

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

SZKOŁA DOKTORSKA NA UNIWERSYTECIE PAPIESKIM

JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

KRZYSZTOF KOTULA

FILOZOFICZNE FUNDAMENTY NOWOŻYTNEJ

WOLNOŚCI RELIGIJNEJ.

PROBLEM KOMPLEMENTARNOŚCI Z MYŚLENIEM

CHRZEŚCIJAŃSKIM

Rozprawa doktorska

Filozofia

Promotor: o. dr hab. Marek Urban CSsR, prof. UPJPII

Kraków 2023

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Autor: Krzysztof Kotula

Tytuł: *Filozoficzne fundamenty nowożytnej wolności religijnej.*

Problem komplementarności z myśleniem chrześcijańskim

Promotor: o. dr hab. Marek Urban CSsR, prof. UPJPII

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Szkoła Doktorska na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie

Dziedzina: nauki humanistyczne

Dyscyplina: filozofia

Kraków 2023

Liczba stron: 209

ABSTRAKT

Problem wolności religijnej to zagadnienie, które może być rozpatrywane na wielu płaszczyznach: filozoficznej, teologicznej, politycznej, prawnej i innych. Niniejsza dysertacja koncentruje się na dwóch pierwszych spośród wymienionych, z naciskiem na filozofię, z racji zagłębienia się w myśl na temat wolności religijnej czołowych filozofów czasów nowożytnych, np. Johna Locke'a, Immanuela Kanta i Johna Stuarta Milla. Drugą niezmiernie istotną kwestią jest przyswojenie sobie przez Kościół katolicki, podczas Soboru Watykańskiego II, nowożytnej myśli o wolności religijnej, która została przez katolickich autorów nieco przekształcona i umieszczona w perspektywie metafizycznej. Mimo tego wokół kwestii wolności religijnej narosły poważne kontrowersje w dyskusji między katolikami. Autorzy o nastawieniu bardziej konserwatywnym przedstawili krytykę Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II, zaś zwolennicy tzw. hermeneutyki ciągłości, zasugerowanej przez papieża Benedykta XVI, starali się o możliwie jak najbardziej spójne uzasadnienie nauki o wolności religijnej. Te aspekty stanowią ukoronowanie niniejszej rozprawy.

SŁOWA KLUCZOWE

filozofia nowożytna, wolność religijna, historia idei, Sobór Watykański II, tradycjonalizm katolicki, hermeneutyka ciągłości, tolerancja

SPIS TREŚCI

WSTĘP	4
ROZDZIAŁ I	
Historia nowożytnej idei wolności religijnej	11
1.1. Problem tolerancji w cywilizacji łacińskiej na przełomie średniowiecza i nowożytności	11
1.2. Kwestia tolerancji w dobie reformacji.....	23
1.3. Oświecenie: między tolerancją a wolnością religijną.....	36
1.4. Idea wolności religijnej w myśli liberalnej XIX i pierwszej połowy XX wieku	55
ROZDZIAŁ II	
Sobór Watykański II a wolność religijna	70
2.1. Nauczanie Kościoła katolickiego na temat wolności religijnej w czasach przedsoborowych.....	70
2.2. Formowanie się poglądów ojców Soboru na wolność religijną	91
2.3. Analiza tekstu Deklaracji o wolności religijnej	106
2.4. Skutki Deklaracji o wolności religijnej	117
ROZDZIAŁ III	
Wolność religijna a myśl katolicka – brak ciągłości czy kontynuacja?	128
3.1. Krytyka Deklaracji o wolności religijnej w kontekście pojęcia prawdy	128
3.2. Hermeneutyka ciągłości.....	153
ZAKOŃCZENIE	185
BIBLIOGRAFIA	193
STRESZCZENIE.....	206
SUMMARY	208

WSTĘP

Wolność religijna była i jest tematem bardzo ważnym i aktualnym. W historii myśli filozoficznej i religijnej był on analizowany i dyskutowany zarówno od strony filozoficznej, historycznej, jak i teologicznej. Czasami dyskurs przyjmował formę rewolucyjnych analiz i rozwiązań. Historyk dogmatów Bernard Sesboüé opisał te dyskusje, uciekając się do wręcz górnolotnych określeń (takich jak np. „rewolucja kopernikańska”). Utrzymywał on, że na polu doktrynalnym Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*¹ w nowy sposób ujęła subtelny problem rozwoju dogmatu.

Nowe twierdzenia dotyczące wolności religijnej nie były motywowane brakiem spójności dotychczasowej doktryny, lecz istotnymi pytaniami związanymi z kulturą pozostającą poza wyraźnymi wpływami Kościoła (nowożytna cywilizacja zachodnia). Ten dopuścił aprobatę dla pewnego wymagania ze strony historii świeckiej. Była to nowa dyspozycja Kościoła, który tym razem nie był nauczycielem i mistrzem, ale słuchaczem, zwracającym się ku historii, aby nauczyć się czegoś o sobie i o człowieku jako takim. Dokonał się przełom, w kontekście którego mówiono o „rewolucji kopernikańskiej” w Kościele. Ojcowie Soboru odkryli, że prawdę można znaleźć także poprzez wymianę myśli i dialog. Dostęp do niej otwiera się w poszukującej dyskusji².

Zasadniczym tłem dla problematyki poruszonej w pracy jest rozumienie filozofii nowożytnej. Ideę wolności religijnej dałoby się przebadać znacznie głębiej, jeśli chodzi o jej historyczne korzenie, niemniej jednak ograniczam się do historii tej doktryny w nowożytnej filozofii, ze względu na to, że, po pierwsze, sięganie aż do zarania filozofii w poszukiwaniu wątku wolności religijnej spowodowałoby, że praca rozrosłaby się do kolosalnych rozmiarów; po drugie i ważniejsze, w rozprawie chodzi o wolność religijną przyswojoną przez Kościół katolicki na Soborze Watykańskim II. Mówi się, że jest to idea przejęta przez Kościół od świata, i to świata nowożytnego, stawiającego na humanizm, rozwój jednostki i swobody obywatelskie. Do skrótowej charakterystyki nowożytności jeszcze powrócę w tym wstępie.

¹ *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, red. M. Przybył, Poznań 2012.

² Por. B. Sesboüé i Ch. Theobald, *Słowo zbawienia: doktryna Słowa Bożego, usprawiedliwienie i dyskurs wiary, objawienie i akt wiary, tradycja, Pismo Święte i magisterium*, tłum. P. Rak, Kraków 2003, s. 493–494.

Bezpośrednią inspiracją dla powstania dysertacji była lektura książki Michaela Daviesa *Sobór Watykański II a wolność religijna*³ – pewne występujące w niej, w moim mniemaniu zauważalne, braki stały się dla mnie asumptem do jej napisania. Nieuzupełnione przez żadną inną polskojęzyczną pozycję bibliograficzną⁴, stały się one moimi pytaniami badawczymi.

Powrócę najpierw do historii filozofii nowożytnej i do samej epoki nowożytnej. Epoka nowożytna stanowiła dobry punkt wyjścia pracy, ponieważ jej początek był przełomem, jeśli chodzi o myśl naukową i polityczno-społeczną. Francuski filozof Jacques Maritain uważał, że w myśli europejskiej mamy do czynienia z nowym modelem cywilizacji, odmiennym od średniowiecznego, a więc, jak chyba można to ująć, modelem nowożytnym. Proponowana przez niego nowa cywilizacja chrześcijańska, chociaż jawi się jako równorzędna średniowiecznej, przyjmuje inne kształty. Streszczeniem średniowiecznego ideału cywilizacyjnego był mit Świętego Cesarstwa. W jego ramach za wyznaczniki chrześcijańskiej cywilizacji uchodziły takie reguły, jak:

- prymat duchowej i politycznej jedności, mającej organiczny charakter;
- służebna rola elementu doczesnego w stosunku do elementu duchowego;
- stosowanie środków właściwych doczesnemu aparatowi państwowemu na rzecz duchowego dobra i jedności społeczeństwa;
- niejednorodność koncepcji władzy w tym, co dotyczy stosunków między podmiotem kierującym i kierowanym (paternalizm władz);
- tworzenie swego rodzaju królestwa Bożego na ziemi⁵.

Ten kanon zasad zaczął się stopniowo wyczerpywać i świat zachodni przeszedł fazę rewolucji, która wiąże się z postęпами liberalizmu i racjonalizmu, a także antyliberalną reakcją części społeczeństwa. Ideał nowej cywilizacji chrześcijańskiej odwołuje się do poglądów, jakie przyniosły ze sobą protestantyzm, liberalizm, racjonalizm itp. Pragnie czerpać z tych nurtów, które głęboko przeniknęły i ukształtowały społeczeństwa, wszystko, co najlepsze. W nowożytnej cywilizacji zachodniej wolność jednostki stoi na piedestale, zaś nowa cywilizacja chrześcijańska ma za zadanie uzgodnić tę wolność z autorytarnym nauczaniem Kościoła. W przeciwieństwie do średniowiecznych standardów, nowej koncepcji przyświecałyby nieco inne reguły:

³ Zob. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, tłum. A. Juchniewicz, Warszawa 2002.

⁴ Wydaje się, że najbliższy uzupełnienia przynajmniej części tych braków był o. dr Michał Chaberek, który opublikował pracę o tytule *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2019.

⁵ Por. J. Maritain, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, tłum. M. Grądzka-Holvoete, „Christianitas” 2011, nr 45/46, s. 389.

- organiczna struktura cywilizacji, zawierająca pewien element pluralizmu, na czele z różnorodnością religijną;
- autonomia doczesności jako celu pośredniego, mogącego zostać podporządkowanym celowi ostatecznemu, lecz nie na zasadzie jedynie instrumentalnej;
- eksterytorialność osób w stosunku do środków doczesnych i politycznych;
- dominacja pewnej jednorodności między kierującym a kierowanym, a więc przynajmniej częściowa demokratyzacja władzy i „partnerstwo” między obywatelem a władzą;
- traktowanie postępów tej cywilizacji jako dzieła ludzkiego, a nie Bożego, choć inspirowanego Bożym działaniem⁶.

Można by się długo zastanawiać, skąd te różnice na płaszczyźnie społecznej i politycznej między średniowieczem a nowożytnością, i pisać na ten temat bardzo obszerne teksty. Przywołałem już takie kierunki myślowe, jak protestantyzm, liberalizm i racjonalizm; mógłbym wymienić jeszcze inne nurty i poglądy, które złożyły się na myśl nowożytną. Dla potrzeb tej rozprawy ograniczę się jednak do ciekawych uwag amerykańskiego tomisty Edwarda Fesera, który charakteryzując arystotelesowsko-tomistyczny system filozoficzny, w pewnej mierze skonfrontował go z myśleniem nowożytnym, nakreślając obraz nowożytnego podejścia do nauki i roli człowieka w świecie.

Zdaniem Fesera, fundatorzy nowożytnej nauki – Galileusz, Kartezjusz, Boyle, Newton i inni – istotnie się różnili od Arystotelesa nie tylko pod względem rozumienia fizyki, ale także metafizyki. W szczególności różnili się co do tego, jakie założenia metafizyczne powinny kierować empirycznymi badaniami naukowymi. Utrzymywali oni, że przyczyny celowe, bardzo istotne dla Arystotelesa i średniowiecznych klasyków na czele ze św. Tomaszem z Akwinu, powinny być pomijane na rzecz „mechanicznych” (tj. nie-teleologicznych) eksplikacji, zaś matematyczny opis natury należy przedkładać ponad Arystotelesowskie odwołania do takich niewymiernych pojęć, jak przyrodzone moce i substancjalne formy. Oczywiście, ta nowa koncepcja metody naukowej odniosła olbrzymi sukces, nikt nie może tego kontestować. Jednakże błędne jest (częste) wnioskowanie na podstawie sukcesów nowoczesnej mechanistyczno-ilościowej metody naukowej o fałszywości schematu Arystotelesa, który został przez nią zastąpiony. Jest tak dlatego, że ten „sukces” został odniesiony w zagadnieniach niemających żadnego koniecznego związku z próbą dotarcia do głębszej, metafizycznej struktury rzeczywistości (czyli z projektem, co do którego nowożytni myśliciele byli raczej sceptycznie nastawieni).

⁶ Por. tamże, s. 391.

Faktycznie, nowożytna preferencja na korzyść nowej metody, jak się zdaje, była motywowana mniej rzekomą metafizyczną wyższością, jaką miałyby ona mieć nad arystoteлизmem – ponownie, filozoficzne argumenty za jej przewagą były, ogólnie rzecz biorąc, zaskakująco słabe – a bardziej praktycznym interesem w przeorientowaniu filozofii i nauki w celu polepszenia materialnej kondycji ludzkiego życia na tym świecie. Ludzie w starożytności i średniowieczu mieli tendencję do traktowania intelektualnego dociekania jako poszukiwania mądrości, rozumienia jako wiedzy o ostatecznych przyczynach i znaczeniu rzeczy, w świetle, w którym jednostka mogła udoskonalić swoją duszę i przygotować się do życia poza doczesnością. Dla kontrastu, wcześnie nowożytni myśliciele skłaniali się raczej do postrzegania tych czynności jako środków zwiększających „użyteczność i moc człowieka” poprzez „sztuki mechaniczne” lub technologię (wedle słów Francisa Bacona) oraz kreowania nas na „mistrzów i właścicieli natury” (jak to ujął Kartezjusz). Taki technologiczny postęp byłby ułatwiony przez ilościowe podejście do studiowania natury; stąd to nastawienie było dla nowożytnych atrakcyjne. Wcześni nowożytni myśliciele byli również nieufni wobec tendencji arystotelesowskiej scholastyki do podpierania się politycznym oraz religijnym porządkiem, co musiało występować, biorąc pod uwagę jej traktowanie o niezmiennych istotach i ostatecznych przyczynach rzeczy, włączając w to ludzkie jednostki i społeczeństwa. Ten porządek był, ostatecznie, mocno konserwatywny i zdecydowanie „pozaświatowy” w swojej orientacji, i przez to niezsynchronizowany z projektem poprawiania życia tu i teraz. Zastąpienie arystotelesowskiego schematu, jakie zapewniła nowa mechanistyczno-matematyczna koncepcja natury, miało więc co praktyczne, określone polityczne zalety⁷.

Feser pisał, że arystotelesowska scholastyka miała skłonność do podpierania się religijnym i politycznym porządkiem, co było konieczne, gdyż rozprawiała ona o niezmiennych istotach rzeczy oraz ich ostatecznych przyczynach, prowadząc do „pozaświatowego” oglądu rzeczy. Wydaje się, że można zaryzykować tezę, że było to sprzężenie zwrotne, i polityczny oraz religijny porządek także podpierał się klasyczną filozofią, głoszącą tezy o niezmiennych istotach oraz ostatecznych przyczynach rzeczy. Ta filozoficzno-społeczna harmonia w pewnym momencie się załamała i to załamanie zdaje się charakteryzować nowożytność.

Kolejnym zagadnieniem, jakie można dostrzec w tle niniejszej rozprawy, jest historyczne wydarzenie: Sobór Watykański II. To zgromadzenie zostało otwarte 11 października 1962 roku przez papieża Jana XXIII, zaś po jego śmierci kontynuowane przez Pawła

⁷ Por. E. Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications 2009, s. 30–31.

VI, który zamknął Sobór 8 grudnia 1965 roku. Był to dwudziesty pierwszy sobór powszechny Kościoła katolickiego, największy pod względem liczby uczestników. Brało w nim udział ponad dwa tysiące biskupów⁸.

Jak przyznają wybrani uczestnicy Soboru, wydarzenie to stanowiło rewolucję. Kardynał Suenens zaakcentował podobieństwo między Vaticanum II a rewolucją francuską. Nazwał go rokiem 1789 w Kościele, natomiast jeden z soborowych ekspertów – ojciec Congar – stwierdził, że Kościół na Soborze w pokojowy sposób przeprowadził swoją rewolucję bolszewicką⁹ (!).

Na płaszczyźnie pastoralnej Kościół przestał traktować ludzkość jak niepełnoletnie dzieci, potrzebujące różnych społecznych zabezpieczeń dla życia w prawdzie. Uznając ludzi za „dorosłych”, Kościół podkreślił, że każdy powinien zaangażować swą wolność w celu poszukiwania prawdy¹⁰.

Powyższy opis zdaje się stanowić dobre usprawiedliwienie, dlaczego należało podjąć ten temat w ramach studiów doktoranckich. Ciekawość dotycząca szczegółów tego jakże złożonego zagadnienia stanowiła znakomity motor napędowy działalności naukowej w kwestii wolności religijnej w ujęciu Vaticanum II, która nieodłącznie wiąże się z epoką nowożytną i jej owocami.

Niniejsza rozprawa jest tym bardziej znacząca, że wedle moich ustaleń w polskojęzycznej bibliografii nie pojawiła się dotąd pozycja, która w wyczerpujący sposób¹¹ pokazywałaby, jak poszczególni filozofowie nowożytni odnosili się do zagadnienia wolności religijnej. Podobnie co do problemów związanych z samym Soborem Watykańskim II: nie odnalazłem żadnych wyczerpujących opracowań dotyczących rozmaitych prób ustalenia tzw. hermeneutyki ciągłości w kwestii wolności religijnej, czemu poświęcony jest ostatni podrozdział tej pracy. Tacy autorzy, jak Brian Harrison, Basile Valuet czy Bernard Lucien, pozostają w Polsce znani jedynie w pewnych niszach. Praca ma na celu zaznajomienie przynajmniej kolejnej małej grupki osób z zarzutami wobec wolności religijnej Vaticanum II i odpowiedziami na nie, udzielonymi przez wyżej wymienionych autorów i innych im podobnych.

⁸ Por. M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele: z dodatkiem dokumentów Magisterium Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2001, s. 34.

⁹ Tamże, s. 35.

¹⁰ Por. B. Sesboüé i Ch. Theobald, *Słowo zbawienia: doktryna Słowa Bożego, usprawiedliwienie i dyskurs wiary, objawienie i akt wiary, tradycja, Pismo Święte i magisterium*, dz. cyt., s. 493–494.

¹¹ Wprawdzie Piotr Szymaniec napisał rozprawę zdecydowanie dotyczącą tego tematu, jednak nie sięgnął aż do zarania nowożytności i w ogóle bardziej był zainteresowany najnowszymi teoriami wolności religijnej, prezentowanymi przez takich autorów, jak chociażby John Rawls czy też John Finnis. Zob. P. Szymaniec, *Koncepcje wolności religijnej: rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej*, Wrocław–Wałbrzych 2017, s. 101–211.

Inaczej mówiąc, celem pracy jest możliwie jak najbardziej wyczerpująca odpowiedź na pytania, jakie narodziły się po przeczytaniu wspomnianej książki Michaela Daviesa na temat wolności religijnej Soboru Watykańskiego II. Pytania te są następujące:

Jakie są dokładne filozoficzne fundamenty i korzenie doktryny wolności religijnej Vaticanum II, o której, jak już podkreśliłem, mówi się, że była pierwszą ideą przyswojoną przez Kościół od świata (nowożytnego)?

Na ile ta doktryna (w jakiejś mierze przetworzona przez ojców Soboru) jest komplementarna z myślą chrześcijańską (ściśle rzecz biorąc, można by napisać katolicką), z wcześniejszym nauczaniem Kościoła katolickiego o Chrystusie Królu, obowiązkach państwa wobec prawdziwej religii, itp.? W kontekście tego pytania pojawia się kwestia zarzutów dotyczących wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, jak i delikatna sprawa tzw. hermeneutyki ciągłości, której został poświęcony największy podrozdział niniejszej dysertacji.

Tym dwóm pytaniom odpowiadają dwa człony tytułu rozprawy, przy czym „fundamenty” należy rozumieć jako przede wszystkim historyczno-filozoficzne korzenie idei wolności religijnej, zaś w drugiej kolejności jako filozoficzne uzasadnienia tejże. Zarysowana w rozprawie historia tej doktryny urywa się na latach 60. XX wieku, ponieważ istotne dla pracy było przebadanie dziejów idei wolności religijnej do Soboru Watykańskiego II, a nie do czasów najnowszych.

Odpowiedź na te pytania nie była prosta, jednak przynajmniej dla mnie samego – poszukującego wiedzy badacza – satysfakcjonująca. Badania te mogłyby być prowadzone na kierunku teologia, a nie filozofia, jednakże filozofia zdawała się dawać o wiele szersze pole do popisu, w pierwszej kolejności w dziedzinie historii idei wolności religijnej, która w przypadku teologii raczej nie mogłaby stanowić jednego z motywów przewodnich rozprawy, a jedynie pomocniczy wątek. Treści zawarte w rozprawie starałem się ująć w świetle jak najbardziej filozoficznym, zasadniczo pomijając kwestie takie jak problem kwalifikacji teologicznej poszczególnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W samej Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II wyróżniłem część filozoficzną tekstu, traktując część teologiczną jako drugorzędą.

Praca została napisana za pomocą metody analityczno-syntetycznej, porównawczej (szczególnie chodziło o porównanie dokumentów papieskich na temat wolności religijnej z XIX i drugiej połowy XX wieku z *Dignitatis humanae* i sprawdzenie, na ile ich treści są ze sobą spójne pod względem logicznym), a także selektywnej, o czym już wspomniałem na początku niniejszego wstępu.

Pierwszy rozdział pracy będzie dotyczył samej historii idei wolności religijnej w filozofii nowożytnej, począwszy od przełomu średniowiecza i nowożytności, kiedy to zdecydowanie mówiło się raczej o tolerancji religijnej, a nie o wolności – skończywszy na XX wieku i działalności Jacques’a Maritaina. W drugim rozdziale zamierzam umieścić historię problemu wolności religijnej na samym Soborze Watykańskim II. Pokazane zostanie doktrynalne tło tego zagadnienia, czyli wypowiedzi wcześniejszego Magisterium Kościoła w tej kwestii, a także skutki przyjęcia przez Sobór Deklaracji o wolności religijnej. Wreszcie trzeci rozdział będzie omawiał zarzuty podniesione przeciwko *Dignitatis humanae* oraz próby usprawiedliwienia tego dokumentu z perspektywy eklezjalnej za pomocą idei, jaką stanowi ukryta za enigmatyczną zbitką słów, wspomniana już w niniejszym wprowadzeniu hermeneutyka ciągłości, wyjaśniona, w miarę możliwości, w ostatnim podrozdziale pracy.

ROZDZIAŁ I

HISTORIA NOWOŻYTNEJ IDEI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

1.1. Problem tolerancji w cywilizacji łacińskiej na przełomie średniowiecza i nowożytności

Wojciech Szukalski swoją pracę poświęconą formowaniu się poglądów ojców Soboru Watykańskiego II na zagadnienie wolności religijnej zatytułował *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*¹. Tym samym wskazał, że mamy do czynienia z pewnym myślowym ruchem, od jednej idei do drugiej, zbliżonej, lecz nieco odmiennej. Ta ideowa podróż ojców Soboru jest odzwierciedleniem drogi przebytej od tolerancji do wolności religijnej, jaka miała miejsce w kulturze nowożytnej. Proces ten zostanie, przynajmniej częściowo, zobrazowany, począwszy od samego zarania nowożytnej kultury, a więc czasu przełomu między epoką zwaną średniowieczem a okresem nowożytnym.

Podręczniki historii wskazują, że przełomowymi datami wieńczącymi średniowiecze i inicjującymi czasy nowożytne są: rok 1450, kiedy to Jan Gutenberg po raz pierwszy miał użyć w druku ruchomej czcionki; rok 1453, w którym Konstantynopol został zdobyty przez Imperium Osmańskie, oraz rok 1492, kiedy Krzysztof Kolumb odkrył dla cywilizacji łacińskiej Amerykę Północną. Te daty eksponują wiek XV jako węzłowy dla nowej epoki w historii świata. Z filozoficznego punktu widzenia w tamtym czasie szczególnie cenna była ucieczka niektórych uczonych z Bizancjum na Zachód i dzięki temu powrót do Europy różnych wartościowych pism filozoficznych, które przyczyniły się do renesansu platonizmu w zachodniej części kontynentu.

Przed zaprezentowaniem poglądów uczonych doby przełomu średniowiecza i odrodzenia na zagadnienie tolerancji konieczne wydaje się zdefiniowanie tego kluczowego pojęcia.

Jest ono przedmiotem badań naukowców reprezentujących różne dziedziny nauk humanistycznych. Zajmują się nim filozofowie, socjologowie, politolodzy i inni specjaliści. Szeroko rozumiana tolerancja bywa traktowana i jako cnota osobista, i zasada regulująca

¹ Zob. W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, UAM. WT. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2003.

życie społeczne oraz jako jeden z wyznaczników danej cywilizacji. Dwa fundamentalne znaczenia tolerancji łączy brak identyfikacji podmiotu z przekonaniem i zachowaniem kogoś innego. W pierwszym znaczeniu nieutożsamiający się z konkretnymi poglądami podmiot cierpliwie znosi to, że inni je propagują i według nich postępują. W drugim – afirmuje lub popiera odmienne od swoich poglądy i zachowania, w imię szacunku dla wolności bądź pluralizmu w społeczeństwie. To znaczenie, rozpatrywane w kontekście religijnym, jest bliższe pojęciu „wolności religijnej” Soboru Watykańskiego II. Pierwsze znaczenie tolerancji łączy z etyką, problemem wad i cnót człowieka; drugie raczej z filozofią polityki i społeczną, z różnymi ideologiami oraz politycznymi doktrynami. Pierwsze znaczenie bywa nazywane „tolerancją represywną”, zakładającą wyłączność prawdy i cierpliwe znoszenie odmienności ze względu na jakieś wyższe dobro; drugie jest bliskie indyferentyzmowi, w ramach którego nie obowiązują kategoryczne normy służące do wartościowania prawd, a przeróżne idee ścierają się ze sobą w społeczeństwie niejako na zasadzie wolnej konkurencji rynkowej².

Francuski historyk tolerancji religijnej Jean Bérenger wyszczególnia jej trzy poziomy. Na pierwszym odłączony od wspólnoty może po prostu przeżyć, nie jest karany śmiercią za swoje odmienne poglądy; na drugim pozwala się mu praktykować jego wiarę prywatnie, a w pewnych szczególnych, wyjątkowych sytuacjach także publicznie; na trzecim zezwala się wyznawcom wszystkich odmian chrześcijaństwa (szerzej – wszystkich religii) na publiczne praktykowanie swojego kultu bez żadnych restrykcji ze strony państwa albo innych wspólnot³. Ten trzeci poziom tolerancji, ogólnie rzecz biorąc, można nazwać wolnością religijną. Filozoficznym problemem pozostaje, czy prawo do niej jest jedynie cywilnym prawem przyznawanym przez władzę w imię uniknięcia większego zła, czy też niezbywalnym prawem człowieka, wynikającym z ludzkiej natury, a państwo koniecznie powinno je respektować, jeśli rządzący chcą cieszyć się mianem sprawiedliwych władców.

Z racji stosunku państwa do idei tolerancji można wyróżnić cztery główne typy państw:

1. Państwo inkwizycyjne, które w siłowy sposób zapewnia na swoim terytorium jedność religijną bądź ideologiczną.

² Zob. J. Łucyszyn, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, Kraków 2014, s. 26–46.

³ Por. J. Bérenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, tłum. M. Forycki, Poznań 2002, s. 17–18.

2. Państwo nietolerancyjne, które prymat panujących przekonań utrzymuje za pomocą umiarkowanych represji.
3. Państwo tolerancyjne, które pozwala na różnorodność przekonań, lecz faworyzuje jedną dominującą religię czy ideologię.
4. Państwo pluralistyczne, które akceptuje nie tylko różnorodność, ale też równość istniejących przekonań i religii⁴.

W XV wieku państwem zbliżonym do typu trzeciego i czwartego była Rzeczpospolita Polska, mająca zatarg z Zakonem Krzyżackim, który jako organizacja religijna posiadająca ogromne połacie ziem przypominał państwo typu pierwszego i drugiego. Spór między Polską i Krzyżakami rozgrywał się zarówno w sferze działań militarnych, jak i na drodze pertraktacji przy udziale władz kościelnych. Z tymi kwestiami łączy się postać orędownika tolerancji Pawła Włodkowica oraz wydarzenie soboru powszechnego w Konstancji (1414–1418), który był szczytowym punktem koncyliaryzmu w Kościele katolickim.

Zdaniem Stefana Swieżawskiego, znanego badacza filozofii późnego średniowiecza, koncyliaryzm był, w najszerszym tego słowa znaczeniu, eklezjologiczną orientacją podkreślającą doniosłą funkcję instytucji soboru powszechnego w życiu Kościoła. Jego skrajni zwolennicy wskazywali natomiast na kategoryczną wyższość władzy soboru nad władzą papieską⁵.

Swieżawski postrzega koncyliaryzm jako jeden z przejawów tendencji demokratycznych późnego średniowiecza. Uważa, że chociaż utożsamianie koncyliaryzmu ze współczesnym pojęciem „demokracji” byłoby logicznym błędem, to ta eklezjologia przygotowała grunt pod nowożytne demokracje. W koncyliaryzmie widzimy najpierw określenie soboru jako ogólnochrześcijańskiej korporacji na wzór modelu uniwersyteckiego: sobór reprezentuje wszystkich wiernych i jest podzielony np. na nacje (jak to miało miejsce w Konstancji), z których każda ma swój głos, na sposób parlamentarny ustala nauki obowiązujące członków Kościoła; później, w bardziej radykalnych odmianach koncyliaryzmu, akcent został przesunięty na większość liczbową w tłumie, co jest typowe dla demokracji⁶.

Jako przyczynę powstania koncyliarystycznej ideologii demokratyzującej należy podać długotrwałą i gorszącą wielką schizmę, zapoczątkowaną w roku 1378, a zakończoną

⁴ Por. J. Łucyszyn, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, dz. cyt., s. 86.

⁵ Por. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, s. 166.

⁶ Por. tamże, s. 162–164.

dopiero w 1417 roku. W tym czasie funkcjonowały dwa rywalizujące ze sobą dwory papieskie, jeden z siedzibą w Rzymie, drugi w Awinionie⁷. Na początku XV wieku, po soborze w Pizie i jego nieudanej próbie pogodzenia zwaśnionych stronnictw, liczba papieży wzrosła aż do trzech⁸! Inną przyczyną narastania tendencji demokratycznych w eklezjologii była demokratyczna struktura, dobrze sobie radzących w późnośrednio-wiecznej Europie, zakonów żebrzących. Być może także większy kontakt łacinników z przedstawicielami antypapalistycznych Kościołów wschodnich umocnił koncyliarystyczne skłonności niektórych środowisk, choć prawosławni, sympatyzując tylko z niektórymi postulatami koncyliaryzmu, byli dalecy od chęci radykalnej demokratyzacji władzy w Kościele⁹.

W oparciu o badania Swieżawskiego można powiedzieć, że zdecydowana większość koncyliarystów pozostawała w ramach katolickiej ortodoksji, jeśli chodzi o monarchiczną wizję Kościoła z papieżem na czele hierarchii. Nurt koncyliarystyczny nie był zupełnie rewolucyjny i „miał korzenie głęboko zapuszczone w wielowiekowe tradycje kanoniczne”¹⁰. Sednem problemu był fakt, że koncyliaryzm stanowił w głównej mierze wyraz „antyabsolutystycznych i konstytucyjnych dążeń, zawsze obecnych w Kościele, lecz szczególnie mocno ujawniających się w soborach, które odbyły się w pierwszej połowie XV [wieku]”¹¹. Zatem chodziło o to, czy Kościół jest monarchią absolutną, czy konstytucyjną, a konstytucję dla Kościoła ustala sobór powszechny.

Z mniej więcej tak rozumianym, czyli umiarkowanym koncyliaryzmem sympatyzowały najwybitniejsze umysły epoki: Mikołaj z Kuzy (później przeszedł do obozu propapieskiego)¹², Jan Gerson oraz Franciszek Zabarella, który był nauczycielem Pawła Włodkowica. Gerson propagował interesującą koncepcję soboru jako ostatniej możliwości ratunku dla Kościoła w obliczu ogromnych niedogodności, takich jak wielka schizma, której sam był świadkiem, czy też urzędowanie heretyckiego papieża. W tym świetle widział on wyższość soboru nad papieżem. W skrajnych przypadkach, gdy normalna droga postępowania zawodzi, sobór tymczasowo musi przejąć kontrolę¹³, żeby wydobyć Kościół

⁷ Por. tamże, s. 128.

⁸ Por. tamże, s. 149.

⁹ Por. tamże, s. 164–165.

¹⁰ Tamże, s. 146.

¹¹ Tamże, s. 88.

¹² Profesor Swieżawski sygnalizuje pewne sprzeczności w pismach Kuzańczyka. Wydaje się, że Mikołaj chciał pogodzić ze sobą przeciwstawne pierwiastki. Przede wszystkim, nie chciał wypowiadać się w sposób definitywny o tym, co stanowi sedno popularnie rozumianego koncyliaryzmu, czyli czy wyższy jest papież czy sobór. Por. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośrednio-wieczna na rozdrożu*, dz. cyt., s. 179.

¹³ Taką formę koncyliaryzmu Swieżawski nazywa unionizmem; oprócz Gersona za tym rozwiązaniem optował np. Piotr z Ailly. Por. tamże, s. 181.

z głębokiego kryzysu¹⁴. Gerson był obecny na mającym uratować Kościół koncyliarystycznym soborze w Konstancji, gdzie w dekrete *Haec sancta* ojcowie soboru stwierdzili, że każdy wierzący, niezależnie od piastowanej funkcji, łącznie z papieską, ma być posłuszny orzeczeniom tego zgromadzenia, dotyczącym spraw wiary i przewyższenia panującej schizmy¹⁵.

1. Najważniejszymi ideami o koncyliarystycznej proveniencji, które są godne zapamiętania w kontekście nauki o tolerancji Pawła Włodkowica, pozostającego w obrębie umiarkowanego koncyliaryzmu, są:
2. Niechęć koncyliarystów do absolutyzmu w teorii i praktyce władzy.
3. Przekonanie o tym, że ustrój Kościoła jest monarchiczny, nawet jeśli jest to monarchia konstytucyjna, a więc papież ma swoje prerogatywy.

Paweł Włodkowic mógł poznawać koncyliarystyczne idee nie tylko za sprawą studiów u kanonisty Zabarelli, lecz także na Akademii Krakowskiej, która była długotrwałą ostoją koncyliaryzmu.

Badacze późnośredniowiecznej polskiej myśli politycznej za prekursora reformistycznych i antypapieskich koncepcji krakowskiego środowiska akademickiego uznają urodzonego ok. połowy XIV wieku Mateusza z Krakowa¹⁶. Przedstawił on swoje krytyczne poglądy na temat papieża w jednym traktacie dotyczącym praktyk Kurii Rzymskiej. Wydaje się, że główną wadą papieża, zdaniem Mateusza, była chciwość i koncentrowanie się na doczesnych dobrach. Chrześcijański lud, w opinii krakowskiego uczonego, może nie tylko sądzić, ale też usuwać papieża, gdy ten nie czyni tego, co przystoi jego urzędowi. Ponadto Mateusz był zwolennikiem decentralizacji Kościoła¹⁷. Swieżawski podaje, że za Mateuszem opowiedzieli się, w sposób zdecydowany i trwałe, inni krakowscy uczeni i dzięki temu przynajmniej do końca XV wieku żadna formuła teokracji nie była w Krakowie pozytywnie oceniana¹⁸. Praktyczno-polityczny koncyliaryzm jest przypisywany również krakowskiemu nauczycielowi Pawła Włodkowica – Stanisławowi

¹⁴ Por. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi: sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002, s. 86–87.

¹⁵ Por. *Sobór w Konstancji (1414–1418)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. 3 (1414–1445), red. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2007, s. 49.

¹⁶ Por. M. Owczarska, *Uniwersytet Krakowski w europejskim dyskursie politycznym początku XV w.*, w: *Bellum iustum versus bellum sacrum: uniwersalny spór w refleksji średniowiecznej, Konstancja 1414–1418*, red. Z. Rau i T. Tulejski, Toruń 2014, s. 142.

¹⁷ Por. tamże, s. 145–146.

¹⁸ Por. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, dz. cyt., s. 132–133.

ze Skarbimierza¹⁹ (ok. 1360–1431), który jednak był bardziej znany z prac dotyczących prawa naturalnego i wojny sprawiedliwej, a nie eklezjologii²⁰.

Skarbimierczyk i Włodkowic byli znakomitymi przedstawicielami tzw. jadwiżanizmu, czyli teoretycznego i praktycznego nurtu politycznego w Polsce Jagiellonów rozwijanego na przełomie XIV i XV wieku²¹. Zdaniem Teresy Grabińskiej, polską myśl jadwiżańską, a szerzej – polskie środowisko akademickie za czasów jagiellońskich, charakteryzował uniwersalizm, przejawiający się nie tylko w naukach, które dzisiaj nazwalibyśmy humanistycznymi, lecz również w naukach przyrodniczych. Heliocentryczna teoria astronomiczna Mikołaja Kopernika uczyniła Ziemię jedną z wielu planet obiegających nieruchome Słońce i tym samym zuniwersalizowała ją jako planetę, czyli ustanowiła zwyczajnym reprezentantem swojego gatunku, a nie wyróżnioną osobliwością²². Można powiedzieć, że szeroko rozumiany i rozwinięty kopernikański uniwersalizm polega na dążeniu do równouprawnienia miejsc w kosmosie²³. W kontekście filozofii polityczno-społecznej zaś – na rozpatrywaniu problemów społecznych w świetle tego, co właściwe każdemu człowiekowi, a więc: wymagań ludzkiej natury, która jest wspólna i wierzącym, i niewierzącym, oraz prawa naturalnego, które, jak głosi sama Biblia, jest wypisane w sercach wszystkich ludzi, nawet pogan.

Refleksję na tych płaszczyznach podjął Paweł Włodkowic, dzięki czemu z łatwością mógł wpisać się w tolerancjonistyczny nurt teologii katolickiej, wywodzący się od św. Tomasza z Akwinu i papieża Innocentego IV²⁴.

Włodkowic urodził się ok. 1370 roku w Brudzeniu na Ziemi Dobrzyńskiej. Studiował na uniwersytecie w Pradze. Obdarzony różnymi tytułami, cieszył się dobrą sytuacją materialną, umożliwiającą dalsze studia, odbyte w Padwie pod okiem Franciszka Zabarelli. Włodkowic uzyskał szeroką wiedzę filozoficzną, teologiczną i, przede wszystkim, prawniczą, która pozwoliła mu na efektywne starcia dyplomatyczne z Krzyżakami.

¹⁹ Por. tamże, s. 151.

²⁰ Właściwy rozkwit polskiej myśli koncyliarystycznej datuje się nie na lata działalności Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica, lecz na lata 40. XV wieku. W tym czasie polska delegacja uniwersytecka na soborze w Bazylei przedstawiła zbiorowy traktat koncyliarystyczny, ostatecznie zrehabilitowany przez Tomasza ze Strzępina. Por. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, dz. cyt., s. 173.

²¹ Por. T. Grabińska, *U źródeł dyskusji o tolerancji*, w: *Archeus: studia z bioetyki i antropologii filozoficznej*, t. 6, Białystok 2005, s. 47.

²² Być może należałoby powiedzieć: ponizoną osobliwością, ponieważ w ramach arystotelesowskiego, geocentrycznego obrazu świata Ziemia zajmowała podrzędne miejsce w zmiennym i niedoskonałym środku kosmosu. Por. M. Karas, *Nowy obraz świata: poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika*, Kraków 2018, s. 139.

²³ Zob. T. Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, w: *Idea: studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. 18, Białystok 2006, s. 29–32.

²⁴ Por. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 254.

W wieku ok. 40 lat otrzymał insygnia doktorskie i zaczął wykładać prawo kanoniczne na uniwersytecie w Krakowie. W tym czasie obowiązki akademickie łączył z pracą dyplomatyczną na rzecz polskiego króla. W roku 1414 został mianowany przez władcę członkiem delegacji mającej reprezentować Polskę i Litwę na soborze powszechnym w Konstancji. Tam doszło do najważniejszej potyczki intelektualnej Pawła z zakonem Krzyżaków. Krakowski uczoney uczestniczył w pracach międzynarodowej komisji nastawionej na złagodzenie sporu polsko-krzyżackiego i stworzył traktaty broniące polskiej racji stanu, a zarazem będące wykładnią jego tolerancyjnego podejścia do innowierców. Adwersarzem Włodkowica był dominikanin Jan Falkenberg, popierający totalistyczną politykę Krzyżaków i nawołujący wręcz do eksterminacji narodu polskiego, rzekomo fałszywie schryścianizowanego. Po licznych zabiegach dyplomatycznych i długim badaniu doktryny Falkenberga przez papieski sąd oponent Włodkowica został potępiony przez papieża na konsystorzu w roku 1424. Po tym sukcesie Włodkowic zasadniczo osiadł w Krakowie, jednakże kontynuował podróże po Europie w specjalnych misjach dyplomatycznych, wymagających jego erudycji i doświadczenia. Zmarł w 1435 lub 1456 roku i został pochowany w katedrze krakowskiej.

Włodkowic jest nazywany „ojcem polskiej szkoły prawa narodów”, prekursorem de Vitorii i Grocjusza. Tadeusz Jasudowicz nazywa go nawet „ojcem praw człowieka”²⁵. Z pewnością był mężem szerokich horyzontów, wzorem dla demokratycznych praktyk Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a chociaż nie odwoływał się do pojęcia „tolerancji”²⁶, to w imię wyznawanego przez siebie uniwersalizmu bronił praw innowierców, wynikających po prostu z prawa naturalnego i godności ludzkiej natury.

Podstawą argumentacji Włodkowica na rzecz tolerancji jest uznanie godności osoby ludzkiej. Jego godność, najwyższa w świecie, jest dziełem Boga, który stworzył go na swój obraz i podobieństwo. Elementami konstytuującymi godność człowieka są wolność i rozumność. Z uznania godności osoby ludzkiej wypływa poszanowanie dla wolności ludzkiej woli, a co za tym idzie, zasadniczy sprzeciw wobec stosowania przymusu. Natura każdej rzeczy, w tym osoby ludzkiej, określa właściwe jej prawa i obowiązki. Myślenie Włodkowica jest teleologiczne: natura ludzka ma swój cel i to on rozstrzyga o środkach, jakich człowiek może używać na swojej drodze ku kresowi. Nie oznacza to, że cel uświęca środki, lecz je determinuje, ustanawia ich „miarę” i „wagę”, przez swoją

²⁵ Zob. T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995, s. I-III.

²⁶ Por. T. Grabińska, *U źródeł dyskusji o tolerancji*, dz. cyt., s. 68.

szlachetność obliguje do bycia dobrym. Oznacza to np., że nie można zbawiać ludzi przemocą, bo ona jest złem. Człowiek, doskonały w możliwości, powinien dobrać takie środki, które doprowadzą go do aktualizacji tej potencjalności. Godność osoby ludzkiej jest zatem „dana”, bo bazuje na tym, co podstawowe – wolności i rozumności, oraz „zadana”, możliwa do powiększenia za pomocą godziwych środków, zbliżających człowieka do Boga²⁷. Włodkowiec posunął się do stwierdzenia, że wszyscy ludzie są owcami Chrystusa, tylko niektórzy w akcie, a inni (niewierni) w możliwości²⁸. Wszyscy pozostają dla chrześcijanina bliźniami. Żydzi i poganie są uczestnikami tej samej natury ludzkiej co chrześcijanie i ze względu na tę bliskość należy ich miłować²⁹.

Z natury ludzkiej wynikają prawa i obowiązki. Ponieważ jest ona taka sama u wszystkich ludzi, jej prawa pozostają uniwersalne i to właśnie w nich – uniwersalnych i obiektywnych prawach naturalnych Włodkowiec widział kolejny fundament poszanowania innowierców. Krakowski jurysta odwoływał się głównie do prawa naturalnego oraz do – będącego jego pochodną – prawa narodów. Całkowity podział prawa w jego ujęciu, wygląda następująco:

1. Prawo boskie – jego źródłem jest bezpośrednio sam Bóg, który nadał je ludziom z łaski. Jest ono najwyższe, ale, niestety, nie uniwersalne, bo nie wszyscy przyjęli dobrowolnie chrześcijaństwo. Prawo boskie „nie wywyższa” się ponad prawo ludzkie, tylko z nim współpracuje. Wydaje się, że Włodkowiec postrzegał je przez pryzmat tomistycznej maksymy o łasce budującej na naturze.
2. Prawo naturalne, ściśle związane z prawem narodów. Za św. Tomaszem z Akwinu Włodkowiec rozumiał przez nie naturalną sprawiedliwość, a więc to, co z natury swej jest odpowiednie lub współmierne z drugim. Przykładowo, mężczyzna z racji tego, kim jest, ma współmierność wobec kobiety, ażeby z niej płodzić. Prawo naturalne jest człowiekowi dyktowane przez jego przyrodzony rozum, za pomocą którego człowiek rozpoznaje zależności i stosunki sprawiedliwości między rzeczami. Prawo naturalne jest niezmienne, żadna ludzka władza nie może go podważyć. Prawo narodów jest częścią prawa naturalnego. Włodkowiec uważał, że do tego prawa należy to, co jest przestrzegane przez wszystkie narody. To ono stoi u podstaw państwowości, władztwa i przełożenia.

²⁷ Zob. T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, dz. cyt., Toruń 1995, s. 19–32.

²⁸ Por. J. Łucyszyn, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, dz. cyt., s. 225.

²⁹ Por. tamże, s. 226.

3. Prawo kanoniczne, będące prawem ludzkim³⁰, ustanowionym przez Kościół.
4. Prawo cywilne, także ludzkie, w dodatku świeckie, a więc ustanowione przez niższą władzę³¹. Ten rodzaj prawa cechuje się zmiennością³².

Wydaje się, że najważniejszą, konieczną do wyeksponowania cechą prawa narodów jest prawo pogan do własnej państwowości. Mogą oni posiadać swoje państwa, nawet jako niewierni, ponieważ kwestie władztwa i państwowości nie należą do spraw wiary, tylko, z Bożego ustanowienia, są właściwe każdej rozumnej ludzkiej istocie. Paganie uczciwie wzięli pewne ziemie w posiadanie i są ich panami³³. Zakon Krzyżacki miał kłopoty z uznaniem tego i powoływał się na cesarskie roszczenia wobec pogańskich ziem. Włodkowiec polemizował z tym stanowiskiem, twierdząc, że cesarz nie ma żadnych podstaw prawnych do władania pogańskimi krajami. Zwierzchność królewska nad kimś może powstać albo poprzez nadanie od Boga (tak panuje papież), albo poprzez zgodę tych, którzy mają być rządzeni, albo poprzez gwałt i napaść. Nie ma żadnych przesłanek na rzecz tezy, że cesarz może panować nad niewiernymi w pierwszy lub drugi sposób, zatem cesarsko-krzyżackie pretensje to jedynie uzurpacja. Cesarzowi nie przysługuje naturalne prawo władania suwerennymi narodami, obojętne, czy to narody chrześcijańskie czy pogańskie³⁴. Pieczę nad całą ludzkością na mocy Chrystusowego nadania sprawuje tylko papież. Ma on „najpełniejszą władzę spraw duchowych, [...] ma także i doczesną, gdyż doskonałość wyższa panuje nad niższą”³⁵. Jednakże niewiernych nie obowiązuje prawo inne niż naturalne, ponieważ nie są chrześcijanami i członkami Kościoła, dlatego papież może ich sądzić tylko według tego prawa. Co więcej, jako ich ojciec, powinien ich bronić przed niesprawiedliwymi atakami ze strony chrześcijan³⁶. Wszelakie cesarskie pisma upoważniające Krzyżaków do zagarnięcia ziem pogańskich są nieważne, bo nie może udzielić prawa ten, kto go nie ma³⁷.

³⁰ Nie do końca wiadomo, jak rozumieć pojęcie „prawa ludzkiego” w myśli Pawła Włodkowica. Istnieją dwie interpretacje: albo prawo ludzkie to tylko prawo pozytywne, czyli prawo sformułowane i promulgowane przez ludzi, albo to także prawo naturalne, odkrywane za pomocą ludzkiego przyrodzonego rozumu. Por. T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, dz. cyt., s. 64–65.

³¹ Włodkowiec uważał, że tak jak dusza panuje nad ciałem jako czynnik wyższy w człowieku, tak władza duchowa ma pod sobą władzę doczesną. Por. tamże, s. 23.

³² Zob. tamże, s. 58–67.

³³ Por. tamże, s. 73.

³⁴ Por. J. Łucyszyn, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, dz. cyt., s. 237.

³⁵ T. Brzostowski, *Paweł Włodkowiec*, Warszawa 1954, s. 73.

³⁶ Por. T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, dz. cyt., s. 86–87.

³⁷ Por. tamże, s. 85.

Chrześcijanie w relacjach z niewiernymi powinni, przede wszystkim, uszanować ich wolność i nie zmuszać ich do przyjęcia wiary. Wiara z przymusu jest tylko pseudowiara, nie jest miła Bogu i zbawcza. Ludzie, którzy szerzą wiarę przemocą, działają raczej z egoistycznych pobudek, a nie dla chwały Bożej i pożytku bliźniego³⁸. Papież może, co najwyżej, polecić poganom przyjęcie misjonarzy na swoje terytorium, aby wszyscy mieszkańcy danego kraju mogli usłyszeć dobrą nowinę o Chrystusie³⁹. Co do Żydów i Saracenów mieszkających na terenie państw chrześcijańskich, Włodkowic uważał, że jeśli tylko żyją oni w pokoju z chrześcijanami, to nie należy ich usuwać z granic państwa i czynić im krzywdy ani osobistej, ani na majątku⁴⁰. Co więcej, krakowski jurysta generalnie popierał prowadzenie handlu, zawieranie porozumień i inne formy współpracy między niewiernymi a katolikami, bo bez wzajemnych stosunków nie byłoby nawet okazji do pozyskania ich dla wiary⁴¹.

Pewną przychylność wobec pogan Włodkowic łączył z surowością wobec heretyków i schizmatyków. Uważał, że w niektórych wypadkach można konfiskować im dobra⁴². Należy pamiętać, że średniowieczna sakralna cywilizacja chrześcijańska polegała na faktycznej, a nie formalnej (ujętej traktatami) zgodzie państw i narodów pozostających w obrębie wiary katolickiej i kultury łacińskiej⁴³. Odstępstwo od wiary katolickiej było zjawiskiem rozkładającym życie społeczne w całej jego rozciągłości. Z tego powodu powszechnie zgadzano się na srogie tępienie herezjarchów⁴⁴. Krakowski uczonek, tak mocno bazujący na gruncie prawa naturalnego, zauważał jeszcze jeden poważny powód, dla którego heretyków i schizmatyków można karać; otóż nasza wolność jest związana z odpowiedzialnością. Nikogo nie można przymusić do wiary, ale też nikt, kto dobrowolnie przyjął wiarę katolicką, nie może jej porzucić. Przyjęcie wiary powinno być przemyślane i odpowiedzialne, a poprzez to obligujące do wytrwania w podjętym postanowieniu. Włodkowic odrzucał wolność religijną polegającą na swobodnej zmianie religii w zależności od ludzkich pragnień⁴⁵, ale aprobował postawę tolerancyjną podyktowaną nie tylko

³⁸ Por. T. Brzostowski, *Paweł Włodkowic*, dz. cyt., s. 74–75.

³⁹ Por. tamże, s. 82.

⁴⁰ Por. tamże, s. 70.

⁴¹ Por. T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, dz. cyt., s. 106.

⁴² Por. T. Brzostowski, *Paweł Włodkowic*, dz. cyt., s. 71.

⁴³ Por. J. Łucyszyn, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, dz. cyt., s. 238.

⁴⁴ Por. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ Por. T. Jasudowicz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, dz. cyt., s. 104.

względami taktycznymi (spór Polski z, jak to sam ujął, herezją pruską, czyli Krzyżakami), lecz, w pierwszej kolejności, moralnym nakazem miłości bliźniego⁴⁶.

Jak widać, Paweł Włodkowic był myślicielem, u którego dostrzegalna jest przynajmniej pozorna sprzeczność: wyrozumiałość dla pogan łączył z bezpardonowością wobec odstępców od wiary katolickiej. Podobne zjawisko wystąpiło u Tomasza Morusa, kanonizowanego przez Kościół męczennika z czasów rewolucji anglikańskiej, którego Swieżawski zaliczył do myślicieli przełomu średniowiecza i nowożytności⁴⁷. Angielski kanclerz domagał się surowych kar dla heretyków, wymierzanych przez władze państwowe, łącznie z karą śmierci przez spalenie⁴⁸. Natomiast w swojej *Utopii*⁴⁹ okazał się prawdziwym humanistą, opowiadając się za łagodnością i tolerancją.

W wyobraźni Morusa wyimaginowane społeczeństwo wyspy Utopii spotkało się z chrześcijaństwem. Wielu mieszkańców przyjęło tę religię, która była bliska głównemu wyznaniu Utopian, czyli wierze w Najwyższe Bóstwo, mające przymioty zbliżone do Boga w rozumieniu teologii katolickiej. Poza tą najpopularniejszą autochtoniczną religią, stopniowo wypieraną przez ochoczo przyjmowane chrześcijaństwo, niejako odpowiadające naturze Utopian, na wyspie były obecne wyznania podpadające pod kategorię pogańskich, np. kult słońca. Naród Utopijczyków uznawał tolerancję religijną, polegającą na tym, że nikt nie może być niepokojony i krzywdzony z powodu swojego wyznania. Założyciel państwa – Utopus, po zdobyciu całego kraju ustanowił powszechną wolność religijną i pozwolił na subtelne propagowanie przekonań religijnych wobec innych, bez użycia siły ani przesadnej brawury, które mogłyby wywołać społeczne niepokoje. Dlatego gdy jeden mieszkaniec Utopii po przyjęciu chrześcijaństwa zaczął publicznie nie tylko wychwalać nową religię, lecz również bezwzględnie potępiać wszystkie inne, został skazany na wygnanie. Banicja była wynikiem nie tyle z powodu lekceważącego stosunku do innych religii, ile z racji nieumiarkowania, jakie przejawiał w swoich misjonarskich działaniach, co doprowadziło do społecznych napięć. Utopus uważał, że taki porządek rzeczy jest najlepszy dla samej religii. Po pierwsze, nie był on pewny, czy Najwyższe

⁴⁶ Por. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁷ Por. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi: sylwetki myślicieli XV wieku*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁸ Por. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁹ Badacze literatury w przeróżny sposób interpretują *Utopię* Tomasza Morusa: od banalnej rekreacyjnej fantazji literackiej po pożądaną i możliwą do zrealizowania wizję stosunków społecznych, jakie miałyby panować w nowożytnej Europie. Wydaje się, że *Utopia*, w której propagowana jest np. eutanazja, była głównym powodem, że Tomasz Morus został kanonizowany dopiero w XX wieku. Por. D. Petsch, *Tomasz Morus*, Warszawa 1962, s. 7–8.

Bóstwo nie chciało pluralizmu religijnego, po to, aby składano Mu hołd na różne sposoby; po drugie, sądził, że jeśli tylko jedna religia jest prawdziwa, to, pojawiwszy się, przekona wszystkich do siebie mocą samej prawdy, jaką ze sobą niesie. Zdaniem Utopusa, gdyby wyznawcy prawdziwej religii głosili ją za pomocą siły fizycznej, prawda zostałaby zaciemniona przez negatywne emocje wywołane taką działalnością.

Na terytorium Utopii w kwestiach religijnych nie można było publicznie propagować tylko jednego poglądu: że dusza ludzka jest śmiertelna i po życiu doczesnym ani grzechy nie zostaną ukarane, ani cnota nie otrzyma nagrody. Ludzie hołdujący takim przekonaniom byli dyskryminowani w takim sensie, że nie przyznawano im publicznych urzędów, jako osobom, które mogą folgować swoim zachciankom i nie pracować dla dobra wspólnego. Nie postrzegano ich jako obywateli, aczkolwiek nie karano ich więzieniem i pozwalano im na przedstawianie swoich argumentów kapłanom lub filozofom⁵⁰.

Fundamentalne pytanie, jakie może sobie zadać czytelnik *Utopii*, brzmi; na ile Tomasz Morus identyfikował się z tą formą tolerancjonizmu, jaka obowiązywała na wyspie? Czy Utopijczycy to obywatele jego marzeń? A może ona sama jako twórca tej fantazji jest Utopusem mającym dosyć racjonalistyczne poglądy na zagadnienia religijne? Gdyby tak istotnie było, oznaczałoby to, że Morus pozostawał bliski nie tyle katolickim poglądom, ile ideałom oświeceniowej religii naturalnej, bazującej na wspólnym racjonalnym minimum wszystkich religii. Danuta Petsch podaje, że „More chciał pokazać, że Utopianie prowadzeni przez Rozum i przez ich rozsądną religię, bliscy są osiągnięcia ideału chrześcijańskiego, od którego współczesny More’owi świat chrześcijański się oddalił”⁵¹. Mimo krytycznego stanowiska wobec stanu chrześcijaństwa w XVI wieku autor *Utopii* nie dołączył do grona protestanckich reformatorów. Umarł w imię prawdy katolickiej, naruszonej przez angielskiego króla Henryka VIII. Być może jego śmierć należy interpretować także jako świadectwo człowieka wołającego o wolność sumienia jednostki w obliczu absolutystycznych tendencji władzy państwowej.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 138–144.

⁵¹ Tamże, s. 62.

1.2. Kwestia tolerancji w dobie reformacji

Problem tolerancji zaistniał z całą mocą w XVI wieku, kiedy to już i tak nadwerężona schizmami jedność zachodniego chrześcijaństwa została doszczętnie zdruzgotana przez reformację. Wewnętrzny konflikt jednego augustianina – Marcina Lutra – przerozdził się w spór o międzynarodowym zasięgu. Różnorodność, która zapanowała na dotąd zasadniczo jednolitym religijnie obszarze, zmusiła uczonych tamtych czasów do refleksji nad tolerancją i jej zastosowaniem w życiu społecznym.

Jako pierwszego należy tu przywołać samego ojca reformacji. Teologia Lutra z całą pewnością nie była skoncentrowana na zagadnieniu tolerancji. Niemieckiemu reformatorowi zależało na zbawieniu, wydaje się, że jego myśl teologiczna jest redukowalna do soteriologii. W zbawczej ofierze Chrystusa Luter znalazł ukojenie w swoim duchowym rozdarciu i tak silnie skoncentrował się na wierze w moc tej ofiary, że z jego punktu widzenia nieistotna stała się wartość dobrych uczynków i możliwość jakiegokolwiek współofiarowania czy współodkupienia z cierpiącym Chrystusem.

Chrześcijanin, zbawiony przez Syna Bożego, jest wolny. Ta wolność płynie z wiary i polega na braku konieczności zdobywania i gromadzenia zasług przez dobre uczynki czy słuchania czyichś nakazów. Doktryna ojca reformacji nie akceptuje Kościoła jako widzialnej instytucji, mającej swoją hierarchię i władzę, mogącą wydawać rozporządzenia chrześcijanom. Dla niego istnieje tylko niewidzialny Kościół, którego głową jest sam Chrystus. W Kościele tym wierni są równi i obowiązuje zasada powszechnego kapłaństwa. Dla określenia tej wolności chrześcijańskiej Marcin Luter zastosował nowy zwrot – „wolność sumienia”. Taka wolność to wyswobodzenie od wszystkich reguł i porządków wprowadzanych przez widzialną władzę.

Zdaniem Lutra, sumienie nie powinno być zobowiązane do niczego poza tym, czego naucza Pismo Święte, pozostające jedyną regułą wiary dla protestantów. Ojciec reformacji nie koncentrował się na subiektywizmie jednostki, lecz na obiektywnej normie, jaką jest Pismo Święte. Herezję i heretyków osądza Biblia, a nie żadna ziemská instytucja, stosująca aparat przymusu, jak np. inkwizycja. Znane jest potępienie przez papieża Leona X w bulli *Exsurge* zdania Lutra, że palenie heretyków na stosie jest sprzeczne z wolą Ducha Świętego⁵². Luter stał na stanowisku, że heretyków należy pokonywać za pomocą pism polemicznych, jak to w przeszłości czynili pisarze starochrześcijańscy.

⁵² Teologowie podają to potępienie jako przykład omylnego autentycznego Magisterium Kościoła, niewiążącego tak mocno jak nieomyłne definicje dogmatyczne papieża albo soboru powszechnego, por. *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski i A. Napiórkowski, Kraków 2006, s. 122.

Optymistyczny tolerancjonizm niemieckiego reformatora, właściwy mu na początku jego antykatolickiej działalności, z biegiem czasu zaczął słabnąć. Wraz z pojawianiem się coraz bardziej skrajnych odłamów protestantyzmu (anabaptyzm) oraz wobec nieustępliwości Kościoła katolickiego w kwestii dogmatów Luter zaczął skwapliwie szukać orędownictwa u władzy świeckiej. Zabiegał, aby władca popierał głoszenie Pisma Świętego (naturalnie w interpretacji reformatora) i wprost przymuszał ludzi do słuchania treści biblijnych (choć nie do wierzenia). Ponadto dobry ewangelicki książę powinien nie dopuszczać do głoszenia na podległym mu terytorium fałszywych nauk i zwalczać to, co mogłoby okazać się obrazą Boga (w mniemaniu Lutera np. Mszę świętą). W pismach reformatora można odnaleźć załączki nieco późniejszej doktryny politycznej zwanej *cuius regio, cuius religio*. W jednym z listów napisał, że w danym kraju może być głoszona tylko jedna doktryna religijna.

W kolejnych latach swojej działalności Luter posuwał się jeszcze dalej. Poprosił saskiego elektora o przeprowadzenie kościelnych wizytacji, uzależniających wewnętrzne sprawy Kościoła od oceny władzy świeckiej, zaś ludziom, którzy nie chcieli słuchać ewangelickich kazań, groził nawet wygnaniem. Szczytem nietolerancji Lutera była jego postawa wobec anabaptystów, których nazywał bluźniercami i buntownikami. W stosunku do nich postulował surowe kary, łącznie z karą śmierci⁵³.

Dla pełnej interpretacji rozumienia przez Lutera problemu tolerancji i koegzystencji w społeczeństwie obywateli o różnych wyznaniach nie można pominąć przykrego tematu antysemityzmu niemieckiego reformatora. W swoich polemicznych traktatach obsypywał Żydów wyzwiskami, zarzucając im najrozmaitsze błędy i wypaczenia. Jego język był wulgarny i daleki od chęci zjednania sobie oponentów. Biograf Lutera Lyndal Roper zaznaczył, że były augustianin pragnął zrealizować program całkowitej kulturowej eliminacji Żydów, np. poprzez zniszczenie wszystkich synagog i żydowskich szkół⁵⁴.

Katolicy komentujący działalność i poglądy Lutera zwracają uwagę na cywilizacyjne konsekwencje wystąpienia reformatora i podważenia przezeń kościelnych autorytetów. Jacques Maritain w książce *Trzej reformatorzy* opisał „ojców założycieli” współczesnej kultury Zachodu, wśród których Lutera wymienił jako pierwszego destruktora średniowiecznej cywilizacji chrześcijańskiej. Sukces upadłego mnicha nazwał tryumfem

⁵³ Zob. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, tłum. L. i H. Kühn, Warszawa 1964, s. 164–185.

⁵⁴ Por. L. Roper, *Marcin Luter: prorok i buntownik*, tłum. M. Potz i L. Chmielewska, Łódź 2017, s. 421–422.

egotyzmu, który odtąd rzutował na prądy myślowe zachodniej Europy. Zdaniem francuskiego myśliciela, Marcin Luter zabsolutyzował swój duchowy przypadek, który charakteryzowała ascetyczna niemoc oraz skrupuły, tak rozpaczliwe zapewne z powodu tego, że ojciec protestantyzmu pomylił się co do wyboru swojej drogi życiowej i realizowania jej w klasztorze; przez to właśnie stworzył nową, „oswobadzającą” doktrynę religijną, mającą być uniwersalnym prawem. W ramach tej doktryny Bóg tylko pozornie stał się punktem odniesienia. W rzeczywistości było nim duchowe „ja” człowieka, nieskore do ustępstw na rzecz czegokolwiek, co ma charakter zewnętrznego nakazu. Według Maritaina, luteranizm jest początkiem romantycznego indywidualizmu, stawiającego na piedestale jednostkę z jej niepohamowanymi namiętnościami. Taka istota staje się wyalienowana ze społeczeństwa i skupiona na własnych prawach i wolnościach, a nie na dobru wspólnym⁵⁵. Podążając za znanym teologiem, Louisem Bouyerem, można pokusić się o stwierdzenie, że dogmatem protestantyzmu jest autonomia sumienia. Ten jeden jedyny dogmat rujnuje wszystkie inne, ponieważ sankcjonuje podważanie wszelkiego autorytetu. Tym samym luteranizm zainaugurował religię indywidualizmu, zaś protestanci pomylili obiektywną normę Pisma Świętego z jego subiektywnymi interpretacjami⁵⁶. Tak pojmowany indywidualizm wymagał nowych porządków społecznych, respektujących ludzkie ego i jego autonomię.

Właściwym teoretykiem tolerancji w obozie reformatorów okazał się Sebastian Castellion, gorąco orędujący za tą wartością w obliczu jej deficytu w protestanckim środowisku, np. w rządzonej przez Jana Kalwina Genewie, gdzie spalono na stosie znanego antytrynitarza Michała Serveta.

Castellion urodził się tuż przed początkiem reformacji, w 1515 roku w Sabaudii. Mimo ubóstwa studiował w Lyonie i obracał się w środowisku humanistycznych poetów. Przez jakiś czas pracował w Genewie, gdzie poznał swojego późniejszego zażartego wroga – Jana Kalwina. Sabaudzki humanista zajmował się językami klasycznymi i tłumaczeniem Pisma Świętego. Widząc absolutystyczne tendencje Kalwina, Castellion przeniósł się do Bazylei, która stała się jego naukową ostoją. Jako oddany reformator, pragnął dynamicznego rozwoju ruchu protestanckiego. Jego zdaniem, zagrożenie dla tego procesu stanowiły nazbyt nietolerancyjne zapatrywania niektórych reformatorów, które w rzeczywistości miały przybliżyć ich do stanowiska papieża i inkwizycji. Stracenie Serveta w 1553 roku stało się punktem zwrotnym w intelektualnej pracy Castelliona. Od

⁵⁵ Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 29–79.

⁵⁶ Por. J. M. Gleize, *Prawdziwe oblicze Lutera*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2017, s. 133–134.

tego momentu wdał się on w ostrą polemikę z oprawcami hiszpańskiego herezjarchy. Tolerancjonistyczne poglądy publikował pod kilkoma pseudonimami: Marcin Bellius, Jerzy Kleinberg i Bazyl Montfort. W swoich dziełkach starał się dyskredytować argumenty krytyków swego stanowiska i wykładać, na podstawie Biblii, pozytywną naukę o tolerancji jako przymocie właściwym chrześcijaninowi. Po ok. 10 latach konfliktu, ku uciesze adwersarzy, Castellion umarł w 1563 roku, pozostawiając spory dorobek intelektualny i rzesze uczniów⁵⁷.

Argumentacja Castelliona pozostawała na ogół teologiczna, jednakże nieobce były mu filozoficzne dociekania i uzasadnienia. Jako humanista nie dewalutował możliwości poznawczych ludzkiego rozumu, co zdecydowanie odróżniało go od niektórych, bardzo pesymistycznie nastawionych pod tym względem reformatorów.

Sabaudzki humanista uważał, że prześladowanie heretyków jest wyrazem opacznie pojętej gorliwości w uwielbieniu Chrystusa. Ludzie przekształcają tę gorliwość w niecierpliwość i agresję wobec tych, których postrzegają jako „kąkol na Pańskiej roli”. Castellion zachęcał do braku pochopności i zostawienia Bogu ostatecznego rozliczenia win, co ma się dokonać na końcu czasów, w czasie sądu ostatecznego. Zbyt prędkie stosowanie kar, jakie Bóg zarezerwował dla siebie na inną chwilę, jest przejawem ogromnej zarozumiałości.

Istotnym błędem prześladowców jest pomieszanie porządku duchowego i cielesnego. Kary z porządku ciała stosują oni do spraw duchowych⁵⁸. Właściwą bronią chrześcijanina w sporze z herezjami są cnoty, a nie miecz⁵⁹. Niektórzy w tym temacie powoływali się na Stary Testament, gdzie stosowanie takich kar było częste. Według Castelliona, argumentacja odnosząca się do Starego Przymierza jest nieuzasadniona, ponieważ to, co było za Mojżesza, zostało przez Chrystusa uwzniośnione i uduchowione. Kary cielesne tamtego czasu, łącznie z uśmierceniem kogoś, są figurami kar duchowych, jakie obowiązują w Nowym Testamencie i są wymierzane przez Kościół. Castellion sprowadził tezy swoich przeciwników do absurdu, argumentując, że skoro Stary Zakon jest im tak bliski, to może wróć do usprawiedliwienia z uczynków prawa albo wzorem starożytnych Żydów zaczną wybijać nie tylko samych heretyków, lecz również ich rodziny. Jeśli chodzi o nowotestamentowy przypadek Ananiasza i Safiry, uśmierconych przez św. Piotra,

⁵⁷ Zob. S. Castellion, *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. XII–XL.

⁵⁸ Wedle Castelliona, konsekwentne stosowanie tej zasady skutkowałoby tym, że np. lekarz mógłby domagać się obrony orężem w sprawie jego dyskusji o medycynie z innymi lekarzami, np. niepodtrzymującymi jego diagnozy w konkretnym przypadku. Por. tamże, s. 31.

⁵⁹ Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, dz. cyt., s. 341.

Castellion podkreślił, że ściśle rzecz biorąc, zostali oni powaleni przez Ducha Świętego, działającego przez Piotra, używającego nie miecza (gdyż Chrystus nakazał mu schować tę doczesną broń), lecz słowa, pochodzącego od Boga⁶⁰.

Kluczowym argumentem Castelliona jest wskazanie, że Pismo Święte ma w swojej naturze to, że jest niejasne⁶¹, dzięki czemu pozostaje dla ludzi zadaniem i okazją do pracy ludzkiego rozumu, przymuszanego do interpretacji jego słów. W przeciwieństwie do Biblii, wiele zasad moralnych jest na tyle oczywistych, że nie ma co do nich niezgody między chrześcijańskimi ludami. Na tej podstawie Castellion uważał za istotę chrześcijaństwa nie doktrynę, w ramach której zachodzi mnóstwo waśni i nieporozumień, tylko postawę moralną zgodną z Chrystusowymi wymaganiami. Jego zdaniem, prawdziwymi heretykami są raczej ci, którzy, w imię tak drugorzędnych rzeczy jak kwestie predestynacji czy realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, dopuszczają się braku miłości i wyrozumiałości wobec bliźnich, a nie ci, którzy mają błędne mniemania w tych spornych zagadnieniach z zakresu dogmatyki⁶².

Bazylejski uczony był w ogóle sceptyczny co do samego określenia „heretyk”. Sądził, że w gruncie rzeczy ludzie za heretyków uważają tych, którzy mają inne poglądy niż oni, zatem jest to termin niewnoszący żadnej obiektywnej i pozytywnej treści. Pospółstwo dokonuje w ten sposób uproszczenia, pomijając aspekt upartości, który jest, zdaniem Castelliona, nieodzowny w przypadku herezji. Sama upartość zachodzi tylko tam, gdzie mamy do czynienia z negowaniem oczywistości, te zaś występują, jak już było wspomniane, przede wszystkim na polu moralności, a nie dogmatów⁶³. W razie uporczywego sprzeciwiania się oczywistym prawdom delikwent powinien zostać wygnany z kraju. Takiej kary nie wymierzają kapłani czy pastory, lecz władze świeckie⁶⁴. Heretyków nie należy porównywać z bałwochwalcami oraz bluźniercami i karać tak jak niewierzących. Broniąc heretyków, Castellion utrzymywał, że ateistów⁶⁵ i otwartych szyderców naśmiewających się z religii chrześcijańskiej władza świecka może zamknąć w więzieniu⁶⁶.

⁶⁰ Por. tamże, s. 347–348.

⁶¹ Por. tamże, s. 341.

⁶² Castellion porównywał chrześcijan kłócących się o zawile kwestie doktrynalne do podwładnych przybywającego do swojej posiadłości księcia, którzy dyskutują, o tym czy książę przybędzie na koniu czy wozem, w szacie czerwonej czy białej, w południe czy po południu, itp. Por. S. Castellion, *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, dz. cyt., s. 7.

⁶³ Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, dz. cyt., s. 343–344.

⁶⁴ Por. tamże, s. 345.

⁶⁵ W tamtym czasie tolerancja wobec ateistów była czymś niezmiernie rzadkim. Jednym z nielicznych wyjątków był niderlandzki publicysta Dirk Volckertsoon Coornhert. Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, tłum. L. i H. Kühn, Warszawa 1964, s. 263.

⁶⁶ Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, dz. cyt., s. 355–356.

Jak zostało odnotowane, bazylejski uczonec nie lekceważył filozofii i mocno wierzył w siłę ludzkiego rozumu. Jego koncepcja religii miała racjonalistyczne zabarwienie i bywa on nazywany prekursorem liberalnego protestantyzmu⁶⁷.

W swojej pracy dotyczącej wątpienia, która jest publikacją nie tylko teologiczną, ale też filozoficzną, Castellion przedstawił swój intelektualny fundament dla tolerancjonistycznych poglądów. Sabaudczyk rozróżnił wiarę oświeconą i nieoświeconą. Ta pierwsza jest atrybutem kogoś, kto ją przemyślał, druga jest niczym religijność dziecka – w negatywnym sensie, czyli przyjęta tylko ze względu na urodzenie w danej kulturze czy cywilizacji. Castellion porównuje tę wiarę do postawy człowieka, który „swoje zdrowie powierza lekarzowi ze swego miasta tylko dlatego, że jest lekarzem z jego miasta, nie zaś dlatego, że zna go jako dobrego lekarza”⁶⁸.

Rozum zajmujący się sprawami religijnymi jest w stanie dokonać rozróżnienia elementów funkcjonujących w obrębie chrześcijańskiej doktryny. Castellion wskazał cztery rodzaje rzeczy:

1. Wątpliwe, w które należy wątpić;
2. Pewne, w które należy wierzyć;
3. Te, których wolno nie znać;
4. Te, które można i powinno się poznać⁶⁹.

W religii nie wszystko jest jasne i pewne, ponieważ Pismo Święte zawiera fragmenty nieoczywiste i trudne do zrozumienia. Dowód tego jest bardzo prosty: samo istnienie niesnasek wśród chrześcijan, intepretujących dane fragmenty Biblii na swój sposób⁷⁰. Istnieje potrzeba autorytetu, który rozstrzygałby o właściwym sensie Pisma. Castellion, jako protestant, odrzucał Magisterium Kościoła, dlatego najbardziej obiektywnym autorytetem wydawał się mu po prostu ludzki rozum, który jest „córą Boga”. Daleki od totalnego skażenia, ludzki rozum jest światłością wszystkich ludzi, umożliwiającą odróżnienie w Piśmie Świętym tego, co pewne, od tego, co wątpliwe⁷¹. Kalwińscy adwersarze Castelliona odrzucili wartość rozumu i popadli w ogromny błąd – utożsamili wiarę z wiedzą⁷². Rozum w ujęciu uczonego z Bazylei nie jest zamknięty na transcendencję. Castellion

⁶⁷ Por. tamże, s. 360.

⁶⁸ S. Castellion, *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, dz. cyt., s. 87.

⁶⁹ Por. tamże, s. 104.

⁷⁰ Por. tamże, s. 119.

⁷¹ Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, dz. cyt, s. 359.

⁷² Por. S. Castellion, *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, dz. cyt. s. 110.

odnotował, że sformułowanie „ponad zmysłami” nie jest identyczne z wyrażeniem „przeciw zmysłom”. Temu drugiemu nie przypisywał żadnej wartości⁷³; tylko wrogowie rozumu, w imię ślepej wiary, utożsamiają ze sobą rzeczywistość ponadzmysłową z tym, co sprzeczne ze zmysłami. Rozumem otwartym na nadprzyrodzoność posługiwał się sam Chrystus, zwalczając błędne interpretacje Pisma Świętego rozpowszechnione wśród Żydów. Zdaniem Castelliona, to za pomocą rozumu, a nie Pisma, Chrystus orzekł, że człowiek jest ważniejszy od szabatu, a nie na odwrót⁷⁴.

Pod koniec swojego życia Castellion ubolewał nad wojnami religijnymi między katolikami i protestantami. W nowej apologii tolerancji, napisanej pod wpływem wojny domowej we Francji, skoncentrował się już nie na samej niedopuszczalności stosowania zbrojnych środków w popieraniu i propagowaniu wiary, lecz na sumieniu jednostki i konieczności poszanowania jego tajemnicy i wolności. Występując przeciwko przemocy, pragnął zwrócić uwagę poróżnionych stron na godność osoby ludzkiej⁷⁵.

Dzieła Castelliona odbiły się szerokim echem w Rzeczypospolitej Polskiej. Tuż przed śmiercią ten niestrudzony szermierz tolerancji otrzymał od przedstawicieli wpływowych polskich rodów różnowierczych propozycję przybycia do Polski, gdzie cieszyłby się poważaniem i swobodą wypowiedzi, ponieważ nasz kraj w tamtym okresie był azylem dla prześladowanych i bastionem wolności religijnej.

Po śmierci uczonego jego polscy przyjaciele ufundowali mu tablicę pamiątkową w bazylijskiej katedrze. Wydaje się, że najlepszym znawcą Castelliona i jego myśli był w Polsce Faust Socyn, z którego stryjem Leliuszem Castellion utrzymywał bardzo serdeczne relacje. Socyn, który przybył do królestwa polskiego z Włoch, był propagatorem antytrynitaryzmu i tak głęboko wpłynął na antytrynitarną i tolerancjonistyczną ideologię polskiego odłamu reformacji – braci polskich, że zostali oni nazwani socynianami⁷⁶.

Za sprawą łączności socynian z dziedzictwem Castelliona można stwierdzić, że ich doktryna tolerancji zakładała, iż prawdziwie istotnym aspektem religii nie są dogmaty, lecz miłość bliźniego i wewnętrzna szczerść przekonań. Wiara ma charakter duchowy i nawet jeśli ktoś poważnie zbłądzi, wspólnota wierzących powinna zastosować wobec

⁷³ Por. tamże, s. 127.

⁷⁴ Por. tamże, s. 134.

⁷⁵ Zob. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, dz. cyt., s. 69–72.

⁷⁶ Por. J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973, s. 64–66.

niego tylko duchowe kary, z ekskomuniką jako ostatecznością⁷⁷. Jako motto braci polskich można przyjąć sentencję, że tak jak myślą trudno powstrzymać miecz albo strzelbę, tak też strzelbą trudno zahamować myśl⁷⁸.

Wydaje się, że najwybitniejszym socyniańskim obrońcą tolerancji był Jan Crell, który być może jako pierwszy w Polsce zgłosił pomysł oddzielenia państwa od Kościoła. Uczynił to nieśmiało i raczej zdawkowo, niemniej jednak w pewnym sensie wysunął ten postulat, pisząc, że „rozbieżność poglądów na sprawy państwowe bardziej zagraża pokojowi publicznemu i zgodzie niż rozbieżność poglądów na sprawy pobożności; te bowiem [...] nie naruszają więzi państwowej, same w sobie bowiem do państwa nawet nie należą”⁷⁹. Jednak zanim bardziej szczegółowo przedstawię poglądy tego myśliciela, właściwe wydaje się zrobienie krótkiego przeglądu protolerancjonistycznych polskich autorów obozu reformacji.

Śląski luteranin Ulryk Schober ubolewał nad niezgodą wśród chrześcijan różnych denominacji i wskazywał jako przyczynę zaistniałego stanu rzeczy zacietrzewienie. Jego zdaniem, ludzie zamiast starać się zrozumieć błąd bliźniego, zbyt pochopnie odsądzają go od czci i wiary, co jest dalekie od postawy Zbawiciela. Chrześcijanie powinni wytworzyć płaszczyznę dialogu, na której inni nie będą potępiani, tylko leczeni ze swoich ewentualnych błędów. Kalwiński minister Daniel Kałaj wierzył, że zarówno protestanci, jak i katolicy należą do jednego Kościoła Bożego. Nacisk należy kłaść na zbieżności w etyce i podstawowych dogmatach, a nie na odmienności w obrzędach oraz drugorzędnych doktrynach. Kałaj nie miał nic przeciwko polemikom między inaczej myślącymi, ale był przeciwny zamykaniu ust oponentom, co rani wolność słowa i sumienia. Zasada tolerancji powinna na stałe obowiązywać w międzyludzkich stosunkach.

Spośród współwyznawców Socyna i Crella w kwestii tolerancji wyróżnili się Jonasz Szlichtyng i Samuel Przypkowski. Pierwszy z nich otwarcie mówił o wolności sumienia, polegającej na tym, by człowiek w sprawach religii myślał, co chce, i swobodnie to głosił, postępując w sposób wolny, wedle swojego wierzenia, o ile nikomu nie przynosi to krzywdy. Samuel Przypkowski zaś, tak jak Crell, rozgraniczał i oddzielał od siebie kompetencje państwa i Kościoła, torując drogę laickiemu modelowi państwa. Wolność sumienia tak mocno kojarzyła się z braćmi polskimi, że została nazwana „socyniańskim dogmatem”, a każdy, kto ją popierał, musiał liczyć się z tym, że opinia publiczna może

⁷⁷ Por. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1992, s. 107–108.

⁷⁸ Por. J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, dz. cyt., s. 108.

⁷⁹ J. Crell, *O wolność sumienia*, tłum. I. Lichońska, Warszawa 1957, s. 34.

nazwać go mianem socynianina, choćby jego inne poglądy były odległe od przekonań braci polskich⁸⁰.

W obronie tego „dogmatu” wystąpił urodzony w 1590 roku we Frankonii Jan Crell, który z polskimi socynianami zetknął się na studiach. Pod ich wpływem zajął się filozofią, głównie arystotelizmem. W wieku dwudziestu dwóch lat przybył do Polski i osiadł w siedzibie arian – Rakowie, gdzie zajął się działalnością uniwersytecką i kaznodziejską. Odnosił wszechstronny naukowy sukces, a za jego najważniejszy traktat uważa się dzieło broniące wolności sumienia, napisane niedługo przed śmiercią w 1633 roku.

Dysertacja ta miała udowodnić katolickiej polskiej szlachcie zasadność przyznania dysydyntom wolności wyznania, zarówno z punktu widzenia politycznego, jak i religijno-moralnego. Poświęcając problemowi wolności sumienia cały traktat, Crell kompleksowo przeanalizował to zagadnienie. Pojawily się u niego nie tylko rozważania dotyczące wolności kultu, wzbogacone o odpowiednie biblijne cytaty, ale też problematyka powstawania ludzkich przekonań oraz ich filozoficzne i psychologiczne aspekty. Praca ma charakter nie tylko teologiczny, ale też filozoficzny, z nastawieniem na praktyczne wykorzystanie filozoficznych dociekań w realiach politycznych Polski, będącej wieloreligijną mozaiką⁸¹.

Traktat Crella w obronie wolności sumienia jest głęboko osadzony w kontekście politycznym ówczesnej Rzeczypospolitej. W tamtym czasie katolicy już zdeklarowali się, że zapewnią w Polsce wolność religijną dla dysydyntów. Problemem stało się przestrzeganie tego porozumienia. Zadawano sobie pytania, czy katolicy w zmienionej sytuacji społecznej mogą w imię dobra swojej religii odstąpić od danego słowa. W tę dyskusję włączył się Crell, wskazując na konieczność zachowania konsekwencji. Skoro „przyrzeczono już heretykom wolność religijną, ta sama religia powinna pozwalać i na to, aby im jej nie odbierano wtedy, gdy bez szkody dla Kościoła można ich usunąć albo zniszczyć”⁸²; w przeciwnym razie religia katolicka narażałaby się na śmieszność i popadłaby w sprzeczność. Niektórzy mniemali, że katolicy mogą składać obietnice bez pokrycia, ponieważ nie uważa się za oszustwo, jeśli ktoś nie dostarczy rozbójnikom zapłaty obiecanej za darowanie życia, chociażby nawet zobowiązał się do tego przysięgą. Heretycy, jako gubiąca dusze plaga Kościoła, byli uważani za zbójników i tak też traktowani⁸³. Crell tymczasowo godził się na nazewnictwo stosowane przez katolików, ponieważ dyskusja

⁸⁰ Zob. J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, dz. cyt., s. 104–112.

⁸¹ Zob. J. Crell, *O wolność sumienia*, dz. cyt., s. VII–XL.

⁸² Tamże, s. 2.

⁸³ Por. tamże, s. 6.

o tym, co jest ortodoksją, a co heterodoksją, nie zajmowała go w tym dziele. Zauważał jednak, że takie podejście do sprawy przyrzeczeń sprawia, że heretycy nigdy nie będą mogli układać się z katolikami i zawsze w swojej obronie, na mocy sprawiedliwości, będą mogli, a nawet musieli prześladować katolików tam, gdzie są siłą przeważającą. Ponadto, takie zachowanie godzi w społeczeństwo, naruszając wartość przysięgi. Należy albo dotrzymywać tego, co się pod przysięgą obiecało, albo nie składać przyrzeczeń, gdyby miały dotyczyć tego, co bezbożne i niegodne. Pan Bóg nie pozwoli z siebie drwić, a przykazanie „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” zawsze pozostaje w mocy⁸⁴.

Na ewentualne obiekcje katolików, którzy obawiali się, że przyznanie wolności heretykom jest pochwalaniem błędu, Crell odpowiedział, że czym innym jest uznawanie, a czym innym zabranianie błędów siłą⁸⁵. Tłumaczył, że zagwarantowanie „heretykom wolności religijnej pociąga za sobą jedynie tylko zobowiązanie, że nie będzie się im nigdy siłą zakazywało zajmować się ich religią, przestrzegać jej przepisów, wyznawać ją, bronić jej i starać się ją szerzyć, nie uciekając się do gwałtu, że nie wyrządzi im się z tego powodu żadnej szkody, lecz powierzy się całą sprawę Bogu, aby ich sam, kiedy zechce, ukarał; do Kościoła zaś należeć będzie, aby ich [...] zwalczał orężem duchowym [...], za pomocą cudów czy też dowodów lub argumentów. A nawet [...] niech skarci ich prawdziwie kościelnym upomnieniem [...], a nie świeckim”⁸⁶. Przy kościelnym karaniu z pewnością należy dokonać właściwych rozróżnień. Być może inspirowany Castellionem Crell zwrócił uwagę, że, po pierwsze, heretyk heretykowi nierówny, a w zasadzie to powinno mówić się o heretykach, czyli osobach występujących przeciwko najbardziej oczywistym prawdom⁸⁷, oraz o tylko błędzących⁸⁸, którzy, choć nieortodoksyjni, sami są święcie przekonani, że trwają przy tym, co prawdziwe i pobożne, i nie mają intencji krzywdzenia innych. Po drugie zaś, w świetle szkodliwości heretyckich poglądów dla dusz wiernych i obiektywnej błędności tych przekonań heretycy w niczym nie różnią się od żydów i muzułmanów, którzy bywają tolerowani w katolickich krajach. Poza tym, w Piśmie Świętym jesteśmy w stanie znaleźć wiele fragmentów antyheretyckich, lecz też urywki wskazujące na konieczność utrzymywania pokoju z wszystkimi ludźmi. Crell su-

⁸⁴ Por. tamże, s. 2–8.

⁸⁵ Por. tamże, s. 13.

⁸⁶ Tamże, s. 14–15.

⁸⁷ Por. tamże, s. 22.

⁸⁸ Paradoksalnie, Crell zdaje się uważać, że chrześcijanom w Nowym Testamencie jest łatwiej zbłądzić niż Żydom w Starym, ponieważ dawniej w Izraelu pojawiali się prorocy, którzy wszystko, co było nieoczywiste, w jasny sposób komunikowali ludziom, natomiast obecnie ten urząd wygasł. Por. J. Crell, *O wolność sumienia*, dz. cyt., s. 21.

gerował, że należy rozumieć te teksty w wyważony sposób. Wierni nie powinni utrzymywać z heretykami takiej jedności, która jest głęboką religijną wspólnotą, ale mogą zachowywać łączność w sferze świeckiej, gdy np. prowadzą wspólne interesy handlowe⁸⁹.

Socyniański uczyony przekonywał, że z pragmatycznego punktu widzenia nie opłaca się prześladować heretyków dla zachowania czystości wiary, bowiem „ci, którzy siłą chcą zdławić cudzą religię, budzą tym samym podejrzenie co do swego stanowiska i swej religii i podważają zaufanie do niej, a zaufanie to zyskuje ta właśnie religia, którą siłą zamierzają zniszczyć. Bo uciekając się do gwałtownych środków, zdają się okazywać, że nie wierzą ani w swą sprawę, ani w jej zwycięstwo, w wypadku, gdyby przyszło walczyć na argumenty”⁹⁰. To taką drogą – rozumnego dowodzenia, walczyli o ortodoksję Apostołów, których następcami są biskupi. Crell bardzo poetycko stwierdził, że prawda taką ma naturę, że cieszy się jakby blaskiem, który przyciąga i oświeca ludzi dobrej woli, jeśli jest wyłożona we właściwy sposób i poparta rzetelnymi argumentami⁹¹.

Jako najważniejszy argument przeciwko jakemukolwiek przymusowi w religii jawi się spostrzeżenie, że takie zachowanie koliduje z samą naturą i charakterem religii, która jest sprawą duchową. Wiara i religijna ofiara spowodowane przymusem tylko pozornie są aktami religijnymi, w rzeczywistości są to puste słowa i czyny, szczególnie jeśli chodzi o tak wzniosłą i uduchowioną religię, jaką jest chrześcijaństwo. Akt wiary powinien realizować się w sposób wolny, a sumienie nigdy nie może zostać pogwałcone. Nawet jeśli jest ono w błędzie, to zobowiązuje osobę do działania zgodnie z jego wskazówkami. Ci, którzy zmuszają innych do przyjęcia wbrew sumieniu danego wyznania, zmuszają ich do ciężkiego grzechu. Ten, kto przymusza innych do ciężkiego grzechu, sam ciężko grzeszy⁹².

Jak zostało odnotowane, Jan Crell kierował swoje enuncjacje do polskich katolików, którzy dzielili się na dwie grupy: umiarkowanych (liberalnych)⁹³, reprezentowanych

⁸⁹ Por. tamże, s. 9–17.

⁹⁰ Tamże, s. 24.

⁹¹ Por. tamże, s. 30.

⁹² Zob. tamże, s. 40–42.

⁹³ Za prekursora liberalnego nurtu w katolicyzmie doby reformacji należy uznać Erazma z Rotterdamu. Ten wybitny humanista w krótkim czasie po wystąpieniu Lutera optował za tolerancją dla protestantów i dążył do znalezienia wspólnej płaszczyzny dogmatycznej między nimi i Kościołem katolickim. Jego przekonania można streścić w kilku punktach: 1) W religii Chrystusowej na pierwszym miejscu jest miłość, a nie zawile sylogizmy, o które przyszło się kłócić ludziom; 2) Chrześcijanie powinni koncentrować się bardziej na tym, co ich jednoczy, a nie na tym, co jest przyczyną podziału; 3) Wiarę należy ująć w kilku prostych artykułach, a resztę pozostawić prywatnym osądom ludzi. Erazm w niektórych kwestiach zbliżył się do protestantyzmu, jednakże było to przed Soborem Trydenckim, który pewne rzeczy ostatecznie rozstrzygnął. Niestety, cieniem na ortodoksji tego myśliciela kładzie się luźne podejście także do tych prawd, które już wcześniej zostały przez Kościół definitywnie rozstrzygnięte, np.

przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego, oraz bezkompromisowych (zachowawczych)⁹⁴ ze Stanisławem Hozjuszem jako głównym przedstawicielem⁹⁵. Wydaje się, że całą ówczesną katolicką refleksję o tolerancji można zmieścić między tymi dwoma skrajnymi nurtami. Najbardziej interesująco wyglądają poglądy tych, którzy plasowali się pośrodku i pozostając ortodoksami, szukali w zaistniałej sytuacji nowych rozwiązań. Takimi autorami byli: Jan de Lens (Lensaeus), Jan Ver Meulen (Molanus) oraz Marcin Becanus.

Lensaeus opowiadał się za zasadą tolerancji w duchu tomistycznym – tym samym, który przyświecał Pawłowi Włodkowicowi – lecz poszerzoną o tolerancję dla heretyków. Wzbraniał się przed zrównaniem tolerancji z wolnością sumienia, której domagają się heretycy. Głoszenie herezji nie może cieszyć się wolnością, tak jak nie można swobodnie podrabiać pieniędzy. Fałszowanie wiary przypomina fałszowanie pieniędzy, przy czym jest jeszcze gorsze, ponieważ dotyczy sfery wyższej – duchowości. Lensaeus uważał, że heretycy bezpodstawnie powoływali się na przypowieść o kąkolu rosnącym na roli. Kąkolem są wszyscy złoczyńcy, a nie jedynie heretycy. Jego zdaniem, każdy zgodzi się, że należy karać morderców i złodziei, dlatego też można i trzeba przykładowo karać heretyków – należą oni bowiem do tej samej kategorii ludzi. Przypowieść o kąkolu poucza nas, że całego zła nie da się i nie wolno próbować wyplenić, zanim nadejdzie sąd Boży. My możemy karać to, co najgorsze i najbardziej jawnie złe, resztę osądzi w swoim czasie Bóg, który zna ukryte ludzkie myśli i motywy. Lensaeus gardził zdaniem „polityków”, którzy domagali się tolerancji dla heretyków ze względu na dobra ziemskie, np. dążenie do wewnętrznego pokoju i dobrobytu gospodarczego w państwie. Jednym racjonalnym uzasadnieniem zgody na tolerancję jest w jego ujęciu wzgląd na uniknięcie większego duchowego zła⁹⁶.

Współczesny Lensaeusowi Molanus skupił się na kwestii zawierania przez katolików i heretyków układów dotyczących tolerancji. Molanus uważał, że wolność religijna jako zasada bezwzględna jest niedopuszczalna, jednak z ważnych przyczyn władca może

pochodzenie Ducha Świętego, które jest kością niezgody między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem. Choć Erazm do końca życia nominalnie pozostał katolikiem, niektórzy jego postawę porównywali do stanowiska późniejszych o kilka wieków modernistów. Zob. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, dz. cyt., s. 140–157.

⁹⁴ Wydaje się, że najbardziej wpływowym reprezentantem tego stanowiska w Kościele katolickim był św. Robert Bellarmin, który, według Josepha Leclera, ze wszystkich sił zwalczał wolność religijną heretyków i nie widział żadnej możliwości przyznania im pod jakimikolwiek warunkami świeckiej tolerancji. Por. tamże, s. 308.

⁹⁵ Por. J. Bérenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, dz. cyt., s. 64.

⁹⁶ Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, dz. cyt., s. 214–216.

udzielić heretykom wolności kultu. Przed przyznaniem takiego prawa warto, z ostrożności, zasięgnąć rady nawet samej Stolicy Apostolskiej. Skoro tolerancja z ważnych powodów może być dopuszczona, to wolno składać przysięgę, że dotrzyma się gwarantującego ją paktu. Katolicki panujący, który złożyłby taką obietnicę, a później się z niej wycofał, byłby krzywoprzysięcą⁹⁷.

Becanus, choć przyjmował jako dopuszczalną karę śmierci dla najbardziej zatwardziały odstępców, uważał, że tolerowanie heretyków jest w niektórych wypadkach wskazane. Wyróżnił trzy takie sytuacje:

1. Kiedy panujący nie jest w stanie przeciwstawić się herezji. Ta okoliczność pozostaje zasadniczo jednoznaczna, gdy władca widzi, że herezja w jego kraju rozrosła się tak mocno, że nie ma ani duchowych, ani doczesnych środków do jej powstrzymania, nie powinien nieroztropnie wywoływać niepokojów społecznych poprzez próby wyplenienia herezji.
2. Kiedy panujący ostatecznie mógłby siłą zapobiec rozpowszechnianiu się herezji, ale łagodniejsze metody zdają się przynosić większe korzyści, np. zwiększenie gorliwości wśród katolickich poddanych, którzy swoją postawą mogą przyciągnąć błądzących do Kościoła.
3. Gdy może z tego wynikać większe nieszczęście, np. zwalczani heretycy zwrócą się o pomoc do obcych potęg i wzmocnieni zewnętrznymi siłami zaczną uciskać katolików.

Jak widać, Becanus był teologiem, który nie odwoływał się jedynie do kategorii „uniknięcia większego zła”, lecz wprowadził również pojęcie „większego dobra”. To większe dobro jest tak samo uzasadnioną podstawą dla tolerancji, jak uniknięcie większego zła. Tak jak Molanus, Becanus godził się na składanie przez katolików przysięgi gwarantującej heretykom przestrzeganie zakładających tolerancję paktów⁹⁸.

Wydaje się, że, ogólnie rzecz biorąc, samo pojawienie się reformacji i problemów społecznych z nią związanych doprowadziło katolicką teologię do rozwoju myśli o tolerancji, która w kolejnych wiekach będzie coraz wnikliwiej badana i ostatecznie pojawi się jako ważny temat dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

⁹⁷ Por. tamże, s. 219–220.

⁹⁸ Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, dz. cyt., s. 307–311.

1.3. Oświecenie: między tolerancją a wolnością religijną

W czasach reformacji sprawa tolerancji była problemem praktycznym, wynikającym z podziału zachodniego chrześcijaństwa, skonfliktowanego na gruncie m.in. takich zagadnień, jak: usprawiedliwienie człowieka, władza Kościoła, źródła Objawienia. W późniejszej epoce – oświeceniu (datowanym na okres od ok. 1650 do ok. 1850 roku), stała się ona jednym z wiodących tematów refleksji filozoficznej, ze względu na pokrewieństwo z głównymi ideami, którym hołowali ówczesni myśliciele. Z tego powodu wydaje się, że nie sposób przedstawić kwestii oświeceniowej tolerancji (a tym bardziej wolności religijnej) bez zagłębienia się w wyznaczniki tego okresu oraz fundamentalne idee ówczesnych filozofów, które dotyczyły życia wiarą i w ogólności zagadnień religii.

Zbigniew Drozdowicz wyszczególnił kilka przewodnich motywów oświecenia⁹⁹. Jako pierwszą, najważniejszą cechę epoki wymienił ideał rozumności i uznanie rozumu za najwyższą ludzką władzę. Rozum ma być arbitrem we wszelkich kluczowych sprawach życia. Ideał oświeceniowej racjonalności nie jest tożsamy z wcześniejszym kartezjańskim racjonalizmem. Podczas gdy Kartezjusz kładł nacisk na takie dziedziny, jak matematyka i logika, oświeceniowi uczeni byli zorientowani na to, co bliższe ludzkim zmysłom i codziennemu życiu¹⁰⁰.

Można odnieść wrażenie, że oświeceniowy rozum za pomocą „naturalnego światła” wystarcza do poznania rzeczywistości, ponieważ kolejnym fundamentalnym motywem przewijającym się przez całe oświecenie była dążność do uwolnienia intelektu od wszystkich błędów, uprzedzeń, stereotypów i zbędnych wstępnych założeń. Dosty charakterystyczny jest fakt, że religijne dogmaty były wtedy traktowane często nie jako prawdy wyzwalaające człowieka z ograniczeń jego cząstkowego myślenia, tylko jako kajdany krępujące swobodny rozwój myśli¹⁰¹. Religia powinna zostać wyzuta z wszystkich tajemnic. To, co tajemnicze, a więc niepodlegające rozumieniu, pozostaje obce i wiedzy, i wierze¹⁰². Z dogmatów należy usunąć wszelkie treści niedające się określić za pomocą czystego

⁹⁹ Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 10–12.

¹⁰⁰ Nie oznacza to, że odrzucili oni dorobek Kartezjusza w zupełności. Ernst Cassirer zaznaczył, że oświeceniowy rozum miał formułować sądy na podstawie Kartezjańskiej teorii idei jasnych i wyraźnych. Por. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 149.

¹⁰¹ Religie, postrzegając wiarę jako uznanie za prawdziwe pewnych twierdzeń teoretycznych, miały, zdaniem oświeceniowych autorów, zamienić ją w zwykłe mniemanie, pozbawiając ją energii na polu moralno-praktycznym. Zatem, jak się zdaje, blokowały nie tylko wolny przepływ myśli, ale też doskonalenie się ludzkiej woli i nabywanie cnót przez człowieka. Por. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, dz. cyt., s. 151.

¹⁰² Por. tamże, s. 157–158.

rozumu¹⁰³. Według Jamesa Schmidta, oświeceniowi uczeni najmocniej obawiali się pewnej wyjątkowej klasy przesądów zwanych zabobonami. Poprzez nie rozumiano wszelkie postulaty obecności i działania w rzeczywistości ponadnaturalnych sił (np. chrześcijańską wiarę w cuda). Zabobony były zagrożeniem, bo generowały entuzjastyczne i fanatyczne formy religijnej gorliwości, wiodące do szalonego nieładu (np. wojen)¹⁰⁴.

Trzecia naczelna idea oświecenia to myśl o doskonaleniu się ludzkości i postępu torującym sobie drogę widoczną w historii cywilizacji. U filozofów oświecenia dostrzeżalny jest dziejowy optymizm. Społeczeństwa stają się coraz lepsze, mądrzejsze, można powiedzieć, że ludzkość dojrzewa i na horyzoncie rysuje się, jeśli nie wprost świetlana, to przynajmniej obiecująca przyszłość.

Ostatnim typowo oświeceniowym zagadnieniem jest koncepcja powrotu do natury i w ogóle samej natury, niekiedy pisanej wielką literą, dla zaakcentowania jej matczynego oblicza. Naturalne zdolności i potrzeby człowieka były w oświeceniu gloryfikowane, a dotychczasowa kultura kwestionowana jako nienaturalna¹⁰⁵.

Do powyższych wyznaczników warto dodać (szczególnie w kontekście idei powrotu do natury na przekór opresyjnej kulturze) fakt, że oświeceniowa filozofia nie pragnęła intelektualnej rewolucji, tylko restytucji, która rozumowi, a nawet całej ludzkości, miała przywrócić dawne, zapomniane prawa. Już sam Kartezjusz utrzymywał, że nie tworzy żadnej nowej filozofii, ponieważ jego system, jako doktryna oparta wyłącznie na rozumie, w rzeczywistości ma przywilej starszeństwa, ponieważ rozum jest tym, co pierwotne u ludzi. Tym bardziej w tym kierunku podążali oświeceniowi filozofowie, odwołując się do antycznych ujęć pewnych problemów¹⁰⁶.

Immanuel Kant ze swoim naukowym dorobkiem jawi się jako ukoronowanie omawianej epoki. Dla pełniejszego obrazu oświecenia dobrze będzie przedstawić jego punkt widzenia na to, czym ono jest. Filozof z Królewca dał bezpośrednią odpowiedź na to pytanie, angażując się w niemiecką naukową dysputę o znaczeniu oświecenia. W jego przekonaniu oświecenie jest wyjściem człowieka z niedojrzałości, za którą ponosi on winę. Od razu nasuwa się pytanie, czym w takim razie jest owa niedojrzałość. Kant stwierdził, że jest ona brakiem umiejętności posługiwania się własnym rozumem bez pomocy innych. Oczywiście, znajdują się ludzie, którzy z powodu defektów natury nigdy nie będą w stanie samodzielnie posługiwać się rozumem, ale oni nie ponoszą winy za swoją

¹⁰³ Por. tamże, s. 162.

¹⁰⁴ Por. J. Schmidt, *Niemieckie oświecenie*, tłum. A. Tomaszewska, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Kraków 2015, s. 77.

¹⁰⁵ Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, dz. cyt., s. 10–12.

¹⁰⁶ Por. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, dz. cyt., s. 214.

niedojrzałość. Odpowiedzialni są ci, którzy mimo możliwości samodzielnego władania rozumem nie czynią tego z braku odwagi lub zdecydowania. Akcent w tej odpowiedzi pada na wady moralne, takie jak tchórzostwo i konformizm. Kant ubolewał nad tym, że tylko nieliczni decydują się na porzucenie stanu niedojrzałości. Pośród tych, którzy jednak mają dość śmiałości, aby myśleć samodzielnie, poczesne miejsce zajmują filozofowie¹⁰⁷. Twórca *Krytyki czystego rozumu* uważał, że samodzielne myślenie, na jakie zdobywają się owi nieliczni bohaterowie autonomii ludzkiego rozumu, polega na poszukiwaniu najwyższego probierza prawdy w sobie samym (we własnym rozumie). Zasadę, by zawsze myśleć niezależnie, Kant nazwał maksymą oświecenia¹⁰⁸.

Królewiecki myśliciel zaliczany jest przez badaczy do nurtu umiarkowanego oświecenia¹⁰⁹. Drugim prądem myślowym „epoki filozofów” było tzw. radykalne oświecenie. Głównym propagatorem tej klasyfikacji oświeceniowych stronnictw jest Jonathan Israel, który, na przekór pragnącym zmarginalizować radykalne oświecenie, wskazuje, że radykalne i umiarkowane oświecenie to dwie strony tej samej monety¹¹⁰. Przedstawiciele tego nurtu zazwyczaj opowiadali się za metafizycznym monizmem, naturalizmem i materializmem. Ich program udoskonalenia ludzkiego życia zakładał:

1. Zupełne odcięcie się od zastanej rzeczywistości (kultury chrześcijańskiej);
2. Przeprowadzenie reform za pomocą wyłącznie rozumu;
3. Całkowitą odrębność od religii;
4. Pełną wolność słowa.

Umiarkowane oświecenie łagodziło te wymagania, zwracając uwagę m.in. na nieodzowność religii w życiu społecznym i konieczność uwzględnienia ludzkich stanów emocjonalnych w planowaniu reform¹¹¹. Zdaniem Israela, źródeł radykalnego oświecenia należy doszukiwać się w pracach Barucha Spinozy¹¹², który już w XVII wieku sformułował

¹⁰⁷ Wydaje się, że uprawianie filozofii krytycznej na wzór samego Kanta, krytycznie analizującego ludzkie władze poznawcze, jest wychodzeniem ze stanu niedojrzałości. Por. M. Żelazny, *Podstawy Kantowskiej filozofii Oświecenia*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia: człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzeleński i J. Żelazna, Toruń 2016, s. 36.

¹⁰⁸ Zob. J. Szczepański, *Odpowiedź Kanta na pytanie: czym jest oświecenie?*, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, dz. cyt., s. 95–107.

¹⁰⁹ Por. A. Tomaszewska, *W stronę radykalnego Oświecenia: uwagi o religii według Spinozy i Kanta*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia: człowiek wśród ludzi*, dz. cyt., s. 168.

¹¹⁰ Por. J. Israel, „Radykalne oświecenie” – peryferie, centrum czy główne oblicze Oświecenia za oceanem (1650–1850)?, tłum. A. Tomaszewska, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, dz. cyt., s. 17.

¹¹¹ Por. P. Gut, *Radykalne Oświecenie i nowoczesność*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia: człowiek wśród ludzi*, dz. cyt., s. 94.

¹¹² Por. tamże, s. 95.

choćby takie postulaty, jak eliminacja wiary w cuda i Objawienie, rekonstrukcja ludzkiego życia w oparciu o sam rozum czy uznanie zasady równości za podstawę społeczeństwa¹¹³.

Poglądy Spinozy dotyczące wolności religijnej są bardzo trudne do odseparowania od jego zapatrywań na religię w ogóle. Z tego powodu, nie siląc się na sztuczne oddzielenie tych zagadnień, w niniejszej części pracy zostanie opisane zarówno stanowisko tego autora wobec religii, jak i jego liberalne oraz pragmatyczne propozycje w sprawie jej miejsca w społeczeństwie.

Baruch Spinoza wywodził się z żydowskiej diaspory przebywającej w Niderlandach, jednakże został ekskomunikowany z Synagogi z powodu nieortodoksyjnych przekonań. W swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* zawarł niejedno twierdzenie podejrzone albo wprost heretyckie. Dowodził on, że nie da się we właściwy sposób myśleć o Bogu jako o tym, który nadaje ludziom prawa; że cuda rozumiane jako zdarzenia sprzeczne z prawami natury nie tylko nie istnieją, ale wręcz nie mogą istnieć; że oryginał przymierza zawartego przez Boga z Żydami zaginął, a teksty biblijne, jakie posiadamy, to zaledwie okruchy prawdziwego tekstu¹¹⁴.

Wydaje się, że wędrówkę w stronę jego propozycji rozumienia wolności religijnej należy rozpocząć od poznania Spinozjańskich opinii na temat Biblii i Objawienia. Sposób badania Pisma Świętego stosowany przez Spinozę to Kartezjańska metoda filozofowania przeszczepiona na grunt egzegezy biblijnej. Kartezjuszowi zależało na odrzucaniu w filozofii wszystkiego, co nie zostało rozpoznane w sposób oczywisty. Za prawdziwe uznawane są jedynie takie sądy, które pozostają tak jasne i wyraźne, że nie budzą cienia wątpliwości. Spinoza utrzymywał, że pragnie za pomocą swojej metody od nowa zbadać Pismo Święte, bez żadnych uprzedzeń i wstępnych założeń, przy użyciu wyłącznie naturalnego światła rozumu. Żydowski myśliciel podkreślał, że metoda objaśniania Biblii nie różni się od metody objaśniania natury¹¹⁵. Tak jak w badaniu natury odtwarzamy pewną historię zjawisk, tak w badaniu Pisma Świętego musimy zrekonstruować historię jego powstania¹¹⁶.

¹¹³ Por. tamże, s. 99.

¹¹⁴ Por. E. Curley, *Ożywianie Leo Straussa*, tłum. A. Tomaszewska, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, dz. cyt., s. 220.

¹¹⁵ Spinoza jako monista, nie zamierzał tłumaczyć bytu i natury poprzez Biblię, tylko pojmował Pismo Święte jako element natury, podlegający ogólnym prawom bytu. Por. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, dz. cyt., s. 170.

¹¹⁶ Co ciekawe, metoda Spinozy w tym aspekcie wygląda na zbliżoną do krytyki historycznej Biblii, ostatecznie zaakceptowanej również przez Kościół katolicki. Na współczesnych katolickich wykładach z Pisma Świętego mówi się o konieczności poznania historii danego tekstu biblijnego w celu jego poprawnego zrozumienia.

W swoich racjonalistycznych zapędach Spinoza postanowił dokonać radykalnego oddzielenia wiary od rozumu¹¹⁷, sprowadzając tę pierwszą do moralnych rad, udzielanych przez proroków i apostołów wzywających do posłuszeństwa Bogu, sprawiedliwości oraz miłosierdzia. Można przypuszczać, że te wezwania pokrywają się z tym, co normalnemu człowiekowi podpowiada sumienie. Spinoza w jednym miejscu swojego dzieła tłumaczył, że o prawdziwości wyznawanej przez człowieka religii nie świadczy liczba ksiąg przechowywanych i czczonych w kanonie, tylko zrozumienie przez niego prawdy zawartej w wezwaniu do pokory wobec Boga i pełnieniu miłosierdzia na rzecz bliźnich. Dla filozofa wierzącym jest ten, kto wykonuje dobre uczynki, choćby nawet nie uznawał żadnej z metafizycznych prawd głoszonych przez jego religijną wspólnotę, zaś niewierzącym człowiek niedobry dla bliźnich, nawet jeśli wyznaje wszystkie teoretyczne twierdzenia judaizmu bądź chrześcijaństwa. Można zaryzykować prowizoryczną tezę, że o ile dla protestantów zbawienie pochodzi tylko z łaski i wiary bez udziału uczynków, o tyle dla Spinozy realizuje się ono jedynie na podstawie uczynków.

Ostatecznie, dla myśliciela istotą wiary religijnej jest sformułowanie, że wierzyć oznacza ni mniej, ni więcej, tylko myśleć o Bogu coś takiego, czego niewiedza implikuje nieposłuszeństwo względem Niego, a co jest dane wraz z tym posłuszeństwem. Spinoza wyjaśnił to słowami, że wiara wymaga nie tyle teoretycznych twierdzeń¹¹⁸, ile dogmatów moralnych, pobudzających do posłuszeństwa i umacniających miłość bliźniego. Celem filozofii (rozumu) jest prawda, zaś celem teologii (wiary) jest posłuszeństwo i moralność (co jawi się jako jasne i wyraźne)¹¹⁹.

¹¹⁷ Uczciwie należy przyznać, że propozycja Spinozy nie była pierwszą w nowożytności filozoficzną próbą oddzielenia rozumu od wiary. Thomas Hobbes w *Lewiatanie* odważył się na jasne postawienie następującej tezy: Cała wiedza o świecie jest zdobywana drogą naturalną, Biblia nie ma na celu wzbogacenia ludzi o pewne wiadomości o rzeczywistości, tylko wyedukowanie ich w politycznym posłuszeństwie. Religijne twierdzenia są politycznymi regułami bezwzględnej uległości wobec Kościoła, tożsamego z państwem, podporządkowanego świeckiemu suwerenowi. Por. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 2012, s. 25. Ponadto, co do Hobbesa, należy zauważyć, że badacz rozwoju doktryny liberalizmu Christopher Ferrara odnotował, że od tego myśliciela, zajmującego się głównie teorią polityki, rozważania filozofów o prawie naturalnym zaczynają wychodzić nie od naturalnych obowiązków człowieka, lecz od naturalnych praw człowieka. Gdyby uznać liberalizm za doktrynę, która za punkt wyjścia obiera prawa człowieka i ich ochronę przez państwo, to Hobbesa można postrzegać jako autora liberalizmu. Por. Ch. Ferrara, *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke'a do Obamy*, t. 1, tłum. J. Morka, Wrocław 2017, s. 105.

¹¹⁸ Komentator Spinozy Przemysław Gut stwierdził, że zdaniem tego żydowskiego myśliciela objawiona religia absolutnie nie posiada żadnego waloru poznawczego i nie odsłania żadnej teoretycznej prawdy. Por. P. Gut, *Oświecenie i radykalizm filozofii Spinozy*, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, dz. cyt., s. 402.

¹¹⁹ Zob. J. Żelazna, *Kartezjańska metoda badania Pisma Świętego w „Traktacie teologiczno-politycznym”*, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, dz. cyt., s. 187–217.

Wolność religijna, a przynajmniej tolerancja rysuje się jako naturalna konsekwencja przekonania, że wiara sprowadza się do miłości bliźniego. Prawdziwie wierzącym jest ten, który kocha, choćby jego opinie, dotyczące takich teoretycznych kwestii, jak ta, czy Bóg jest transcendentny czy immanentny, były odległe od środowiska religijnego, w którym egzystuje. Jednakże to nie jest jedyna teoretyczna podbudowa koncepcji wolności religijnej w ujęciu Spinozy.

Leszek Kołakowski stwierdził, że Spinozjańska teoria wolności religijnej była próbą udzielenia odpowiedzi na pytania funkcjonujące w XVII wieku w Holandii. Pierwsze z nich dotyczyło charakterystyki samej tolerancji: czy może ona być bezwzględna, czy też nie można tolerować jej przeciwników. Drugie odnosiło się do relacji między życiem religijnym a państwowym: czy państwo ma ulec sekularyzacji, czy religia powinna zostać upaństwowiona¹²⁰.

Spinoza uważał, że państwo to system relacji, w którym każdy rezygnuje z części swojego prawa naturalnego i dla własnego dobra przekazuje ją władzy. Jednakże niepodobna, by jednostka zrzekła się wszystkich swoich uprawnień. Jest to nie tylko moralnie niedopuszczalne, ale też technicznie niewykonalne. Państwo nie jest w stanie sprawować kontroli nad ludzkimi myślami (a więc także religijnymi poglądami). Próbując dokonać czegoś takiego, instytucja państwa wyrządziłaby sobie krzywdę, podejmując się zadania ponad ludzkie siły. Prawa obywateli do wolnego sądu i myślenia pozostają niezbywalne. Co więcej, zdaniem Spinozy, niemożliwa jest także eliminacja prawa do słownego i publicznego wypowiedzenia swoich myśli. W tym wypadku nie zachodzi techniczna niemożliwość, lecz moralne wymaganie. Rozumowanie Spinozy zdaje się następujące: państwo nie sprzyja swojej trwałości, skoro okazuje, że lęka się wolnej wypowiedzi obywateli. Obawia się tylko słaby władca; mocny rząd, zasługujący na poparcie obywateli, nie lęka się ich. Utrzymywanie władzy za pomocą przemocy osłabia rządzących¹²¹. Ponadto osłabia instytucję państwa jako tworu ponadindywidualnego, a to z tego względu, że gdyby ludzie co innego myśleli, a co innego mówili, doprowadziliby do braku zaufania w społeczeństwie oraz rozwoju wiarołomstwa i obłudy. Można by powiedzieć, że przecież państwu może zależeć jedynie na tym, aby obywatele nie wypowiadali publicznie swoich

¹²⁰ Por. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, dz. cyt., s. 368–369.

¹²¹ W *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinoza zwrócił uwagę na to, że celem państwa nie jest narzucanie praw i zastraszanie obywateli, tylko umożliwienie im warunków do swobodnego używania umysłu i ciała oraz ochranianie ich od wojny i wrogości, które hamują pełen rozwój człowieczeństwa. Por. E. Starzyńska-Kościuszko, *Aporie i granice tolerancji*, w: *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, red. B. Banasiak, A. Kucner i P. Wasyluk, Olsztyn 2012, s. 74.

religijnych poglądów, a nie kłamali na ich temat. Jednak takie rozwiązanie jest niewystarczające. Wedle Spinozy, dla ludzi nie ma nic bardziej nieznośnego niż to, że wyznawane przez nich poglądy i wartości są traktowane przez państwo jako złe i zakazane¹²². Można się domyślać, że obywatele przebywający przez długi czas w takim porządku prawnym będą mniej wydajni w pracy, bardziej wyalienowani i po prostu moralnie ubożsi.

Niezbędne jest zaznaczenie, że opisana zbawienna zgoda na wolność przekonań zachodzi tylko w relacji rząd–obywatel. Państwo, według Spinozy, daje ją jedynie osobom fizycznym, a nie takim podmiotom moralnym, jak Kościoły i związki wyznaniowe. Jak u Hobbesa, w myśli politycznej Spinozy obowiązuje zasada bezwzględnej dominacji państwa nad Kościołem i zupełnego jego upaństwowienia. Z tego powodu ludzie jako jednostki mają zagwarantowaną wolność religijną, jednak nie obejmuje ona zorganizowanego życia religijnego. Można przypuszczać, że w praktyce oznacza to, że każdy obywatel może publicznie głosić swoje poglądy religijne, np. że jest jeden Bóg i jest On sprawiedliwym sędzią, który za dobro wynagradza, a za zło karze – ale państwo może zakazać np. religijnych manifestacji.

Obywatel jest religijnie podległy państwu, w taki sposób, że ma obowiązek wyznawania religii uniwersalnej, narzucanej przez rządzących. Jest nią wyżej scharakteryzowana Spinozjańska religia uczynków, możliwa do przyjęcia dla wszystkich. Leszek Kołakowski sądził, że taką religię mogliby wyznawać nawet ateści, ponieważ, po dokonaniu rozdziału rozumu od wiary i uznaniu, że Pismo Święte nie poucza nas o rzeczywistości, tylko daje moralne wskazówki, jak należy postępować, niewierzący mogliby przyjąć, że zdanie typu: „Bóg przebacza żałującym”, oznacza, iż człowiek, który sprzeniewierzył się cnocie, może wrócić na tory natury i w posłuszeństwie jej prawom na nowo zakosztować szczęścia. Dzięki takim zabiegom polityczna myśl Spinozy znajduje się między zasadami autorytaryzmu (państwo narzucające religię) i liberalizmu (człowiek reinterpretuje, według własnego osądu, nakazaną religię).

Kołakowski pięknie podsumował polityczną myśl Spinozy odnośnie do wolności religijnej konstatacją, że w jego filozofii politycznej jedna reguła ogranicza drugą; i tak absolutyzm władcy jest ograniczany tolerancją religijną, która jest ograniczana państwowym Kościołem i jego wymaganiami, które z kolei są ograniczane rozdziałem rozumu od wiary i możliwością reinterpretacji dogmatów, które są podawane prostemu gminowi

¹²² Por. P. Gut, *Oświecenie i radykalizm filozofii Spinozy*, dz. cyt., s. 404–405.

w formie dosłownej, ale to tylko dla jego dobra, a nie np. dla wzbogacenia się kleru, głoszącego maluczkim dobrą nowinę¹²³.

Czy zatem ta misterna konstrukcja polityczna faktycznie jest systemem z wolnością religijną? W świetle komentarzy Kołakowskiego wydaje się, że tak, lecz raczej tylko na tej zasadzie, na jakiej cebulka tulipana jest pięknym kwiatem. W myśli Spinozy wolność religijna jawi się przede wszystkim jako luksus dla elit, bo te reinterpreterując oficjalne dogmaty, rozumiane przez plebs w dosłowny sposób, mają swobodę myślenia i np. publikowania swoich refleksji, które i tak najprawdopodobniej nie dotrą pod strzechy zwykłych domostw¹²⁴. Filozofowanie elit wygląda na zupełnie swobodne, byleby było to solidne, dogłębne myślenie. Aż prosi się dodać, że takie, w którym ostatecznie przyjmowane są tylko rzeczy przedstawiające się nam jasno i wyraźnie jako prawdziwe.

Za największego oświeceniowego orędownika tolerancji religijnej powszechnie uznawany jest brytyjski empirysta John Locke. Jego koncepcja tolerancji w pewnej mierze była uwarunkowana okolicznościami, w jakich przyszło mu tworzyć, i rozwijała się wraz z postępem teorii politycznych filozofa.

Jako typowy reprezentant oświecenia, Locke bazował na prawdach wcześniej już wyznawanych przez Hobbesa czy Spinozę. Chrześcijaństwo redukował do minimum. Wystarczał mu jeden fundamentalny dogmat – Jezus był Mesjaszem¹²⁵. Reszta prawd wiary to tylko możliwy do zlekceważenia dodatek. W ogóle cała „wiara musi podlegać osądowi rozumu, opartemu na osobistym osądzie oceniającego, który ma zdecydować, czy dany artykuł wiary nie przeczy rozumowi”¹²⁶. Kościoły i związki religijne powinny być podporządkowane państwu. Żadna organizacja religijna nie może mieć ani bezpośredniego, ani nawet pośredniego wpływu na politykę państwa. Religijność jest domeną prywatnego życia obywateli, a nie sprawą publiczną¹²⁷. Samo państwo nie powstało w celach religijnych, tylko doczesnych. Według Locke’a, państwo zostało utworzone dla zachowania i pomnażania doczesnych dóbr, takich jak: życie, integralność i nietykalność ciała, własność dóbr materialnych i wolność¹²⁸.

¹²³ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, dz. cyt., s. 371–376.

¹²⁴ Niektórzy interpretują zasady Spinozy jako przedkładanie wolności myślenia i filozofowania nad wolność religijną. Por. A. Tomaszewska, *W stronę radykalnego Oświecenia: uwagi o religii według Spinozy i Kanta*, dz. cyt., s. 181.

¹²⁵ Por. Ch. Ferrara, *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke’a do Obamy*, t. 1, dz. cyt., s. 141.

¹²⁶ Tamże, s. 140.

¹²⁷ Por. tamże, s. 136.

¹²⁸ Por. tamże, s. 118.

Locke interesował się tolerancją z punktu widzenia polityka zatroskanego o los świeckiej społeczności. Dopiero na drugim miejscu stawiał problem indywidualnego sumienia, jego kryzysy i rozterki. Stąd mówimy u niego raczej o tolerancji niż wolności religijnej. Zajął się nią w dwóch pismach z okresu dojrzałej twórczości: *Szkicu o tolerancji* i *Liście o tolerancji*.

Pierwsze z nich powstało w 1667 roku jako program polityczny dla zaprzyjaźnionego dostojnika państwowego. Drugie zostało napisane na obczyźnie, w Holandii w 1685 roku. Przebywanie na politycznym uchodźstwie w kraju, gdzie od dawna toczyły się dyskusje o tolerancji, sprawiło, że w tym traktacie Locke szerzej uwzględnił filozoficzno-religijny aspekt problemu tolerancji¹²⁹.

Szkic o tolerancji, choć mniej dojrzały niż *List o tolerancji*, jest o tyle bardziej intrygujący, że napisany pierwotnie jako prywatny manifest do wewnętrznego użytku jednego stronnictwa politycznego, nie zawiera żadnych asekuracyjnych twierdzeń.

Na początku tej dysertacji Locke podkreślił, że władza ma dążyć do zachowania pokoju w społeczeństwie i bronić własności obywateli. Pokój może zostać zmaćony przez zamieszki wywołane różnicami w religijnych poglądach mieszkańców państwa. Dla zachowania spokoju społecznego potrzebna jest instytucja tolerancji. Państwo, uznające nakreślone przez Locke'a cele za własne, ma moralną powinność stosowania jej. Oprócz tego przyjęcie omawianej reguły jest rozsądne (a przynajmniej było takie w środowisku siedemnastowiecznej Anglii), bo wynikiem zaordynowania jej w życiu społecznym będzie dalsze dzielenie się wyznawców różnych religijnych odłamów, dzięki czemu żadna ze wspólnot nie będzie na tyle silna, aby swoją wolę i koncepcję wyznaniową narzucić innym, co generowałoby tak niemiłe państwu zakłócenie spokoju. Religijny pluralizm społeczeństwa prezentuje się jako pożądaný przez państwo. To chyba właśnie ten składnik koncepcji tolerancji Locke'a jest najbliższy pojęciu wolności religijnej, jeśli chodzi o jego wczesne poglądy.

Ze względu na tolerancję Locke dokonał następującej klasyfikacji ludzkich poglądów i zachowań:

1. Poglądy i zachowania nieposiadające żadnego związku ze świecką społecznością;
2. Poglądy i zachowania, które mają taki związek, lecz ze swej natury nie są ani dobre, ani złe;
3. Poglądy i zachowania, które mają taki związek i nie są moralnie obojętne;

¹²⁹ Zob. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, dz. cyt., s. 112–114.

Poglądy z pierwszej grupy mają prawo do niczym nieskrępowanej wolności. Chodzi tu o doktryny czysto spekulatywne, takie jak wiara lub niewiara w Przenajświętszą Trójcę czy też w transsubstancjację albo w jedynie symboliczne przebywanie Chrystusa w hostii. Do nieograniczonej tolerancji mają prawo także, wynikające z tych dogmatów, elementy kultu religijnego. Locke nie zaliczył do tego typu poglądów ateizmu, ponieważ brak wiary w Boga pozbawia ludzką moralność solidnych podstaw. Człowiek pozbawiony takiej wiary może stać się niebezpieczny dla otoczenia.

Zachowania i przekonania z drugiej kategorii, do których należy, wedle Locke'a, np. sprawa dopuszczalności rozwodów, mogą cieszyć się tolerancją wtedy, gdy nie zakłócają w państwie spokoju i nie przysparzają społeczeństwu więcej strat niż zysków. Kiedy urząd państwowy spostrzeży, że tolerowanie takich poglądów stwarza niedogodności, bez wahania może zakazać ich propagowania, nie musi się liczyć ze skrupułami lub wątpliwościami indywidualnego sumienia. Jednakże państwo nie może zmuszać podwładnych do wyrzeczenia się ich poglądów.

Trzecia klasa poglądów i zachowań to te, które dotyczą powszechnie rozumianych cnót i występków. Do tych pierwszych Locke zalicza m.in. prawdomówność i wdzięczność, do drugich chociażby wiarołomstwo i nieposłuszeństwo dzieci wobec rodziców. Tymi zjawiskami władza państwowa zdecydowanie powinna być zainteresowana, nie ze względu na troskę o zbawienie ludzkich dusz, bo to wykracza poza kompetencje państwa, lecz z powodu dbałości władzy o doczesne dobro społeczeństwa. Dla Locke'a oczywistością jest, że nigdy żaden rząd nie zakazywał cnót i nie pochwalał występków i tak naturalnie musi pozostać.

Poza ateistami Locke prezentował negatywne nastawienie także wobec katolików. Im nie przyznawał prawa do tolerancji, ponieważ jedną z najbardziej fundamentalnych reguł katolickich jest posłuszeństwo względem papieża, który ma prawo zwolnić wierzących z posłuszeństwa świeckiemu władcy, pod którego panowaniem żyją. Takie podejście jest, zdaniem Locke'a, bezapelacyjnie destrukcyjne dla państwa, wprowadza anarchię i nie może być tolerowane. Kolejnym powodem dyskryminowania katolików było przeswiadczenie, że gdyby tylko doszli do władzy, nie stosowaliby przedstawionych przez filozofa zasad tolerancji. Zatem można powiedzieć, że Locke wpisał się w późniejsze, czasami prezentowane w anegdotyczny sposób hasło – „nie ma wolności dla wrogów wolności”.

Późniejszy o 18 lat *List o tolerancji* rozpoczął Locke od wcześniej pomijanych zagadnień *stricte* religijnych. Brytyjczyk odważył się wysunąć tezę, że tolerancja jest probrzem, po którym można poznać prawdziwy Kościół, albowiem jej respektowanie czyni zadość Jezusowemu przykazaniu miłości bliźniego.

Cel państwa jest w *Liście* bardziej rozbudowany i doprecyzowany aniżeli w *Szkicu*. Pojawia się tu definicja państwa jako tworu powstałego dla zachowania i pomnożenia doczesnych dóbr. Locke tłumaczył, że zwierzchność państwowa polega na stosowaniu zewnętrznego przymusu, zaś ten jest niedopuszczalny, a nawet nierealny w kwestiach religijnych. Zbawcza wiara jest wewnętrznym przeświadczeniem duszy, bez którego u Boga nic się nie liczy. Państwo nie ma tu nic do zdziałania¹³⁰. Zwierzchność państwowa, w normalnych warunkach, nie ma prawa ustanawiać żadnych obrzędów religijnych i narzucać jakichkolwiek poglądów z nimi związanych. Podobnie nie ma prawa zakazywać kultywowania istniejących obrzędów i przeszkadzać w głoszeniu dogmatów. Inaczej jest tylko wtedy, gdy religijne postępowanie obywateli jest szkodliwe dla świeckiej społeczności. Przykładowo, gdy ktoś w ramach kultu religijnego spala w ofierze swoje bydło, państwowy urząd nie ingeruje. Jeśli jednak bydło jest dziesiątkowane przez zarazę i władza uzna, że dla dobra całej społeczności należy ratować każdą sztukę, wtedy, ze względu na dobro doczesne, a nie religijne, może wydać zakaz zabijania bydła z jakichkolwiek motywacji.

Tego typu tolerancja powinna być powszechna. Żadna wspólnota religijna nie może zostać z niej wykluczona. Należy stwierdzić, że Locke postulował równość religii. Oczywiście, w myśli filozofa katolicy nadal byli pokrzywdzeni, a to z powodu przewrotności ich doktryn, które pozwalają np. uchylać się od posłuszeństwa ekskomunikowanym królom. To samo odnosi się do ateistów. Jak to już zostało powiedziane w *Szkicu*, ich niewiara burzy wszelaką moralność, co nie może być akceptowane przez cywilizowane państwo.

Ostatnim wartym odnotowania faktem jest ten, że w *Liście* Locke podjął się próby określenia Kościoła, który definiował w sposób instytucjonalny, niemal całkowicie pozbawiony wymiaru nadprzyrodzonego. Kościół w jego mniemaniu jest jedynie wolnym stowarzyszeniem ludzi łączących się, aby składać Bogu hołd w takiej formie, jaka w ich przekonaniu jest miła bóstwu i zbawienna dla dusz. Takie pojmowanie Kościoła nie dziwi

¹³⁰ Christopher Ferrara uznał, że Locke był protoplastą idei, że prawda nie potrzebuje prawnej pomocy, aby zwyciężyć fałsz. Utrzymywał on, że państwo wyświadczy największą przysługę prawdziwej wierze, jeśli pozostawi ją samą sobie. Por. Ch. Ferrara, *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke'a do Obamy*, dz. cyt., s. 162–163.

w kontekście uznania supremacji władzy państwowej nad kościelną i swoim teologicznym ubóstwem usprawiedliwia emancypację państwa od wpływu Kościoła¹³¹.

Już kilkakrotnie cytowany w niniejszej rozprawie Christopher Ferrara, powołując się na Francisa Fukuyamę, odnotował, że amerykański akt założycielski był głęboko zakorzeniony w politycznej ideologii Locke'a. Ten brytyjski myśliciel zasługuje na tytuł „filozofa Ameryki”. Jego wpływu można doszukiwać się u Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, takich jak Benjamin Franklin i James Madison¹³², który, na wzór Locke'a, przekonywał, że im więcej w danym państwie religijnych organizacji, tym trudniej będzie którejs z nich przejąć rządy i narzucić innym swój światopogląd¹³³. Nie oznacza to, że Locke był jedynym inspiratorem dla twórców amerykańskiej państwowości. Niemniej jednak Ferrara w swoim monumentalnym dziele *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke'a do Obamy* to jego osobę i myśl wyróżnia jako siłę napędową amerykańskiej rewolucji.

Owoce tego przewrotu było ogłoszenie niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w 1776 roku i, jedenaście lat później, przyjęcie Konstytucji nowego państwa.

Amerykańska Deklaracja Niepodległości ogłosiła, że wszyscy ludzie urodzili się równi i posiadają pewne niezbywalne prawa, takie jak prawo do życia, wolności i dążenia do szczęścia¹³⁴. Nieco późniejsza Konstytucja została ratyfikowana przez niektóre stany tylko dlatego, że do jej treści włączono postanowienia obejmujące prawa i wolności ludzkie¹³⁵. To te zagadnienia, wzbogacone o zasadę rozdziału Kościoła od państwa, stanowią o specyfice amerykańskiego podejścia do obecności religii w sferze publicznej. W literaturze dotyczącej historii prawa można spotkać opinię, „że ustanowienie rozdziału kościoła od państwa i wolności religijnej stanowi największy wkład Stanów Zjednoczonych w dzieło rozwoju konstytucjonalizmu”¹³⁶.

W 1789 roku świeżo proklamowana Konstytucja została rozszerzona o zapisy uściślające i niuansujące prawa i wolności ludzkie. Przyjęte klauzule rozstrzygały, że żaden akt prawny władzy ustawodawczej nie może wprowadzić jakiegokolwiek religii jako państwowej

¹³¹ Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 76–136.

¹³² Por. Ch. Ferrara, *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke'a do Obamy*, dz. cyt., s. 204–205.

¹³³ Por. R.M. Małajny, *Konstytucjonalizacja zasady rozdziału kościoła od państwa i jej ewolucja w USA, w: Konstytucja USA 1787–1987: historia i współczesność*, red. H. Gulczyńska, Warszawa 1987, s. 291.

¹³⁴ Por. L. Garlicki, *Bill of Rights w rozwoju konstytucji federalnej Stanów Zjednoczonych*, w: tamże, s. 205.

¹³⁵ Por. tamże, s. 208.

¹³⁶ R.M. Małajny, *Konstytucjonalizacja zasady rozdziału kościoła od państwa i jej ewolucja w USA*, dz. cyt., s. 289.

i nie może zabronić swobodnego praktykowania religii przez obywateli. W fachowej literaturze przyjęto, że klauzule te ustanawiają rozdział Kościoła od państwa oraz wolność sumienia i wyznania¹³⁷. Amerykańscy Ojcowie Założyciele rozumieli te wolności bardzo szeroko i nowocześnie. Wspomniany Madison sądził, że wolność religijna polega na przyjmowaniu dogmatów i obrządków dowolnej religii oraz swobodzie w ich głoszeniu i sprawowaniu, o ile nie stwarza to zagrożenia dla publicznego porządku i moralności¹³⁸.

Stany Zjednoczone Ameryki Północnej zaczęto postrzegać jako oazę liberalizmu. Nieco żartobliwie można by rzec, że tak jak Francja była „najstarszą córą Kościoła”, tak USA były „najstarszą córą Wolności”. Jednak Francja nie pozostawała daleko w tyle za Stanami Zjednoczonymi w uwielbieniu wolności. Wiek oświecenia również w tym kraju przyniósł gigantyczne zmiany. Niniejsza praca nie ma za zadanie referowania historii francuskiej rewolucji, lecz bezsprzecznie, ze względu na przedmiot badań, musi objąć poglądy filozofów, którzy przygotowali grunt pod wielki przewrót z 1789 roku.

Za francuskiego odpowiednika Johna Locke’a można uznać Pierre’a Bayle’a, który uchodzi nie tylko za jednego z najwybitniejszych siedemnastowiecznych ideologów tolerancji, ale też za kolejnego z ojców radykalnego oświecenia. Stało się to za sprawą jego sceptycyzmu i narzędzi, jakie udostępnił kolejnym oświeceniowym autorom w ich walce o autonomię rozumu wobec (fanatycznej) wiary. Bayleowski *Dictionnaire historique et critique* był prototypem późniejszych dzieł encyklopedystów. Słownik ten zawierał hasła związane z religią (zwłaszcza katolicką), poddane racjonalistycznej obróbce, przedstawione w taki sposób, aby zasiać co do ich przedmiotu zwątpienie¹³⁹.

Za pomocą *Dictionnaire* Bayle chciał wywalczyć uznanie wolności wiary i sumienia przynajmniej dla zwolenników reformacji, których pozycja we Francji nie była szczególnie mocna¹⁴⁰. W przeciwieństwie do Locke’a, główny akcent kładł na problem wolności indywidualnego sumienia, uwikłanego w życie społeczne¹⁴¹. Postulował uniwersalny prymat sumienia nad księgami i treściami religii pozytywnych¹⁴², które, jego zdaniem, nie mogą pochodzić od Boga, bo jest On zbyt dobry, żeby zsyłać ludziom takie katusze,

¹³⁷ Por. tamże, s. 306.

¹³⁸ Por. tamże, s. 300.

¹³⁹ Por. Ch. Ferrara, *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke’a do Obamy*, dz. cyt., s. 166–167.

¹⁴⁰ Por. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, dz. cyt., s. 153.

¹⁴¹ Por. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, dz. cyt., s. 109.

¹⁴² Por. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, dz. cyt., s. 153.

jakimi są wojny i niesprawiedliwości nierozzerwalnie związane z tego typu religiami¹⁴³. Wydaje się, że Bayle może być postrzegany jako prekursor deizmu.

W ostateczności pragnął on wolności sumienia dla wszystkich ludzi. Uważał, że człowiek jest szarpany namiętnościami i jego postępowanie moralne z rzadka pozostaje motywowane wiarą i względami religijnymi. W grę wchodzi tu raczej różne emocjonalne afekty i inne irracjonalne pobudki. Tym, co dyscyplinuje ludzi, nie jest wiara, lecz lęk przed sankcją prawną, którą egzekwuje aparat państwowy. Skoro, zdaniem Bayle'a, wiara jest obojętna dla sprawnego funkcjonowania społeczeństwa, nic nie stoi na przeszkodzie, aby republika była nawet ateistyczna! W praktyce, oczywiście, nie mamy nigdzie do czynienia z takim państwem, ale francuska katolicka władza powinna chociaż nie karać ateistów za ich poglądy, które mogą być blokowane na forum publicznym. Co do heretyków, powinni oni cieszyć się dyskretną wolnością kultu religijnego i przynajmniej minimalną swobodą nauczania i druku. Taką wolność powinni posiadać wszyscy wierzący, nawet ci, których przekonania nie mieszczą się w katechizmie żadnego z istniejących Kościołów. Tylko indywidualne sumienie winno dyktować człowiekowi, w co ma on wierzyć, a w co nie, ponieważ jest ono głosem Boga w ludzkiej duszy. Nawet jeśli człowiek myli się, podążając za wskazówkami swojego sumienia, i tak pozostaje miły Bogu, o ile nie ma w sobie złej woli. Zniewalanie sumienia jest ciężkim przestępstwem, obrażającym Stwórcę. Bayle utrzymywał, że niektóre moralne prawdy są tak jasne i wyraźne, że nie da się ich nie przyjąć bez złej woli. Do takich wskazań należy tolerancja, która jest pokłosiem życzliwości i miłosierdzia w stosunku do bliźnich¹⁴⁴.

Być może najgłośniejszym reprezentantem francuskiego oświecenia opowiadającym się za tolerancją był Wolter, którego refleksje w tym temacie niekiedy zdają się jedynie ubocznym efektem zaciekłych ataków na chrześcijaństwo (przede wszystkim na katolicyzm).

Charakteryzując pokrótce teoretyczne zapatrywania Woltera na religię i tolerancję, należy uznać, że jawi się on jako zagraniczny uczeń Locke'a, przyjmujący religijny redukcjonizm – chrześcijaństwo, jego zdaniem, sprowadza się do nauczania o cnocie i sprawiedliwości, absurdem jest łączenie chrystianizmu z konkretnymi metafizycznymi twierdzeniami, których mnogość i zawilość stały się źródłem historycznych konfliktów. Francuski piewca oświecenia przyjmował pluralizm religijny społeczeństwa jako najlepsze

¹⁴³ Por. tamże, s. 161.

¹⁴⁴ Zob. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, dz. cyt., s. 110–111.

rozwiązanie dla zachowania spokoju publicznego. Każda z religijnych wspólnot istniejących w takim różnorodnym układzie sił zasługuje na tolerancję¹⁴⁵.

Co do samej idei tolerancji, Wolter wypowiedział się o niej w traktacie sporządzonym w reakcji na wykonanie wyroku śmierci na Janie Calasie, który został (być może zbyt pochopnie) skazany za zabójstwo swojego syna. Ta z pozoru religijnie niezaangażowana historia wywołała oburzenie Woltera, dopatrującego się w wydanym werdykcie, uznającym Calasa za winnego morderstwa na synu, religijnego prześladowania, albowiem ów nieszczęsny sklepikarz z Tuluzy był protestantem¹⁴⁶.

Niewolne od katolickiego resentymentu opinie Woltera o tolerancji można streścić w kilkunastu punktach:

1. W Europie następuje postęp w ludzkiej obyczajowości i rozumności. Ludzie stają się coraz łagodniejsi;
2. Pokój w społeczeństwie istnieje wtedy, kiedy nie ma prześladowań ze względów religijnych. Gdy władcy nie starają się dręczyć ludzkich serc, wtedy one są im przychylnie i nie buntują się;
3. Mnogość religijnych związków w społeczeństwie osłabia każde z ugrupowań i tym samym zapewnia spokój w państwie;
4. Tolerancja należy do dziedzictwa kulturowego Europy. Praktykowali ją Grecy i Rzymianie;
5. Źródłem wszystkich prześladowań chrześcijan w starożytnym Rzymie był najprawdopodobniej nierozważny fanatyzm wierzących w Chrystusa, piętnowany przez wielu ojców Kościoła;
6. Człowiek może wierzyć w to, co podpowiada mu jego wrodzony rozum, byleby tylko nie zakłócał porządku publicznego;
7. Skoro religia chrześcijańska jest boska, to nie godzi się, by egzekwowała swoje prawa w sposób brutalny, przy użyciu przemocy. Jeśli Kościół jest dziełem Boga, to Stwórca sam zadba o swoją wspólnotę;
8. Niemal wszystkie czyny i słowa Jezusa znamionuje łagodność, cierpliwość i pobłażanie. Jezus nakazał Piotrowi, aby nigdy nie posługiwał się mieczem; oraz zganił Jana i Jakuba za chęć sprowadzenia ognia na niewierne miasto;
9. Te ewangeliczne przypowieści, które sugerują prześladowanie jako dopuszczalny środek oddziaływania na dusze, należy rozumieć w sposób niedosłowny;

¹⁴⁵ Por. Ch. Ferrara, *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke'a do Obamy*, dz. cyt., s. 172–175.

¹⁴⁶ Por. Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Poznań 2005, s. 143.

10. Ci, którzy chcą naśladować Chrystusa, powinni tak jak On być męczennikami, a nie katami;
11. Tolerancja powinna mieć powszechny charakter. Jej beneficjentami należy uczynić nie tylko chrześcijan, ale też Żydów, muzułmanów i pogan, ponieważ oni także są naszymi bliźnimi;
12. Na tolerancję nie zasługują jedynie fanatycy o osobliwych przekonaniach i zachowaniach, zakłócających społeczny porządek¹⁴⁷.

Podsumowując, Wolterowskie enuncjacje o tolerancji nie cechują się taką filozoficzną subtelnnością jak rozważania Locke'a i Spinozy. Wolter sprawia wrażenie autora popularnonaukowego, dającego swoisty przegląd zagadnień związanych z tolerancją: pluralizm, historyczne motywacje, biblijne uzasadnienia. *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa* zawiera fragmenty, które można nazwać raczej przesmiewczą i nieco osobistą polemiką aniżeli obiektywną naukową analizą.

Ostatnią wybitną francuską indywidualnością oświecenia, której poglądy na tolerancję trzeba przytoczyć, był Jean-Jacques Rousseau. Ten popularny autor postulował założenie idealnego państwa, w którym suweren ustanawia świeckie dogmaty, a każdy obywatel musi je przyjąć. Tradycyjne religie mogą być tolerowane jako prywatne przekonania członków społeczeństwa, o ile akceptują fundamentalny, negatywny dogmat religii obywatelskiej, czyli nietolerancję wobec tych, którzy są nietolerancyjni i wyłamują się z wymarzonego przez Rousseau społecznego konsensusu¹⁴⁸.

Na zakończenie wątku francuskiego oświecenia wypada odnieść się do słynnej Deklaracji praw człowieka i obywatela, postrzeganej jako ideologiczny manifest rewolucji francuskiej. W tym dokumencie, wydanym 26 sierpnia 1789 roku, w lapidarny sposób przedstawiono prawa człowieka, jakie mają być respektowane w porewolucyjnej Francji. Na pierwszym planie została umieszczona wolność obywateli. Jeden z artykułów deklaracji poucza, że nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań. Chodzi tu także o religijne poglądy, które mogą być publicznie okazywane, o ile nie zakłócają określonego ustawą społecznego porządku. Każdemu wolno także przemawiać, pisać i drukować. Wymienione wolności zaliczane są do swobód osobistych. W deklaracji występuje odwołanie do religii – nie jest to podkreślenie katolickich tradycji Francji, lecz

¹⁴⁷ Zob. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko i A. Sowiński, Warszawa 1988, s. 25–93.

¹⁴⁸ Por. Ch. Ferrara, *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke'a do Obamy*, dz. cyt., s. 185.

wzmianka o Istocie Najwyższej, która zapewne może zostać zinterpretowana jako deistyczny Pierwszy Poruszyciel¹⁴⁹.

Pobieżnie scharakteryzowana powyżej rezolucja jest o tyle istotna, że w następnych dziesięcioleciach była inspiracją dla kolejnych autorów, także z katolickich kręgów, czego owocem stało się zjawisko liberalnego katolicyzmu, wywołującego wstrząsy i polemiki we wnętrzu Kościoła katolickiego.

Dla kompletności niniejszego przeglądu myślenia oświeceniowego koniecznie należy jeszcze wrócić do poglądów Immanuela Kanta na religię i tolerancję religijną. Twórca filozofii krytycznej, jawiącej się jako ukoronowanie oświecenia, łączącej dwa europejskie style uprawiania filozofii – wyspiarski aposterioryzm i kontynentalny aprioryzm – choć pod pewnymi względami równie redukcjonistyczny w myśleniu religijnym co zaprezentowani wyżej autorzy, imponuje większą złożonością myśli religijnej. Z tego powodu, tak jak w przypadku Spinozy, poglądy Kanta na tolerancję religijną trzeba przedstawić na tle jego ogólnego myślenia religijnego. Najpoczytniejszym dziełem Kanta dotyczącym tej problematyki jest *Religia w obrębie samego rozumu*, wyprowadzająca problem istnienia i specyfiki religii od zagadnienia radykalnego zła, tzn. korzeni zła.

Na kanwie tych moralnych rozważań Kant zdefiniował religię (traktowaną subiektywnie) w następujący sposób: religia to poznanie wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych. Zdaniem profesora Aleksandra Bobki, definicja ta uwydatnia związek etyki i religii doprowadzony do ostateczności – religię można utożsamiać z etyką. Bobko podkreślił, że religia, według Kanta, jest tylko osobliwym sposobem patrzenia na etykę i interpretowania jej sensu, takim, w którym do tego, co faktycznie istotne, dokładamy to, co jest jedynie wtórnym naddatkiem – ideę boskiego prawodawcy. Ta drugorzędność, konsekwentność Boga oznacza, że prawdziwa i jedyna religia obejmuje wyłącznie te prawa, których niezbędność jesteśmy w stanie uświadomić sobie sami za pomocą naszego rozumu. Inaczej mówiąc, praktyczne pryncypia składające się na tę religię są objawione przez czysty rozum, który urasta do rangi świętości (antropocentryczny kult rozumu).

Profesor Bobko zadał pytanie, na co jest potrzebny Kantowi Bóg jako instrument uzupełniający etyczną istotę religii. Człowiek swój cel życia, czyli realizację najwyższego dobra, jest w stanie ziszczyć tylko jako członek etycznej wspólnoty. Ta tworzy się jedynie wtedy, kiedy Bóg zostaje przyjęty jako, jak się zdaje, moralny gwarant sensowności ludzkich starań o wypełnianie nakazów sumienia.

¹⁴⁹ Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, dz. cyt., s. 61–68.

Zastanawiające jest, jak ten racjonalny ideał religii w granicach samego rozumu koreluje z historycznymi wyznaniem. Tę formę religii Kant nazwał objawioną, wyuczoną albo kościelną. Wspólnoty religijne tego typu, będące fenomenami społecznymi, pozostają ludzkimi tworem i są o tyle prawdziwe oraz pożyteczne, o ile zawierają w sobie zasadę dążenia do czystej wiary rozumowej, czyli przeświadczenia, że moralne powinności, które człowiek pojmuje jako przejaw swej autonomii, stanowią nakazy wywodzące się od Boga.

Królestwo Boże jeszcze się nie zrealizowało, zaś ludzie są istotami duchowymi i materialnymi zarazem. Dlatego religie objawione, związane z jakimś historycznym, empirycznie dostępnym, poprzez co przypadkowym zdarzeniem, są nieodzowne. Historia tych wyznań jest dla Kanta ciągłym bojem między tym, co naprawdę ważne – sferą moralną, a tym, co przygodne – obrzędowością. Tę walkę filozof skwitował słowami pogardliwymi wobec tradycyjnej obrzędowości (szczególnie Kościoła katolickiego), nazywając wszystko to, co poza dobrym trybem życia zdaje się człowiekowi możliwą drogą uwielbienia Boga, czystym urojeniem i pseudosłużbą Bogu¹⁵⁰.

W aspekcie tolerancji/wolności religijnej kluczowe dla zrozumienia myśli Kanta są, częściowo już opisane, pojęcie autonomii ludzkiego rozumu oraz akcentowanie wzajemności w procesach rozumienia i tworzenia wspólnoty moralnej¹⁵¹.

Kant nakreślił wizję inkluzywnej, tolerancyjnej społeczności, skupionej nie wokół autorytetu Boskiego Objawienia, które jest przyjmowane przez podporządkowany ludzki rozum, lecz na narzucającej się sile prawa moralnego, domagającego się uznania niezbywalnej godności każdej ludzkiej istoty. Jednakże społeczność ta, choć może być pluralistyczna pod względem religii, pojmowanych w historyczny sposób, nie powinna być pluralistyczna w sensie uznawania różnych koncepcji ludzkiej celowości i postrzegania odmiennych, przeciwstawnych sobie wartości jako równie ważnych. Wydaje się, że dla dobra wspólnego Kant był w stanie poświęcić nawet ideę jednego Boga, gdyby nastąpił renesans politeizmu, ale nie akceptował koncepcji wielości racjonalności w obrębie praktycznego rozumu. Uniwersalność imperatywów kategorycznych powstrzymuje tak daleko idący pluralizm. Z drugiej strony, w naszych dążeniach do stworzenia mocnej, dobrze ugruntowanej, etycznej wspólnoty (być może należy rzec: społeczeństwa obywatelskiego) Kant postulował nie tylko uprzejme powstrzymywanie się od krzywdzenia innych z powodu odmienności ich teorii odnośnie do boskości, ale też pozytywne zaangażowanie

¹⁵⁰ Zob. A. Bobko, *Myślenie wobec zła: polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007, s. 265–277.

¹⁵¹ Por. R. Erlewine, *Monotheism and tolerance: recovering a religion of reason*, Indianapolis 2010, s. 85.

ich w budowę i krytykę podstaw wspólnej wizji świata. Taki ponadjednostkowy obraz świata jest pozostaje rozwojowy i elastyczny, ponieważ metafizyka została zakwestionowana i nikt nie powinien czuć się skrupowany jej twierdzeniami¹⁵².

W *Religii w obrębie samego rozumu* Kant określił sumienie mianem przewodnika w sprawach wiary. Wydaje się, że tak rozumiane sumienie ściśle wiąże się z wychwalaną przez niego autonomią ludzkiego rozumu. Podstawową, niewymagającą dowodu zasadą moralną sumienia jest zaniechanie takich działań, co do których istnieje ryzyko, że mogą być niesprawiedliwe. Człowiek musi zawsze mieć pewność, że postępuje sprawiedliwie. Kant nazywa hipokryzją przyjmowanie jako pewnego czegoś, co zostało objawione w sensie historycznym, a co do czego ludzki rozum pozostaje w przeświadczeniu, że nie jest to oczywiste. Autor *Krytyki czystego rozumu* wręcz gloryfikuje takie sumienie, które odrzucając багаż dogmatów, poznawanych przez nas dzięki historii i przekazowi tradycji, poprzestaje na tym, co manifestuje się jako jasne i wyraźne¹⁵³.

Zatem mamy u Kanta do czynienia z wolnością sumienia wobec zewnętrznego, apodyktycznego kryterium prawdy (np. Urzędu Nauczycielskiego Kościoła). W jaki sposób realizuje się ona na forum publicznym? Anna Tomaszewska przypuszcza, że Kant przyznałby wolność religijną wszystkim, których przekonania i postawy religijne nie zagrażałyby autonomii ludzkiego rozumu¹⁵⁴. Można z tego wnioskować, że popierałby ograniczanie wolności wyznawców tych religii, które roszczą sobie pretensje do bycia czymś danym od Boga, czymś, co należy przyjąć na mocy autorytetu samego Stwórcy, objawiającego się w historii ludzkości.

¹⁵² Zob. tamże, s. 117–123.

¹⁵³ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007, s. 239–242.

¹⁵⁴ Por. A. Tomaszewska, *W stronę radykalnego Oświecenia: uwagi o religii według Spinozy i Kanta*, dz. cyt., s. 183.

1.4. Idea wolności religijnej w myśli liberalnej XIX i pierwszej połowy XX wieku

Rewolucja francuska wprowadziła zachodnią Europę w „nowy wiek”. Według Jacka Bartyzela, wiek XIX kulturowo był dłuższy niż 100 lat i trwał od roku 1789 (wybuch tejże rewolucji) do 1914 roku (początek pierwszej wojny światowej). Tę epokę można nazwać okresem triumfalnego pochodu liberalizmu, który stale przewyżczał starania restauracyjne starego porządku¹⁵⁵. To w obrębie tego cywilizacyjnego nurtu zaistniały główne wypowiedzi filozoficzne na temat wolności religijnej. Sam liberalizm nie wyłonił się w XIX wieku, jego korzenie, omówione wcześniej na łamach tej pracy, sięgają przynajmniej kilka wieków wstecz, ale to w tym stuleciu liberalizm okrzepł i otrzymał nazwę. Etymologicznie liberalizm pochodzi od łacińskiego wyrazu *liber*, czyli „wolny”¹⁵⁶. Badacze historii doktryn politycznych i prawnych wskazują, że początkowo używano tego terminu w charakterze przymiotnikowym – „idee liberalne”. W takiej formie pojawił się on w proklamacji generała Napoleona Bonaparte po dokonanych przez niego w 1799 roku przewrocie¹⁵⁷. Profesor Bartyzel podkreślił, że pierwszym politycznym stronnictwem, „które zidentyfikowało się jako liberalne, byli natomiast hiszpańscy *liberales*, tj. autorzy przesiąkniętej russoizmem i opartej o wzory francuskiego republikanizmu konstytucji uchwalonej w 1812 r. przez Kortezy w Kadyksie”¹⁵⁸. Ten sam autor wyszczególnił pięć rodzajów liberalizmu: filozoficzny, religijny, moralno-obyczajowy, polityczny oraz ekonomiczny¹⁵⁹. Z perspektywy problemu prawa do wolności wyznania trzeba zająć się reprezentantami liberalizmu filozoficznego, politycznego i religijnego.

Liberalizm jako taki jest trudny do scharakteryzowania i niełatwo uchwycić jego konstytutywne cechy. To, co jeden liberał uznaje za nieodwołalny przejaw wolności, inny podważa, akcentując odrębny aspekt (stąd pewne trudności np. w nazwaniu liberałem Hegla, który wysoko cenił ideał wolności, ale chyba jeszcze wyżej stawiał organizację państwową). Z tego powodu Bartyzel, podsumowując swoją próbę klasyfikacji liberalizmów, stwierdził, że należy ograniczyć katalog koniecznych przymiotów liberalizmu od listy liberalnych cech fakultatywnych, aczkolwiek wybitnie często występujących.

¹⁵⁵ Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s. 20–21.

¹⁵⁶ Por. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm: szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008, s. 14.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 15.

¹⁵⁸ J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, dz. cyt., s. 11.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 29.

Do obligatoryjnych właściwości liberalizmu można zaliczyć: antropologiczny indywidualizm, doszukujący się podstaw bytu społecznego w jednostce; pierwszorzędne znaczenie wolności tejże jednostki w systemie politycznym; sekularyzm polityczny, nie zawsze wykluczający obecność religii w państwie, ale odżegnujący się od odnoszenia ustroju i funkcjonowania państwa do Boga; przekonanie o tym, że każde prawo powinno mieć zapisaną formę; uniwersalizm, czyli przeświadczenie o powszechnej ważności praw uznawanych przez liberałów za fundamentalne¹⁶⁰; pewność, że wolność jednostki jest związana z własnością prywatną; wreszcie zasadniczą aprobatę dla zmiany w życiu społecznym.

Do fakultatywnych cech liberalizmu należą: odwoływanie się do zeświecczonej idei praw natury; antropologiczny optymizm, czasami kwestionujący chrześcijańską koncepcję grzechu pierworodnego; pewna niechęć do instytucji państwa, niekiedy posunięta aż do prób zanegowania jego bytu; kontraktualizm, jeśli chodzi o powstanie państwa i społeczeństwa; przychylność w stosunku do demokratycznej formy wyłaniania rządu; oraz swego rodzaju harmonię z naturalistycznym humanitaryzmem, propagowanym przez wolnomularstwo¹⁶¹.

W obrębie religijnego liberalizmu szczególnie istotnym wariantem pozostaje katolicki, którego waga została już zasygnalizowana wyżej. Temu prądowi zostanie też poświęcone wiele miejsca w tym podrozdziale. Również „katolicki liberalizm” nie jest jednoznacznym terminem. Na potrzeby rozprawy będzie on rozpatrywany głównie w optyce relacji między państwem a Kościołem.

Jednakże zanim uwaga badawcza zostanie skoncentrowana na liberalnym katolicyzmie, wypada, skoro niniejsza praca jest filozoficzną dysertacją, zająć się liberalizmem filozoficznym i politycznym. Pośród realizujących się na niwie politycznej filozofów szczególne miejsce zajmuje John Stuart Mill, który był twórcą rewizjonistycznej postaci liberalizmu, zjednoczonego z demokratyzmem. Zdaniem profesora Bartyzela, historię liberalizmu można ująć w dwa okresy: pierwszy od Locke’a do Milla, drugi od Milla aż do początków obecnego stulecia¹⁶².

John Stuart Mill, którego całe życie zamyka się w XIX wieku (od 1806 do 1873 roku), swoim myśleniem przekraczał mentalność sobie współczesnych. Nie tylko dopro-

¹⁶⁰ Jak to zwykle bywa w przypadku takiego indukcyjnego definiowania danego zjawiska, badacze pozostają ze sobą niezgodni. Dorota Sepczyńska odrzuca uniwersalizm jako konieczną cechę liberalizmu. Por. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm: szkic z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 18.

¹⁶¹ Zob. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, dz. cyt., s. 236–239.

¹⁶² Por. tamże, s. 82.

wadził do mariażu liberalizmu z demokracją, ale też był prekursorem idei praw wyborczych kobiet, uważając, że różnica płci po prostu nie ma nic wspólnego z polityką i nie może rzutować na możliwości uczestnictwa osoby w życiu politycznym¹⁶³.

Mill nakreślił swoje liberalne stanowisko w dziele *O wolności*. To w nim należy doszukiwać się wzmianek o wolności religijnej jako jednym z aspektów wolności jednostki w obrębie państwa i społeczeństwa.

W traktacie *O wolności* uwidaczniają się dwie najbardziej fundamentalne kwestie: 1) Mill jest zwolennikiem pluralizmu opinii i światopoglądów w społeczeństwie; 2) bliska jest mu koncepcja społecznego dochodzenia do prawdy poprzez ścieranie się różnych opinii i wyrabianie sobie przez ludzi pewności co do wybranych aspektów rzeczywistości na podstawie rzetelnej dyskusji między konkurencyjnymi obozami¹⁶⁴.

Odnosnie zaakcentowanego pluralizmu Mill utrzymywał, że „w obecnym stanie ludzkiego intelektu tylko różnorodność opinii daje szansę uczciwego zbadania wszystkich stron prawdy”¹⁶⁵, co więcej, należy pozostawić swobodę również odmiennym trybom życia, pod warunkiem, że ich entuzjaści nie wyrządzają bliźnim krzywdy. Wartość tych rozmaitych stylów życia powinna uwidocznic się w praktyce¹⁶⁶ (Mill prawdziwość kojarzył z użytecznością). Dla niego zawsze istotna pozostawała ta część ludzkiego istnienia, którą społeczeństwo interesuje się tylko pośrednio. Jest to sfera indywidualnego działania człowieka, która wpływa tylko na niego samego, a na innych oddziałuje jedynie dzięki ich wolnemu przyzwoleniu i współdziałaniu¹⁶⁷. Można odnieść wrażenie, że Mill w perfekcyjny sposób realizował cechę liberalnego myślenia – od spraw jednostki przechodził do problemu społeczeństwa.

Jak widać, zagadnienie pluralizmu automatycznie odsyła do problemu prawdy – różnorodność poglądów gwarantuje możliwość rzetelnego zbadania wszystkich jej wymiarów. W ujęciu Milla w procesie dochodzenia do prawdy najczęściej jest tak, że ścierają

¹⁶³ Por. R. Ludwikowski i J. Woleński, *J. S. Mill*, Warszawa 1979, s. 113.

¹⁶⁴ Myśl Johna Stuarta Milla jest uderzająco podobna do teorii jednego z najbardziej znaczących myślicieli liberalnych XX wieku – Karla Raimunda Poppera, który stał się autorem modelu społeczeństwa otwartego, opartego na demokracji i unikającego wszelkich form totalitaryzmu, które, jego zdaniem, już od czasów starożytnych były zagrożeniem dla życia intelektualnego ludzkości. Popper wytykał historycyzmowi jego „nędzę”. Był przekonany, że nie są możliwe żadne niepodważalne prognozy co do przyszłego rozwoju życia społecznego. Wolność opinii jest wskazana, według Poppera, nie tylko na płaszczyźnie życia społecznego, gdzie mogą rywalizować ze sobą różne wizje państwowego rozwoju i społecznego dobrobytu, ale także nauka, w sensie nauk przyrodniczych, potrzebuje swobodnego przepływu informacji i konkurencji różnorodnych hipotez. Postęp w naukach nie jest efektem jakiegoś odizolowanego wysiłku, lecz wypadkową krążenia i konkurowania ze sobą różnych pomysłów. Zob. A. Chmielewski, *Filozofia Poppera: analiza krytyczna*, Wrocław 2003, s. 74–90.

¹⁶⁵ J.S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 2002, s. 64.

¹⁶⁶ Por. tamże, s. 72.

¹⁶⁷ Por. tamże, s. 27–28.

się ze sobą dwie doktryny, z których każda posiada tylko fragment prawdy¹⁶⁸. Ich szczęśliwa synteza daje pełnię prawdy. Mill twierdził, że w miarę postępu ludzkości liczba bezsprzecznych prawd nieustannie będzie się zwiększać. Ludzką pomyślność zaś można niemal mierzyć liczbą i doniosłością prawd, które już nie są tępione¹⁶⁹.

Kwestia tłumienia jakichś prawd kojarzy się z religijnymi konfliktami między poszczególnymi chrześcijańskimi wyznaniem. Mill poruszył w swoim traktacie także kwestie religijne i nie bał się stawiać odważnych tez.

W tym kontekście na pierwszy plan wysuwa się swego rodzaju postępowy tok rozumowania Milla względem Locke'a. XIX-wieczny pionier praw wyborczych kobiet był także orędownikiem lepszego, w porównaniu ze swoim poprzednikiem, traktowania ateistów. Mill sądził, że moralność u ateistów nie jest zdegenerowana i nie należy lękać się ich sądowych zeznań pod przysięgą, ponieważ ogromna część niewierzących wszystkich wieków wykazywała się prawością oraz szlachetnością¹⁷⁰.

Drugim ważnym elementem jest przekonanie Milla, że nie można przyjmować logiki prześladowców i aprobować zasady, wedle której można dyskryminować innych z tego powodu, że nasze religijne poglądy są słuszne¹⁷¹. Zamiast tego myśliciel proponował radykalnie wolnościowe podejście: „Gdyby cała ludzkość z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko ten jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on, gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości”¹⁷². Angielski liberał mniemał, że „szczególnie złą stroną zmuszania opinii do milczenia jest to, że ograbia ono cały rodzaj ludzki; zarówno przyszłe pokolenia, jak współczesnych, a tych, którzy się nie godzą z daną opinią, bardziej jeszcze niż tych, którzy ją głoszą. Jeśli ta opinia jest słuszna, pozbawia się ich sposobności dojścia do prawdy; jeśli jest niesłuszna, tracą coś, co jest niemal równie wielkim dobrodziejstwem: jaśniejsze zrozumienie i żywszą świadomość prawdy wywołane przez jej kolizję z błędem”¹⁷³. Z powyższego cytatu widać, że Mill cenił sobie ferment intelektualny, jaki może wywołać fałszywa (religijna) opinia. Przekładając to na język eklezjalny – herezje są po to, aby Kościół „nie spał” na dogmatach i, zdaniem Milla, nie powinny być powstrzymywane, ponieważ w przeciwnym razie nie zostanie wykorzystany ich cały do-

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 61.

¹⁶⁹ Por. tamże, s. 59.

¹⁷⁰ Por. tamże, s. 45–46.

¹⁷¹ Por. tamże, s. 103.

¹⁷² Tamże, s. 32.

¹⁷³ Tamże.

broczyny potencjał, implikujący wyostrenie się ludzkich pojęć odnośnie do atakowanych prawd. Ponadto w przytoczonym cytacie jeszcze raz manifestuje się Millowskie przywiązanie do kategorii użyteczności – autor użył takich sformułowań, jak „ograbianie”, i odwołał się do przyszłych pokoleń, które mają coś zyskać.

Na koniec charakterystyki liberalnych pozycji Milla należy zaakcentować, jak dotąd zaledwie zasygnalizowane, pytanie, kiedy władza może powstrzymać szerzenie się pewnych opinii. Mill utrzymywał, że ocena, iż handlarze zbożem przyczyniają się do głodu biedaków albo że prywatna własność jest kradzieżą, pozostaje dopuszczalna, gdy jest tylko wydawana drukiem. Natomiast może zasługiwać na karę, kiedy np. jest wypowiedziana wobec podnieconego tłumu stłoczonego przed domem handlarza zbożem¹⁷⁴. Zatem poglądy mogą być zwalczane wtedy, gdy bezpośrednio prowokują nieuczynne czyny. Ponieważ w całym swoim traktacie dotyczącym wolności Mill nie czynił specjalnego rozróżnienia na opinie polityczne, moralne i religijne, można przypuszczać, że sformułowana reguła ma zastosowanie także w przypadku wyznawania i propagowania dogmatów wiary.

Po zaznajomieniu się ze sposobem rozumowania niekatolickich reprezentantów liberalizmu: Milla i skrótowo Poppera, pora wrócić do prądu zwanego liberalnym katolicyzmem. Choć najprawdopodobniej pierwszym katolickim dostojnikiem, który wypowiedział się akceptująco o liberalnych ideach, był amerykański biskup John Carroll¹⁷⁵, to sprawa amerykanizmu, który można nazwać próbą przeszczepienia tychże ideałów polityczno-społecznych na łono Kościoła katolickiego, wybuchła z całą mocą później aniżeli konflikt francuskiego liberalnego kapłana Félicité Roberta de Lamennais’go ze Stolicą Apostolską. Dlatego też to od Lamennais’go wypada rozpocząć przegląd autorów o proveniencji katolicko-liberalnej.

Przesłaniem proroka pojednania między zasadami katolickimi i rewolucyjnymi, jakim był ksiądz Lamennais, było hasło „Bóg i wolność” jako dwie wielkie zdobycze, które przyniósł ludzkości katolicyzm. Prawdziwi przyjaciele religii powinni pojąć, że potrzebuje ona jedynie zupełnej wolności, a nie żadnego wsparcia rządów¹⁷⁶.

Urodzony jeszcze przed rewolucją¹⁷⁷ Lamennais bardzo wcześnie uświadomił sobie konieczność odrodzenia się religii w porewolucyjnej Francji i jako początkujący duszpa-

¹⁷⁴ Por. tamże, s. 71.

¹⁷⁵ Por. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm: szkic z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 30.

¹⁷⁶ Por. A. Sikora, *Lamennais czyli dramat konsekwencji*, w: H.F.R. de Lamennais, *Wybór pism*, tłum. J. Guranowski, J. Rogoziński i B. Strumiński, Warszawa 1970, s. 54.

¹⁷⁷ Por. Peter N. Stearns, *Ksiądz Lamennais*, tłum. M. Wańkiewiczowa, Warszawa 1970, s. 21.

sterz stanął na czele śmiałków, którzy pragnęli poradzić sobie z zasadniczymi problemami Kościoła w ówczesnych realiach¹⁷⁸. Jego poglądy ewoluowały od dosyć konserwatywnych do radykalnie liberalnych, zmuszających Kościół katolicki do zajęcia oficjalnego stanowiska w kwestii liberalizmu i wolności religijnej (o czym szerzej w następnym rozdziale).

Początkowe stanowisko księdza Lamennais'go można określić jako koniunkturalny sojusz konserwatysty z liberalizmem w imię walki o wolność Kościoła, prześladowanego przez niesprawiedliwą władzę państwową. Lamennais „długo był przekonany, że wolność religijna nie może cechować właściwego politycznego porządku, ponieważ istnieje tylko jedna prawda religijna”¹⁷⁹. Niechęć do rewolucyjnego chaosu i antyreligijnej orientacji większości liberałów odstręczała go od liberalizmu jako także teoretycznego przekonania, a nie jedynie praktycznej i tymczasowej postawy¹⁸⁰.

Metamorfoza księdza Lamennais'go była stopniowa. Punktem zwrotnym stała się rezygnacja przez niego z pisania dłuższych traktatów i skoncentrowanie się na tworzeniu krótkich artykułów i broszur. Lamennais jako dziennikarz stał się zdecydowanym orędownikiem liberalnych maksym¹⁸¹.

Przyszły założyciel ruchu Avenir zaczął myśleć o fuzji religii, czyli elementu porządku, z wolnością, czyli elementem rewolucji. Postrzegał zwycięstwo liberalizmu jako nieuchronną konieczność dziejową. Kościół powinien zunifikować swoje myślenie z liberalnym przesłaniem¹⁸². Strategia Lamennais'go miała być przyszłościowym projektem dla Kościoła. W dziennikarskim okresie swojego życia wyjaśniał, że liberalizm nie jest niczym innym, jak tylko nieodpartym pragnieniem wolności, które jest wrodzone wszystkim chrześcijańskim narodom¹⁸³. Kościół musi się zmodernizować, aby wytworzyć nowy ład, spełniający to zbiorowe pragnienie ludów¹⁸⁴.

Tubą wolnościowych przekonań Lamennais'go i jego popleczników stało się założone po rewolucji we Francji w 1830 roku pismo „Avenir”, którego motto brzmiało „Bóg i wolność”¹⁸⁵. Na jego łamach zostały dookreślane dalsze tezy liberalnego katolicyzmu Lamennais'go. Były to świetlane idee proroka i marzyciela, rysującego obraz społeczeństwa demokratycznego i niwelującego społeczne nierówności, wspomaganego duchową

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 50.

¹⁷⁹ Tamże, s. 61.

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 62–63.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 65.

¹⁸² Por. tamże, s. 66.

¹⁸³ Por. tamże, s. 71.

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 72–73.

¹⁸⁵ Por. tamże, s. 92.

siłą Kościoła zaangażowanego w reformy. Siła postępu pochodzi od Boga i Kościół musi jej ulec¹⁸⁶.

Lamennais w porozumieniu z redakcją „Avenir”¹⁸⁷ forsował bardzo nowatorską koncepcję absolutnego i programowego zerwania, będącego w ruinie, sojuszu ołtarza z tronem. Zdaniem Lamennais’go, ten anachroniczny model mógł zostać porzucony przez Kościół jako martwa idea. Jakikolwiek uprzywilejowanie religii katolickiej to akt despotyzmu, przynoszący więcej zła niż dobra. Aby rozstrzygać sprawy religijne, ludzie powinni być wolni, gdyż ponoszą odpowiedzialność wyłącznie przed Bogiem. Rozdział Kościoła od państwa ma odzwierciedlać duchową wolność ludzkości. Wolność religijna była dla Lamennais’go wstępnym warunkiem autentycznego nawrócenia. Kościół odseparowany od spraw politycznych mógłby się poświęcić wyłącznie apologetyce i nawracaniu, zaś żadna inna teoria religijna nie miałaby szans z katolicyzmem w swobodnej intelektualnej dyskusji¹⁸⁸. Lamennais w latach przypadających na działalność w „Avenir” zaczął czuć, że środki polityczne nie mogą zachodzić na płaszczyznę wiary, bo to skutkowałyby wyciśnięciem brutalnego piętna na szlachetnych rysach człowieczeństwa. W średniowieczu było to dozwolone, ponieważ ludzkość była jeszcze dziecinna, natomiast w późniejszych czasach dojrzała pod okiem Kościoła i używanie tych samych środków co dawniej byłoby nieadekwatne do jej stanu¹⁸⁹.

Jednakże wolność krzewiona przez alians katolickich liberałów nie miała być wolnością niczym nieskrępowaną. Lamennais tłumaczył, że tego typu swoboda jest zezwierzeniem. Prawdziwa wolność jest prawem czynienia tego, co sprawiedliwe¹⁹⁰. Takie wyjaśnienia okazały się niesatysfakcjonujące dla Stolicy Apostolskiej, której reakcję przybliży kolejny rozdział pracy.

Kontynuatorem myśli katolicko-liberalnej, który hołubił ideę wolności jako władzy prawa i tradycji w miejsce arbitralnych rządów ludzkich w sprawach religii, był lord Acton. W imię swoich liberalnych zasad oponował on przeciwko ogłoszeniu dogmatu o papieskiej nieomyślności. Jednakże Acton nie poszedł w ślady Lamennais’go ani własnego nauczyciela – Ignaza von Döllingera, który odrzucił dogmaty o Niepokalanym Poczęciu

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 99–100.

¹⁸⁷ Można powiedzieć, że redakcja pisma współbrzmiała z radykalnymi doktrynami Lamennais’go w umiarkowanym zakresie. Po potępieniu tego francuskiego innowatora przez Stolicę Apostolską ruch rozsypał się i dawni sojusznicy, ceniąc wyżej autorytet Kościoła aniżeli charyzmę swojego mentora i przyjaciela, odgradzili się od jego ekstremalnych przekonań. Zob. A. Sikora, *Lamennais czyli dramat konsekwencji*, dz. cyt., s. 78–80.

¹⁸⁸ Zob. P.N. Stearns, *Ksiądz Lamennais*, dz. cyt., s. 101–103.

¹⁸⁹ Por. tamże, s. 119.

¹⁹⁰ Por. tamże, s. 106.

Matki Bożej oraz nieomyślności papieża i został duchowym ojcem Kościoła starokatolickiego¹⁹¹. Arystokrata do końca życia pozostał wierny dogmatom katolickim, nie ciążyła na nim żadna kościelna kara, lecz w jego duszy, najprawdopodobniej aż do śmierci, istniało rozdarcie między umiłowaniem Kościoła katolickiego i wolności. Ten angielski historyk był także filozofem dziejów i uważał, że dzieje ludzkości są historią idei, w pierwszej kolejności najważniejszej z nich – idei wolności, której rozwojowi towarzyszy postęp w dziedzinie sumienia¹⁹².

Droga Opatrzności w procesie dziejów zmierza w kierunku zrodzenia i zachowania wolności¹⁹³. Wolność jest zadaniem człowieka w jego historii, nie punktem wyjścia, lecz rezultatem, do którego dążymy¹⁹⁴. Dla Actona wolność w swoim historycznym pochodzeniu ma wiele wspólnego z chrześcijaństwem. Zdaniem ucznia Döllingera, pierwsi chrześcijanie byli liberałami, którzy domagali się matki wszystkich innych wolności, czyli swobody w praktykowaniu religii¹⁹⁵. Św. Tomasza z Akwinu, który opisywał metody unikania tyrańskiej władzy, Acton postrzegał jako autora pierwszej deklaracji wigowskiej teorii rewolucji¹⁹⁶. Wigowie (nazywani liberałami po przekształceniu partii) byli ugrupowaniem, które w XIX-wiecznej Anglii najmocniej optowało za wolnością polityczną oraz religijną, przez co cieszyło się sympatią Actona¹⁹⁷.

Liberalizm został oparty na idei sumienia – drugiej arcyważnej rzeczywistości w twórczości Actona. Sumienie jest światłem wewnętrznym i głosem Boga w człowieku, wezwaniem, które powinno być przedkładane nad głos innych ludzi¹⁹⁸. Acton kategorycznie opowiadał się „za konsekwentnym posłuszeństwem okazywanym sumieniu, ale także za jego rozsądnym i racjonalnym rozwijaniem”¹⁹⁹. Uznanie swojej odpowiedzialności za coś i udźwignięcie jej pozostaje powinnością nakładaną na człowieka przez sumienie, którego nie wolno ograniczać nikomu, łącznie z państwem i Kościołem. Przeszkadzanie jednostce w działaniu w zgodzie z własnym sumieniem jest zniewoleniem, a więc czymś znacznie gorszym od błędu, czymś zbrodniczym²⁰⁰. Wolność człowieka

¹⁹¹ Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, dz. cyt., s. 49.

¹⁹² Por. A. Rzegocki, *Wolność i sumienie: fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona*, Kraków 2004, s. 85–86.

¹⁹³ Por. tamże, s. 162.

¹⁹⁴ Por. tamże, s. 164.

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 73.

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 179.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 236.

¹⁹⁸ Por. tamże, s. 243.

¹⁹⁹ Tamże, s. 101.

²⁰⁰ Por. tamże, s. 70.

wyływa z jego wnętrza, zatem wolność sumienia, religii i postępowania zgodnie z własnymi przekonaniemii stanowią istotę i podwalinę wszystkich pozostałych swobód²⁰¹.

Wrogiem wolności pozostaje pokusa samowoli. Angielski historyk określał ją jako przeświadczenie o tym, że miarą obowiązku jest korzyść, zaś cnoty – przyjemność; prawa zostały wymyślone przez słabych, a doskonalenie się w dzielnościach to projekt na życie hipokrytów bądź nieudaczników niepotrafiących korzystać z życia²⁰². Zatem można przypuszczać, że wolność sumienia w ustroju społecznym wymarzone przez Actona mogłaby być ograniczana w przypadku ludzkiej przewrotności.

Oddzielenie Kościoła oraz państwa jawiło się Actonowi jako zabieg niezbędny dla triumfu idei wolności. Co ciekawe, nie utożsamiał on oddzielenia z separacją. Wydaje się, że bliski był mu amerykański punkt widzenia na te zagadnienia. Anglik uważał, że Kościół i państwo muszą na siebie wpływać²⁰³, lecz, jak się zdaje, w sposób spontaniczny i nieskodyfikowany żadnymi ogólnie narzucanymi wytycznymi.

Ubolewający nad ścieżkami rozwoju teologii w XIX wieku arystokrata odnotował, że ludzie nie zgadzają się z nim, ponieważ twierdzą, iż liberalizm nie jest prawdziwy lub że katolicyzm nie jest prawdziwy, ale też dlatego, że uznają, że niemożliwe jest to, aby oba naraz były prawdziwe. Wydaje się, że adwersarzy Actona prezentujących to ostatnie stanowisko było najwięcej²⁰⁴. Jacek Bartyzel skwitował orientację polityczno-religijną brytyjskiego lorda jako niespójną, co, zdaniem tego historyka doktryn, pozostaje typową cechą liberalnych katolików²⁰⁵. Rzeczywiście, wprawdzie Acton wygląda na postać o zespoleniu poglądów bardziej pogłębionych niż Lamennais, podobnie jak ten francuski kontrowersyjny ksiądz przypomina proroka, który ma wizję pogodzenia ze sobą dwóch przeciwstawnych pierwiastków, lecz nie posiada solidnego programu, satysfakcjonującego czytelnika nastawionego na logiczną analizę problemu. Poglądy Actona przywołują na myśl kulturę liberalną Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Jak już wspomniano, to w tym kraju po raz pierwszy zaczęły rozbrzmiewać głosy proklamujące zgodność katolicyzmu z liberalizmem.

Pionierem tzw. amerykanizmu, czyli amerykańskiego nacjonalizmu w obrębie Kościoła katolickiego, był biskup John Carroll (1735–1815), który już jako dziecko partycypował w kolonialnym dziedzictwie swojego stanu, umożliwiającym katolikom koegzystencję z liczbowo przeważającymi protestantami na zasadach wolności religijnej. Pod

²⁰¹ Por. tamże, s. 75.

²⁰² Por. tamże, s. 173.

²⁰³ Por. tamże, s. 254.

²⁰⁴ Por. tamże, s. 251.

²⁰⁵ Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, dz. cyt., s. 50.

kierownictwem Carrolla katolicy konsekwentnie przyswajali sobie wartości liberalne dotyczące wolności oraz relacji między państwem i Kościołem. Carroll był gorliwym patriotą, który bronił udziału katolików w walce o niepodległość Stanów Zjednoczonych. Przy tej okazji chwalił amerykański rząd, którego panowanie miało przynieść błogosławiony pokój, sprawiedliwość, a także obywatelską i religijną wolność. Carroll wierzył, że przychylnie zapatrywania na wolność religijną, o ile się rozprzestrzenia, przyniosą Kościołowi szansę uczestnictwa w takich systemach państwowych, jakie będą korzystne dla katolicyzmu, mogącego zwyciężać błędne opinie za pomocą subtelnej i wysublimowanej argumentacji prezentowanej w wolnej dyskusji²⁰⁶.

Przekonania Carrolla były rozwijane i pogłębiane przez dalsze pokolenia amerykańskich katolików. Szczególnie radykalny w swojej postawie był arcybiskup John Ireland, który nie widział żadnej możliwości konfliktu między ideałami katolickimi i amerykańską demokracją, ponieważ, w jego przekonaniu, Stany Zjednoczone otrzymały specjalną misję od Boga. Ameryka, jego zdaniem, to mistrzyni narodów, owiana duchem wolności, pouczająca inne ludy o tym, że człowiek jest powołany i zdolny do cywilnej oraz politycznej wolności. Zbliżone hasła propagował inny amerykański dostojnik kościelny – kardynał James Gibbons, który niemal utożsamiał ze sobą cele państwa i Kościoła. Innym słynnym reprezentantem amerykańizmu był kardynał Francis Spellman, który wojenne potyczki Amerykanów porównywał ze zbawczym dziełem Chrystusa (!)²⁰⁷.

Ostatnim bohaterem niniejszego rozdziału jest Jacques Maritain – myśliciel, który łączył w sobie francuski liberalizm z amerykańskim. Jacek Bartyzel zdefiniował Maritaina jako autora, który rozwijał konserwatywną formę katolickiego liberalizmu, podszycą amerykańskim republikanizmem²⁰⁸. Wydaje się, że można go żartobliwie nazwać największym modernistą wśród konserwatystów i największym konserwatystą wśród modernistów.

Na jego poglądy wpływ miało wiele czynników. Warto przypomnieć, że Maritain żył w latach 1882–1973. Pochodził z rodziny o protestanckich korzeniach, pozostającej pod wpływem liberalizmu i antyklerykalizmu. W młodości opowiadał się za ateistycznym socjalizmem, któremu pragnął się całkowicie poświęcić. W 1900 roku rozpoczął studia na Sorbonie, interesując się głównie filozofią i naukami przyrodniczymi. Podczas studiów poznał rosyjską Żydówkę Raisę Umancow, którą poślubił. Razem z żoną przyjął

²⁰⁶ Zob. J. Walsh, *Arcybiskup John Carroll i narodziny amerykańizmu*, tłum. T. Maszczyk, „Zawsze wierni” 2005, nr 68, s. 16–24.

²⁰⁷ Zob. J. Piekoszewski, *Katolicyzm amerykański*, Lublin 1989, s. 179–183.

²⁰⁸ Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, dz. cyt., s. 50–51.

chrzest w Kościele katolickim w 1906 roku. Na płaszczyźnie politycznej początkowo był związany z ruchem monarchistycznym Charles'a Maurrasa. Po potępieniu tego działacza przez Stolicę Apostolską konserwatywne poglądy społeczno-polityczne Maritaina zaczęły ewoluować. Nowe przekonania w tej dziedzinie zademonstrował w *Humanizmie integralnym*, opublikowanym w latach 30. XX wieku. W 1939 roku wyemigrował do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, gdzie dużo pisał i wykladał na kilku uczelniach²⁰⁹. Wypowiadał się przychylnie na temat Stanów Zjednoczonych, utrzymując, że „system amerykański jest najlepiej pomyślanym i najbardziej skutecznym (przynajmniej dotychczas) ze wszystkich istniejących systemów demokratycznych”²¹⁰, oraz że współczesna mu Ameryka jest dobrą kandydatką do wykreowania na swoim obszarze nowej cywilizacji chrześcijańskiej²¹¹.

W takiej cywilizacji wszystkie aspekty idealnego ustroju²¹² mają się zrealizować na sposób odpowiedni do naszych czasów. W obecnym klimacie historycznym, zdecydowanie odmiennym od dominującego w dobie średniowiecza, cywilizacja nie ma być sakralna, lecz świecka. Ta świecka cywilizacja, inspirowana przez chrześcijaństwo, powinna obejmować następujące elementy: pluralistyczną strukturę społeczeństwa, autonomię doczesności w stosunku do czynnika duchowego, wolność osób, dążenie do ustanowienia wspólnoty braterskiej wszystkich ludzi oraz jedność ludzkiej zbiorowości²¹³.

W ujęciu Maritaina pierwszą, podstawową „cechą chrześcijańskiej świeckiej koncepcji doczesności jest postulat pluralistycznej struktury państwa i społeczeństwa”²¹⁴. Idealną sytuacją, według myśliciela, była wielość zrzeszeń, skupiających ludzi wokół najrozmaitszych pomysłów i celów, powstałych spontanicznie w wolnym społeczeństwie. Pragnieniem francuskiego neotomisty było, aby pomiędzy jednostką a państwem znajdowała się sieć samorzutnie powiązanych ze sobą ciał pośredniczących. Co do ich funkcjonowania Maritain domagał się stosowania zasady pomocniczości, polegającej na tym, że wspólnota wyższego rzędu pozostawia mniejszym grupom możliwie jak największą autonomię i ingeruje dopiero wtedy, kiedy jest to niezbędne dla realizacji celów zbiorowości bardziej podstawowej. Taki pluralizm powinien obowiązywać na wszystkich

²⁰⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 11–20.

²¹⁰ J. Maritain, *Refleksje o Ameryce*, tłum. D. Góra-Szopiński, Warszawa 2018, s. 110.

²¹¹ Por. tamże, s. 123.

²¹² Doskonały system musi być gromadzki, czyli gwarantować realizację dobra wspólnego, personalistyczny, a więc uznawać stojące ponad doczesnością cele osoby ludzkiej i służyć im, oraz pielgrzymi, czyli mobilizować ludzi do nieustannego wysiłku na rzecz polepszenia warunków ziemskiego życia. Por. E. Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, Poznań 2005, s. 152.

²¹³ Por. tamże, s. 153.

²¹⁴ J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 173.

płaszczyznach życia wspólnotowego: w dziedzinie religijnej i prawnej, politycznej oraz ekonomicznej. Najbardziej kontrowersyjny (i najważniejszy z punktu widzenia niniejszej pracy) pomysł Maritaina to pluralizm w obszarze relacji między porządkiem duchowym a doczesnym w ludzkiej zbiorowości. Z powodu innego charakteru nowożytnej cywilizacji współczesne państwo nie może być wyznaniowe bądź ideologiczne, a wszystkie wspólnoty religijne powinny cieszyć się słuszną wolnością²¹⁵. Należy podkreślić, że w *Humanizmie integralnym* Maritain zdaje się rozumieć tę wolność jako prawo nadane osobom i wspólnotom w celu uniknięcia większego zła. Jest to więc, przede wszystkim, elastyczna tolerancja, która dopasowuje się do warunków panujących w konkretnym społeczeństwie. Przy czym państwowa legislacja winna być zorientowana na ideał moralny prawa naturalnego i chrześcijańskiego. Dzięki temu społeczeństwo dynamicznie ukształtuje się jako chrześcijańskie, zaś wspólnoty niechrześcijańskie będą cieszyły się w nim sprawiedliwą wolnością²¹⁶.

Drugą cechą nowej cywilizacji ma być należycie rozumiana autonomia doczesności. Porządek świecki, doczesny doszedł obecnie do pełnoletności, osiągnął autonomię i nie może być postrzegany jako narzędzie. Musi być uznany za czynnik główny, choć niższy od czynnika duchowego²¹⁷. Oznacza to, że ład doczesny ma swoją własną celowość, niezależną od tej, która odnosi się do porządku nadprzyrodzonego, aczkolwiek niesprzeczną z nią. Dzięki tej celowości cieszy się on swego rodzaju godnością, której nie można ignorować.

Kolejną kluczową sprawą, którą winna uwzględnić nowa cywilizacja, jest wolność osób. Wiąże się ona z pojęciem osoby ludzkiej. Maritain zdefiniował osobę jako „wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata. Ani natura, ani państwo nie mają dostępu do tego wszechświata bez jego pozwolenia. I nawet Bóg, który jest i działa wewnątrz, działa w nim w sposób szczególny i z przedziwną delikatnością, która wskazuje, jak bardzo się z nim liczy: szanuje jego wolność, choć mieszka w jej sercu, pobudza ją, lecz nigdy nie zadaje gwałtu”²¹⁸. Powyższy opis wskazuje, że istotną zasadą polityki, według Maritaina, jest dbałość o poszanowanie ludzkiej wolności w najszerszym możliwym zakresie. W praktyce wolność ma być gwarantowana i chroniona przez porządek społeczny, który powinien respekto-

²¹⁵ Zob. tamże, s. 173–180.

²¹⁶ Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 121–122.

²¹⁷ Zob. tamże, s. 128–129.

²¹⁸ Tamże, s. 16.

wać wszystkie kategorie praw człowieka. Maritain wyszczególnił różne grupy praw człowieka, które opierają się na godności osoby ludzkiej oraz prawie naturalnym. Za najważniejsze z nich można uznać prawa osobowe. Wśród nich znajduje się prawo do dążenia ku wiecznemu dobru drogą wyznaczoną przez Boga, zgodnie z własnym sumieniem (prawo do oddawania czci Bogu), a także prawo Kościoła i innych wspólnot religijnych do pozbawionego przeszkód realizowania swoich duchowych zadań²¹⁹. Tak interpretowana koncepcja praw naturalnych, zakładająca przywilej wolności religijnej, zdaje się być późniejszym poszerzeniem myśli Maritaina w stosunku do *Humanizmu integralnego*.

Pozostałe elementy nowej cywilizacji chrześcijańskiej, a więc międzyludzkie braterstwo i jedność ludzkiej zbiorowości, nie są aż tak istotne z punktu widzenia problemu wolności religijnej. Jedyne, co należy dodać, aby uzupełnić obraz rzeczy, to stwierdzenie, że jedność społeczeństwa powinna opierać się na wspólnych wartościach. W świeckiej cywilizacji nie są to dogmaty religijne, lecz polityczne *credo*, łączące obywateli niezależnie od ich religii. Państwo powinno strzec tego politycznego wyznania wiary i chronić je przed politycznymi heterodoksami, ale dopiero wtedy, gdy uciekają się oni do przemocy. W normalnych warunkach wolnej wymiany myśli powinni oni napotkać tamującą ich poczynania spontaniczną kontrofensywę obywateli²²⁰.

W tym kontekście wypada zagłębić się w wyrafinowaną myśl Maritaina o społeczeństwie i państwie, która okaże się przydatna także w dalszych partiach niniejszej rozprawy.

Przede wszystkim, francuski neotomista odróżnił społeczność od społeczeństwa. Społeczność pozostaje bardziej dziełem natury i ściślej wiąże się ze stroną biologiczną ludzkiej egzystencji; społeczeństwo jest bardziej dziełem rozumu i łączy się, można rzecz przyczynowo, z własnościami intelektualnymi i duchowymi człowieka²²¹. W obu tych rzeczywistościach osoby jednoczy jakiś wspólny przedmiot. W społeczności jest on faktem wcześniejszym w stosunku do ustaleń ludzkiego intelektu, natomiast w społeczeństwie pozostaje zadaniem i celem wytypowanym przez intelekt i wolę człowieka²²². Przykładem społeczeństwa jest ciało polityczne (społeczeństwo polityczne)²²³, z kolei społeczność to np. naród²²⁴.

²¹⁹ Zob. F.J. Mazurek, *J. Maritaina koncepcja praw człowieka*, w: *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk i E. Balawajder, Lublin 1992, s. 165–166.

²²⁰ Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 117–123.

²²¹ Por. tamże, s. 8.

²²² Por. tamże, s. 9.

²²³ Por. tamże, s. 15.

²²⁴ Por. tamże, s. 11.

Państwo nie jest równoważne społeczeństwu politycznemu. Ciało polityczne tworzy całość, zaś państwo jest najważniejszą częścią tej całości²²⁵, zajmującą się, w pierwszej kolejności, ochroną prawa. Zadaniem państwa jest działanie na rzecz ogólnego dobrobytu i porządku publicznego oraz zarządzanie sprawami publicznymi²²⁶. Maritain dystansował się od takiej teorii państwa, która postrzega je jako substancję. Państwo ma pozostać jedynie funkcją społeczeństwa, a nie osobą moralną i podmiotem prawa, sprawującym władzę we własnym interesie. W przeciwnym razie osobie ludzkiej grozi instrumentalizacja i zamknięcie w okowach państwa²²⁷. Maritain podał zasady relacji między państwem a Kościołem. Pozostają one ponadczasowe, ale, zdaniem francuskiego neotomisty, w nowej cywilizacji chrześcijańskiej realizują się w nieco inny sposób niż w sakralnej cywilizacji średniowiecznej.

Współcześnie zasada nadrzędności Kościoła nad państwem powinna się spełniać w niczym nieskrępowanej, nieodpartej sile wszechobejmującej inspiracji społeczeństwa przez Kościół, szczególnie pożądanej na polu oświaty²²⁸.

Zasada współpracy Kościoła z państwem winna przyjąć taką postać, aby państwo w bezwarunkowy sposób wypełniało swój polityczny obowiązek kreowania w społeczeństwie warunków gwarantujących osobie ludzkiej możliwość realizacji jej celów, korzystania z praw, wypełniania obowiązków i wszechstronnego rozwoju²²⁹. Porządne sprawowanie przez państwo jego bezpośredniej władzy nad życiem doczesnym obywateli zasadniczo pozostaje sprawowaniem jego pośredniej władzy i obowiązku popierania oraz wspomagania Kościoła, albowiem problem duchowy naszych czasów jest zogniskowany w porządku doczesnym, zaś nowoczesne „państwo dobrobytu” (takie jak Stany Zjednoczone Ameryki Północnej), po prostu zmierzające do dobrostanu ludzi, oddaje Kościołowi lepsze usługi, niż kiedykolwiek oddali chrześcijańscy władcy²³⁰.

Projekt „państwa dobrobytu” jest pomysłem na realizację ogólnego sposobu współpracy Kościoła z państwem, natomiast co do specyficznych form współdziałania tychże na pierwszy plan wysuwa się implementowanie ostatniej zasady relacji między Kościołem i państwem – reguły wolności Kościoła, która jest realną, choć negatywną współpracą²³¹. Państwo winno pozwolić Kościołowi na swobodę w działaniu, zaś o sukcesy

²²⁵ Por. tamże, s. 16.

²²⁶ Por. tamże, s. 19.

²²⁷ Por. tamże, s. 20.

²²⁸ Por. tamże, s. 169–170.

²²⁹ Por. tamże, s. 178–179.

²³⁰ Por. tamże, s. 179.

²³¹ Por. tamże, s. 184.

w prowadzonej przez Kościół ewangelizacji zatroszczy się Duch Święty za pośrednictwem konkretnych ludzi.

Poglądy Maritaina prezentują się jako najbardziej dojrzałe, jeśli chodzi o przekonania liberalnych katolików. Choć zbliżone do teorii Lamennais'go, nigdy nie spotkały się z oficjalnym potępieniem ze strony Stolicy Apostolskiej. Krytycy zarzucali Maritainowi przejście od pozycji konserwatywnych do liberalnych, natomiast apologeti utrzymywali, że jako personalista stoi on ponad liberalizmem i tylko pozornie przypomina zwolenników tej ideologii. Wydaje się, że możliwość dokładniejszej oceny filozofii społeczno-politycznej Maritaina przyniesie kolejny rozdział niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ II

SOBÓR WATYKAŃSKI II A WOLNOŚĆ RELIGIJNA

2.1. Nauczanie Kościoła katolickiego na temat wolności religijnej w czasach przedsoborowych

W niniejszym podrozdziale zostanie przeanalizowany zespół doktrynalnych wypowiedzi Kościoła katolickiego dotyczących problemu wolności religijnej, który pojawił się w Magisterium papieskim w czasach od rewolucji we Francji pod koniec XVIII wieku do początków *aggiornamento* w Kościele katolickim w latach 60. XX stulecia. W tym okresie Magisterium Kościoła da się niemal w całości sprowadzić do Magisterium papieży, których autorytet wzrósł do tego stopnia, że nawet dogmat o nieomyślności papieskiej ogłoszony na Soborze Watykańskim I był wynikiem kompromisu. Dziewiętnastowieczni skrajni zwolennicy dominacji następcy św. Piotra nad Kościołem postulowali jeszcze większy zakres papieskiej nieomyślności aniżeli ten, jaki definiuje uroczyste orzeczenie dogmatyczne Soboru. Dla lepszego ukazania myśli na temat wolności i tolerancji religijnej w papieskich dokumentach przytoczone zostaną także pokrewne tej kwestii wątki i pojęcia, takie jak relacja między Kościołem a państwem, dobro wspólne itp.

Wszelakie nowożytny papieskie wypowiedzi dotyczące wolności religijnej sytuują się w kontekście oświeceniowej myśli na ten temat i jej dziedzictwa, jakim była Wielka Rewolucja Francuska wraz ze swoimi następstwami oraz ekspansja demokracji liberalnej w stylu amerykańskim.

Po sukcesie rewolty we Francji papież Pius VI dokonał pierwszego pobieżnego rachunku z ideami, jakie przyświecały rebeliantom. Z alokucji *Quod aliquantum* jego autorstwa można wyciągnąć następujące wnioski: po pierwsze, człowiek żyjący w społeczeństwie nie jest beneficjentem wolności wszelakiego rodzaju; po drugie, szczególnie niepokojąca i nieuzasadniona jest wolność religijna, polegająca na tym, że jednostka wybiera religię według własnego osądu i ma prawo do mówienia, pisania i rozpowszechniania

nia drukiem swojego zdania w tej dziedzinie; po trzecie, wolność i równość w społeczeństwie stanowią zakwestionowanie roli rozumu w życiu społecznym, a tym samym są w kontrze do specyficznie ludzkiej natury¹.

Ponad dwadzieścia lat od publikacji dokumentu Piusa VI jego następca – Pius VII, wyrażał w liście *Post tam diuturnas*, skierowanym do biskupa de Boulogne z diecezji Troyes, radość z powrotu na tron króla Ludwika XVIII. Jednakże zauważył, że zapisy francuskiej konstytucji gwarantują wolność wyznania i sumienia wszystkim religiom, co uznał za rozwiązanie za cios w religię katolicką i pomieszanie prawdy z błędem². W równym stopniu ubolewał nad tym, że Francja dopuszcza wolność prasy, która potęguje szkodliwość chronionej prawem wolności religijnej³.

Nowy rozdział w historii zmagania Kościoła katolickiego z nowożytnym pojmowaniem wolności zapisał się za sprawą historii powstania i upadku już przedstawionego na łamach niniejszej pracy księdza Lamennais'go. Papieżem, który skonfrontował się z teoriami i poczynaniami francuskiego apostaty, był Grzegorz XVI. Ten biskup Rzymu wywodził się z surowego zakonu kamedułów i łączył zachowawcze podejście do religii z optymizmem co do szans na rozkwit katolicyzmu w ówczesnej Europie. Wyrazem tych przekonań była książka napisana przez niego pod koniec XVIII wieku, *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła nad atakami nowinkarzy*⁴.

Lamennais, pragnący syntezy katolickich zasad z rewolucyjnymi ideami, przybył do Rzymu w 1831 roku po aprobatę papieża dla swojej pracy. Podkreślający konieczność ciągłości w doktrynie katolickiej Grzegorz XVI nie zgodził się na takie rozwiązanie. W 1832 roku inaugurował swój pontyfikat encykliką *Mirari vos*, która stanowiła krytykę idei liberalnych rozwijanych w obrębie Kościoła⁵. Zadeklarował w niej, że z bólem serca zabiera głos w sprawie liberalizmu, lecz do wypowiedzi przynagla go powaga zajmowanego urzędu i zuchwalstwo buntowników, którym przypisuje wprost szaleństwo⁶.

Ton papieskiego wykładu był apokaliptyczny. Grzegorz XVI wierzył, że jego czasy „to godzina mocy ciemności, na przesianie wybranych synów jak pszenicy”⁷, podczas

¹ Zob. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2019, s. 52–55.

² Por. H. Hello, *Nowoczesne wolności w oświetleniu encyklik*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Sandomierz 2010, s. 144–145.

³ Por. tamże, s. 153–154.

⁴ Por. M. Karas, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Sandomierz 2008, s. 9.

⁵ Por. tamże, s. 12.

⁶ Por. Grzegorz XVI, *Mirari vos*, tłum. F. Rostafiński, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, dz. cyt., s. 31–32.

⁷ Tamże, s. 32.

której „wzmaga się bezbożność, bezwstydną nauka, wyuzdana wolność [...], a ze wszech miar niezbędne i konieczne okazywanie czci Boskiej jest poniewierane, wyszydzane i wystawione na bluźnierstwa przez złośliwych ludzi”⁸. Wydaje się, że taki sposób formułowania myśli istotnie jest argumentem na korzyść tych, którzy w papieskich potępieniach wolności religijnej nie dostrzegają racjonalnej głębi, tylko wyraz nazbyt emocjonalnego podejścia do problemu.

Katastrofalną kondycję religii spowodowały, zdaniem papieża, tajne towarzystwa, w których zgromadziły się i zlały „w jeden ściek” wszystkie niebezpieczne herezje⁹. Można się domyślać, że Grzegorz XVI odnosił się tu do masonerii i jej wpływu na życie społeczne w Europie. Tradycjonalistycznie zorientowany papież, idąc za swoimi poprzednikami na katedrze Piotra, przypominał, że Kościół katolicki brzydzi się nowinkami, zaś to, co zostało już raz rozstrzygnięte, powinno zostać nienaruszone¹⁰. Można przypuszczać, że te słowa mają za zadanie nobilitować wypowiedzi Piusa VI i Piusa VII.

Centralna część encykliki zawiera meritum sprawy, czyli potępienie teorii i praktyki liberalizmu. Grzegorz XVI nie postawił sprawy wolności religijnej na pierwszym miejscu. Wskazał na rozmaite błędy liberałów. Skrytykował chęć zniesienia celibatu kapłanów, przyzwolenie na rozwody, nieposłuszeństwo poddanych względem władców, a także indyferentyzm, który zdefiniował jako przekonanie, że „w każdej religii można dostąpić wiecznego zbawienia duszy, jeśli się uczciwie i obyczajnie żyje”¹¹. Z tego skazzonego źródła „wyływa również to nedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej ośmieszenie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia”¹², którą możemy utożsamiać z pojęciem „wolności religijnej”.

Temu błędnemu rozumowaniu wtóruje i pomaga obrzucona przez papieża najgorszymi epitetami wolność druku, popierana przez liberałów. Istotne wydają się słowa Grzegorza XVI niuansujące problem, a odnoszące się do, jak się zdaje, stanowiska takich liberałów jak Lamennais, który uważał, że w konkurencji religia katolicka zdystansuje wszystkie inne światopoglądy. W kwestii wolności druku papież stwierdził, że niesłuszne jest podejście tych, którzy uważają, że zalew błędów może zostać powstrzymany piśmami broniącymi prawdy. Nie można, zdaniem Grzegorza XVI, świadomie czynić zła (zezwać na drukowanie pism przeciwnych religii katolickiej), aby wynikało z tego cokolwiek dobrego (apologia jakiegoś błyskotliwego autora). Papież ironicznie zapytał, czy

⁸ Tamże.

⁹ Por. tamże, s. 33.

¹⁰ Por. tamże, s. 34.

¹¹ Tamże, s. 36.

¹² Tamże, s. 37.

godzi się rozpowszechniać i zażywać truciznę, nawet jeśli istnieje na nią jakieś lekarstwo, po którego zażyciu niektórzy wracają do zdrowia¹³.

Ksiądz Lamennais nie podporządkował się wytycznym płynącym z encykliki *Mirari vos*, dlatego dwa lata po jej opublikowaniu został, tym razem już imiennie, potępiony w kolejnej encyklice – *Singulari nos*, w której Grzegorz XVI zarzucił temu charyzmatycznemu organizatorowi głoszenie wolności sumienia i wszelkich opinii oraz przypisywanie władzy duchowej i świeckiej braku szacunku dla słusznych praw ludu¹⁴.

Komentując krótko stanowisko Grzegorza XVI w kwestii wolności religijnej, należy stwierdzić, że jakkolwiek papież ściśle łączył ją z indyferentyzmem religijnym jako jej korzeniem, potępiał tę pierwszą bezwzględnie. W papieskich dokumentach nic nie wskazuje na to, że wolność religijna byłaby do przyjęcia, gdyby egzystowała poza wpływami kształtującego ją indyferentyzmu.

Natomiast interpretator encykliki *Mirari vos* Michał Chaberek, dla, jak się zdaje, złagodzenia tonu papieskich wypowiedzi, zasugerował, że Grzegorz XVI w tym dokumencie połączył wolność religijną z zepsutą ludzką naturą. Termin ten miałby oznaczać grzeszne ludzkie skłonności, dlatego konsekwentnie należałoby rozumieć tę wolność raczej jako samowolę, a nie wolność jako taką. Jednakże ojciec Chaberek w swoim tekście sprawił wrażenie nieprzekonanego do własnego objaśnienia i, co ważniejsze, podkreślił, że i tak sednem papieskiej wypowiedzi pozostaje przesłanie, że ograniczenie wolności religijnej jest pożądane, ponieważ zmniejsza rozwój zła¹⁵.

Następca Grzegorza XVI – pochodzący z arystokratycznej rodziny Pius IX, pozostający najdłużej sprawującym władzę papieżem od czasów apostołskich, stał się symbolem walki Kościoła katolickiego ze zmianami cywilizacyjnymi, forsowanymi przez liberalną kulturę. Po zjednoczeniu Włoch na rewolucyjnych zasadach ogłosił się on więźniem Watykanu i swoją niechęć wobec nowego ładu w Europie skwitował wymownym potępieniem twierdzenia, że biskup Rzymu może i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i współczesną cywilizacją¹⁶.

Swoją pierwszą encykliką *Qui pluribus* wpisał się w ciąg apokaliptycznych wypowiedzi na temat zmagania katolicyzmu z ówczesną kulturą. Skonstatował w niej, że w XIX wieku „najzaciętszą i najkrwawszą wojnę przeciw [...] wierze katolickiej rozpoczynają

¹³ Por. tamże, s. 38.

¹⁴ Por. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 59.

¹⁵ Por. tamże, s. 61.

¹⁶ Zob. M. Karas, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 21–30.

ci, którzy [...] nie cierpiąc zdrowej nauki, i od prawdy ucho odwracając, rozliczne powtóry błędów ze skrytych miejsc wywlekają, a wystrojone w przesadną barwę, między lud popychają, i temuż zalecają”¹⁷. Fundamentalnym błędem wrogów Kościoła, wobec których papież jawi się jako bezlitosny pogromca, niedostrzegający w nich cienia dobrej woli, pozostaje mniemanie, jakoby wiara była przeciwna rozumowi¹⁸. Natomiast główne ośrodki szerzenia błędów to przekłete tajne towarzystwa, wobec których Pius IX zajmował jednoznacznie negatywne stanowisko¹⁹. Przyczyn kryzysu chrześcijańskiej cywilizacji dopatrywał się w powodzi błędów napływających tychże tajnych towarzystw i innych mniej lub bardziej zdeprawowanych ugrupowań oraz w panującej liberalnej atmosferze, na którą składały się: wolność myśli, języka i pióra, skutkujące duchem permissywności, antyklerykalizmu, a także zepsuciem rodzin. Należy przyznać, że w encyklice nie widać dosłownego potępienia wolności religijnej, zaś reprimenda dotycząca wolności myśli odnosi się, wedle słów Piusa IX, do jej wyuzdanej formy²⁰, co zapewne można by było określić wspomnianym już mianem samowoli.

Jednakże encyklika inicjująca pontyfikat Piusa IX nie była jego ostatnim słowem w referowanym temacie. Apogeum papieskiej walki ze współczesnymi mu błędami stanowią encyklika *Quanta cura* i dołączony do niej *Syllabus errorum*, będący katalogiem potępionych twierdzeń rozpowszechnionych w XIX stuleciu.

W *Quanta cura* papież zganił błąd naturalizmu, według którego społeczeństwo powinno być rządzone bez żadnego odniesienia do religii, a przynajmniej bez praktycznego rozróżnienia na religię prawdziwą i fałszywą. W sukurs naturalizmowi idzie liberalizm, którego potępienie Pius IX powtórzył za Grzegorzem XVI. Zdaniem papieża, należy odrzucić przekonanie, że wolność sumienia i wyznania jest ogólnoludzkim prywatnym prawem, które trzeba proklamować w każdym poprawnie urządzonym społeczeństwie; tak samo twierdzenie, że obywatele posiadają prawo do wszelkiej wolności, której nie przystoi ograniczać żadnym autorytetem, obojętne, świeckim czy duchowym. Wolność o tak nieograniczonym zakresie została określona przez Piusa IX mianem wolności zmierzającej do potępienia²¹.

Cieszący się złą sławą w kręgach liberalnych *Syllabus errorum* pozostaje krótką wykładnią tego, co wierni powinni odrzucać. To na końcu tego dokumentu wspomina się

¹⁷ Pius IX, *Qui pluribus*, Warszawa 2003, s. 6.

¹⁸ Por. tamże, s. 7.

¹⁹ Por. tamże, s. 12.

²⁰ Por. tamże, s. 14.

²¹ Por. Pius IX, *Quanta cura*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, dz. cyt., s. 45.

i potępia znamienne twierdzenie, że „Biskup Rzymski może i powinien pogodzić się [...] i dostosować [...] do postępu, liberalizmu i współczesnej cywilizacji”²².

Zbiór osiemdziesięciu błędów został podzielony na działy, takie jak m.in. panteizm, naturalizm i skrajny racjonalizm; indyferentyzm, latitudynaryzm; błędy dotyczące Kościoła i jego praw; błędy w poglądach na społeczność cywilną rozpatrywaną w odniesieniu do niej samej, jak też w odniesieniu do jej relacji z Kościołem; czy też błędne poglądy w sprawie współczesnego liberalizmu.

Syllabus jako katalog niedający pozytywnej wykładni, jedynie streszczający to, co należy odrzucić, nie ma tak wielkiej wartości naukowej jak papieskie encykliki, w których prezentowane jest nauczanie Kościoła na dany temat. Posiada jednak ogromne znaczenie duszpasterskie. Papież pragnął za pomocą tego rejestru błędów nakreślić katolikom granice, tamujące zalew nowych, porewolucyjnych idei.

Treści bezpośrednio dotyczące wolności religijnej są umieszczone w różnych paragrafach dokumentu. To sprawia wrażenie, że wolność religijna nie jest kwestią związaną z jednym rodzajem błędu, np. indyferentyzmem. Dzięki temu można dojść do wniosku, że wolność religijna sama w sobie jest fałszywą doktryną, której należy się wystrzegać.

W *Syllabusie* Pius IX potępił przekonania, że:

1. Każdy człowiek ma prawo do przyjęcia i wyznawania takiej religii, jaką uznał za prawdziwą dzięki światłu własnego rozumu²³.
2. Należy dokonać rozdziału państwa od Kościoła²⁴.
3. Współcześnie niestosowne jest, aby katolicyzm traktowany był jako jedyna religia w państwie, z wyłączeniem wszystkich innych.
4. Dlatego chwalebny jest zapis prawny, jaki pojawił się w niektórych katolickich państwach, aby ludzie tam przebywający cieszyli się zupełną swobodą publicznego pełnienia dowolnego kultu.
5. Błędny jest pogląd, że wolność słowa i wyznania przyczyniają się do zepsucia obyczajów i rozszerzania się zgubnego indyferentyzmu²⁵.

Już cytowany w niniejszej pracy Michał Chaberek określił stanowisko zajmowane przez Piusa IX w encyklice *Quanta cura* i towarzyszącym jej *Syllabusie* jako jednoznacznie potępiające ruch liberalny²⁶. W gruncie rzeczy nie wydaje się, aby podejście Leona

²² Pius IX, *Syllabus errorum*, w: tamże, s. 65.

²³ Por. tamże, s. 58.

²⁴ Por. tamże, s. 62.

²⁵ Por. tamże, s. 58–65.

²⁶ Por. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 61.

XIII, czyli następcy Piusa IX, było bardziej pojednawcze, jednakże ten biskup Rzymu chyba najbardziej z dotychczas omówionych papieży zagłębił się w problem wolności i dokonał w tym temacie pewnych ważnych rozróżnień.

Leon XIII został wybrany na urząd papieski w 1878 roku, będąc w podeszłym wieku. Miał być papieżem przejściowym, okazało się, że dzięki swojej długowieczności wprowadził Kościół w XX wiek. Zakres tematyczny jego encyklik był obszerny. Papież zasłynął jako twórca nowego podejścia Kościoła do kwestii robotniczej (encyklika *Rerum novarum*) i odnowiciel filozofii tomistycznej (encyklika *Aeterni Patris*). Poświęcił cały zbiór dokumentów sprawie wolności wyznania, państwa chrześcijańskiego i amerykańizmu, który został pokrótce opisany w poprzednim rozdziale niniejszej pracy.

Choć kwestia amerykańizmu jest problemem końcowych lat pontyfikatu tego papieża, to dla ogólnej charakterystyki jego poglądów oraz usposobienia i dla zachowania ciągłości z poprzednim rozdziałem warto rozpocząć studium jego tekstów od pism dedykowanych temu zagadnieniu.

Dyskusja z „amerykanistami” w roli głównej wybuchła z całą mocą w ostatniej dekadzie XIX wieku. Sam Leon XIII zwrócił uwagę na niezwykle ważną książkę na temat Izaaka Tomasza Heckera, w której zaprezentowano nowy sposób życia chrześcijańskiego, dostosowany do wymogów duchowych czasów nowożytnych. Wedle nowej mentalności, Kościół miałby, wyzbywszy się dawnej surowości, zbliżyć się do już dojrzałej ludzkości i stać się wyrozumiałą dla celów i idei przyświecających nowoczesnym społeczeństwom²⁷.

Nowinkarzom chodziło o większą swobodę myśli w Kościele, uznaną na podstawie rzekomej szerszej działalności Ducha Świętego i jego charyzmatów w Kościele końca XIX wieku; wyakcentowanie cnót naturalnych, które miałyby być bardziej odpowiednie dla współczesności, i co za tym idzie, umniejszenie wartości życia zakonnego²⁸; oraz przekonanie, że stosunki między Kościołem i państwem w Stanach Zjednoczonych były niedoścignionym wzorem dla nowej cywilizacji²⁹.

Leon XIII z należytą pieczołowitością odniósł się do tez innowatorów i zaznaczył, że nauka Chrystusowa pozostaje niezmienna i kto chciałby coś do niej dodać lub od niej odjąć, raczej nie przysłużyłby się sprawie zjednoczenia innowierców z Kościołem, lecz zgubie katolików³⁰. Zwrócił uwagę, że swoboda myśli w jego czasach jest czymś nad

²⁷ Por. Leon XIII, *Testem benevolentiae*, Warszawa 2003, s. 6.

²⁸ Por. tamże, s. 8–14.

²⁹ Por. Leon XIII, *Longinqua oceani*, w: *Laicyzm potępiony przez papieży*, red. M. Karas i K. Stanios, Kraków 2020, s. 89.

³⁰ Por. tenże, *Testem benevolentiae*, dz. cyt., s. 7.

wyraz niebezpiecznym, bo ludzie pomieszali wolność z samowolą i cechują się nieumiarkowanym popędem do mówienia i deliberowania. Bardziej niż dawniej potrzebna jest kierująca ręka Kościoła³¹.

W akcji rugowania amerykańizmu widoczna jest skłonność Leona XIII do sprawiedliwego rozróżniania różnych aspektów problemu. Papież zastrzegł, że daleko mu do odrzucania całego dorobku współczesnej umysłowości, wprost przeciwnie – jest on godny uznania i wykorzystania, ale nie może sprzeciwiać się powadze i nauce Kościoła³². Leon XIII piętnował ten typ amerykańizmu, który polegał na zachłyśnięciu się nowoczesnością i wszystkimi jej propozycjami w oderwaniu od nauczania Kościoła. Szczególnie zganiał wizję Kościoła i państwa jako instytucji osobnych i rozdzielonych³³. Natomiast nie miał nic przeciwko amerykańizmowi rozumianemu jako zbiór cech osobowościowych i obyczajów typowych dla narodu amerykańskiego³⁴. Postawa Leona XIII imponuje autentyczną wyrozumiałością, która jest akceptacją dla ludzkiej różnorodności, realizującej się w czasie (pewne zmiany społeczne) i przestrzeni (specyfika charakteru narodowego Amerykanów). Nie zawiera jednak pobłażania dla błędów przeciwko wiecznotrwałym prawdom.

Zdolność do rozróżniania i niuansowania, posiadana, jak się zdaje, przez wyważony umysł Leona XIII, jest dostrzegalna w jego kolejnych istotnych encyklikach, dotyczących chrześcijańskiego porządku społecznego i osiąga szczyt w chyba najważniejszym dokumencie całego Magisterium Kościoła na temat wolności religijnej przed Vaticanum II, czyli w encyklice *Libertas*. O chrześcijańskim porządku społecznym traktują trzy ważne dokumenty tego papieża: *Diuturnum illud*, *Immortale Dei* i *Sapientiae christianae*. Powstały one od 1881 do 1890 roku i w przeciwieństwie do zreferowanych wyżej pism Piusa IX są pozytywnym wykładem katolickiej doktryny.

W pierwszym z nich papież niemal na samym początku podał prostą prawdę, że „konieczność wymaga, aby ktoś stał na czele każdego zrzeczenia i współzycia ludzi ze sobą, inaczej społeczność, pozbawiona głowy, która nią kieruje, rozpadłaby się i nie osiągnęłaby celu, dla którego powstała i ukonstytuowała się”³⁵. Takie oczywiste stwierdzenie znamionuje realistyczne podejście papieża do kwestii państwowości i współzycia spo-

³¹ Por. tamże, s. 9.

³² Por. tamże, s. 10.

³³ Por. Leon XIII, *Longinqua oceani*, dz. cyt., s. 89.

³⁴ Por. tenże, *Testem benevolentiae*, dz. cyt., s. 16–17.

³⁵ Tenże, *Diuturnum illud*, w: *Laicyzm potępiony przez papieży*, dz. cyt., s. 71.

łecznego. Jako drugi antyrewolucyjny aksjomat wymienił on równie prostą, co zapomnianą prawdę, że prawo panowania odnosi się do Boga, będącego przyrodzonym i koniecznym źródłem władzy³⁶.

Po sformułowaniu tych pewników następuje przejście do kwestii oddania sprawiedliwości ludowi i podkreślenia możliwości różnorodnego wykonywania władzy politycznej. Chociaż społeczeństwo nie tworzy władzy zwierzchniej, to może ją nadać tym, którzy jawią się jako najbardziej odpowiedni kandydaci. Leon XIII uwzględniał pluralizm form sprawowania rządów. Władza może należeć do jednego człowieka lub większej grupy ludzi, w zależności od ducha danego narodu³⁷. Z tego wynika, że Kościół sankcjonuje zarówno monarchię, jak i demokrację, byleby tylko „władza [...] była sprawiedliwa i dążyła do dobra ogólnego”³⁸. To dobro ogólne bywa inaczej nazywane powszechnym bądź wspólnym i jest definiowane jako powszechny dobrostan obywateli, zarówno duchowy, jak i materialny³⁹. Dla Leona XIII czymś najzupełniej naturalnym był fakt, że państwowe „ustawy mają na celu dobro powszechne; nie zachcianki i namiętności ludu, nie kaprys i błędne mniemania tłumu, ale prawda i słuszość nimi kierują”⁴⁰.

Górnolotne słowa typu „prawda” i „słuszość” w jasny sposób odsyłają do prawa naturalnego, które powinno regulować funkcjonowanie państwa i życie jego obywateli. W encyklice *Libertas* Leon XIII wypowiedział się klasycznie na jego temat, podkreślając, że stoi ono na czele wszelakich praw, pozostając wypisane w sercach wszystkich ludzi, albowiem to ono jest samym (praktycznym) rozumem człowieka, nakazującym czynić dobro i unikać zła. Jest ono odblaskiem wyższego umysłu, któremu powinny podlegać wolność i rozum ludzki. Papież ściśle złączył prawo naturalne z prawem wiecznym⁴¹.

To najwyższe prawo obliuguje do oddawania czci Bogu przez jednostki i państwa⁴². Co więcej, nie tylko jednostki, ale też państwa, zdaniem Leona XIII, są w stanie opowiedzieć się za religią prawdziwą⁴³. Obowiązkiem zwierzchników pozostaje przyjąć religię

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże, s. 72.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, tłum. A. Juchniewicz, Warszawa 2002, s. 72.

⁴⁰ Leon XIII, *Immortale Dei*, w: *Liberalizm potępiony przez papieża*, dz. cyt., s. 72.

⁴¹ Por. tenże, *Libertas*, w: tamże, s. 89–90.

⁴² Por. tenże, *Immortale Dei*, dz. cyt., s. 68.

⁴³ Dla Michała Chabereka zagadnienie to pozostaje problematyczne. Ten komentator zwrócił uwagę na fakt, że trudno wymagać od władzy państwowej sądu teologicznego. Taki sąd leży, według niego, poza kompetencjami tej władzy. Autor postawił prowokacyjne pytanie; co począć w przypadku, gdyby władza dokonała złego osądu i zamiast religii prawdziwej opowiedziałaby się za fałszywym kultem. Byłoby to szkodą dla Kościoła i jego misji. Por. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 82. Wydaje się, że Leon XIII nie czynił takich kalkulacji. Jednakże trudno ocenić, czy było to jego brakiem

objawioną i otaczać ją przychylnością i opieką⁴⁴. Jest to czymś niezbędnym, ponieważ cel państwa to dobro powszechne. Cel ten należy określić jako naturalny, ale nie interpretować jako naturalistyczny. Jak to już zostało wyłożone, dobro powszechne nie byłoby pełne, gdyby ograniczało się do tego, co materialne, a lekceważyło kwestie ducha.

Instytucję państwa, ze swej natury świecką, lecz podległą Bogu, należy odróżnić od Kościoła, który pozostaje święty i również (może nawet tym bardziej) podległy Stwórcy. Papież scharakteryzował te dwie formacje na łamach encykliki *Sapientia christiana*. Z istoty Kościoła wynika, że pod jego jurysdykcję podlega kwestia zbawienia dusz i wszystko, co ma z nim związek. To on kieruje ludzkością celem krzewienia Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości. Jednakże władarze państw mają zupełną swobodę w sprawach typowo doczesnych. Kościół nie ingeruje w te zagadnienia. Kościół i państwo mają swoje własne dziedziny rządzenia, w których są samodzielne, wszelako nie implikuje to rozłączenia albo, co gorsze, konfrontacji między nimi⁴⁵. Leon XIII skonkludował, że między władzami kościelną i państwową musi istnieć harmonijny związek, na wzór spójni duszy z ciałem w człowieku⁴⁶. Wydaje się, że relacje między państwem i Kościołem można ująć w ten sposób: państwo samo w sobie jest społecznością doskonałą, mającą odpowiednie środki, aby spełnić swoje cele na płaszczyźnie sobie właściwej. Gdyby nie było Kościoła i nadprzyrodzonego celu istnienia człowieka, państwo stanowiłoby najwyższą społeczność, ale, ponieważ spodobało się Bogu ustanowić Kościół, to państwo akcydentalnie, w materii dotyczącej życia wiecznego, pozostaje mu podległe, co nie likwiduje słusznej autonomii bytu państwowego.

Zdaniem Leona XIII, za przekonanie najbardziej zgubne dla państwa można uznać nowożytnie przeświadczenie, że ludzie nie tylko są do siebie podobni co do natury, ale też w życiu całkowicie równi i każdy tak dalece jest niepodległy, że wolno mu myśleć i działać, jak chce, a żadna władza nie może mu wydawać rozkazów. W takim ujęciu państwo jawi się jako tłum, który sam dla siebie jest władcą i nauczycielem, a ponieważ lud w takiej optyce podaje się za źródło władzy, państwo nie poczuwa się do wypełniania swoich powinności wobec Boga i nie pretenduje do publicznego wyznawania jakiegokolwiek religii⁴⁷. W rzeczywistości, jakkolwiek lud może sprzeciwiać się rządzącym, kiedy ich rozporządzenia oddalają się od prawa Bożego, to zasadniczo obywatele powinni być

(niska rozważa polityczna), czy siłą (twarde trzymanie się zasad prawa naturalnego i wiara w zdolność ludzkiego rozumu do rozpoznania prawdy).

⁴⁴ Por. Leon XIII, *Immortale Dei*, dz. cyt., s. 68–69.

⁴⁵ Zob. tenże, *Sapientiae christiana*, Warszawa 2003, s. 21–23.

⁴⁶ Por. tenże, *Immortale Dei*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁷ Por. tamże, s. 74–75.

posłuszni władzy, której blask i powaga są dla chrześcijan godne poszanowania⁴⁸. W tej materii nauczanie Kościoła może mieć posmak autorytaryzmu, jest jednak po prostu roztropne. Każdy, kto dokona refleksji nad złożonością życia ludzkiego i różnorodnością opinii w sprawach mniej lub bardziej dotyczących państwowości (takich jak np. obronność, gospodarka, nowe technologie) może dojść do wniosku, że konieczny jest autorytet, który będzie rządził społeczeństwem, aby nie przemieniło się ono w anarchistyczne zbiorowisko indywidualistów.

W encyklice *Immortale Dei* po raz kolejny daje o sobie znać umiarkowanie Leona XIII, który, będąc surowym dla nowożytnych błędów, nie gani do końca sobie współczesnych. W przekonaniu papieża, Kościół nieustannie odrzuca nadmierną wolność, która przeobraża się w samowolę, ale też stale zwraca się z nadzieją ku ulepszeniom, jakie przynosi postęp cywilizacyjny. Mogą one bowiem być pomocą dla człowieka w jego pielgrzymce przez życie doczesne. Z kontekstu wynika, że szczególną estymą Leon XIII darzył naukę i technikę, które mogą ulżyć w trudach ludzkiego życia. Kościół uważa za niedozwolone głoszenie wywrotowych haseł, osłabiających władzę państwową i sojusz tronu z ołtarzem, skutkujący przyjęciem przez państwo religii katolickiej jako własnej. Z drugiej strony, nie potępia rządzących, którzy dla uzyskania wielkiego dobra albo zapobieżenia złemu tolerują występowanie w państwie innych wyznań niż katolicyzm. Przy tym najmocniej apeluje o poszanowanie sumień w tym sensie, aby nikogo nie przymuszać do przyjęcia wiary, która ze swej natury pozostaje dobrowolnym aktem⁴⁹. Ten wyważony pogląd był kontynuowany w encyklice *Libertas* Leona XIII, która stanowi doniosły do wkład katolickiego rozumienia wolności.

Zaskakujący jest początek *Libertas*, który może uchodzić za pochwałę wolności, stanowiącej o godności człowieka. Ta naturalna wolność to władza, którą posiadają jedynie rozumne byty. Rozumność pociąga za sobą samowładztwo, w sensie bycia sprawcą danego czynu czy rzeczy. Jednakże owa wolność bywa, według Leona XIII, fałszowana i przewrotnie interpretowana. Forsuje się jej błędne pojęcie albo rozszerza się jej zakres w nieuzasadniony sposób⁵⁰.

W opozycji do tych błędnych mniemań papież postarał się wyłożyć, w sposób filozoficzny, czym jest ludzka wolność. Napisał, że „niczym innym nie jest, jak tylko zdol-

⁴⁸ Por. Leon XIII, *Sapientiae christianae*, dz. cyt., s. 10–11.

⁴⁹ Por. tenże, *Immortale Dei*, dz. cyt., s. 79–80.

⁵⁰ Por. tenże, *Libertas*, dz. cyt., s. 85–86.

nością wybierania odpowiednich środków do tego, co zamierzono, tak że ten, który posiada możliwość wybierania czegoś jednego spośród wielu, panem jest swych czynów”⁵¹. Poruszającą się wolę uprzedza rozum, który poznaje rzeczy. Wola idzie za tym, co zostało przez rozum zidentyfikowane jako dobre⁵².

Skoro wola tak silnie zależy od rozumu, podobnie wolność panująca w społeczeństwach nie powinna się mu opierać. Niestety, zdarza się, że rozum błędnie rozpozna daną rzecz i to, co złe, zakwalifikuje jako dobre. To świadczy o ludzkiej niedoskonałości tak samo, jak brak silnej woli do pójścia za czymś dobrym, choć wymagającym wysiłku. Jeśli człowiek nie działa zgodnie ze swoją naturą, która jest rozumna, postępuje powodowany czymś zewnętrznym, sobie niewłaściwym. Można rzec, że pozostaje wyobcowany i, paradoksalnie, zniewolony. Z przytoczonych twierdzeń wynika, że wolność nie stoi w żadnej sprzeczności z prawem. Do przestrzegania prawa zobligowane są zarówno jednostki, jak i społeczności. W przeświadczeniu Leona XIII, prawdziwa wolność polega na tym, żeby człowiek, „zachowując cywilne prawa, mógł łatwiej żyć wedle przepisów wiecznego prawa”⁵³. Natura ludzkiej wolności w każdej konfiguracji – czy to w życiu indywidualnym, czy społecznym; kiedy ktoś jest zwierzchnikiem i kiedy podległym – wymaga zawsze tego samego, a więc posłuszeństwa najwyższemu rozumowi⁵⁴.

Błędne pojęcie na temat wolności mają liberałowie, którzy pod przykrywką wolności krzewią nierozumną swawolę⁵⁵. Ów liberalizm papież łączył z racjonalizmem, który odrzuca umysł wieczny i hołduje ludzkiemu rozumowi, przyznającemu sobie wyraźną niezależność. Skrajni racjoniści i liberałowie nie akceptują panowania wiecznego rozumu w żadnym aspekcie⁵⁶. Umiarkowani godzą się na panowanie Boga nad jednostkami, lecz nie nad państwami. Jednakże oni także się mylą. Państwo dla dobrostanu obywateli powinno uznać w Bogu prawodawcę i podporządkować się boskim rozkazom⁵⁷. Leon XIII w encyklice *Libertas* nie przedstawił w tej kwestii niczego innego niż ustaleń wcześniej wyłożonych w *Immortale Dei*.

Różne rodzaje wolności, propagowane przez liberalizm, zostały potępione przez Leona XIII. Do tych niepożądanych zjawisk związanych z wolnością należą:

⁵¹ Tamże, s. 87.

⁵² Por. tamże, s. 87.

⁵³ Tamże, s. 91.

⁵⁴ Por. tamże, s. 88–92.

⁵⁵ Por. tamże, s. 93.

⁵⁶ Por. tamże, s. 94.

⁵⁷ Por. tamże, s. 96.

1. Przekonanie, że każdemu wolno wyznawać religię, jaka mu się podoba, albo nie wyznawać żadnej.
2. Zastosowanie tej wolności w porządku państwowym, co skutkuje tym, że państwo nie oddaje żadnej czci Bogu. Papież zrównał taki (nie)ład społeczny z ateizmem.
3. Nieumiarkowana wolność słowa i myśli, która przyczynia się do zguby słabszych, niepotrafiących oprzeć się ułudom i dialektycznym sztuczkom.
4. Wolność nauczania błędów.
5. Rozdział państwa od Kościoła, a także umniejszanie roli Kościoła i sprowadzanie go do instytucji niemogącej funkcjonować inaczej, jak tylko pod rządami państwa⁵⁸.

Ogólnie rzecz biorąc, nigdy nie może być tak, że popularyzuje się wolność dla samej wolności, bez związku z rozumem i dobrem. Człowiek nigdy nie może odrzucić fundamentalnej prawdy zależności bytu stworzonego od Boga, Dawcy życia. Wolność myślenia, pisania, wyznania i nauczania nie są prawami nadanymi człowiekowi z natury⁵⁹. W kontekście problemu wolności religijnej szczególnie to ostatnie zdanie nabiera znamion kardynalnego.

Niejeden raz w encyklikach Leona XIII ujawnił się głos zdrowego rozsądku i umiarkowanego stosunku do problemów społeczno-religijnych. Nie inaczej było w encyklice *Libertas*. W tym dokumencie papież chwalił wolność przekonań rozumianą jako możliwość pójścia w państwie za głosem sumienia, nakazującym oddać cześć jednemu Bogu. W kontekście innych wypowiedzi Leona XIII na ten temat z niezachwianą pewnością można stwierdzić, że chodzi tu o wolność Kościoła i jego dzieci, żadną inną. Wskazuje na to odwołanie się autora do apostołów, apologetów i męczenników⁶⁰. Także szerszy kontekst sugeruje taką interpretację jako jedynie słuszną. Na kartach omawianego dokumentu papież pogłębił katolicką naukę o tolerancji. Napisał, że władza publiczna może znosić/tolerować coś, co jest przeciwne prawdzie i sprawiedliwości. Należy tak czynić wtedy, kiedy chodzi o ominięcie zła bądź osiągnięcie dobra. Przy czym zaznaczył, że im więcej zła toleruje się w państwie, tym dalsze jest ono od doskonałości. Tolerancja należy do przepisów politycznej roztropności (w encyklice absolutnie nie ma słowa o naturalnym prawie do bycia tolerowanym) i jest determinowana przez swoją przyczynę – dobro

⁵⁸ Por. tamże, s. 97–106.

⁵⁹ Por. tamże, s. 105–107.

⁶⁰ Por. tamże, s. 102–103.

publiczne⁶¹. Można pokusić się o stwierdzenie, że tolerancja nie jest dobrem samym w sobie: cała jej wartość płynie z czegoś innego, pozostaje zewnętrzna wobec niej, co również wskazuje na fakt, że idea naturalnego prawa do bycia tolerowanym⁶² była zupełnie obca Leonowi XIII.

Na zakończenie analizy dorobku Leona XIII w dziedzinie nauczania o wolności warto podkreślić, że w encyklice *Libertas* przychylnie wypowiadał się on o wolności rodzaju ludzkiego w tych sprawach, w których Bóg nie objawił żadnych rozstrzygnięć⁶³. Dziedzinę tę nazwał niezmiernym polem⁶⁴. Komentujący rozwój myśli katolickiej na temat wolności Michał Chaberek uznał, że wielkim osiągnięciem Leona XIII było klarowne odróżnienie wolności od swawoli oraz szeroko opisaną wolności naturalnej od wolności moralnej, która pozostaje zdolnością do wyboru moralnego dobra⁶⁵.

Pierwszy papież wybrany w XX wieku, Pius X, zajmował się innymi aspektami uwspółcześniania Kościoła aniżeli adaptacja nowożytnych doktryn politycznych czy społecznych. Wiodącym tematem jego pontyfikatu był modernizm dogmatyczny, polegający na zmianie znaczenia prawd wiary w imię naukowego postępu. Wypowiedzi Piusa X zogniskowane wokół kwestii rozdziału Kościoła oraz państwa pojawiły się w kontekście nowej fali rewolucyjnej we Francji. Rząd tego kraju w 1906 roku przeprowadził w parlamencie rezolucję dotyczącą radykalnego rozdziału Kościoła i państwa. Na skutek zeforsowanego postanowienia Kościół miał zniknąć z życia publicznego⁶⁶.

Inspirowany tymi wydarzeniami, przygnębiony obrotem spraw Pius X opublikował encyklikę *Vehementer nos*, w której przypomniał katolickie stanowisko w kwestii związku między Kościołem i państwem. Zwracając się do swoich braci w biskupstwie, dał do zrozumienia, że ciąży mu na sercu oplakane położenie Kościoła we Francji i że pamięta o różnych zamachach na religię chrześcijańską, jakie w ostatnich czasach przetaczały się przez ten kraj⁶⁷. Niewdzięczny stan Kościoła francuskiego skwitował odświeżeniem potępień dokonanych przez swoich poprzedników. Stwierdził, iż przekonanie, „że

⁶¹ Por. tamże, s. 104.

⁶² Michael Davies tłumaczył w swojej rozprawie na temat wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, że w kwestii tolerancji (będącej prawem cywilnym) podmiotem prawa są rządzący, zaś przedmiotem dobro powszechne, doczesne szczęście obywateli, które i tak wiąże się z ostatecznym celem ludzkiego życia. Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 61.

⁶³ Por. Leon XIII, *Libertas*, dz. cyt., s. 100.

⁶⁴ Por. tamże, s. 102.

⁶⁵ Por. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 65–66.

⁶⁶ Por. M. Karas, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 94 i 96.

⁶⁷ Por. Pius X, *Vehementer nos*, tłum. K. Wołodźko, w: *Laicyzm potępiony przez papieży*, dz. cyt., s. 122.

państwo musi być oddzielone od Kościoła, jest poglądem absolutnie fałszywym [...]. Pogląd ten, opierając się na zasadzie, wedle której państwo nie musi uznawać jakiegokolwiek religijnego kultu, w pierwszym rzędzie winny jest wielkiej niesprawiedliwości wobec Boga, [...] który ufundował ludzkie społeczności i utrzymuje je w istnieniu”⁶⁸.

Streszczając dalszy wywód papieża, należy powiedzieć, że to potępione zapatrywanie nie tylko uderza w cnotę sprawiedliwości, ale też w cały porządek nadprzyrodzony, mocno ograniczając horyzonty państwa. W świetle laicyzmu państwo pozostaje niewrażliwe na ostateczny cel życia człowieka i angażuje się jedynie w pomyślność ogółu z perspektywy przyrodzonych celów. Laickie rozporządzenia burzą harmonię między państwem a Kościołem, które z Bożego ustanowienia, choć różne od siebie, mają pewien zakres wspólnych spraw i obowiązków. Twierdzenie, że Kościół i państwo nie mają ze sobą nic wspólnego, jest sztuczne i nie jest dla społeczeństwa opłacalne nawet z utilitarnego punktu widzenia, albowiem to religia, według papieża, gwarantuje dobre prowadzenie się obywateli⁶⁹. Pius X cytował w swojej encyklice Leona XIII. Można mniemać, że nie pisał dużo na temat relacji pomiędzy Kościołem i państwem, ponieważ w pełni aprobował to, co już zostało wyłożone w tej kwestii przez jego poprzednika i uznawał doktrynę Leona za wystarczającą.

Kolejnym nieprzejednanym wrogiem laicyzmu był Pius XI. Jego pontyfikat, obejmujący większą część dwudziestolecia międzywojennego, stał pod znakiem zmagania Kościoła z nowymi złowrogimi fenomenami – totalitaryzmami. W obliczu tego zagrożenia papież postanowił wyeksponować doktrynę Chrystusa Króla. Pius XI wierzył, że świeżo uzyskany pokój można ugruntować jedynie poprzez powiązanie spraw świeckich z życiem religijnym⁷⁰. Dla utrwalenia upragnionego pokoju wystosował w 1925 roku do biskupów encyklikę *Quas primas*, pouczającą o społecznym panowaniu Chrystusa Króla i ustanawiającą odpowiadające tej doktrynie święto, umieszczone w kalendarzu liturgicznym tuż przed uroczystością Wszystkich Świętych⁷¹.

W encyklice papież przybliżył naukę o Chrystusie Królu i konsekwencje tej prawdy. Nie wchodząc w szczegóły teologiczne, warto jedynie nadmienić, że zapowiedzi królewskiego dostojeństwa Mesjasza doszukał się już w Starym Testamencie. Swoje potwierdzenie nauka o Chrystusie Królu znalazła w Nowym Przymierzu, gdzie już w zwiastowaniu Najświętszej Maryi Panny anioł pouczył Dziewicę o tym, że jej Dziecię otrzyma

⁶⁸ Tamże, s. 123–124.

⁶⁹ Por. tamże, s. 124.

⁷⁰ Por. M. Karas, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 143–144.

⁷¹ Por. tamże, s. 146–147.

stolicę Dawidową i wieczne królestwo. Sam Jezus uwierzytelnił tę naukę, odpowiadając twierdząco na pytanie rzymskiego namiestnika o to, czy jest królem. Chrystusowe królestwo pozostaje na tym świecie, lecz nie pochodzi z tego świata. Jezus rozwiewał żydowskie mrzonki co do swojego królowania zarówno słowem, jak i czynem⁷². Mimo że to najwyższe królestwo pozostaje inne niż jego ziemskie paralelizmy, ma ono wymiar nie tylko eschatologiczny, ale też doczesny.

Pius XI tłumaczył, że w ogromny błąd popadłby ten, kto odmawiałby Chrystusowi pełnego panowania, albowiem otrzymał On od Ojca nieograniczone prawo do rządzenia stworzeniem. Wszystko zostało poddane pod Jego wolę. Królestwo Zbawiciela obejmuje ogół ludzi – katolików, innych ochrzczonych, ale też wszystkich niechrześcijan⁷³.

Królowanie Chrystusa odnosi się nie tylko do jednostek czy rodzin, ale także do państw. Pius XI nie widział zasadniczej różnicy w panowaniu Chrystusa na różnych szczeblach egzystencji człowieka w świecie. Jezus pozostaje źródłem zbawienia dla pojedynczych ludzi i wspólnot. Zwierzchnicy narodów nie powinni wzbraniać się przed oddaniem Mu publicznej czci jako Królowi (co stanowi cios dla laicyzmu)⁷⁴. Ten laicyzm papież nazywa wręcz zarazą, gnębiącą rodzaj ludzki. Święto Chrystusa Króla zostało zaplanowane jako antidotum na tę chorobę⁷⁵.

Podobne nauki płyną z późniejszej o ponad dziesięć lat encykliki Piusa XI zatytułowanej *Mit brennender Sorge*. Dokument powstał z powodu łamania przez nazistowskie Niemcy postanowień konkordatu⁷⁶. W encyklice totalitaryzmowi państwowemu papież przeciwstawił totalizm praw Bożych. Przed wolą Boga chylić czoło powinni władcy i podwładni, wielcy i mali, zamożni i ubodzy. Każda jednostka i każda wspólnota są Mu podległe. Sprawiedliwość wymaga czci i posłuszeństwa wobec Boga od każdej osoby i instytucji. Papież zaznaczył, że to posłuszeństwo odnosi się do wszystkich sfer życia. Ludzkie zmienne ustawy mają być podporządkowane wiecznemu prawu Bożemu⁷⁷.

W kontekście problemu wolności religijnej najbardziej kluczowe słowa pojawiły się w środkowej części *Mit brennender Sorge*, gdzie Pius XI podkreślił, że osoba wierząca posiada niezbywalne prawo wyznawania swojej wiary i należytego ujawniania jej.

⁷² Por. Pius XI, *Quas primas*, Warszawa 2001, s. 9–13.

⁷³ Por. tamże, s. 14–15.

⁷⁴ Por. tamże, s. 15.

⁷⁵ Por. tamże, s. 20.

⁷⁶ Por. M. Karas, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 158.

⁷⁷ Por. Pius XI, *Mit brennender Sorge*, tłum. S. Okoniewski, Warszawa 2002, s. 10.

Ustawy uniemożliwiające albo komplikujące to wyznawanie i wykonywanie wiary kontestują prawo naturalne⁷⁸.

To znamienne zdanie Michał Chaberek nazwał sformułowaniem bliskim w swojej wymowie doktrynie Soboru Watykańskiego II. Wypowiedź, brana dosłownie, w zasadzie pokrywa się z nauczaniem zawartym w Deklaracji o wolności religijnej *Vaticanum II*⁷⁹. Jednakże trzeba zauważyć, że encyklika została skierowana do biskupów niemieckich, walczących z napierającym nazizmem, i nic nie wskazuje na fakt, by mówiła o czymś bardziej generalnym niż naturalne prawo katolików do wyznawania swojej wiary. Niemniej jednak wydaje się, że powstanie totalitaryzmów nieco zweryfikowało spojrzenie Stolicy Apostolskiej na kwestię wolności religijnej. Wcześniej problem ten był podejmowany głównie w konfrontacji z szalejącym liberalizmem, gloryfikującym i przydającym jej niekiedy karykaturalne rozmiary; natomiast w XX wieku Kościół katolicki stał się z nurtami, które zupełnie rugowały z życia społecznego wolność i stanowiły atak na autonomię pojedynczej ludzkiej osoby w państwie.

Zabiegi Piusa XI nie powstrzymały agresji państw totalitarnych na inne kraje i rozlew krwi podczas wojennej zawieruchy, której świadkiem był jego następca – Pius XII. Temu papieżowi przypadło w udziale kierowanie Kościołem w czasach sporych zmian cywilizacyjnych po drugiej wojnie światowej. W kontekście nowych politycznych realiów (formułowania się międzynarodowych organizacji) Pius XII wygłosił niezbyt znane, ale ważne dla kwestii wolności religijnej i tolerancji przemówienie do uczestników włoskiego zjazdu katolickich prawników⁸⁰.

Oracja papieża dotyczyła wspólnoty międzynarodowej i tolerancji religijnej⁸¹. Problem, jaki pojawił się przed katolickimi prawnikami i politykami, dotyczył spraw wyznaniowych. Chodziło o to, czy można zaangażować się we wspólnotę, która popiera wolność religijną polegającą na tym, że przybyły do danego kraju członkowski obywatel innego wspólnotowego państwa cieszyłby się swobodą kultu religijnego w domenie prywatnej, ale także publicznej. Papież zaznaczył, że w takim wypadku mamy do czynienia z dwoma płaszczyznami problemu: po pierwsze, z kwestią prawdy obiektywnej i obowiązku sumienia względem tego, co jest obiektywnie prawdziwe i dobre; a po drugie,

⁷⁸ Por. tamże, s. 24.

⁷⁹ Por. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 87–88.

⁸⁰ Por. M. Karas, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 166.

⁸¹ Por. Pius XII, *Ci riesce*, tłum. A. Juchniewicz, w: M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 329.

z zagadnieniem praktycznym, a więc wzajemną postawą wspólnoty i jej członka w sprawach dotyczących wiary i moralności. Pierwsza dziedzina była dla Piusa XII bezdyskusyjna. Nie może ona stać się obszarem prawnych manipulacji i regulacji odgórnie narzuconych przez międzynarodową wspólnotę. Jako istotna i pilna jawiła się druga wyartykułowana kwestia, na której papież się skoncentrował⁸².

Zdaniem Piusa XII, żadna władza „nie może wydać pozytywnego nakazu, czy też pozytywnego upoważnienia do nauczania lub czynienia tego, co byłoby wbrew religijnej prawdzie lub dobru moralnemu”⁸³. Ta kwestia jest dosyć jasna: nikt nie ma prawa stanowić o prawdzie religijnej, bo ta już została nam objawiona przez Boga i zadaniem człowieka jest jej przyjęcie, a nie decydowanie o niej. Człowiek wobec prawdy religijnej pozostaje raczej bierny, a nie czynny (konstruujący prawdę i następnie wcielający ją w życie).

Natomiast zachodzi pytanie, uwypuklone przez Piusa XII, czy, w pewnych okolicznościach, we wspólnocie państw można przyjąć taką ogólną normę postępowania, wedle której błąd nie będzie tłumiony, zaś jego głosiciele mogą bez przeszkód praktykować swoje religie. Aby udzielić odpowiedzi na to zagadnienie, Pius XII uciekł się do obrazu Boga, który jest wszechmocny, lecz zarazem cierpliwy i miłosierny. Mógłby w jednej chwili wyzwolić świat od fałszu, jednak nie czyni tego. Z tego wynika, że twierdzenie, iż religijny czy moralny błąd musi zawsze i wszędzie być tłumiony, nie jest prawdziwe. Niekiedy należy tolerować błędy. Papież wyjaśnił, że powinność dławienia błędu moralnego i religijnego nie może być definitywnym miernikiem postępowania ludzi, lecz musi być podporządkowana wyższym i bardziej generalnym normom, pozwalającym na tolerowanie błędu w pewnych okolicznościach w imię osiągnięcia większego dobra⁸⁴. Największym dobrem na płaszczyźnie społecznej pozostaje, już przedstawione w niniejszym podrozdziale, dobro wspólne. To ono jest rozstrzygającym kryterium, do którego należy się odwoływać w temacie tolerancji.

Według Michała Chaberka, Pius XII był pierwszym papieżem, który tak wyraźnie odrzucił zasadę zwalczania błędu religijnego (jako naczelną regułę postępowania)⁸⁵. Jest to prawda, aczkolwiek w praktyce wszyscy cytowani w niniejszym podrozdziale papieże (na czele z Leonem XIII) byli wyznawcami zasady dobra wspólnego jako ostatecznej reguły działania. Pius XII nie był pod tym względem odkrywcy, tylko, być może, nieco

⁸² Por. tamże, s. 33.

⁸³ Tamże, s. 34.

⁸⁴ Por. tamże, s. 34–35.

⁸⁵ Por. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 90.

bardziej precyzyjny w formułowaniu sądów niż niektórzy z jego poprzedników. Ogólnie rzecz biorąc, nie sposób dostrzec zasadniczych różnic pomiędzy doktryną Piusa XII a nauczaniem Leona XIII i wcześniejszych papieży, wypowiadających się na temat tolerancji/wolności religijnej oraz relacji między Kościołem a państwem.

Tę jednolitą, choć demonstrowaną w różnych kontekstach linię nauczania papieskiego najlepiej podsumowuje schemat przygotowawczy Konstytucji o Kościele autorstwa Komisji Teologicznej pod kierunkiem kardynała Alfredo Ottavianiego⁸⁶, przygotowany przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II, a odrzucony przez ojców Soboru na początku obrad.

Ten bardzo treściwy schemat można zrekapitulować w kilkunastu punktach:

1. Kościół i społeczeństwo świeckie/państwo to formacje doskonałe, posiadające wystarczającą ilość środków do realizacji swoich celów. Te społeczności są najlepsze w swojej klasie, a co za tym idzie, niezależne od siebie, jeśli chodzi o władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą.
2. Ponieważ obie społeczności sprawują władzę nad tymi samymi osobami, powinny działać w niczym niezmałowanej harmonii.
3. Kościół i państwo istnieją dla pożytku człowieka, ale cel państwa pozostaje podporządkowany celowi Kościoła, ponieważ Kościół związany jest z celem ostatecznym człowieka – życiem wiecznym.
4. Kościół interesuje się sprawami doczesnymi tylko przypadłościowo, ze względu na ich znaczenie w odniesieniu do celu ostatecznego.
5. Kościół nie preferuje żadnej szczególnej formy rządów. Akceptuje różnorodność na tym polu.
6. Władza świecka nie może być indyferentna religijnie, bo została stworzona dla autentycznej ludzkiej doskonałości. Nie może ograniczać się do starań o dobra doczesne, ale musi też sprzyjać bogaceniu się w dobra duchowe, pozwalając narodowi prowadzić życie religijne, a zatem posiada ona obowiązki religijne.
7. Świecka władza ma możliwość rozpoznania prawdziwego Kościoła Chrystusowego po znakach wskazujących Jego boską genezę.

⁸⁶ Por. A. Ottaviani, *O stosunkach pomiędzy Kościołem a państwem oraz o tolerancji religijnej*, tłum. A. Juchniewicz, w: M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 318.

8. Musi ona gwarantować wolność Kościoła katolickiego i rugować z ustawodawstwa, rządów oraz działalności publicznej to, co przeszkadza Kościołowi. Co więcej, musi dokładać starań, aby obywatele mogli łatwo prowadzić życie ugruntowane na chrześcijańskich zasadach.
9. Przedstawiona doktryna może być stosowana w zupełności tylko w krajach katolickich, ale nawet w takich państwach władza nie może nikogo przymusić do wiary. Pod tym względem panuje wolność sumienia.
10. Strzegąc prawdziwej wiary, władza czasami może być zobowiązana do tolerancji dla innowierców. Kryterium tolerancji stanowi dobro powszechne. Tolerancja, która pozostaje prawem cywilnym, ma prowadzić do większego dobra albo do uniknięcia większego zła.
11. W krajach niekatolickich świecka władza musi przestrzegać przynajmniej zasad prawa naturalnego. W takich okolicznościach władza powinna zezwolić na swobodną działalność wszystkim wyznaniom, które nie kłócą się z religią naturalną.
12. Wyłożone zasady są oparte na niewzruszonych prawach Bożych, fakcie ustanowienia Kościoła i nadania mu posłannictwa oraz na społecznej naturze człowieka. Nie powinny one być zaciemniane przez zgubny laicyzm⁸⁷.

Streszczone nauczanie Magisterium papieskiego z XIX i pierwszej połowy XX wieku mieści się w modelu zwanym przez komentatorów „tezą-hipotezą”. Autorem tego schematu był francuski biskup Félix Dupanloup, który, komentując dokumenty Piusa IX, zaproponował, by rozróżnić doktrynę wyrażaną w papieskich pismach i sytuację wiernych żyjących w konkretnych historycznych warunkach. Pierwszy element nazwano „tezą”, drugi „hipotezą”. Wszystko, co odbiega od „tezy”, pozostającej upragnionym stanem kompleksowej współpracy Kościoła z państwem, jest historyczną i chimeryczną „hipotezą”, niemającą racji bytu w idealnych warunkach⁸⁸. Teza pozostaje czymś ponadczasowym, można by rzec, bytem egzystującym w platońskim świecie idei. Hipoteza to kwestia zmiennych realiów panujących w świecie. W zależności od nich Kościół może modyfikować swoją praktykę, lecz teoria trwa nietknięta.

W opinii Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, nauka na temat tolerancji religijnej w schemacie „tezy-hipotezy” oznaczała wypaczenie prawa naturalnego, za którym Kościół stanowczo się opowiadał w każdej innej dziedzinie. W myśl tej teorii, podmiotem prawa nie był człowiek, lecz abstrakcyjne pojęcie, jakim jest prawda. Człowiek został

⁸⁷ Zob. tamże, s. 319–325.

⁸⁸ Por. D. Góra-Szopiński, *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007, s. 58–59.

zredukowany do roli przedmiotu, w którym prawda spoczywa. Jednakże nie każdy jest takim przedmiotem, bo nie wszyscy są wyznawcami prawdziwej religii. Takie ujęcie cechuje się ekskluzywizmem, a więc w pewien sposób pozostaje obce prawom człowieka, które są uniwersalne, dotyczące wszystkich ludzi⁸⁹.

Apologeci tradycyjnej nauki Kościoła, odnosząc się do problemu tolerancji religijnej, wskazują na fakt, że nie można mówić o prawach tam, gdzie nie ma oparcia w obiektywnej rzeczywistości. Fałsz jest jedynie efemerydą, ale ta iluzja bywa intencjonalnie albo przypadkowo krzewiona przez ludzi, dlatego też ludzie mogą zostać „pokrzywdzeni” przez państwo chroniące prawdy⁹⁰. Takie podejście nie wydaje się zupełnie burzyć pozycji zwolenników wolności religijnej, którym również zależy na uznaniu obiektywnej rzeczywistości, uszanowaniu ludzkiej wolnej natury i jej wymagań. Lepsze byłoby odwołanie się do takich obiektywnych kategorii, jak prawo obywateli do prawdy albo do spokojnego wyznawania swojej wiary⁹¹. Jednakże niniejszy rozdział to jeszcze nie miejsce na poszerzenie tego typu analiz i dogłębne wnikanie w takie dysputy.

Model „tezy-hipotezy” spotkał się z jeszcze jednym poważnym i nieco podobnym do powyższego zarzutem. Pisał o tym sam kardynał Ottaviani, który bronił tradycyjnego stanowiska Kościoła. Katolikom wytykano, że stosują podwójne standardy, w zależności od tego, co jest dla nich w danym momencie korzystne. W kraju, gdzie stanowią większość, popierają ideę państwa wyznaniowego, zobligowanego do osłaniania religii katolickiej przed innymi kultami; natomiast tam, gdzie są mniejszością, głoszą prawo do tolerancji, a nawet zrównania wszystkich religii. Kardynał Ottaviani uważał, że katolicy domagają się zasad zgodnych z prawdą (a więc państwa katolickiego) tam, gdzie ta prawda pozostaje uznawana, gdzie przyjmuje się Objawienie Boże i za najwyższą normę nie poczytuje się własnego sumienia, lecz rozum Boży; natomiast odwołują się do zasad równości tam, gdzie samo istnienie prawdy objawionej ludziom przez Boga jest kwestionowane, gdzie wszystko podawane jest w wątpliwość, zgodnie z ideałami wolnomyślicielskimi, na jakich opierają się nowoczesne bezbożne państwa⁹². To rozumowanie nie jest w pełni zadowalające. W jego świetle Kościół rzeczywiście może się bronić w laickich krajach Europy, ale nie ma możliwości podjęcia dyskusji np. w krajach muzułmańskich, gdzie prawo Boga do przekazywania ludziom prawdy jest respektowane, ale ludność za Objawienie nie uznaje Chrystusa i Jego nauk, tylko przesłanie Mahometa. W tej

⁸⁹ Por. E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski i G. Sowinski, Kraków 1994, s. 58.

⁹⁰ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 60–61.

⁹¹ Por. tamże, s. 51–52 i 58–59.

⁹² Por. tamże, s. 75–76.

materii nieco lepiej prezentuje się fragment odrzuconego schematu przygotowawczego do Soboru Watykańskiego II, w którym, jak to już zostało wyłuszczone, utrzymuje się, że w krajach niekatolickich władza powinna zezwolić na swobodną działalność wszystkim wyznaniom, które nie pozostają w konflikcie z religią naturalną.

2.2. Formowanie się poglądów ojców Soboru na wolność religijną

Niniejszy podrozdział traktuje o procesie przygotowywania tekstu Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II. Te działania można podzielić na dalsze i bliższe. Łatwiej jest opisać te drugie, które obejmują czas samego wydarzenia i wiążą się ze schematami przedstawianymi na obradach oraz dyskusjami nad proponowanymi tekstami. Przygotowania dalsze to, jak się zdaje, przede wszystkim, działalność naukowa Johna Courtneya Murraya – jezuita, który był głównym ekspertem Soboru Watykańskiego II w dziedzinie wolności religijnej, a także relacji między Kościołem i państwem.

Wymieniony autor zaakcentował rolę papieża Jana XXIII w kreowaniu nowego podejścia Kościoła do zagadnienia wolności religijnej. Zdaniem Murraya, można powiedzieć, że Jan XXIII był papieżem, który ogłosił katolickiemu światu, że wolność religijna pozostaje ekspresją ludzkiej wolności na forum publicznym i jest związana z godnością osoby ludzkiej⁹³. Problemem wolności religijnej Jan XXIII zajął się w encyklice *Pacem in terris*.

Urodzony w 1881 roku jako Angelo Roncalli, papież Jan XXIII objął tron Piotrowy po śmierci Piusa XII pod koniec lat 50. XX wieku. Podkreśla się, że przejął on stery Kościoła w czasie znaczących zmian na całym świecie, przyjmującym nowe oblicze po drugiej wojnie światowej⁹⁴. To Jan XXIII zwołał Sobór Watykański II, zaś na dwa miesiące przed swoją śmiercią w 1963 roku ogłosił encyklikę *Pacem in terris*⁹⁵, która pozostaje jego najbardziej interesującym dokumentem w perspektywie pytania o wolność religijną. Ta encyklika o pokoju między narodami, ufundowanym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności⁹⁶, może być postrzegana jako dokument nie tylko z dziedziny

⁹³ Por. L.E. Brandt, *John Courtney Murray and religious liberty: an American experience*, Rome 1983, s. 252.

⁹⁴ Por. T. Borutka, *Spoleczne nauczanie Kościoła: teoria i zastosowanie: podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2008, s. 77.

⁹⁵ Por. M. Karas, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 208.

⁹⁶ John Courtney Murray uwypuklił, że poprzez dodanie pojęcia „wolności” do czynników gruntujących pokój Jan XXIII poszerzył triadę wartości nieustannie przypominanych przez Leona XIII i Piusa XII.

katolickiej nauki społecznej, ale też z pokrewnej jej, stanowiącej dla niej bazę – antropologii teologicznej.

W początkowych paragrafach dokumentu papież odwołał się do stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, co łączy się z ludzką rozumnością, wolnością i panowaniem nad rzeczami. Jako ważne kategorie, mające definiować ludzką egzystencję, wymienił prawo i sumienie, które odczytuje wyryte w ludzkiej naturze zasady właściwego postępowania⁹⁷. Już przytoczone antropologiczne dane skutkują tym, że ludzkie współistnienie musi się opierać na fakcie, iż każdy człowiek jest osobą, mającą prawa i obowiązki⁹⁸.

Jan XXIII stał się najprawdopodobniej pierwszym papieżem, który sformułował w dokumencie wysokiej rangi prymarny katalog praw człowieka, wcześniej niekiedy interpretowanych przez kościelnych hierarchów jako negacja praw Bożych. Co więcej, zaznaczył, że „pierwszym postulatem dotyczącym prawnego ustroju państw jest w naszych czasach skodyfikowanie w zwięzłej i jasnej formie podstawowych praw człowieka, które powinny stanowić ośnowę całego ustroju państwowego”⁹⁹. Zdaniem Jana XXIII, obligatoryjne jest sporządzanie przez każde państwo konstytucji, opisaniej za pomocą odpowiednich terminów prawnych¹⁰⁰. Wezwanie to można odczytać jako dowartościowanie prawa spisane.

Do wspomnianego wykazu praw osoby ludzkiej, autoryzowanego przez papieża, należą: prawo do życia oraz prawo do godnego poziomu życia; prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych; prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawnego sumienia; prawo do wolnego wyboru stanu życiowego i do swobody życia rodzinnego; prawa gospodarcze (np. prawo do swobodnego podejmowania działalności gospodarczej); prawo do zrzeszania się; prawo do emigracji oraz imigracji; prawo do udziału w życiu publicznym; wreszcie prawo do ochrony swoich praw, które jawi się jako swego rodzaju metaprawo¹⁰¹. Wydaje się, że papież w kompletowaniu tego katalogu inspirował się Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, proklamowaną przez Organizację

Ponadto za sprawą encykliki *Pacem in terris* zmienił on kościelne nauczanie w kwestii wolności religijnej. Odtąd wolność religijna miała być kwestią praw osoby ludzkiej, cieszącej się niezbywalną godnością, a nie problemem związku między dwoma doskonałymi społecznościami – Kościołem i państwem. Por. L.E. Brandt, *John Courtney Murray and religious liberty: an American experience*, dz. cyt., s. 254.

⁹⁷ Zob. Jan XXIII, *Pacem in terris*, Warszawa 2001, s. 4–6.

⁹⁸ Por. tamże, s. 7.

⁹⁹ Tamże, s. 48.

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Zob. tamże, s. 8–18.

Narodów Zjednoczonych w 1948 roku¹⁰². Można przypuszczać, że jego celem było udoskonalenie zapisów wypracowanych przez ONZ.

Najbardziej interesujące dla niniejszej pracy pozostaje prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia. Idzie ono w parze z prawem do wyznawania religii prywatnie i publicznie¹⁰³. Do tego zestawu można dodać prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy, które papież przytoczył przy okazji nauczania o nierozdzielalnym związku między prawami i obowiązkami człowieka. Z prawa tego wypływa obowiązek pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań¹⁰⁴.

Papież obwarował prawo do wolności religijnej kategorią prawego sumienia. Wedle Murraya, oznacza to sumienie formowane przez wyższe normy. Takie sumienie pozostaje otwarte na prawdę i gotowe do podporządkowania się jej żądaniom; jednakże niekoniecznie oznacza to, że aktualnie, w danej chwili, jest ono pod wpływem prawdziwych norm¹⁰⁵. Takie ujęcie poszerza zakres wolności religijnej także na wyznawców innej religii niż katolicka.

W opracowaniach analizujących encyklikę *Pacem in terris* pojawia się jeszcze jedno, dosyć istotne z punktu widzenia doktryny o wolności religijnej spostrzeżenie. Jan XXIII nakazał katolikom czynić ważne rozróżnienia podczas współpracy z reprezentantami innych światopoglądów. Sprawiedliwość domaga się, aby czynić rozróżnienie między człowiekiem a błędem¹⁰⁶ oraz fałszywymi teoriami filozoficznymi a przedsięwzięciami, które z nich wyrosły i na przestrzeni lat ewoluowały na tyle, że nie odbiegają od postulatów zdrowego rozsądku i są przejawem słusznych aspiracji ludzkości¹⁰⁷.

Wspomniany wyżej John Courtney Murray, który z wielką radością przyjął nauczanie Jana XXIII, był teologiem, pozostającym przez pewien czas w konflikcie ze Stolicą Apostolską. Murray zdaje się wykazywać podobieństwo do, opisanego w innym podrozdziale niniejszej rozprawy, Lorda Actona. Tak jak on, pragnął być wiernym katolikiem i oddanym zwolennikiem swojego stronnictwa politycznego. Być może, należy powie-

¹⁰² Por. tamże, s. 86–87.

¹⁰³ Por. tamże, s. 10.

¹⁰⁴ Por. tamże, Warszawa 2001, s. 18–19.

¹⁰⁵ Por. L.E. Brandt, *John Courtney Murray and religious liberty: an American experience*, dz. cyt., s. 253.

¹⁰⁶ W tym kontekście Jan XXIII uświadomił czytelników, że człowiek tkwiący w błędzie nie przestaje być dysponentem swojego człowieczeństwa i godności osoby, którą to godność zawsze trzeba brać pod uwagę w międzyludzkich stosunkach. Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, dz. cyt., s. 96.

¹⁰⁷ Por. T. Borutka, *Spoleczne nauczanie Kościoła: teoria i zastosowanie: podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 82.

dzieć, że w postępowaniu Murraya dostrzegamy nawet coś więcej niż wierność konkretnym sympatiom politycznym. To próba pielęgnowania i zaszczepiania w łonie Kościoła powszechnego ducha narodowego, tożsamesego z odczuwaniem amerykańskiej wolności.

Murray urodził się w Nowym Jorku w 1904 roku i już jako nastolatek wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Po latach kształcenia przyjął święcenia kapłańskie i uzyskał doktorat z teologii w Rzymie, aby później powrócić do swojej ojczyzny jako wykładowca na jezuickiej uczelni w Woodstock w stanie Maryland¹⁰⁸.

Początkowo ojciec Murray popierał tradycyjną linię wypowiedzi Kościoła na temat wolności religijnej, jego przejście na pozycje bardziej liberalne było stopniowe i zaczęło się w latach 40. XX wieku. Ukoronowaniem transformacji w mentalności Murraya były zmiany w całym Kościele katolickim w latach 60. tego stulecia¹⁰⁹, po których, jakby dokonawszy swojego życiowego dzieła, zmarł w 1967 roku¹¹⁰.

Na początku lat 40. Murray został redaktorem opiniotwórczego jezuickiego periodyku „Theological Studies”. W tym czasie rozwinął swoje zainteresowanie w takich tematach, jak: relacja między Kościołem a państwem, egzystencja religii w demokratycznym państwie oraz słuszne roszczenia religijne indywidualnego sumienia, konfrontowanego ze świeckim prawem. Na kanwie swoich kilkuletnich badań i przemyśleń ogłosił w 1948 roku teorię, że klasyczne katolickie rozróżnienie na tezę i hipotezę nie ma zastosowania w warunkach amerykańskich¹¹¹. Zdaniem Murraya, gdy papież Leon XIII krytykował oddzielenie Kościoła i państwa¹¹², to potępiał państwową religię laicyzmu, która była wynaturzeniem i wyjałowieniem chrześcijańskiej struktury politycznej i tkanki społecznej. Laicyzm zadomowił się w konstrukcji państwa absolutnego, które było nowożytnym wypaczeniem dawnego średniowiecznego ustroju. Jednakże taki model państwowości jest zupełnie obcy amerykańskiemu duchowi, dla którego normą pozostaje wyższość społeczeństwa nad państwem i duchowości nad polityką. Stany Zjednoczone reprezentują osobny gatunek państwowości, dlatego papieskie potępienia ich nie dotyczą¹¹³. Można

¹⁰⁸ Por. R. Nugent, *Silence Speaks: Teilhard de Chardin, Yves Congar, John Courtney Murray, and Thomas Merton*, New York–Mahwah, s. 51.

¹⁰⁹ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 81.

¹¹⁰ Por. R. Nugent, *Silence Speaks: Teilhard de Chardin, Yves Congar, John Courtney Murray, and Thomas Merton*, dz. cyt., s. 71.

¹¹¹ Por. tamże, s. 52–53.

¹¹² W optyce Murraya, przez Stolicę Apostolską został potępiony sekciarski liberalizm, który pod zasłoną odseparowania Kościoła od państwa przemycił unifikację tych należących do różnych porządków społeczności. Zob. J.C. Murray, *We hold these truths: catholic reflections on the American proposition*, Lanham–Boulde–New York–Toronto–Oxford 2005, s. 77–79.

¹¹³ Zob. D. Góra-Szopiński, *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, dz. cyt., s. 75–78.

podejrzewać, że zdaniem jezuity, Leon XIII pomylił się w identyfikacji „amerykanizmu” i błędnie przypisał mu ideologię europejskiego liberalizmu.

Michael Davies zwrócił uwagę, że odwrócenie się ojca Murraya od schematu „teza-hipoteza” nie byłoby możliwe do zrealizowania bez dokonania przez niego rozróżnienia na państwo i społeczeństwo. W interpretacji Murraya, społeczeństwo jest tworzone przez naród, zaś państwo pozostaje pomocniczą organizacją na usługach społeczeństwa¹¹⁴. To ujęcie można utożsamić z dystynkcją poczynioną w tej materii przez Maritaina, który postrzegał swojego młodszego kolegę jako błyskotliwego eksperta w dziedzinie relacji między państwem i Kościołem¹¹⁵.

Takie postawienie sprawy przez amerykańskiego jezuitę spotkało się z reakcją ze strony władz kościelnych. Niektórzy twierdzili, że nowatorskie poglądy Murraya zostały potępione już w 1950 roku w *Humani generis*¹¹⁶. Kryzys zaostrzył się wtenczas, gdy stanowisko amerykańskiego zakonnika zaatakował kardynał Ottaviani. Jako błędy w rozumowaniu Murraya zakwalifikował kilka tez. Pierwszą z nich jest przekonanie, że państwo w swej strukturze pozostaje zwykłą funkcją społeczeństwa, zespołem różnych urzędów. Wydaje się, że sam Ottaviani traktował państwo jako osobę moralną, która powinna być poddana Chrystusowi Królowi. Z tym aspektem wiąże się druga potępiona przezeń koncepcja Murraya, a więc opinia, że państwo nie może oddawać czci Bogu. Zdaniem Ottavianiego, racji bytu nie ma także rozróżnienie na prawo i moralność, prawdę etyczną i prawo konstytucyjne. Zapewne chodziło mu o to, że prawo w państwie zawsze, na tyle, na ile to wykonalne, powinno być konstruowane przez prawdziwą moralność. Nie do przyjęcia dla kardynała było twierdzenie, że nawet państwo, którego obywatele wyznają religię katolicką, nie jest zobligowane do przyjęcia tej religii jako własnej¹¹⁷. Z tym zagadnieniem wiąże się kolejny krytycznie oceniony punkt spuścizny Murraya – państwo nie ma obowiązku chronienia religii, chyba że w sytuacji jej zagrożenia. Można mniemać, że Ottaviani zabiegał o to, aby religia nie tylko była osłaniana przez państwo w przypadku zagrożenia, ale także promowana przez nie w czasach jej bezpiecznej egzystencji¹¹⁸.

¹¹⁴ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 82.

¹¹⁵ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 178.

¹¹⁶ Por. R. Nugent, *Silence Speaks: Teilhard de Chardin, Yves Congar, John Courtney Murray, and Thomas Merton*, dz. cyt., s. 55.

¹¹⁷ Murray zwracał uwagę, że wśród teologów nie ma zgody, kiedy społeczeństwo staje się katolickie i, co za tym idzie, w świetle tradycyjnych poglądów na relację między państwem i Kościołem państwo powinno zacząć identyfikować się z katolicyzmem. Czy zachodzi to w przypadku, gdy katolicy stanowią procentową większość w danym kraju, czy wtedy, gdy stanowią moralną większość? Kłopoty z ustaleniem granicy można mnożyć i to, w optyce Murraya, pozostaje słabością utartego modelu. Por. J.C. Murray, *Religious liberty: catholic struggles with pluralism*, Louisville 1993, s. 99.

¹¹⁸ Por. D. Góra-Szopiński, *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, dz. cyt., s. 74–75.

Ostatecznie, po tak surowej ocenie ze strony cenionego autorytetu, w połowie lat 50. Murray został „uciszony” przez swoich zakonnych przełożonych, być może za sugestią rzymskich Kongregacji. Atmosfera wokół niego zmieniła się dopiero za pontyfikatu Jana XXIII¹¹⁹.

Za wstawiennictwem kardynała Spellmana ojciec Murray został w 1963 roku zaproszony na drugą sesję Soboru Watykańskiego II w charakterze doradcy. Później służył jako szef komisji kreującej soborowe schematy dotyczące wolności religijnej. Podczas Soboru miał zabiegać o rozwój doktryny chrześcijańskiej w tej kwestii. Zdaniem Murraya, sprawa rozwoju dogmatów była podłożem dla wszystkich tematów, wokół których koncentrował się Sobór¹²⁰.

W 1964 roku Murray wydał ważną publikację, prezentującą jego dojrzałą wizję wolności religijnej we współczesnych państwach. Pismo to zostało dostarczone amerykańskim biskupom, później przetłumaczono je na kilka języków i rozpowszechniono pośród wszystkich uczestników Soboru¹²¹. Dla należytego przedstawienia wpływu Murraya na Deklarację o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II spróbujmy dokładniej prześledzić jego treść.

We wprowadzeniu do być może najistotniejszego tekstu swojego życia ojciec Murray wskazał powody, dla których Kościół ma obowiązek podjęcia problemu wolności religijnej. Są nimi: komunikacja Kościoła w kulturach niechrześcijańskich, np. islamskiej albo dalekowschodniej; egzystencja i misja Kościoła w krajach zdominowanych przez komunizm; wreszcie współodczuwanie ludzi dobrej woli na korzyść wolności religijnej i konieczność podjęcia dialogu ze współczesnym światem. Bardzo uporządkowany w swoich wywodach jezuita streścił dwa podejścia do tematu wolności religijnej. Jedno możemy nazwać tradycyjnym punktem widzenia, drugie nowatorskim.

Pierwsze akcentuje doniosłość sumienia prawego i prawdziwego, które jest formowane za pomocą autentycznych wyższych norm etycznych. Takiemu sumieniu zdecydowanie przysługuje wolność religijna. Jego przeciwieństwem jest takie, które nie zamierza wychodzić poza szereg własnych imperatywów, nie ogląda się na obiektywny porządek rzeczy. Pomiędzy nimi istnieje sumienie prawe, lecz niekształtowane wedle prawdy. Uprawnienia takiego sumienia są respektowane w sferze prywatnej, lecz nie posiada ono praw na forum społecznym. Nie może manifestować i przekazywać swoich wierzeń

¹¹⁹ Por. R. Nugent, *Silence Speaks: Teilhard de Chardin, Yves Congar, John Courtney Murray, and Thomas Merton*, dz. cyt., s. 65–67.

¹²⁰ Por. tamże, s. 68–69.

¹²¹ Por. J.C. Murray, *Religious liberty: catholic struggles with pluralism*, dz. cyt., s. 194.

w przestrzeni publicznej. Murray podsumował to stwierdzeniem, że w tradycyjnej wizji prawda posiada pełnię praw, zaś błąd nie posiada ich w ogóle.

Jezuita zaakcentował fakt, że kwestia błędnego sumienia rozpatrywana jest w tym podejściu na bazie znanego modelu tezy i hipotezy. Przy czym zaznaczył, że, jego zdaniem, teza opiera się na dwóch podstawach. Po pierwsze, zakłada ona, że państwo nie jest ustanowione jedynie na naturalnym prawie, ale też na pozytywnym prawie Bożym; po drugie, dopuszcza legalność nietolerancji¹²² jako logiczny warunek unii państwa z Kościołem.

Murray przyznał, że w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego schemat „teza-hipoteza” był obecny jeszcze tuż przed rozpoczęciem Vaticanum II. Opiera się na nim przemówienie Piusa XII *Ci riesce*, które można nazwać pogłębieniem myśli Leona XIII z jego encyklik. Zatem tradycyjne spojrzenie to nauczanie papieskie, które w szczególności zostało wyłożone w poprzednim podrozdziale.

Nowatorskie podejście, którego orędownikiem był Murray, nie jest ponadhistoryczne i wpisuje się w tzw. znaki czasu, jakimi są wzrost osobistej świadomości człowieka oraz pogłębienie się politycznej świadomości ludzkości. Podkreśla ono ważność wolności jako głównego motoru napędowego postępu jednostek i społeczeństw. Ponieważ warunki historyczne uległy zmianie, współczesna dyskusja na temat wolności religijnej nie powinna toczyć się według średniowiecznej narracji.

Na nurt innowacji w kwestii wolności religijnej składają się dwie szkoły. Jedna pojmuje ją jako koncept teologiczny; druga jako problem prawny i konstytucyjny, nie abstrahując przy tym zupełnie od jego teologicznego i filozoficznego podłoża. Frakcja jurystyczna pyta o wolność religijną w kontekście życia osoby ludzkiej w państwie o ograniczonym rządzie (państwie nieabsolutnym). koncepcja takiego rządu jest ufundowana na trzech kardynalnych rozróżnieniach: na porządek świecki i sakralny w życiu człowieka; na społeczeństwo i państwo oraz na dobro wspólne i porządek publiczny. Rząd ograniczony, inaczej nazywany konstytucyjnym, ma na uwadze swobodę w porządku prawnym. Chodzi o to, że politycznym celem takiej władzy jest wolność ludzi. Ponadto właściwie rozumiany rząd nie posiada żadnych kompetencji w kwestii oceniania religijnej prawdy.

Wolność religijna rozpatrywana pod tym kątem nie oznacza biblijnej wolności dzieci Bożych, lecz pozostaje kwestią politycznego i społecznego porządku. Istnieje ona w formie immunitetu jednostki, chroniącego ją przed absolutystycznymi tendencjami państwa;

¹²² Ta nietolerancja oczywiście bywa ograniczana. Jak wynika z wcześniej przytoczonego nauczania papieża, dobro wspólne niekiedy wymaga tolerancji nawet dla publicznego kultu religijnego innowierców.

inaczej mówiąc, jest gwarancją nietykalności w kwestiach religijnych zapewnioną przez prawo cywilne, obejmującą człowieka w wymiarze indywidualnym i grupowym.

Szkoła prawna definiuje wolność religijną jako naturalne i cywilne prawo osoby ludzkiej do ochrony przed zewnętrznym przymusem w religijnych decyzjach, tak w sferze prywatnej, jak i na forum publicznym. Wolne wyznawanie wiary składa się z braku przymusu do działania wbrew swojemu sumieniu i braku stawiania barier działaniu wedle sumienia. Wolność religijna może być ograniczona przez rząd tylko wtedy, gdy ekspresja wiary, poprzez ryty, nauczanie czy zachowanie, narusza publiczny spokój, powszechnie akceptowane standardy zbiorowej moralności albo prawa innych obywateli. Te kryteria są teoretycznie jasne, natomiast problemem może być ich praktyczna aplikacja, ponieważ przykłady nadużycia wolności religijnej można mnożyć w nieskończoność. W interwencjach organów państwowych w kwestii swobód wyznaniowych należy zawsze przestrzegać maksymy: „tyle wolności, ile jest tylko możliwe i tylko tyle przymusu, ile jest konieczne”.

Reformatorska orientacja odrzuca komunikowanie się za pomocą modelu „teza-hipoteza”. Wolność religijna nie jest tutaj wyimaginowaną tezą, tylko konkretnym owocem współczesnej świadomości ludzi, legalną instytucją prawną. Progresiści odchodzą od opisywania omawianego problemu w kategoriach unii państwa i Kościoła oraz opieki państwa nad religijną prawdą, ciesząc się wyłącznością praw. Można powiedzieć, że ten nurt stawia na minimalizm w poczynaniach państwa, które swoją misję wobec Kościoła spełnia poprzez danie mu wolnego pola do działania.

Tradycyjne podejście do omawianej kwestii akceptowało wolność człowieka w wyznawaniu religii na gruncie prywatnym, stawiając przy tym ograniczenia tej swobodzie w życiu społecznym. Modernizatorzy muszą, zdaniem Murraya, zwracać uwagę swoim adwersarzom na to, że nie można opisywać człowieka w dwoistości, która w rzeczywistości nigdy nie występuje i jest nierealistyczna. Prywatne życie człowieka nie jest odseparowane od jego historyczno-społecznej egzystencji, lecz realizuje się w niej jako właściwej i pożądanej strukturze. Z tego powodu nie można popierać takiego fenomenu, jakim jest akceptacja dla wolności sumienia i brak poparcia dla ekspresji tej wolności. Obie te swobody są dane człowiekowi niejako jednocześnie ze względu na fakt, że jest on stworzeniem nie tylko rozumnym, ale też społecznym. Co ciekawe, Murray tradycyjne podejście nazwał rodzajem kantyzmu, oddzielającego porządek moralno-osobowy od prawno-społecznego.

W swoim eseju jezuita zauważył, że jakkolwiek dotychczasowi papieże zasadniczo nie wyłamywali się z, jego zdaniem, przestarzałego modelu tezy i hipotezy, to już Pius XII odszedł od pewnych pojęć sformułowanych przez Leona XIII. Podczas gdy ten drugi postrzegał rząd jako instytucję opiekuńczą, traktującą obywateli jak dzieci, pierwszy definiował go w kategoriach jurydycznych i uznawał, że relacja między władzą i obywatelami pozostaje czysto polityczna, a nie familijna. Wedle Murraya, Pius XII interpretował niektóre aspekty nauczania Leona XIII jako archaiczne.

Proces odchodzenia od klasycznej wizji kontynuował Jan XXIII, który, jak już zostało wspomniane, do standardowych komponentów formujących życie społeczne dodał wartość wolności. Wydaje się, że ambicją ojca Murraya było wsparcie nowego papieża (Pawła VI) w podważaniu kolejnych utartych schematów rozumowania na omawiany temat.

W podsumowaniu swojej refleksji soborowy ekspert dał do zrozumienia, że konfrontacja między tradycyjnym i nowatorskim podejściem jest sporem między filozoficznym klasycyzmem a historyczną świadomością. Z tego powodu zwolennicy pierwszego punktu widzenia zarzucają orędownikom drugiego liberalizm, subiektywizm, relatywizm, indyferentyzm, modernizm i wiele innych błędów doktrynalnych.

Spojrzenie nowatorskie jest o wiele mniej surowe w swoich ocenach, jednakże progresiści wytykają tradycjonalistom, że nieobcy jest im archaizm, czyli przekonanie, że kościelne nauczanie może w pewnym momencie zastygnąć i stać się całkowicie odporne na dalszy rozwój. W ujęciu Murraya, nie wolno zapominać, że nowe warunki historyczne zmuszają do stawiania nowych pytań. Próba szukania odpowiedzi na całkowicie nowe pytania w starych dokumentach jest anachronizmem. Podejście, które papieskie wypowiedzi odrywa od ich historycznego kontekstu i przetwarza w czystą abstrakcję, pachnie, zdaniem Murraya, ideologią¹²³.

Polemizujący z ojcem Murrayem Joseph Clifford Fenton jeszcze przed Soborem Watykańskim II również pokusił się o charakterystykę dwóch kierunków (tradycyjnego i nowatorskiego) w Kościele katolickim. Autor ten przyrównał postawę postępowych katolików połowy XX wieku do destrukcyjnej orientacji modernistów z początków tego stulecia¹²⁴. Ta ocena, jak i już cytowane słowa samego Murraya dobitnie pokazują, że sprawa wolności religijnej jest związana z szeroko pojętym problemem modernizmu, jednakże szczegółowa analiza tego tematu to rzecz ostatniego rozdziału niniejszej rozprawy.

¹²³ Zob. J.C. Murray, *Religious liberty: catholic struggles with pluralism*, dz. cyt., s. 127–197.

¹²⁴ Zob. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 103–106.

Wróćmy jeszcze do kształtowania się samej Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*.

Początkowo Sobór wcale nie zakładał pracy ściśle nakierowanej na kwestię wolności religijnej. Schemat przygotowawczy Komisji Teologicznej, streszczony w poprzednim podrozdziale, miał na uwadze relacje między państwem i Kościołem. Sprawa tolerancji/wolności religijnej pozostawała w nim rzeczą wtórną. Ów projekt spotkał się z krytyką niejednego kościelnego hierarchy. Najważniejszymi opiniami wydają się zdania mówiące, że w szkicu doszło do uosobienia państwa, które rzekomo może wyznawać jakąś religię – w rzeczywistości to jedynie człowiek jest wierny bądź nie określonym wierzeniom; oraz że proponowany zarys niesłusznie zawiera podwójną doktrynę: kiedy Kościół katolicki stanowi większość – głosi jedynie tolerancję religijną, gdy zaś mniejszość – żąda wolności także dla innych wyznań niż dominujące.

Pod wpływem krytyki schemat został zmodyfikowany, zmieniono także jego nazwę. Nie dotyczył on już zupełnie problemu wolności religijnej, jedynie stosunków między Kościołem a państwem. Nowy szkic został usunięty z obrad Soboru 5 listopada 1963 roku¹²⁵.

Alternatywny projekt był przygotowywany przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. Ten konspekt został skorelowany z kwestią ekumenizmu. Początkowo dokument przedłożono Centralnej Komisji Przygotowawczej, która odmówiła uwzględnienia go, ponieważ Sekretariat nie posiadał uprawnień do tworzenia schematów poddawanych pod dyskusję na soborowych obradach. Jednakże jeszcze podczas pierwszej sesji Soboru (trwającej od 11 października do 8 grudnia 1962 roku¹²⁶, przyznano Sekretariatowi odpowiednią rangę. Komisja koordynacyjna zezwoliła na to, aby włączył on do swojego wariantu elementy schematu Ottavianiego¹²⁷. Powstały po tych perypetiach dokument nosił nazwę *De libertate religiosa* i zawierał stosunkowo dobrze opracowane pojęcie prawa do wolności religijnej. Do jego osiągnięć można zaliczyć zdefiniowanie podmiotu (osoba i wspólnota ludzka) i przedmiotu prawa w aspekcie negatywnym (wolność jako nietykalność) oraz podstaw (godność osoby ludzkiej). Z drugiej strony, określenie treści prawa do wolności religijnej w aspekcie pozytywnym (prawo do działania w zgodzie z własnym sumieniem) zrodziło dylematy. Także ta propozycja nie uniknęła krytyki. Pod-

¹²⁵ Zob. W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 28–31.

¹²⁶ Por. R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru: historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Poznań 2001, s. 9.

¹²⁷ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 125–126.

niosły się głosy twierdzące, że schemat obwieszcza wolność religijną w sensie indyferentyzmu, jako prawo absolutnie nienaruszalne; powoływano się w tym kontekście na wypowiedzi papieskie, np. Grzegorza XVI. Mimo tych zastrzeżeń dokument otrzymał aprobatę wszystkich koniecznych instytucji i został, z drobnymi modyfikacjami, zaprezentowany ojcom soborowym 19 listopada 1963 roku, podczas drugiej sesji Soboru¹²⁸.

Jak się zdaje, przełomowym momentem w procesie redagowania Deklaracji o wolności religijnej było wprowadzenie do schematu *De libertate religiosa*, które stało się udziałem biskupa Emile'a-Josepha De Smedta. W swojej mowie, przyjętej przez obradujących gromkimi brawami¹²⁹, De Smedt zauważył, że wielu biskupów pragnie, aby Sobór wyraźnie ogłosił i objaśnił prawo człowieka do wolności religijnej. Są ku temu cztery ważne powody:

1. Prawda – Kościół ma obowiązek nauczać o prawie do wolności religijnej i bronić go, bo jest to kwestia prawdy, o którą troszczy się z nakazu Chrystusa.
2. Obrona – w obecnych czasach, kiedy materializm pozbawia prawa do wolności religijnej niemal połowę ludzkości, Kościół nie może pozostać bezczynny.
3. Spokój życia społecznego – we współczesnym świecie funkcjonują różne religie i różni ludzie. Kościół powinien wskazywać wszystkim drogę wspólnego życia w pokoju.
4. Ekumenizm – wielu niekatolików postrzega wyznawców katolicyzmu jako ludzi dwulicowych, którzy domagają się wolności religijnej tam, gdzie stanowią w społeczeństwie mniejszość, a jednocześnie tę samą wolność kwestionują, gdy są w większości.

W rozwinięciu biskup przyznał, że opowiadając się za wolnością religijną, nie twierdzi się, iż osoba ludzka może wedle własnego uznania, bez patrzenia na nakazy moralne, podjąć decyzję o wyznawaniu bądź nie religii (indyferentyzm religijny). Dodał, że fałszywe jest przekonanie, iż sumienie jest wolne, istnieje poza prawem i nie ma żadnych obowiązków względem Boga (laicyzm). Autorzy szkicu odrzucają możliwość równego traktowania prawdy i fałszu, tak jakby nie istniały obiektywne kryteria prawdy (relatywizm doktrynalny). Poza tym nie uznają prawa człowieka do zachowania stanu spokojnego samozadowolenia w razie wątpliwości religijnych. Nad tego typu rozterkami należy się pochylić i starać się je przezwyciężyć. W aspekcie pozytywnym, pod pojęciem „wolności religijnej” rozumieć należy prawo osoby ludzkiej do swobodnego praktykowania

¹²⁸ Zob. W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 34–40.

¹²⁹ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 139.

religii, zgodnie z nakazami własnego sumienia. Natomiast w ujęciu negatywnym jest to brak jakiegokolwiek zewnętrznego przymusu w kontaktach człowieka z Bogiem.

Biskup De Smedt unaoczniał problemy, na temat których Sobór powinien podjąć dyskusję. Zastanawiał się, w jaki sposób katolicy, ze względu na swoją wiarę, mają zachowywać się w stosunkach z wyznawcami innych religii. Według niego, powinni starać się ich nawracać, ale nie przymuszać bezpośrednio ani pośrednio do przyjęcia wiary. Biskup preferował ogólną regułę mówiącą, że żadna osoba ludzka nie może być obiektem przymusu lub nietolerancji. Wskazał, że wolność religijna nie zaistniałaby, gdyby ludzie nie mogli formować grup religijnych i publicznie sprawować kultu. To prawo może być ograniczane tylko z bardzo ważnych powodów. W dalszej kolejności próbował wskazać ścieżkę uzgodnienia nowej doktryny z naukami już dawno uznanymi przez Kościół. Odwoływał się do prawa ciągłości i postępu doktrynalnego¹³⁰. Przemówienie, choć zwieńczone aplauzem, nie sprawiło, że projekt został poddany pod głosowanie, co usprawiedliwiono brakiem czasu¹³¹.

W trakcie trzeciej sesji soborowej (14 września – 21 listopada 1964 roku) schemat dotyczący wolności religijnej został, w przeciwieństwie do wcześniejszych wersji, przedstawiony jako samodzielna deklaracja – *Declaratio prior*¹³². Otrzymała ona nie tylko formę odrębnego dokumentu, ale i jej treść uległa znaczącym zmianom, które można sprowadzić do pięciu. Pierwsze dwie dotyczą wprost pojęcia „wolności religijnej”. Trzecia traktuje o granicach w korzystaniu z prawa do wolności religijnej. W celu ograniczenia uchybień w korzystaniu z tego prawa, zarówno ze strony władzy cywilnej, jak i obywateli, nowy schemat wyraźnie przedstawił zasady, jak można to osiągnąć. Ograniczenie może nastąpić chociażby w związku z propagowaniem wiary, gdy dzieje się to przy użyciu niewłaściwych środków. Nowy dokument, poprzez ukazanie wymagań obiektywnej prawdy, miał za zadanie likwidację niebezpieczeństwa subiektywizmu i indyferentyzmu. Bowiem powołanie Boże przedstawiono jako normę prawa Bożego wiecznego, obiektywnego, absolutnego i uniwersalnego, które określa stosunek człowieka do Boga. Osoba ludzka ma obowiązek poznać to prawo i poddać się mu. Ostatnia zmiana w nowym schemacie polegała na przytoczeniu argumentów, które wynikają ze współczesnych warunków życia i przemawiają na korzyść wolności religijnej, a należą do nich: coraz częstsze

¹³⁰ Zob. tamże, s. 305–317.

¹³¹ Zob. tamże, s. 141.

¹³² Zob. tamże, s. 142–143.

kontakty pomiędzy ludźmi różnych kultur i religii, wzrost świadomości odpowiedzialności sumienia ludzkiego oraz rozwijające się struktury prawne cywilnych organów¹³³.

Pierwsza soborowa debata ściśle poświęcona zagadnieniu wolności religijnej rozpoczęła się 23 września 1964 roku¹³⁴. W trakcie dysputy pojawiło się wiele konfliktów między ojcami Soboru. Zwolennicy wolności religijnej akcentowali polityczny wymiar deklaracji, dzięki której Kościół miałby się stać przewodnikiem walki o pokój. Powiedziano również, że afirmowanie deklaracji jest sprawą najwyższej rangi, ponieważ dzięki niej otworzy się przestrzeń do dialogu między katolicyzmem a współczesną mentalnością. Przeciwnicy obawiali się, że Sobór poprzez deklarację da aprobatę dla liberalizmu, który zawsze pozostawał poza ortodoksyjną myślą chrześcijańską. Lękano się również o los konkordatów, zawartych między Stolicą Apostolską a takimi krajami, jak np. Hiszpania, która miała zapis konstytucyjny o religii katolickiej jako państwowej. Ostatecznie tekst został przeznaczony do ponownego przeglądu¹³⁵.

W trakcie trzeciej sesji soborowej ojcowie mieli okazję zapoznać się z kolejnym schematem, zatytułowanym *Textus emendatus*. Projekt ten był jeszcze bardziej liberalny aniżeli poprzednie propozycje. Jego podstawowym tematem była wzrastająca wśród ludzi świadomość ich osobistej godności. Ogłoszono, że wolność religijna jest prawem osoby i składa się z dwóch elementów: w sprawach religii nie wolno nikogo przymuszać do postępowania sprzecznego z jego sumieniem ani nikomu nie można zabraniać działania zgodnego z jego sumieniem¹³⁶. Dokument ten wywołał falę mieszanych reakcji. Jako że był w znacznej mierze nową propozycją, grupa konserwatywnych ojców Soboru odwołała się do przepisów pozwalających na przesunięcie terminu głosowania w celu lepszego zaznajomienia się z tekstem. Zwolennicy wolności religijnej wysłali krótką petycję do Pawła VI z prośbą, aby nie odwlekać sprawy głosowania nad dokumentem na później; jednakże w tym wypadku papież stanął po stronie tradycjonalistów¹³⁷.

Czwarta sesja soborowa (14 września – 8 grudnia 1965 roku)¹³⁸ przyniosła długo oczekiwane postanowienia odnośnie do wolności religijnej. Kolejny schemat przedstawiony przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan nosił nazwę *Textus reemendatus*¹³⁹. Nie

¹³³ Por. W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 54.

¹³⁴ Por. tamże, s. 63.

¹³⁵ Zob. R. De Mattei, *Sobór Watykański II: historia dotąd nieopowiedziana*, tłum. S. Orzeszko, Ząbki 2012, s. 294–298.

¹³⁶ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 142–143.

¹³⁷ Zob. tamże, s. 153–154.

¹³⁸ Por. tamże, s. 343.

¹³⁹ Por. tamże, s. 158.

nastąpiły w nim żadne gruntowne zmiany merytoryczne w porównaniu z ostatnim tekstem poprzedniego posiedzenia. Jego forma również nie została zreorganizowana. Jediną korektą w treści było postrzeżenie obowiązków władzy cywilnej. Problemem było uzgodnienie prawnego uprzywilejowania określonej religii jako państwowej z prawem do wolności religijnej. Nowy tekst przyniósł kolejny progres w sprawie rozumienia samego terminu „wolność religijna”¹⁴⁰. W dyskusję nad schematem zaangażowało się wielu ojców soborowych. Negatywnie nastawieni biskupi narzekali, że nie można uprawomocnić tego, co Bóg zaledwie toleruje, i to jedynie w granicach dobra powszechnego. Punktowano zagrożenia, które niesie ze sobą projekt: indyferentyzm, naturalizm i liberalizm¹⁴¹. Pomimo tych obiekcji zgromadzenie zaaprobowało schemat wyraźną większością głosów, traktując go jako bazę dla finalnej deklaracji¹⁴².

Przedostatni schemat dotyczący wolności religijnej cieszył się ugruntowaną pozycją dzięki wynikom soborowego głosowania. W wyjaśnieniu dołączonym do zrewidowanego tekstu Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan skonstatował, że skoro przytłaczająca większość ojców przyjęła czwarty schemat, to żadne propozycje zmieniające istotę rzeczy nie zostaną już zaakceptowane. Przyjęte może być tylko to, co udoskonaliłoby strukturę i zwiększyłoby przejrzystość dokumentu¹⁴³. Zatem chodziło jedynie o redakcyjne dopracowanie deklaracji.

Najważniejszym fragmentem tego tekstu zdaje się podstawa prawa do wolności religijnej. Tego pryncypium szukano, odwołując się w pierwszej części dokumentu tylko do światła rozumu (co demonstruje, jak mocno filozoficznym problemem pozostaje kwestia wolności religijnej), zaś w drugiej opierano się na danych płynących z Objawienia. W tym schemacie można mówić o metafizycznych podstawach prawa do wolności religijnej, albowiem godność osoby ludzkiej została ukazana w porządku metafizycznym, w obiektywnej prawdzie. Relator wyraźnie zakomunikował zgromadzeniu, że podstawy prawnej do akceptacji wolności religijnej nie stanowią mogące ulec zmianie dyspozycje człowieka, zwane prawością sumienia, ale sama obiektywna prawda o godności osoby ludzkiej. Na tę godność składają się rozum, wolna wola i odpowiedzialność moralna. Tekst deklaracji uwypuklał fakt, że wolność religijna należy do natury człowieka. Z tego powodu można rzec, że prawo do nietykalności przysługuje nawet tym ludziom, którzy

¹⁴⁰ Zob. W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 94–97.

¹⁴¹ Zob. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 161–168.

¹⁴² Por. R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru: historia Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 323.

¹⁴³ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 169.

w sposób niezadowolający wywiązują się z obowiązku poszukiwania prawdy¹⁴⁴. Głosowania nad tym wariantem deklaracji okazały się kolejnym sukcesem jej twórców¹⁴⁵.

Z racji skomplikowanych procedur ustawodawczych Soboru praca nad Deklaracją o wolności religijnej nie dobiegła końca nawet po pozytywnych wynikach kolejnych głosowań. Poczynione przez ojców uwagi wymagały ponownego rozpatrzenia i ewentualnego uwzględnienia w następnym schemacie¹⁴⁶. Tekst zawierał niemal wyłącznie niewielkie poprawki. Autorzy, pragnący mimo innowacji uchodzić za ortodoksyjnych, wprowadzili do deklaracji zapis, że nauczanie o wolności religijnej nie stanowi odstępstwa od tradycyjnej doktryny katolickiej, jest jedynie rozwinięciem nauczania ostatnich papieży. Odniesiono się także do relacji między dobrem wspólnym a porządkiem publicznym¹⁴⁷. Wyeksponowanie na łamach deklaracji porządku publicznego kosztem dobra powszechnego nie usatysfakcjonowało konserwatywnej frakcji biskupów, jednakże głosowanie po raz kolejny mogło zostać okrzyknięte tryumfem reformatorów¹⁴⁸.

Ralph M. Wiltgen podał, że kolejna „wersja Deklaracji [...] uzyskała poparcie Papieża, pomimo dużej ilości głosów negatywnych. Ostateczne i formalne głosowanie odbyło się w czasie sesji publicznej dnia 7 grudnia 1965 roku. Tego dnia ilość głosów negatywnych spadła do 70, a 2830 Ojców opowiedziało się za przyjęciem dokumentu. Przywórcze gorących braw deklaracja została ogłoszona przez Papieża jako obowiązująca”¹⁴⁹. Żaden tekst spośród wszystkich dokumentów ogłoszonych na Soborze Watykańskim II nie doczekał się tylu poprawek co *Dignitatis humanae*¹⁵⁰. Deklaracja o wolności religijnej oznaczała uznanie przez Kościół prawomocności zasady, która już od dłuższego czasu była obecna w wielu konstytucjach państwowych i traktatach międzynarodowych jako prawo cywilne¹⁵¹.

¹⁴⁴ Zob. W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 111–113.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 116.

¹⁴⁶ Por. tamże, s. 117.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 118–119.

¹⁴⁸ Zob. R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru: historia Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 324.

¹⁴⁹ Tamże, s. 325.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 202.

¹⁵¹ Por. W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 124.

2.3. Analiza tekstu Deklaracji o wolności religijnej

Po opisanych w poprzednim podrozdziale mozolnych pracach ojców nad Deklaracją o wolności religijnej Sobór promulgował ostateczną wersję *Dignitatis humanae*, która jest bogata w treść, choć pozostaje jednym z krótszych dokumentów Vaticanum II.

Deklaracja jest specyficznym tekstem nie tyle ze względu na jej małą objętość w porównaniu z innymi dokumentami Soboru, ile z powodu ilości jej kontekstów. Kardynał Marian Jaworski, komentując deklarację, odnotował, że „zawiera [ona] moralną naukę Kościoła na temat wolności religijnej. Fundamenty tej nauki stanowią poznanie naturalne (rozumowe) i Objawienie Boże. Najszerszą podstawę wolności religijnej – także gdy chodzi o Objawienie – deklaracja widzi [...] w godności osoby ludzkiej. Na tej zasadzie deklaracja zwraca się do każdego człowieka i prowadzi dialog ze światem współczesnym”¹⁵².

Powyższy niedługi cytat ukazuje ogromną złożoność problemu *Dignitatis humanae*. Kwestia poruszana w tym dokumencie sytuuje się na pograniczu dwóch dziedzin: filozofii i teologii. Można ją rozpatrywać na dwóch komplementarnych płaszczyznach¹⁵³. Trudnością, z perspektywy wiary, mogłaby się stać taka sytuacja, kiedy to pierwszeństwo przyznaje się nie teologii, a filozofii i tezy teologiczne formułuje pod dyktando określonego nurtu filozoficznego; tak może się zdarzyć dlatego, że pryncypiami dla Deklaracji o wolności religijnej są dialog i ekumenizm. Absolutnie nie dyskredytuje to tekstu, lecz sprawia, że należy podchodzić do niego z wielką uwagą i wrażliwością na to, co ojcowie Soboru rzeczywiście pragnęli przekazać wiernym.

Dignitatis humanae rozpoczyna się od podniosłej konstatacji, że w czasach współczesnych ludzkość staje się coraz bardziej świadoma godności osoby ludzkiej, a także z coraz większą gorliwością domaga się poszerzenia zakresu wolności w społeczeństwie, zarówno dla jednostek, jak i stowarzyszeń. Ten przyrost wolności jest oczekiwany szczególnie w dziedzinie ludzkiej duchowości, a wolność religijna stanowi szczyt tych aspiracji¹⁵⁴.

¹⁵² M. Jaworski, *Wprowadzenie do Deklaracji o Wolności Religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 405.

¹⁵³ Tym płaszczyznom odpowiadają dwie zasadnicze części Deklaracji o wolności religijnej. Pierwsza dotyczy ogólnego jej uzasadnienia, druga omawianej kwestii w świetle Bożego Objawienia. Por. tamże, s. 406.

¹⁵⁴ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., s. 410.

Dla wspomnianego już wcześniej eksperta, Johna Courtneya Murraya to pełne powagi obwieszczenie było wyrazem tryumfu nowatorskiego kierunku w postrzeganiu relacji między prawdą a historią. Ta metoda podchodzenia do zagadnień doktrynalnych występuje przeciwko filozoficznemu klasycyzmowi i, zdaniem Murraya, oznacza, iż Sobór nie traktował prawdy jako prostego, powtarzanego sądu, tylko jako właściwość, którą się żyje¹⁵⁵. Pozostając w optyce tego autora, można powiedzieć, że deklaracja uwzględniła wpływ nowoczesnej mentalności na głębsze zrozumienie ludzkiej natury, której tajniki są penetrowane przez ludzki umysł od początków dziejów ludzkości¹⁵⁶. Innowacyjne podejście dało o sobie znać także w tym akapicie, w którym ojcowie Soboru pochylili się nad samym pojęciem „prawdy” (na czele z prawdą religijną) i problemem jej poszukiwania, a także wymiany myśli między jednostkami, o czym mowa będzie w dalszych fragmentach niniejszego podrozdziału.

Z teologicznego punktu widzenia istotny pozostaje fakt, że Sobór podkreślił, iż wszyscy ludzie są zobowiązani do przyjęcia prawdy religijnej, zaś jedyna prawdziwa religia istnieje w katolickim i apostoelskim Kościele, któremu Chrystus powierzył misję nauczania narodów¹⁵⁷.

Już przywoływany Ernst-Wolfgang Böckenförde zauważył, że w ten sposób deklaracja zażegnała niebezpieczeństwo agnostycyzmu, który zawsze był przez Kościół nieakceptowany. Według niego, *Dignitatis humane* to pierwszy dokument w historii Magisterium Kościoła, który odróżnił porządek prawny od obowiązku moralnego. Zdaniem niemieckiego prawnika, chociaż nie da się i nie wolno zupełnie oddzielać sfery prawa od moralności, to oba te porządki mają swoją odrębną treść i cel. Prawo pozostaje przede wszystkim porządkiem pokoju i wolności, zaś moralność to domena prawdy i cnót. Bez tego niuansowania proklamacja prawa do wolności religijnej nie byłaby możliwa¹⁵⁸.

Z kolei w perspektywie filozoficznej uwagę badaczy może przykuć stwierdzenie, że prawda, jaką głosi Kościół, w ogóle prawda jako taka, narzuca się sumieniu tylko siłą siebie samej i opanowuje umysł łagodnie, choć zdecydowanie¹⁵⁹.

Po części wstępnej *Dignitatis humanae* od razu następuje przejście do sedna i stwierdzenie, iż „Sobór Watykański oświadcza, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze

¹⁵⁵ Por. L.E. Brandt, *John Courtney Murray and religious liberty: an American experience*, dz. cyt., s. 312–313.

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 315.

¹⁵⁷ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 410.

¹⁵⁸ Por. E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, dz. cyt., s. 63–64.

¹⁵⁹ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 411.

strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach”¹⁶⁰.

Jeden z głównych komentatorów *Dignitatis humanae*, Pietro Pavan, dał do zrozumienia, że takie ujęcie kwestii wolności religijnej nie postuluje indyferentyzmu czy relatywizmu. Przedmiotem prawa do swobody wyznania nie jest treść głoszonych przez ludzi przekonań, które mogą być błędne, a więc złe (zaś zło nie ma żadnych praw). Przedmiotem prawa do wolności religijnej jest osobliwy i jest nim niedziałanie, czyli zakaz stosowania środków przymusu w dziedzinie religii¹⁶¹. Henryk Misztal dokonał bardzo pomocnej dystynkcji. Według niego, należy mówić o przedmiocie formalnym i materialnym prawa do wolności religijnej. Od strony formalnej treścią tego prawa jest wolność od przymusu, czyli od jakiegokolwiek nacisku fizycznego i moralnego w rzeczach religijnych. Pod kątem materialnym przedmiotem prawa do wolności religijnej pozostaje życie prywatne, rodzinne i publiczne ludzi¹⁶².

Kolejny badacz analizujący Deklarację o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, Zbigniew Czubak, stwierdził, że dla jeszcze większej jasności należy odróżnić samo pojęcie „wolności religijnej” od prawa do tej wolności. Według niego, wolność religijna to wolny sąd sumienia człowieka, który po odnalezieniu, w swoim mniemaniu, prawdy religijnej dobrowolnie trwa przy niej. W granicznych przypadkach może się to skończyć przyjęciem ateizmu. Natomiast prawo do wolności religijnej ma odniesienie do zewnętrznych okoliczności, warunkujących manifestowanie swojej wiary bądź jej braku¹⁶³.

Po omówionym oświadczeniu Soboru pojawia się swoisty fundament omawianej wolności w dziedzinie religii. Jest nim, zdaniem ojców Soborowych, godność osoby ludzkiej, dająca się poznać przez Boże Objawienie i ludzki rozum¹⁶⁴.

Fakt, iż człowiek jest wyposażony w rozum i wolną wolę, niechybnie implikuje ludzką odpowiedzialność. Jednostka odpowiada za swój rozwój duchowy i kondycję moralną. Przynaglany przez własną naturę, człowiek powinien poszukiwać prawdy (szczególnie religijnej), a po jej znalezieniu przyłgnąć do niej i podporządkować jej całe swoje

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Zob. P. Pavan, *Prawo do wolności religijnej w Deklaracji soborowej*, tłum. L. Bieńkowski, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1966/1967, nr 1–10, s. 413.

¹⁶² Por. L. Wąsik, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia” 2015, nr 47, s. 91.

¹⁶³ Por. tamże, s. 84.

¹⁶⁴ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 411.

życie. Ten obowiązek może zostać spełniony w całej rozciągłości, adekwatnie do ludzkiej kondycji, jedynie w takich okolicznościach, kiedy osoby będą cieszyć się nie tylko wewnętrzną swobodą, ale także wolnością od zewnętrznego przymusu. Puentując ten wątek, Sobór zaakcentował, że ponieważ prawo do wolności religijnej zasadza się na wewnętrznej wartości człowieka, na jego bytowym uposażeniu, to istnieje także u tych, którzy nie wywiązują się z przedstawionego obowiązku poszukiwania prawdy¹⁶⁵.

Poprzez takie postawienie sprawy podkreślono, że wolność religijna to prawo osoby ludzkiej, a nie jedynie prawo cywilne¹⁶⁶, które może ulec zniszczeniu w zależności od sytuacji historycznej, w jakiej znajduje się ludzkość¹⁶⁷. Co ważniejsze, opisanie wolności religijnej na gruncie antropologicznym i wskazanie na niezbywalne, wewnętrzne komponenty ludzkiej natury, implikujące tę wolność, zdaje się sytuować naukę o wolności religijnej nie na gruncie subiektywizmu, lecz w ramach obiektywnego metafizycznego porządku¹⁶⁸. Na koniec tej kluczowej części tekstu deklaracji, jaką jest przedstawienie prawa do wolności religijnej, ojcowie soborowi dodali, że korzystaniu z tego prawa nie wolno przeszkadzać, chyba że narusza ono słuszny porządek publiczny¹⁶⁹.

Dając objaśnienia do wcześniej wyartykułowanej tezy o prawie do wolności religijnej, Sobór, nie wpisując się w ramy koncepcji prawdy już gotowej, autorytatywnie przekazywanej przez Kościół, oznajmił, że prawdy „należy szukać w sposób odpowiadający godności osoby ludzkiej i jej społecznej naturze, mianowicie przez wolne dociekania, przez nauczanie i wychowywanie, wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim przedkładają prawdę, którą znaleźli albo sądzą, że znaleźli, by pomagać sobie nawzajem w jej zgłębieniu”¹⁷⁰.

Sobór przytoczył fenomen sumienia jako miejsca poznania obiektywnych nakazów Bożych i jeszcze raz zaznaczył, że człowiek nie może być zmuszany do działania przeciwko swojemu sumieniu i powstrzymywany przed działaniem zgodnym z nim, zwłaszcza jeśli chodzi o akty religijne. Deklaracja prezentuje społeczną naturę ludzką jako powód, dla którego wewnętrzne akty religijne mają być wyrażane zewnętrznie, także w obrębie religijnych wspólnot¹⁷¹.

¹⁶⁵ Por. tamże.

¹⁶⁶ Z racji, że prawo do wolności religijnej pozostaje, w myśl deklaracji, prawem naturalnym, każda władza publiczna powinna przyjąć je jako prawo cywilne. Por. P. Pavan, *Prawo do wolności religijnej w Deklaracji soborowej*, dz. cyt., s. 416–417.

¹⁶⁷ Zob. tamże, s. 412–413.

¹⁶⁸ Por. L. Wąsik, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 88.

¹⁶⁹ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 411.

¹⁷⁰ Tamże, s. 412.

¹⁷¹ Por. tamże.

W tym kontekście kardynał Jaworski wyeksponował fakt, że w myśl *Dignitatis humanae* wieczne, obiektywne i uniwersalne Prawo Boże stanowi drugą (po godności osoby ludzkiej) podstawę wolności religijnej¹⁷². Inny polski autor, Zygmunt Perz, sformułował wniosek dotyczący wewnętrznego przyjęcia religii i jej zewnętrznego wyrażania: nowością współczesnego ujęcia problemu wolności religijnej jest uwypuklenie ścisłej zależności między wewnętrznym i zewnętrznym aspektem wolności – bez wolności zewnętrznej nie ma prawdziwej wolności wewnętrznej¹⁷³. Ta optyka oznacza odejście od takiego sposobu myślenia, który Murray nazwał swoistym kantyzyzmem.

Ponadto akty religijne, czy to prywatne, czy publiczne, przewyższają ziemski porządek rzeczy, a władza świecka, zdaniem Soboru, jest odpowiedzialna za doczesne dobro wspólne i dlatego, chociaż powinna respektować, a nawet wspierać życie religijne obywateli, przekraczałyby swoje kompetencje, gdyby uzurpowała sobie prawo do kierowania ludzkimi aktami religijnymi lub ich zabraniała¹⁷⁴.

Również sama natura religii, według Soboru, wymaga wspólnego działania ludzi oraz istnienia wspólnot religijnych. Tym wspólnotom „należy się nietykalność, by rządziły się własnymi normami, Bóstwo Najwyższe otaczały kultem publicznym, wspomagały swoich członków w życiu religijnym i wspierały ich nauką oraz popierały te instytucje, w których członkowie ci współpracowaliby ze sobą w prowadzeniu życia zgodnego ze swoimi zasadami religijnymi”¹⁷⁵.

Oprócz tego wspólnoty religijne cieszą się prawem do samorządności, czyli samodzielnego wybierania swojego zwierzchnictwa, nawiązywania relacji z innymi wspólnotami, nabywania i gospodarowania dobrami, itp.¹⁷⁶.

Ważnym akapitem Deklaracji o wolności religijnej jest ten odnoszący się do publicznego nauczania i funkcjonowania wspólnot religijnych. Sobór zaakcentował, że religijne ugrupowania mają prawo do nauczania swojej wiary i dawania o niej świadectwa; jednakże, co niezmiernie istotne i interesujące, ojcowie wspomnieli, że w takim propagowaniu swojej wiary zawsze i wszędzie trzeba wystrzegać się wszelkich poczynań, które byłyby związane z jakimkolwiek, choćby minimalnym widmem przymusu czy manipulacji, zwłaszcza gdy odbywa się ono wśród ludzi niewykształconych i potrzebujących, a więc szczególnie podatnych na nieuczciwą perswazję. Taki nierzetelny sposób postępowania

¹⁷² Por. M. Jaworski, *Wprowadzenie do Deklaracji o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 406.

¹⁷³ Por. Z. Perz, *Wolność religijna w duchu Soboru*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki i S. Moysa, Poznań 1968, s. 342.

¹⁷⁴ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 412.

¹⁷⁵ Tamże, s. 413.

¹⁷⁶ Por. tamże.

został przez Sobór określony mianem nadużycia własnego prawa i łamania cudzych praw¹⁷⁷.

Zdaniem Edwarda Grzelaka, oświadczenie ojców Soboru o konieczności rzetelnego propagowania wiary nie pozostaje (jedynie) wyrzutem wobec sekt stosujących manipulację psychiczną, lecz jest samokrytyką złożoną przez Kościół katolicki, który nawracał poprzez tzw. bogate środki, czyli presję środowiskową bądź towarzyską, publiczne nagany z ambon itp.¹⁷⁸. Jako szczególny rodzaj wspólnoty religijnej Sobór wymienił rodzinę, której prawa do wychowania dzieci w wyznawanej przez rodziców wierze Kościół uznawał od wielu wieków. Ojcowie Soboru zajęli się relacją między rodziną a państwem, które nie powinno ingerować w ustalone przez rodziców życie religijne dzieci¹⁷⁹.

W kolejnych fragmentach tekstu Sobór podał definicję dobra wspólnego jako „całość tych warunków życia społecznego, dzięki którym ludzie mogą pełniej i swobodniej osiągnąć doskonałość”¹⁸⁰. To dobro „polega zwłaszcza na zachowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”¹⁸¹. Respektowanie wolności religijnej innych jest obowiązkiem obywateli, grup społecznych, władz państwowych i samego Kościoła. Wymienione podmioty Henryk Misztal nazywa biernymi podmiotami wolności religijnej¹⁸², co nasuwa myśl, że osoby bądź wspólnoty sprawujące akty religijne pozostają czynnymi podmiotami wolności religijnej.

Wypowiadając się na temat specjalnej odpowiedzialności państwa w obszarze troski o wolność religijną, Sobór poruszył wątek religii państwowej, zaznaczając, że nawet jeśli w danym narodzie zachodzą jakieś specyficzne okoliczności, skutkujące uznaniem w prawnym porządku państwa zasad właściwych dla konkretnej wspólnoty religijnej, to nie może się to wiązać z jakimkolwiek naruszeniem prawa do wolności religijnej pozostałych ugrupowań religijnych i ich członków. Co więcej, władza powinna się troszczyć o to, aby równość obywateli wobec prawa nigdy nie została podana w wątpliwość i naruszona (nawet w niejawnym sposób) z powodów religijnych¹⁸³.

Wydaje się, że dla Soboru sytuacja, w której dana religia ma uprzywilejowany status, nie jest pewnikiem, jak to było wcześniej, lecz stanem hipotetycznym i wyjątkowym¹⁸⁴.

¹⁷⁷ Por. tamże.

¹⁷⁸ Por. E. Grzelak, *Kościół Rzymskokatolicki wobec wolności sumienia*, w: *Kościół współczesny: dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, red. W. Mysłek i M. Nowaczyk, Warszawa 1985, s. 178.

¹⁷⁹ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 413–414.

¹⁸⁰ Tamże, s. 414.

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² Por. L. Wąsik, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 90.

¹⁸³ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 414.

¹⁸⁴ Por. Z. Perz, *Wolność religijna w duchu Soboru*, dz. cyt., s. 354.

Być może uzasadnione jest twierdzenie, że tezą, i to nienaruszalną, jest wolność religijna dla wszystkich w określonych granicach. Jednak, z drugiej strony, należy jeszcze raz podkreślić, że Sobór odzegał się od agnostycyzmu i indyferentyzmu i, zgodnie z tradycyjnym nauczaniem, uwypuklił konieczność przyjęcia przez ludzi prawdy objawionej, która spoczywa w Kościele katolickim. Niektórzy utrzymują, że wyartykułowana przez Sobór dążność do wypowiedzenia rzeczy nowych, lecz pozostających w zgodzie ze starymi¹⁸⁵, zobowiązuje rzetelnego czytelnika do uznania, że także państwa mają obowiązek wyznawania katolickiej wiary i układania swojego wewnętrznego ładu w jej świetle, oczywiście byleby została zachowana należyta wolność religijna¹⁸⁶. Wbrew temu, Murray sądził, że w świetle wypowiedzi Soboru o religii państwowej należy przyjąć pogląd, że Kościół odrzuciłby możliwość ustanowienia katolicyzmu religią państwową w danym kraju, nawet gdyby zaprowadzenie takiego porządku rzeczy było wolą rządu i większości obywateli tego państwa¹⁸⁷.

Końcowe akapity pierwszej części *Dignitatis humanae* łączą się z ubolewaniem ojców soborowych nad faktem, że współcześni ludzie pozostają uciskani na rozmaite sposoby i stają przed niebezpieczeństwem pozbawienia ich wolności wyboru. W opozycji do tej rzeczywistości Sobór podał maksymę kształtowania życia społecznego opartą na wolności, która powinna zostać przyznana człowiekowi w możliwie najszerszym zakresie, zaś ograniczenia mają być stosowane tylko wtedy, kiedy to konieczne¹⁸⁸.

Tym samym Sobór opowiedział się za koncepcją wolnego społeczeństwa z ograniczonym rządem. Amerykanie odczytali to jako aprobatę dla ich rdzennego sposobu myślenia o sprawach politycznych i społecznych¹⁸⁹. Definicja prawa do wolności religijnej wyrażona przez Sobór za pomocą negatywnych terminów (wolność religijna jako ochrona przed przymusem w rzeczach religijnych) była porównywana do tego, co na temat wolności religijnej głosi amerykańska konstytucja¹⁹⁰.

Drugim obszarem Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II jest część teologiczna. Jako że niniejsza rozprawa ma charakter filozoficzny, te treści nie zostaną tak szeroko zreferowane jak poprzedni aspekt dokumentu, lecz streszczone w kilku punktach:

¹⁸⁵ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 410.

¹⁸⁶ Zob. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 188–189.

¹⁸⁷ Por. M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 100–101.

¹⁸⁸ Por. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 415.

¹⁸⁹ Por. L.E. Brandt, *John Courtney Murray and religious liberty: an American experience*, dz. cyt., s. 326.

¹⁹⁰ Por. tamże, s. 331–332.

1. Nauka o wolności religijnej ma swoje korzenie w Bożym Objawieniu, które wprawdzie nie mówi wprost o tym rodzaju wolności, ale ukazuje godność osoby ludzkiej i szacunek Chrystusa do wolności człowieka.
2. Naczelnym dogmatem katolickim pozostaje twierdzenie, stale głoszone przez Kościół, że człowiek powinien odpowiedzieć na Boże wezwanie do wiary w sposób dobrowolny – wykluczenie jakiegokolwiek przymusu w sferze religijnej jest adekwatne do natury wiary.
3. Chrystus cierpliwie zapraszał i zachęcał do naśladowania siebie, a nie przymuszał. Niedowiarstwo, szerzące się mimo czynionych przez Niego cudów, ganił, ale karę odkładał na dzień sądu.
4. Apostołowie, posłani przez Chrystusa na cały świat, nie nawracali siłą przymusu i za pomocą jakichś sztuczek, lecz mocą słowa Bożego, wzgardziwszy „cielesnym orężem”.
5. Zaczyn ewangeliczny długo dojrzewał w ludzkich umysłach i zaowocował przekonaniem o godności każdego człowieka, warunkującej prawo do wolności religijnej.
6. Kościół w państwie powinien się cieszyć taką swobodą działania, jaka jest potrzebna dla zbawienia dusz. Wolność Kościoła pozostaje święta, gdyż została ustanowiona przez Jednorodzonego Syna Bożego.
7. Świecka wolność religijna nie stoi na przeszkodzie wolności Kościoła. Wprost przeciwnie – wzmacnia ją i utrwala¹⁹¹.

Całość zagadnienia Sobór zwięźczył apelem o wzrost wolności religijnej w świecie, która była respektowanym prawem w konstytucjach wielu państw już na początku drugiej połowy XX wieku. Ten wzrost jawi się jako konieczność z tego powodu, że rodzina ludzka spontanicznie dąży do coraz większego zjednoczenia, a świadomość ludzi odnośnie do ich indywidualnej odpowiedzialności wciąż się pogłębia¹⁹².

Na osobne omówienie zasługuje temat granic wolności religijnej, który pojawia się w kilku miejscach *Dignitatis humanae*. Dla większej przejrzystości poniżej przytoczone zostaną newralgiczne fragmenty, w których ten problem występuje, nawet jeśli wcześniej zostały one już zaprezentowane w niniejszej pracy.

Definiując prawo do wolności religijnej, Sobór orzekł, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej

¹⁹¹ Zob. *Deklaracja o Wolności Religijnej*, dz. cyt., s. 416–420.

¹⁹² Por. tamże, s. 420–421.

władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach”¹⁹³.

Rozwijając myśl o „właściwych granicach” wolności religijnej, ojcowie soborowi podali, że w korzystaniu z prawa do tej niezależności „nie można przeszkadzać, byleby tylko był respektowany słuszny ład publiczny”¹⁹⁴. Jak widać, kategoria „słusznego ładu publicznego” pozostaje pierwszym pojęciem związanym z nakładaniem ograniczeń na płaszczyźnie wolności religijnej. W innym miejscu Sobór zastosował w tym kontekście określenie „sprawiedliwy ład publiczny”¹⁹⁵. W jeszcze innym padła fraza „słuszne wymagania porządku publicznego”¹⁹⁶. Wydaje się, że wszystkie te sformułowania są równoznaczne.

Z pewnością wolność religijną człowieka ograniczają, w pewien sposób, niektóre prawa innych ludzi. Sobór mówił o nadużyciu prawa do wolności religijnej i łamaniu praw innych w interesującym przypadku propagowania wyznawanej wiary za pomocą metod, które cechowałyby się chociażby namiastką przymusu czy nieuczciwości¹⁹⁷.

Również ten wątek został przez poszerzony. Podkreślono, że ludzie korzystają z prawa do wolności religijnej w społeczności, dlatego stosowanie go podlega pewnym normom ograniczającym. W tym kontekście warto przytoczyć nieco dłuższy fragment deklaracji, przybliżający to zagadnienie: „W korzystaniu z wszelkich swobód należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej: [...] ludzie i zbiorowości [...] w korzystaniu ze swoich praw są zobowiązani prawem moralnym do brania pod uwagę również praw innych [...] oraz swoich obowiązków wobec innych i wobec dobra wspólnego wszystkich. W stosunkach ze wszystkimi ludźmi należy kierować się sprawiedliwością i życzliwością. A ponieważ społeczność [...] ma prawo bronić się przed nadużyciami, które mogą się zdarzać pod pretekstem wolności religijnej, dlatego szczególnie do władzy państwowej należy zapewnienie tego rodzaju obrony. Ale powinno dokonywać się to nie w sposób arbitralny [...], lecz według norm prawnych, zgodnych z obiektywnym porządkiem moralnym, jakich wymaga skuteczna ochrona praw w interesie wszystkich obywateli i ich zgodnego współżycia oraz elementarna troska o godziwy spokój społeczny, który stanowi uporządkowane współżycie w prawdziwej sprawiedli-

¹⁹³ Tamże, s. 411.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 412.

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 413.

¹⁹⁷ Por. tamże.

wości, a także należne czuwanie nad moralnością publiczną. Wszystko to jest podstawową częścią dobra wspólnego i podpada pod pojęcie porządku publicznego¹⁹⁸. W tym obszernym cytacie pojawiają się kolejne kategorie mające związek z ograniczaniem swobody wyznania – „dobra wspólne” oraz (pośrednio) „godziwy spokój społeczny” i „moralność publiczna”.

Tę mnogość kategorii ograniczających wolność religijną i wzajemne relacje między nimi opisała Lucyna Wąsik, podkreślając, że komentatorzy zwracają uwagę na fakt, iż wolność religijna została ograniczona przez Sobór Watykański II za pomocą nieostrych pojęć¹⁹⁹. Jednakże pojęcie „dobra wspólnego” zostało w deklaracji zdefiniowane przynajmniej w minimalny sposób, zaś co do porządku publicznego orzeczono, że pod to pojęcie podpadają różne elementy, wymienione dosyć skrzątnie przez ojców Soboru.

Posiłkując się myślą Murraya, można powiedzieć, że porządek publiczny to zespół podstawowych społecznych wartości, które są konieczne do zwyczajnej koegzystencji obywateli; wartości, bez których społeczność wykołebałaby się i stanęła na krawędzi chaosu²⁰⁰.

Zdaniem Zygmunta Perza, na autentyczny porządek publiczny (który w ewidentny sposób ogranicza wolność religijną) składają się trzy komponenty:

1. Elementarna sprawiedliwość, w ramach której każdy liczy się z prawami innych.
2. Przestrzeganie przez obywateli ogólnie przyjętych w danym społeczeństwie, a zarazem zgodnych z obiektywnym prawem naturalnym wartości moralnych.
3. Respektowanie nieodzownego dla społeczeństwa godziwego pokoju publicznego²⁰¹.

Prawdopodobne jest wytworzenie antagonizmów między obiektywnym porządkiem moralnym a wolą ogółu. Jak podkreślił Michael Davies, po Vaticanum II w wielu krajach, gdzie większość ludności stanowili ochrzczeni katolicy, w praktyce przyjęte zostały takie standardy moralne, które pasują do współcześnie dominującej mentalności liberalnej i są akceptowane przez większość społeczeństwa. Chodzi tu o takie zjawiska, jak dopuszczalność rozwodów, antykoncepcji i, co gorsze, aborcji²⁰². Jednakże, ściśle rzecz biorąc, nie wydaje się, żeby był to problem bezpośrednio związany z *Dignitatis humanae*, która okre-

¹⁹⁸ Por. tamże, s. 415.

¹⁹⁹ Por. L. Wąsik, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 92.

²⁰⁰ Por. L.E. Brandt, *John Courtney Murray and religious liberty: an American experience*, dz. cyt., s. 338.

²⁰¹ Por. Z. Perz, *Wolność religijna w duchu Soboru*, dz. cyt., s. 351.

²⁰² Zob. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 210.

śliła sprawę wolności religijnej i żadną miarą nie zakwestionowała obowiązku przestrzegania przez państwa prawa naturalnego. W świetle deklaracji najprawdopodobniej można powiedzieć, że gdyby w jakimś kraju uformowała się wspólnota religijna, która głosiłaby dopuszczalność aborcji, państwo mogłoby zakazać temu ugrupowaniu propagandy religijnej. W takich wypadkach zapewne decydująca byłaby kwestia godziwego spokoju społecznego.

Deklaracja, niestety, nie rozwiązuje szczegółowo wszystkich możliwych wątpliwości. Już cytowana Lucyna Wąsik podała, że różni autorzy inaczej odpowiadają przede wszystkim na pytanie o relację między dobrem wspólnym a wyżej omówionym porządkiem publicznym. Niektórzy przyjmują, że należy odróżnić dobro wspólne i porządek publiczny oraz uznać, że to ten drugi jako jedyny limituje wolność religijną. Inni uciekają od tego problemu, utożsamiając ze sobą obydwie pojęcia. Jeszcze inni rozróżniają je i uważają, że poza porządkiem publicznym także pewne dodatkowe komponenty dobra wspólnego ograniczają korzystanie z prawa do wolności religijnej²⁰³, co oznaczałoby jeszcze wyższy poziom złożoności sprawy i zapewne jeszcze większe moralne wahania w praktyce.

Czytając komentatorów tłumaczących arkana Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, łatwo dojść do wniosku, że dokument ten można określić jako przełomowy. Böckenförde stwierdził, że prawo prawdy i roszczenia indywidualnej wolności długo zmagaly się ze sobą, aż zostały skonsolidowane w prawno-naturalnej, a zarazem teologicznej koncepcji wolności religijnej²⁰⁴, którą Vaticanum II ofiarowało światu²⁰⁵. Idea ta była długo dyskutowana i kontrowersyjna, ponieważ dotyczyła o wiele szerszego, choć raczej ukrytego w tekście *Dignitatis humanae*, tematu rozwoju doktryny chrześcijańskiej i jej relacji do myśli świeckiej, kreującej nowe historyczne okoliczności²⁰⁶.

Dignitatis humanae w swej innowacyjności proklamowała wolność religijną osób, polegającą na wyznawaniu lub niewyznawaniu dowolnej religii, przynależności do określonej wspólnoty religijnej, wykonywaniu indywidualnie lub zbiorowo, prywatnie lub

²⁰³ Por. L. Wąsik, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 92–93.

²⁰⁴ Patrząc na ten problem pod kątem relacji między Kościołem a państwem, podejście Soboru Watykańskiego II bywa nazywane zerwaniem z epoką konstantyńską w Kościele i inauguracją okresu pokonstantyńskiego. Por. W. Łużyński, *Soborowa koncepcja relacji między państwem a Kościołem: otwarcie epoki pokonstantyńskiej*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 531.

²⁰⁵ Por. E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, dz. cyt., s. 45.

²⁰⁶ Por. N.J. Healy, *Dignitatis humanae*, w: *The reception of Vatican II*, red. M.L. Lamb i M. Levering, New York 2017, s. 368–369.

publicznie kultu religijnego oraz upowszechnianiu swoich przekonań religijnych²⁰⁷. Ta wolność, jak to zostało powiedziane, gruntuje się nie na subiektywnych czynnikach, lecz obiektywnych naturalnych uwarunkowaniach człowieka i pozostaje wolnością w sensie negatywnym (niedziałanie innych jako swoisty jej przedmiot), ograniczoną pewnymi normami (przede wszystkim wymaganiami słusznego ładu społecznego).

2.4. Skutki Deklaracji o wolności religijnej

Wnikliwi badacze z pewnością byliby w stanie wskazać wiele zjawisk zaistniałych w przestrzeni społecznej po ukazaniu się Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II. Temat ten jawi się jako pomysł na osobną monografię, zapewne o charakterze interdyscyplinarnym. Na potrzeby niniejszej rozprawy koniecznością wydaje się omówienie następujących aspektów tego zagadnienia: zmiany w konkordatach między Kościołem katolickim a wybranymi państwami, zmiany w liturgii uroczystości Chrystusa Króla, a także nauczanie o wolności religijnej Jana Pawła II, który był papieżem rozwijającym myśl Soboru i konsekwentnie realizującym jego postanowienia.

Można odnieść wrażenie, że słusznie mówi się, iż „skutek nie jest równy skutkowi”. Podczas gdy zmiany w niektórych dokumentach regulujących relacje między Kościołem a państwem na terytorium danego kraju stały się z powodu promulgowania *Dignitatis humanae* absolutnie konieczne, rozwój refleksji na temat wolności religijnej, zainicjowany przez polskiego papieża, był czymś dowolnym, podyktowanym najprawdopodobniej fascynacją samego Jana Pawła II tematem wolności, która była tłamszona w krajach bloku socjalistycznego, a te z oczywistych względów pozostawały mu bliskie. Jeszcze jako biskup obradujący na Vaticanum II Karol Wojtyła miał swój wkład w kształt Deklaracji o wolności religijnej²⁰⁸, dlatego naturalne wydaje się pogłębienie przez niego tego tematu podczas urzędowania w Watykanie.

²⁰⁷ Por. E. Grzelak, *Kościół Rzymskokatolicki wobec wolności sumienia*, dz. cyt., s. 170.

²⁰⁸ Biskup Wojtyła, obawiając się ingerencji rządów komunistycznych w sprawy wyznawania religii i działalności Kościoła, zaapelował na Soborze Watykańskim II, aby w dokumencie dotyczącym wolności religijnej umieścić zapis głoszący, że rządy mogą ograniczać tę swobodę w przypadku nadużywania prawa przez konkretne podmioty, lecz muszą przy tym zachować obiektywny porządek moralny. Propozycja krakowskiego biskupa znalazła się w ostatecznej wersji dokumentu. Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 209–210.

Wielokrotnie cytowany na łamach niniejszej pracy John Courtney Murray utrzymywał, że od momentu uznania Deklaracji o wolności religijnej jako obowiązującego dokumentu Kościół nie opowiada się już za tym, aby władze danego kraju ogłaszały w jakiegokolwiek formie katolicyzm religią państwową, nawet gdyby taka była wola większości obywateli. Zmarły krótko po Soborze, Murray nie zobaczył praktycznych konsekwencji Deklaracji o wolności religijnej na niwie przepisów konkordatowych.

Teoretycy tego prawa zastanawiali się, czy po Soborze Watykańskim II konkordaty jeszcze mają rację bytu. Przeciwnicy tych umów, szczególnie we włoskiej literaturze fachowej, opowiadali się za odejściem od nich. Skoro podczas Vaticanum II Kościół zrzekł się uprzywilejowanej pozycji, to traktaty te przestają być potrzebne, konieczne pozostaje jedynie rozpowszechnienie się standardów demokratycznego państwa prawa, które na mocy swej własnej natury przyznaje wszystkim wspólnotom (w tym Kościołowi katolickiemu) wolność działania. Zwolennicy trwania przy umowach konkordatowych zaznaczali, że jakkolwiek Vaticanum II wskazało szersze perspektywy zawsze głoszonego przez Kościół dualizmu porządków: doczesnego i duchowego, poprzez zaaprobowanie personalistycznej reguły poszanowania naturalnego prawa osoby ludzkiej do wolności religijnej i uznania pluralizmu religijnego w funkcjonowaniu nowoczesnych społeczeństw²⁰⁹, to fakt ten nie przekreśla zasadności konkordatów, których treść należy po prostu dostosować do nauczania Soboru²¹⁰. To drugie podejście odniosło zwycięstwo i sprawiło, że konkordaty nie zostały odrzucone, lecz stały się bardziej elastyczne i zróżnicowane²¹¹.

Michael Davies w swojej sztandarowej pozycji *Sobór Watykański II a wolność religijna* zwrócił uwagę na problem wpływu *Dignitatis humanae* na prawodawstwo obowiązujące w katolickiej Hiszpanii pod frankistowskimi rządami²¹². Ten interesujący przypadek wymaga szerszego i rzetelnego omówienia.

Hiszpania stała się pierwszym zachodnioeuropejskim państwem katolickim, które dokonało rewizji konkordatu w duchu założeń Soboru Watykańskiego II²¹³. Frankistowska Hiszpania była oficjalnie państwem wyznaniowym od 1945 roku. Nie przeszkadzało to w zachowaniu umiarkowanej tolerancji religijnej względem innowierców, którzy nie mogli być prześladowani za swoje religijne poglądy i prywatne praktykowanie kultu. Jed-

²⁰⁹ Por. J. Krukowski, *Konkordaty współczesne: doktryna, teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995, s. 67–68.

²¹⁰ Por. tamże, s. 90–91.

²¹¹ Por. tamże, s. 93.

²¹² Zob. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 296–304.

²¹³ Por. J. Krukowski, *Konkordaty współczesne: doktryna, teksty (1964–1994)*, dz. cyt., s. 108.

nakże publicznie odbywać się mogły tylko katolickie ceremonie. Władze Hiszpanii stopniowo zacieśniały współpracę z Kościołem katolickim i postanowiono, że podpisana zostanie nowa umowa konkordatowa, zastępująca przestarzałe uzgodnienia z XIX wieku. Po kilkuletnich negocjacjach konkordat został podpisany przez reprezentanta rządu hiszpańskiego i przedstawiciela Stolicy Apostolskiej w sierpniu 1953 roku²¹⁴.

Tę umowę otworzyło stwierdzenie, że religia katolicka wciąż pozostaje jedyną religią narodu hiszpańskiego i będzie się cieszyć specjalnymi prawami i prerogatywami. Sygnatariusze uznawali katolicyzm za jedyną prawdziwą religię. Konkordat podtrzymywał tolerancję zawartą we wcześniejszym hiszpańskim prawodawstwie²¹⁵. Kościół katolicki traktowany był w tej umowie jako społeczność doskonała, autonomiczna wobec państwa, które zobowiązywało się do pomagania mu w krzewieniu katolickiej doktryny i kultu. Wydaje się, że konkordat z Hiszpanią był modelowym przykładem umów, jakie Kościół pragnął zawierać z państwami przed Vaticanum II. Preambuła Karty praw Hiszpanów z 1945 roku głosiła, że doktryna Kościoła katolickiego powinna stanowić inspirację dla hiszpańskiego prawodawstwa. W myśl tego założenia, po Vaticanum II uznano, że chociaż wyznawanie i praktykowanie religii katolickiej, która pozostaje państwową religią Hiszpanów, wciąż będzie się cieszyć specjalną opieką, to państwo stanie na straży wolności religijnej, broniąc zarazem moralności i porządku publicznego²¹⁶.

W 1967 roku uchwalono pierwszą w tym kraju ustawę o wolności religijnej, w której stwierdzono, że państwo hiszpańskie respektuje prawo do tej wolności oparte na godności osoby ludzkiej. Każdy człowiek i związek wyznaniowy mógł kultywować i praktykować prywatnie oraz publicznie swoją religię. Jako jedyne ograniczenia tej swobody podano poszanowanie obowiązującego prawa, poszanowanie porządku publicznego i szacunek do religii katolickiej, która pozostaje wyznaniem państwowym, jak również do innych religii²¹⁷.

Nowa umowa konkordatowa (tzw. umowa podstawowa), aprobująca tendencje w regulowaniu relacji między Kościołem i państwem, jakie pojawiły się w hiszpańskim prawodawstwie, została zawarta w 1976 roku. W preambule tego dokumentu odnotowano, że „zmiana dotychczasowych uregulowań prawnych relacji państwo – Kościół stała się

²¹⁴ Por. P. Ryguła, *Wolność religijna w Hiszpanii na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1931–1992*, Katowice 2009, s. 183–208.

²¹⁵ Por. tamże, s. 209–210.

²¹⁶ Por. tamże, s. 214–258.

²¹⁷ Por. tamże, s. 261–262.

możliwa dzięki przeobrażeniom, jakie zaszły w społeczeństwie hiszpańskim, w posoborowym Kościele katolickim, a także w postawie prawodawcy państwowego”²¹⁸. Wydaje się, że Kościół był dumny i zadowolony z przemian, jakie nastąpiły w Hiszpanii, przechodzącej od reżimu autorytarnego do demokratycznego.

Późniejsza hiszpańska konstytucja, uchwalona pod koniec 1978 roku, ogłosiła, że żadne wyznanie nie ma charakteru państwowego. Zagadnienie wolności religijnej nie jest ujęte w tym dokumencie wprost, ale istnieje zapis o wolności ideologicznej, która jest uogólnieniem tej pierwszej²¹⁹. Wszelkie ślady konfesyjności Hiszpanii zostały uchylone w 1980 roku, kiedy to weszła w życie kolejna ustawa o wolności religijnej²²⁰.

Kolejnym interesującym przykładem zmian ustrojowych w państwie katolickim pod wpływem Deklaracji o wolności religijnej jest Kolumbia, która w 1973 roku zawarła ze Stolicą Apostolską nowy konkordat, zastępujący archaiczne uzgodnienia sięgające jeszcze XIX wieku²²¹. Jak informowały watykańskie źródła, strony kierowały się przy tym wytycznymi zarysowanymi przez Sobór Watykański II oraz ówczesną sytuację Kolumbii²²². W umowie znajduje się zapis, że państwo gwarantuje Kościołowi katolickiemu pełną swobodę, „bez uszczerbku dla sprawiedliwej wolności religijnej innych wyznań i ich członków, podobnie jak i wszystkich obywateli”²²³.

Apologeci wolności religijnej Vaticanum II silnie akcentują fakt, że pierwszy artykuł konkordatu bierze pod uwagę tradycyjne katolickie uczucia kolumbijskiego narodu i uznaje religię katolicką za fundamentalny składnik dobra wspólnego oraz integralnego rozwoju społeczeństwa²²⁴, jednakże nie ma tu mowy o uznaniu religii katolickiej za państwową. Zdaniem Davisa, ten zapis „nie zapewnia Kościołowi katolickiemu niczego; pozabawia go natomiast wyłącznego prawa – należnego mu z samej jego natury, jako jedynej, prawdziwej i objawionej przez Boga religii – do publicznego manifestowania swojej wiary, prawa, które gwarantował mu konkordat przedsoborowy”²²⁵. Komentując spostrzeżenie Davisa, można powiedzieć, że Kościołowi przysługuje przynajmniej pewna forma grzeckościowego prymatu motywowana pobudkami historycznymi czy socjologicznymi.

²¹⁸ Tamże, s. 294.

²¹⁹ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej: studium prawnoporównawcze*, Lublin 2007, s. 181.

²²⁰ Por. J. Krukowski, *Konkordaty współczesne: doktryna, teksty (1964–1994)*, dz. cyt., s. 111.

²²¹ Por. T. Włodarczyk, *Konkordaty: zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 2, Warszawa 1986, s. 414.

²²² Por. tamże, s. 415.

²²³ Tamże, s. 416.

²²⁴ Por. tamże, s. 415–416.

²²⁵ M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 299.

Nie rosząc sobie pretensji do wyczerpania tematu, można powiedzieć, że wybrane przypadki zmian w zapisach konkordatowych po Vaticanum II zdają się potwierdzać teorię Murraya o zupełnym odejściu Kościoła posoborowego od przyjmowania za słuszne istnienia katolickich państw wyznaniowych. Przykład Hiszpanii pokazuje, że takie odchodzenie od konfesyjności państwa może być stopniowe, a nie natychmiastowe, niemniej jednak pozostaje pożądane. Michael Davies może zostać uznany za przewodnika na polu skutków wywołanych przez Deklarację o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II. Poza konkordatami, autor ten wskazał na zmiany liturgiczne, jakie spotkały Kościół za sprawą *Dignitatis humanae*²²⁶.

W kontekście liturgii²²⁷ należy skupić się na historii powstania i reformowania uroczystości Chrystusa Króla, która jest świętem w znacznej mierze odzwierciedlającym doktrynę Kościoła na temat relacji między religią objawioną a władzą doczesną. Pierwsze myśli o liturgicznym podkreśleniu panowania Chrystusa nad państwami i społeczeństwami pojawiły się we Francji w XIX wieku. Można je zinterpretować jako reakcję na rewolucję, która kilkadziesiąt lat wcześniej wstrząsnęła tym krajem. Francuski jezuita Henri Ramière w latach 60. XIX wieku otwarcie przypominał, że ludzie nie mogą żyć w oddzieleniu od społeczeństw, które gwarantują jednostkom warunki bytowe; analogicznie, panowanie Chrystusa w poszczególnych duszach nie może nie rozpościerać się także na społeczeństwa²²⁸.

Myśl tego autora kontynuował jego rodak, ksiądz Charles Bérnard, i tak zainicjowane zostało środowisko „teologów historii”, którzy operowali terminami związanymi z królestwem Chrystusa i Jego społecznym panowaniem²²⁹. Biskup Louis Pie²³⁰ był pierwszym, który zastosował we francuskim piśmiennictwie termin „Chrystus Król”²³¹. Kwestia społecznego panowania Chrystusa Króla nie była problemem poruszonym tylko przez Francuzów. Niemal w tym samym czasie inne kraje europejskie również stały się miejscem powstania ruchów mających na celu propagowanie tej doktryny wśród wiernych. Było tak we Włoszech i Hiszpanii.

²²⁶ Zob. tamże, s. 263–272.

²²⁷ Mimo że liturgia jest rzeczą wybitnie teologiczną, należy się nią zająć w rozprawie filozoficznej, gdyż kult Kościoła odzwierciedla przekonania, jakie w nim panują, w tym te na temat wolności religijnej.

²²⁸ Por. J. Superson, *Historia uroczystości Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata*, Kraków 2005, s. 14.

²²⁹ Por. tamże, s. 15.

²³⁰ Głęboką analizę królewskości Chrystusa i jej praktycznych konsekwencji można odnaleźć w dziele Jeana Ousseta *Aby On królował: o społecznym panowaniu Chrystusa Króla*. Autor w książce, będącej kompendium wiedzy o panowaniu Chrystusa, wielokrotnie powoływał się na wypowiedzi biskupa Pie, którego darzył ogromnym poważaniem. Zob. J. Ousset, *Aby On królował: o społecznym panowaniu Chrystusa Króla*, tłum. P. Tylus, Kraków 2021.

²³¹ Por. J. Superson, *Historia uroczystości Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata*, dz. cyt., s. 17.

Kolejnym etapem w historii kreowania święta Chrystusa Króla był pontyfikat Leona XIII i jego encyklika *Annum sacrum* z 1899 roku, w której papież rozpoznał głębokie związki między społecznym panowaniem Chrystusa Króla a kultem Jego Najświętszego Serca, w tamtym czasie już rozpowszechnionym. Papież odwoływał się do wielu tekstów biblijnych i wyjaśniał, że nieograniczone królowanie Boskiego Zbawiciela opiera się na Jego odwiecznym zrodzeniu przez Ojca i fakcie nabycia przez Jezusa prawa do rodzaju ludzkiego na mocy Jego zbawczej ofiary. Publikacja encykliki zaowocowała petycją podpisaną przez około stu włoskich biskupów w sprawie ustanowienia święta Chrystusa Króla, jednakże prośba ta nie spotkała się z przychylną odpowiedzią Kongregacji Rytów²³².

Musiało upłynąć jeszcze dwadzieścia kilka lat, podczas których ludzkość została dotknięta różnymi klęskami, na czele z pierwszą wojną światową, aby Stolica Apostolska w pozytywny sposób zareagowała na kolejne petycje w sprawie święta Chrystusa Króla, podpisane przez wielu biskupów, motywowanych przez prężnie działające środowiska wiernych²³³. Ostatecznym tryumfem orędowników święta Chrystusa Króla był dzień ogłoszenia, omawianej już w tym rozdziale, encykliki Piusa XI *Quas primas* (1925), za sprawą, której zostało ustanowione nowe święto – uroczystość Pana Naszego Jezusa Chrystusa Króla²³⁴. Pius XI wzbogacił w tym dokumencie argumentację wcześniej zaprezentowaną przez Leona XIII i wskazał na zakorzenienie idei panowania Chrystusa Króla w Tradycji Kościoła²³⁵. Formularze brewiarzowe i mszalne dla nowej uroczystości zostały stworzone przez A.I. Schustera i łączyły perspektywę duchową oraz ziemską panowania Chrystusa. Dla podkreślenia związku między tymi dwoma wymiarami święto zostało umieszczone w kalendarzu liturgicznym tuż przed uroczystością Wszystkich Świętych²³⁶.

Michael Davies dokonał analizy porównawczej tekstów liturgicznych dedykowanych świętu Chrystusa Króla z czasów przed i po Vaticanum II. Jako wnikliwy autor, podkreślił, że katolicki czytelnik może zostać zbudowany także posoborowymi tekstami przeznaczonymi do czytania i odmawiania z okazji tej uroczystości; jednakże, jak utrzymywał, autentyczne „znaczenie nowego nabożeństwa można ustalić tylko przez porów-

²³² Por. tamże, s. 20–27.

²³³ Por. tamże, s. 42–43.

²³⁴ Por. tamże, s. 52.

²³⁵ Zob. tamże, s. 52–57.

²³⁶ Por. tamże, s. 58–59.

nanie go z tym dawnym. Wnioskować należy przede wszystkim z tego, co zostało usunięte, a nie z tego, co pozostawiono”²³⁷. Takie podejście wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, uzasadnione, ponieważ odzwierciedlająca postęp dogmatyczny liturgia kościelna powinna mieć stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju²³⁸.

Davies postawił w swojej książce o wolności religijnej i Vaticanum II śmiałą tezę, że niejedna stara modlitwa zawarta w formularzach święta Chrystusa Króla została usunięta, gdyż nie pasowała do nauczania, jakie niosła Deklaracja o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II²³⁹. Ten brytyjski apologeta odnotował, że w hymnie *Te saeculorum Principem* z pierwszych niesporów uroczystości opuszczono wersety, wedle których z aprobatą należy przyjąć możliwość publicznego wychwalania Chrystusa Króla przez władców świata, nauczycieli i sędziów. W tym samym hymnie usunięto linijkę z prośbą wiernego ludu, aby państwowe prawo wyrażało porządek Chrystusowy.

Powtarzająca się kilka razy kolekta z przedsoborowego brewiarza zawiera prośbę o to, aby całe narody oddały się Jezusowi w posiadanie i władanie. Została ona zastąpiona wezwaniem, aby każda jednostka, oswobodzona z niewoli, mogła chwalić majestat Zbawiciela. Takie same zmiany zostały dokonane w kolekcie mszalnej – nastąpiło przesunięcie akcentów z publicznego panowania Chrystusa nad narodowymi wspólnotami w stronę, mającego eschatologiczny posmak, rządzenia całym stworzeniem.

Zupełnie zlikwidowano hymn *Vexilla Regis*, znajdujący się w laudesach, który głosił, że Król królów Jezus Chrystus tryumfalnie rozwija zwycięskie sztandary i słuszny jest, aby wszystkie narody świata ugięły przed Nim kolana i ogłosiły Jego panowanie. Dla Daviesa ważnym faktem jest pominięcie w nowej liturgii święta Chrystusa Króla kilku fragmentów zaczerpniętych wprost z encykliki *Quanta cura* Piusa IX, które w dobitny sposób prezentowały tradycyjne nauczanie Kościoła na temat społecznego panowania Chrystusa²⁴⁰.

Davies nie mógł zaakceptować wspomnianego eschatologicznego wątku uroczystości Chrystusa Króla, który ma zasłaniać ziemskie panowanie Mesjasza i konieczność podania się narodów Jego zbawczej woli. Przytoczył wypowiedzi dwóch niezależnych komentatorów (arcybiskupa Marcela Lefebvre’a i dominikańskiego profesora van der

²³⁷ M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 264–265.

²³⁸ W sposób ciekawy, lecz jednocześnie dość hermetyczny przedstawił tę ideę Sebastian Gałeczki w artykule dotyczącym rytu Mszy świętej i nauki słynnego kardynała Newmana na temat kryteriów rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Zob. S. Gałeczki, *Msza jako idea: reformy liturgiczne i teoria rozwoju doktryny*, „Pressje” 2013, nr 32–33, s. 64–74.

²³⁹ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 265.

²⁴⁰ Zob. tamże, s. 266–269.

Ploega), którzy jednomyślnie dopatrywali się w przeniesieniu święta Chrystusa Króla z ostatniej niedzieli października na ostatnią niedzielę całego roku liturgicznego wyrazu odejścia od idei, że Chrystus już panuje, na rzecz przekonania, że jego królowanie nastanie dopiero na końcu czasów²⁴¹.

Odwołanie do postaci Jana Pawła II zamyka ten podrozdział, ponieważ, po pierwsze, cały jego długi pontyfikat był nacechowany recepcją i pogłębianiem Soboru Watykańskiego II²⁴², co symbolizują już imiona, jakie przyjął po wybraniu na urząd biskupa Rzymu; po drugie, oprócz licznych głośnych przydomków, takich jak „papież pielgrzym” albo „papież sportowiec”, nosił on także mało znane miano „papieża wolności religijnej”²⁴³, na temat której wypowiadał się tak często, że nie sposób przytoczyć wszystkich jego wystąpień w tej materii. Kardynał Jean-Louis Tauran stwierdził, że ujmując rzecz w skrócie, można te wypowiedzi podzielić na trzy zasadnicze grupy: wystąpienia, podczas których papież Polak głosił prawo do wolności religijnej; mowy, w ramach których kategorycznie domagał się możliwości publicznego wyznawania wiary w obrębie wspólnoty wierzących; potępienia przypadków łamania prawa do wolności religijnej²⁴⁴.

Jako główną maksymę Jana Pawła II odnośnie do wolności religijnej należy wskazać twierdzenie, że wolność ta pozostaje podstawowym i najważniejszym prawem wolnościowym, „a nawet więcej: w stopniu, w jakim dotyka wewnętrznej sfery ducha, podtrzymuje ono w każdej osobie rację bytu innych wolności”²⁴⁵. Można mniemać, że to jedno zdanie stanowi wystarczający dowód dla wcześniej przedstawionego twierdzenia, iż Jan Paweł II był „papieżem wolności religijnej”. Jednakże jedna konstatacja nie wyczerpuje głębi i powagi myśli Ojca świętego w tak delikatnej kwestii. Szereg różnego rodzaju dokumentów sygnowanych przez papieża Polaka oddaje szczegóły jego programu na rzecz wolności religijnej we współczesnym świecie. Wspierająca ten rodzaj niezależności agenda polskiego filozofa na papieskim tronie z pewnością nie miałaby możliwości zakorzenienia się w sercach wiernych bez wcześniejszych ustaleń Soboru Watykańskiego II.

Encyklika *Centesimus annus* przynosi fundamentalny katalog praw człowieka, których ważność Jan Paweł II chciał zaakcentować. W tym dokumencie można odnaleźć

²⁴¹ Por. tamże, s. 271–272.

²⁴² Por. W. Szukalski, *Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2010, s. 16.

²⁴³ Por. J. Kowalczyk, *Podstawowe aspekty wolności religijnej*, w: *Wolność religijna sercem ludzkiej wolności: V edycja Dni Jana Pawła II, Kraków 4 listopada 2010 roku*, red. A. Dobrzyński, Kraków–Rzym, 2011, s. 19.

²⁴⁴ Por. J.-L. Tauran, *Jan Paweł II a wolność religijna: doktryna i spuścizna*, w: tamże, s. 14.

²⁴⁵ W. Ćwil, *Wolność religijna podstawowym prawem człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2019, s. 48.

zdanie o wolności religijnej jako podstawowym warunku innych swobód. Papież tłumaczył, że początkiem i „syntezą tych praw jest [...] wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby”²⁴⁶. Można się domyśleć, że pojęcie „godności osoby ludzkiej” stanowiło dla Jana Pawła II klucz do zrozumienia wolności religijnej.

Rzeczywiście, tematy te występowały obok siebie w niejednym papieskim dokumencie. Przykładowo, orędzie na Światowy Dzień Pokoju w 1988 roku łączy wolność religijną z godnością każdego człowieka. Ta godność determinuje niezbywalność prawa do wolności religijnej²⁴⁷. Tę samą naukę Ojciec święty powtórzył w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, gdzie poza zwrotem „wolność religijna” padło sformułowanie „wolność sumienia”²⁴⁸. Oparta na godności osoby ludzkiej wolność religijna i sumienia musi „być stosowana tylko w sposób odpowiedzialny, to znaczy w zgodzie z zasadami etycznymi oraz zasadami równości i sprawiedliwości”²⁴⁹. Na podstawie tego fragmentu można wnioskować, że właściwie pojęta wolność religijna pozostaje ograniczona przez obiektywny porządek moralny, co koresponduje z twierdzeniem Soboru Watykańskiego II.

Wielkie podobieństwo do starań Vaticanum II wykazują także te wypowiedzi papieskie, które zmierzają ku uwolnieniu pojęcia „wolności religijnej” od wpływu relatywizmu, bo ten dla Jana Pawła II był naganny. Swoboda sumienia i wyznania, zdaniem Ojca świętego, nie oznacza relatywizacji obiektywnej prawdy, której poszukiwanie pozostaje moralnym obowiązkiem każdego człowieka. Wolność religijna to jedynie instytucjonalny wyraz ustanowionego przez Boga porządku, zakładającego, że stworzone byty mogą w sposób wolny i odpowiedzialny odpowiedzieć na odwieczny boski plan przymierza²⁵⁰. W tej perspektywie wolność religijna jawi się jako konieczność, wynikająca z wartości przyjęcia Bożej Prawdy, która przemawia do człowieka w sposób łagodny, apelując do jego sumienia, lecz nie narzucając się mu.

Jan Paweł II, jak się zdaje, polemizując z ideologią współczesnej liberalnej demokracji, zaznaczył, że nie można obawiać się konsekwencji realizowania swobody wyznania. Jeśli pozostaje ona należycie rozumiana, to nie tłamsi innych swobód obywatelskich i nie zakłóca relacji wewnątrz społeczeństwa. Istnieje wprost odwrotna zależność – dzięki

²⁴⁶ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, w: tenże, *Wolność: antologia tekstów*, red. K. Gryz, Kraków 2010, s. 39.

²⁴⁷ Por. tenże, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, w: tamże, s. 124.

²⁴⁸ Por. tenże, *Christifideles laici*, w: tamże, s. 75.

²⁴⁹ Tenże, *Przesłanie o wolności religijnej do sygnatariuszy Aktu końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach*, w: tamże, s. 89.

²⁵⁰ Por. tenże, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, dz. cyt., s. 126.

wzrostowi wolności religijnej wszystkie inne swobody rozwijają się i upowszechniają, albowiem wolność jest niepodzielnym dobrem, trwale wpisanym w ludzką naturę. Wolność religijna głoszącego Ewangelię Kościoła nie narusza niezależności politycznej państwa, ponieważ istnieje rozróżnienie porządków duchowego i doczesnego oraz podział kompetencji między państwem i Kościołem²⁵¹.

Wspieranie wolności religijnej jest, w ujęciu Jana Pawła II, działaniem na rzecz światowego pokoju, któremu „zagroza wszelkie pogwałcenie praw człowieka, w szczególności [...] obiektywnych praw ducha, sumienia ludzkiego, twórczości ludzkiej, łącznie z tym, co odnosi się do relacji człowieka z Bogiem”²⁵². Na bazie tego i poprzedniego akapitu można sformułować tezę, że problem wolności religijnej w optyce Jana Pawła II oscyluje wokół takich humanistycznych haseł, jak pokój i wolność, co może jeszcze mocniej jednoczyć Kościół ze światem, jak sobie tego życzył Sobór Watykański II. Dla Jana Pawła II podstawowe prawa człowieka w sposób jasny i wyraźny zostały zarysowane w ewangelicznym przesłaniu²⁵³, stąd można przypuszczać, że nie ma konfliktu między Kościołem i światem w kwestii najbardziej uniwersalnych wartości.

W niniejszym podrozdziale pojawiła się wzmianka o rozróżnieniu dokonany przez papieża z Polski na wolność religijną i wolność sumienia. Ten nieobecny w *Dignitatis humanae* aspekt skrupulatnie objaśnił Wojciech Szukalski. W świetle jego słów można powiedzieć, że prawo do wolności religijnej pozostaje pewną barierą, zabezpieczającą sumienie ludzkie przed uniemożliwianiem mu przez jednostki lub instytucje dążenia i przyłgnięcia do prawdy, do której poznania jest ono zobligowane²⁵⁴.

Wydaje się, że należy stwierdzić, iż dla Jana Pawła II wolność sumienia polegała na możliwości swobodnego poszukiwania i dostosowania się przez człowieka do prawdy – i to według obiektywnego porządku rzeczy – zaś wolność religijna to po prostu niezbywalna gwarancja prawna niezakłócania tego procesu przez inne podmioty.

Podsumowując, niniejszy podrozdział ukazuje problem wolności religijnej jako kwestię, którą Kościół żył w drugiej połowie XX wieku i na początku bieżącego stulecia. Można dostrzec w tym okresie nowe, teoretyczne ujęcia tego zagadnienia oraz praktyczne konsekwencje proklamowania wolności religijnej przez Sobór Watykański II. Problem

²⁵¹ Por. tenże, *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność*, w: *Wolność: antologia tekstów*, dz. cyt., s. 167–168.

²⁵² Tenże, *Przesłanie o wolności religijnej do sygnatariuszy Aktu końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach*, dz. cyt., s. 90.

²⁵³ Por. tenże, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, w: *Wolność: antologia tekstów*, dz. cyt., s. 105.

²⁵⁴ Zob. W. Szukalski, *Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 100–103.

wolności religijnej pozostaje istotnie żywy i aktualny, szczególnie w obliczu zmagania wspólnoty wierzących z totalitaryzmami i terroryzmem oraz, w kontekście duchowej rzeczywistości Kościoła, dyskusji na temat ciągłości i zmiany w jego obrębie, jak też zachowania tożsamości, co pozostaje niezbędne dla wiarygodności tej instytucji. Te zagadnienia zostaną przedstawione w kolejnym rozdziale rozprawy jako ukoronowanie historii kreowania się doktryny wolności religijnej w nowożytnej filozofii i recepcji tej idei przez myśl chrześcijańską.

ROZDZIAŁ III

WOLNOŚĆ RELIGIJNA A MYŚL KATOLICKA – BRAK CIĄGŁOŚCI CZY KONTYNUACJA?

3.1. Krytyka Deklaracji o wolności religijnej w kontekście pojęcia prawdy

Poprzedni rozdział ujawnił głęboko zakorzenione różnice filozoficzne między obozem soborowych reformatorów i konserwatystów. John Courtney Murray dosyć skrupulatnie wyliczył kwestie, w których progresiści i tradycjoniści nie byli w stanie dojść do porozumienia. Koncepcja reformistyczna pozostaje mocno historyczna, wydaje się uciekać od tego, co przez wiele lat było przez Kościół nazywane filozofią wieczystą, a więc zawsze świeżą, poprzez dochodzenie do ponadhistorycznych prawd o rzeczach mozolnie docierającą do obiektywnej wiedzy na temat rzeczywistości. Myśl reformatorów pozostaje dynamiczna i zdaje się na tak zmienne czynniki, jak historyczna świadomość, która najprawdopodobniej może być postrzegana w tym nurcie jako jeden z wyznaczników prawdy. Ogłoszenie przez Vaticanum II prawa do wolności religijnej stanowiło dla autorów deklaracji tryumf owej historycznej świadomości nad filozoficznym klasycyzmem. To właśnie w kontekście jej oraz jej wpływu na kształt teorii wolności religijnej w teologii nowatorów oponent Murraya – Fenton – zgłaszał zastrzeżenia, odnotowując, że idea, iż prawda pozostaje ewolucyjna, nie jest niczym innym, jak tylko kolejną mutacją modernizmu, który w ostry sposób został potępiony przez papieża Piusa X na początku XX wieku. Modernizm nazwano „ściekiem” wszystkich herezji, ponieważ podkopuje on prawdę wiary na poziomie ich filozoficznych fundamentów.

Z racji pojawienia się zarzutu, że ojciec Murray i jego nowatorskie podejście mieszczą się w nurcie (neo)modernizmu, dla rzetelnego i całościowego oglądu sprawy wolności religijnej zaprezentowane zostaną, oprócz bezpośrednich i pośrednich głosów krytycznych wobec treści Deklaracji o wolności religijnej, filozoficzne założenia kierunku oraz, co chyba najważniejsze – teoria prawdy, jaka funkcjonuje w tym prądzie intelektualnym.

Modernizm to niejednolity kierunek intelektualny, ukształtowany w obrębie Kościoła katolickiego na początku XX wieku. Uczonym reprezentującym ten ruch chodziło o dostosowanie nauki katolickiej do wymogów współczesnej filozofii i nauk szczególnych. W swoim reformatorskim zapale wielu orędowników modernizmu szło tak daleko, że poświęcało znaczenie dogmatów katolickich na rzecz postępu naukowego¹.

Bezpośrednią przyczyną wybuchu kryzysu modernistycznego była działalność francuskiego księdza Alfreda Loisy'ego, który przejawiał krytyczne podejście do Pisma Świętego. Doprowadziło go ono do rozdzielenia Chrystusa „wiary” od Jezusa „historii” oraz przeciwstawienia sobie Ewangelii synoptycznych i Janowej. Takie racjonalistyczne kontrastowanie doktryny katolickiej spotkało się ze zdecydowaną reakcją Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Papież Pius X, w dokumentach takich jak: *Pascendi Dominici gregis*, *Lamentabili sane exitu* oraz *motu proprio Sacrorum antistitum*, surowo potępił modernizm i przedstawiał remedium na tę chorobę toczącą Kościół. Celem niniejszej dysertacji nie jest przebadanie historii kryzysu modernistycznego, dlatego te dokumenty nie będą szczegółowo analizowane, jednak warto nadmienić, że jako antidotum Pius X zasugetował filozofię tomistyczną (klasycyzm). Poza Loisym, który stał się apostatą, najbardziej znanymi przedstawicielami modernizmu byli George Tyrrell i Joseph Turmel².

Zdaniem Marka Schoofa, kryzys modernistyczny był wydarzeniem, które rzutowało na całość teologii katolickiej w XX wieku³. Kontrowersje wokół osoby ojca Murraya zdają się potwierdzać tę raczej rzadko spotykaną teorię⁴.

Niejednorodność modernizmu zmusiła Piusa X do zarysowania, na łamach encykliki *Pascendi*, portretu idealnego modernisty, którego poglądy są całkowitym zaprzeczeniem wiary katolickiej. W rzeczywistości taki człowiek nigdy nie istniał, zaś teorie jednego modernisty mogły być niemal całkowicie niespójne z koncepcjami innego przedstawiciela tego kierunku. Z tego powodu trudno jest w wyczerpujący sposób zaprezentować

¹ Profesor Adam Wielomski uważa taką definicję za zbyt uproszczenie. Jego poszerzony opis modernizmu akcentuje przede wszystkim romantycznego ducha modernistów. Zob. A. Wielomski, *Encyklika „Pascendi”: geneza i przesłanie*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2007, nr 59, s. 16–17.

² Por. tamże, s. 20.

³ Por. M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972, s. 25.

⁴ Według Clausa Arnolda, po kryzysie modernistycznym nastąpił okres twardego antymodernizmu, który został przezwyciężony przez ludzi wywodzących się z nurtu neoscholastyki; między nimi a modernizmem nie ma żadnego rodzaju ciągłości. Zob. C. Arnold, *Mala historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2009, s. 132–133.

filozoficzne inspiracje modernistów, jednakże wielu autorów zajmujących się problematyką modernizmu wyszczególnia trzy specyficzne cechy tego kierunku⁵. Są to: agnostycyzm, czyli przekonanie, że rozum ludzki nie jest w stanie dojść do poznania istnienia Boga, szerzej – w ogóle nie ma możliwości wyjścia poza poznanie fenomenów; immanentyzm, a więc pogląd zakładający, iż religia, a nawet sama koncepcja Boga wywodzą się z wnętrza podmiotu ludzkiego i nie są związane z żadnym nadprzyrodzonym objawieniem, które przyjmuje się na mocy autorytetu Stwórcy i ustanowionego przez Niego Kościoła; ewolucjonizm, przekonany, że podstawą wszystkich rzeczy jest zmiana, życie jest ciągłym procesem i prawda ewoluuje wraz z nim. Dominique Bourmaud dodał, że ów agnostycyzm jest ignorantystyczny, immanentyzm egocentryczny, zaś ewolucja rewolucjonistyczna⁶. Wymienione postawy modernistów powstrzymują ich od kontaktu z realnym bytem, zamykają we własnych marzeniach sennych i powodują, że są oni burzycielami prawd, które Bóg zechciał objawić człowiekowi, a nawet tych, do których krok po kroku, z wielkim mozołem, był w stanie dotrzeć umysł ludzki samodzielnie, uprawiając wspomnianą w tym podrozdziale filozofię wieczystą.

W celu jeszcze dokładniejszego scharakteryzowania modernizmu należy opisać tych myślicieli, którzy na gruncie filozofii utworowali drogę teologicznym innowatorom. Szerokie grono badaczy wymienia Immanuela Kanta jako najważniejszego protoplastę modernizmu⁷.

Pierwszy rozdział niniejszej rozprawy referował poglądy Kanta na zagadnienia religijne, na tym etapie rozważań przejdziemy do kwestii epistemologiczno-metafizycznych, które chyba najmocniej kojarzą się z postacią słynnego filozofa z Królewca. Twórca filozofii krytycznej, jawiącej się jako ukoronowanie oświecenia, łączącej dwa europejskie style uprawiania filozofii – wyspiarski aposterioryzm i kontynentalny aprioryzm, zauważył, że oba te nurty popadły w skrajności. Postarał się więc o stworzenie własnego systemu, nie zauważając, iż drogą pośrednią, na jakiej mu zależało, od wieków szła filozofia arystotelesowsko-tomistyczna. Można mniemać, że nie dostrzegł, iż ta szkoła opiera się

⁵ Zob. A. Dobroniewski, *Modernizm i moderniści*, w: *Modernizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Sandomierz 2010, s. 231–245; J. Keller, *O modernizmie katolickim*, w: *Studia o modernistach katolickich*, red. J. Keller i Z. Poniatowski, Warszawa 1968, s. 38–39; A. Mandrela, *Filozoficzne założenia modernizmu oraz ich krytyka dokonana przez św. Piusa X, Garrigou-Lagrangé'a i innych katolickich autorów*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2017, nr 77/78, s. 342–351; i inni.

⁶ Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2021, s. 5.

⁷ W tym wypadku należy podać jeszcze większą liczbę autorów niż w kwestii trzech wyznaczników modernizmu. Są to m.in. Dominique Bourmaud, Maciej Sieniatycki, Stanisław Miłkowski, Andrzej Dobroniewski i inni.

na zmysłowym poznaniu rzeczy, po czym przechodzi do intelektualnie ujmowanych substancji za pomocą abstrakcji⁸.

Kant zastanawiał się nad ludzkim poznaniem, rozważał, co faktycznie pochodzi w akcie poznania od przedmiotu, a co od podmiotu. Sposobem na badanie tej kwestii zastosowanym przez królewieckiego filozofa była metoda transcendentálna, która odnosi się do „warunków brzegowych” ludzkiego poznania: naukowego, moralnego oraz estetycznego. Zdaniem jej twórcy, w omawianym procesie nieznanemu przedmiot działa na ludzkie zmysły, emitując wrażenia, które są opracowywane przez podmiot. Rozum ludzki nakłada na te zmysłowe podmioty swoje aprioryczne formy poznania – czas i przestrzeń, które w filozofii Kanta ulegają absolutyzacji. Dowartościowanie tych form naoczności wiązało się z wielką estymą, jaką Kant darzył Newtonowskie przyrodoznawstwo. Można powiedzieć, że wykreował on swoją teorię poznania, ponieważ chciał odgadnąć, w jaki sposób jest możliwa nowożytna fizyka eksperymentalna⁹.

Ludzki rozsądek kształtuje stworzone fenomeny za pomocą wrodzonych mu pojęć, a więc dwunastu kategorii, do których należą m.in. jedność, wielość, substancja, przypadłość, przyczyna i skutek. Żadnych przedmiotów nie poznajemy takimi, jakie są w rzeczywistości (nie poznajemy rzeczy samych w sobie), lecz doświadczamy je takimi, jakie są w nas. To podmiot, w pewnym sensie, tworzy oglądane rzeczy. Kant nazwał to rozwiązanie rewolucją kopernikańską w filozofii.

Różnorodne przedmioty, spreparowane przez umysł ludzki w sposób instynktowny i samorzutny, są dalej opracowywane za pomocą trzech idei kierowniczych. Są to: dusza, świat i Bóg. Twierdzenie, że Bóg istnieje poza nami jako dowiedziony byt, w kantyzmie jawi się jako filozoficzne złudzenie. Klasycznie rozumiana metafizyka chciałaby wiedzieć, jakie są rzeczy same w sobie, lecz na gruncie filozofii transcendentálnej jest to czymś nieosiągalnym, ponieważ noumeny są niepoznawalne. To twierdzenie stanowi rdzeń Kantowskiego agnostycyzmu¹⁰, ochoczo przejętego przez modernistów¹¹.

⁸ Por. B. Tissier de Mallerais, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2018, s. 28.

⁹ Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 90.

¹⁰ Zob. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, Komorów 2009, s. 150–153.

¹¹ Znany tomista Reginald Garrigou-Lagrange pięknie skwitował nowoczesny agnostycyzm, pisząc, że jest to błąd, który pojawił się z powodu zbyt skrupulatnego umiłowania prawdy, które zamiast jej poznania rodzi rozterki odnośnie do metody dojścia do niej. Według uczonego dominikanina, u niektórych ludzi stopniowo zanika ważność prawdy, a na pierwsze miejsce wysuwa się przekonanie, że nie jest istotne to, co potwierdzimy, bylebyśmy dokonali tego metodologicznie. Nowy krytycyzm skupia się na drodze, zamiast na celu, doskwiera mu skrupuł większej pewności. Por. A. Mandrela, *Tomizm Garrigou-Lagrange'a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin*, Kraków 2019, s. 97.

Ponadto fakt, że rzeczy same w sobie są poznawczo niedostępne, implikuje, zdaniem Bourmauda, że Kantowską filozofię można nazwać idealizmem, w którym jestestwo bada głównie samo siebie zamiast zewnętrznych, realnych bytów, a przez to grzęźnie na manowcach egocentrycznego immanentyzmu, również bliskiego postulatów modernistów¹². Wsparciem dla życiowej immanencji tego stronnictwa może być także Kantowska moralność, w której Bóg, jak to już zostało zreferowane w pierwszym rozdziale pracy, odgrywa rolę wtórną, istniejąc jako zwornik wspólnoty etycznej, kierującej się moralnością wygenerowaną przez autonomiczny rozum ludzki, dyktujący imperatywy kategoryczne.

Wkrótce po kopernikańskiej rewolucji Kanta na niwie filozofii niemieckiej rozkwitł rozszerzony idealizm. Zdaniem Franciszka Kwiatkowskiego, Fichte, Schelling i Hegel przemienili system Kanta w czysty idealizm panteistyczny, analizujący świadomość ogólną i jej przejawy¹³. Marek Urban uważa, że idealizm niemiecki chciał w centrum filozoficznego myślenia „umieścić człowieka, podlegającego czasowości, a przez to stawianiu się. W związku z tym dochodzi jakby do przesunięcia rozważań eschatologicznych z Absolutu na byt skończony, jakim jest człowiek w świecie”¹⁴.

Z perspektywy badań nad modernizmem i jego filozofią za najważniejszego autora spośród tej trójki idealistów uznawany jest Hegel. Jego filozofia pozostaje dosyć zawiła i niejasna. Nazywana jest idealizmem logicznym/panlogizmem, ponieważ za pierwszą zasadę bytu Hegel przyjął samo pojęcie bytu (!). Wszystkie rzeczy pochodzą z tego pojęcia. Formułują się one za pomocą dialektyki: „Myśl sama jest bytem przedmiotowym. Ona się rozwija samorzutnie drogą tezy, antytezy i syntezy. Pojęcie logiczne, ta ostateczna substancja świata (teza), [...] stawia sobie pewne szczegółowe określenie, [...] zaprzecza swej ogólności, poznaje w sobie jakieś nie-ja (antyteza). Atoli spostrzega zaraz, że to nie-ja jest identyczne z »ja« czyli że nie jest jakimś »nie-ja« (synteza)”¹⁵. Tak więc to dzięki sile negacji pojęcie ogólne rozwija się w byty szczegółowe; mimo to pozostaje w swojej jedności. Pojęcie ogólne pełni w filozofii Hegla funkcję Absolutu. Wszelka rzeczywistość realnie nie jest różna od Boga, dlatego mamy tu do czynienia z idealistycznym panteizmem¹⁶.

Opisane działanie metody dialektycznej popycha byt/myśl ku coraz wyższym ideom. Także religia nieuchronnie zmierza do pełnej samoświadomości. Swoiście rozumiane

¹² Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 88.

¹³ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, dz. cyt., s. 158.

¹⁴ M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017, s. 21.

¹⁵ F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, dz. cyt., s. 160.

¹⁶ Por. tamże.

chrześcijaństwo pozostaje szczytem postępu religijnego, jednakże nie jest kresem życia religijnego. Chrześcijaństwo powinno „wpaść” niczym rzeka do morza do wieńczącej wszystko filozofii samego Hegla¹⁷.

U Hegla dominuje ciągły ruch¹⁸, dlatego możemy powiedzieć, że myśliciel ów przeszedł od idealizmu statycznego do dynamicznego i tym samym wzbogacił zbiór modernistycznych inspiracji o ewolucjonizm. Heglowski postulat ciągłej ewolucji pozostaje punktem wyjścia dla historyzmu, a więc przekonania, „że wszelkie prawdy (także dotyczące Boga), mają charakter historyczny i zmieniają się wraz ze zmianami świadomości, rozwojem wiedzy, nauki”¹⁹. Problem pojęcia prawdy, kluczowy dla niniejszego podrozdziału, wyraźnie łączy się z kwestią ewolucjonizmu, dlatego ten wątek zostanie jeszcze rozbudowany.

Jak widać, cały zestaw wyznaczników modernizmu został ukształtowany przez filozofię niemiecką epoki nowożytnej. Kolejni autorzy nie będą wносить wielu zasadniczo nowych kwestii do modernistycznych źródeł, lecz pogłębią już uformowaną myśl idealistyczną.

Filozofem, który najprawdopodobniej najbardziej bezpośrednio wpłynął na pokolenie modernistów, był Henri Bergson²⁰. W opozycji do dominującego pozytywizmu szukał on miejsca dla swego rodzaju metafizyki, jednakże irracjonalnej. Bergson uprawiał filozofię życia, w której podstawowym narzędziem poznania była intuicja. Zdaniem tego francuskiego myśliciela, rozum ma w ludzkim życiu charakter wtórny, jedynie racjonalizuje emocje i namiętności, które mają pierwszorzędne znaczenie²¹.

Tak jak u Hegla, u Bergsona rzeczywistość życia jest ciągłym ruchem (czystym stawaniem się). Jej zasadą pozostaje pęd życiowy/energia życia (*élan vital*). Wszystkie żywe jestestwa są tylko rozgałęzieniem tej prącej do postępu i rozmachu siły (Bergson to kolejny monista na zapleczu myśli modernistycznej). Ta energia życia jest czymś bliskim Absolutowi. Rozum posługuje się pojęciami zbyt sztywnymi (substancje, gatunki), aby należycie opisać pędzące życie (dla Bergsona to nie chłopiec staje się mężczyzną, ale ma miejsce stawanie się z chłopca w kierunku mężczyzny²²), stąd jego poślednia rola

¹⁷ Zob. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 100–101.

¹⁸ W ujęciu Hegla, sam ruch jest stawaniem się zupełnej rzeczywistości Absolutu. Por. A. Mandrela, *Tomizm Garrigou-Lagrange’a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin*, dz. cyt., s. 69–70.

¹⁹ A. Wielomski, *Encyklika „Pascendi”: geneza i przesłanie*, dz. cyt., s. 15.

²⁰ Główne dzieło Bergsona, czyli *Ewolucja twórcza*, zostało wydane w 1907 roku, a więc czasie, kiedy kryzys modernistyczny już eksplodował; wszelako było ono podsumowaniem wielu lat wykładów i wcześniejszych artykułów tego filozofa. Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 166.

²¹ Por. A. Wielomski, *Encyklika „Pascendi”: geneza i przesłanie*, dz. cyt., s. 18.

²² Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 172.

w poznaniu. Człowiek w filozofii Bergsona ma dostęp do rzeczy, jednakże nie w taki sposób, w jaki pojmowali to dawni filozofowie. Osoba ludzka uchwytuje życie niejako na gorąco za pomocą już wspomnianej intuicji. Jak się zdaje, największym mankamentem Bergsonowskiej koncepcji intuicji pozostaje jej nieokreśloność. Może ona być uczuciem, przeczuciem, czymś zbliżonym do rozumu praktycznego w systemie Kanta, a nawet wolą. W skrócie rzecz ujmując, niemal każdą władzą ludzką, tylko nie klasycznym rozumem teoretycznym²³.

Sam Bergson do opisanie tej władzy stosował bardziej poetyckie niż filozoficzne nazewnictwo. Mówił, że jest ona „wyobraźnią, poruszeniem twórczym i sympatią intelektualną”²⁴. To czucie wnika w głębiny poznawanego przedmiotu i wchodzi w kontakt z tym, co w samej rzeczy pozostaje unikatowe i niewyraźne. Tego typu wgląd ma posmak mistycyzmu, który Bergson podziwiał²⁵.

Krytycy Bergsona²⁶ zarzucają mu, że jego absolut, czyli rozgałęzioną energią życia w swych licznych przejawach, pozostaje rzeczywistością odartą z bytu wraz z jego naturą i przyczynami, stąd, najzwyczajniej w świecie, jest niebytem (zatem bergsonizm także nie dochodzi do rzeczy samych w sobie, mimo postulowanej mistycznej intuicji, tylko zamyka człowieka w jego immanencji). Bergson zakwestionował byt i zastąpił go czystym trwaniem, ponieważ sprzeczność i zmiana były dla niego szablonem kształtującym cały wszechświat²⁷, który trudno nazwać kosmosem, ponieważ, wedle myśliciela, jednolite prawa natury są tylko zniekształceniem narzucanym życiu przez ludzki zawodny umysł²⁸. Widać tu pewne podobieństwo do Kanta, tylko że to, co dla królewieckiego filozofa było pozytywne – możliwość tworzenia przez ludzki umysł skutecznych nauk przyrodniczych, dla Bergsona jest raczej aktem negatywnym, a przynajmniej niewystarczającym.

Pod koniec życia, pod wpływem licznych dyskusji i polemik, Bergson nieco skorygował swe poglądy i w ostatnim dziele, zatytułowanym *Dwa źródła moralności i religii*, zastąpił panteizm tezą o Bogu osobowym, natomiast nie wycofał się z faworyzowania intuicji mistycznej kosztem rozumu. Ten drugi tworzy statyczną religię i moralność, zaś ta pierwsza religię i moralność dynamiczną, a więc żywą, opartą na miłości i ciągłym

²³ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, dz. cyt., s. 199–201.

²⁴ D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 168.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Uczniem Henriego Bergsona był Jacques Maritain. Po swoim nawróceniu na tomizm rozliczył się z myślą swojego nauczyciela, publikując książkę krytyczną wobec bergsonizmu. Zob. J. Maritain, *Bergsonian philosophy and thomism*, tłum. M.L. Anderson i J. G. Anderson, New York 1968.

²⁷ Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 175.

²⁸ Por. tamże, s. 176–177.

dążeniu do poświęcenia²⁹. Jednakże ziarno wcześniejszych nauk Bergsona rozkwitło wśród oddanych mu uczniów, którzy byli bezpośrednio zaangażowani w kryzys modernistyczny za pontyfikatu Piusa X.

Zanim zostanie zaprezentowane spojrzenie bergsonistów na prawdę, a także, dla przeciwwagi oraz zarysowania kontekstu ich wypowiedzi, scharakteryzowana zostanie klasyczna definicja prawdy, standardowa dla filozofii realistycznej, warto pokrótce zreferować myśl jeszcze jednego słynnego uczonego, wpisującego się w model nowożytnego uprawiania refleksji filozoficznej (agnostycyzm – immanentyzm – ewolucjonizm), choć pragnącego być jak najdalej od jakichkolwiek norm zachodniej filozofii – mianowicie Martina Heideggera. Ten niemiecki myśliciel na ogół nie bywa kojarzony z kryzysem modernistycznym. Heidegger w czasie kontrowersji między modernistami a Stolicą Apostolską był nastolatkiem, nie tworzył jeszcze dzieł filozoficznych. Jednak sam Bergson był intelektualnie o wiele bliżej spokrewniony z Heideggerowskim egzystencjalizmem niż idealizmem Kanta i Hegla³⁰. Oprócz tego istnieją rozmaite interpretacje religijności Heideggera, który został wychowany w katolickim domu. Niektórzy przypisują mu ateizm, inni utrzymują, że uznawał jakąś formę transcendentnego bytu. Pojawiła się również opinia, że Heideggerowska „niezidentyfikowana religijność to modernizm katolicki”³¹. Ta ocena przekonuje do włączenia Heideggera w poczet filozoficznych inspiratorów (neo)modernizmu.

Z wcześniej wymienionych wyznaczników tego nurtu u Kanta dominował agnostycyzm, u Bergsona i Hegla ewolucjonizm, zaś Heidegger, jako główny przedstawiciel egzystencjalizmu, pozostaje królem immanentyzmu³². W swojej skłonności do kwestionowania dorobku dotychczasowej filozofii, która, w jego ujęciu, niesłusznie koncentrowała się wokół zagadnienia bytu, a nie bycia, posunął się nawet do zanegowania podstawowego jej aksjomatu, czyli zasady, że byt jest, zaś niebytu nie ma. Nicość w filozofii Heideggera odgrywa kapitalną rolę, dla niego niebyt także jest.

Co za tym idzie, sama prawda to połączenie bytu i niebytu (!). Raz ją dostrzegamy, raz nam ona umyka. Nigdy nie jest ukazana w całości, ponieważ pozostaje zmieszana z nicością. Nie istnieje obiektywna wiedza o świecie, żadna dziedzina nie pozwala nam na taką wiedzę – ani filozofia, ani nauki przyrodnicze, ani technika; wczorajsze prawdy

²⁹ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, dz. cyt., s. 200.

³⁰ Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 170.

³¹ A. Wielomski, *Zabójcy Zachodu: prawica i lewica nietzscheańsko-heideggerystyczna*, Warszawa 2022, s. 142.

³² Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 308.

dzisiaj są nieaktualne, dzisiejsze przeminą bezpowrotnie jutro³³. Prawda nie jest, lecz jedynie „istoczy się” (analogicznie, byt nie jest, lecz staje się). Nie można jej ująć w jeden wiecznotrwały system filozoficzny, zawierający zespół twierdzeń o świecie. To, co wiemy pewnego o sobie i byciu, to fakt, że na końcu naszej drogi czai się śmierć, która, jak można przypuszczać, fascynowała niemieckiego myśliciela³⁴.

Człowiek, rozpoznany jako byt zmierzający ku śmierci, w filozofii Heideggera pozostaje, wedle Bourmauda, zamknięty we własnym immanentnym więzieniu. Zdaniem niemieckiego egzystencjalisty, bez ludzkiego istnienia nie byłoby też świata; człowiek jest bytem, dzięki któremu byt jest³⁵. Heidegger uzupełnia tę myśl konstatacją, że ludzkie istnienie przekształca rzeczy znajdujące się w nieporządku i udziela im prawdziwego istnienia, to znaczy takiego, jakie ma ludzki sens³⁶. Karkołomne rozważania Heideggera płynnie prowadzą do refleksji o prawdzie. Jak już zostało zasygnalizowane, podejście Johna Courtneya Murraya do tego zagadnienia było antyklasyczne. Zachodzi pytanie: przeciwko czemu dokładnie buntuje się taka orientacja, co jest sednem klasycznej teorii prawdy?

Omawiana koncepcja wywodzi się z Arystotelesowskiej filozofii realistycznej³⁷. Grecki protoplasta tego sposobu myślenia zauważył, że rzeczy istnieją jednostkowo i konkretnie, ale poznajemy je jako coś ogólnego, np. jabłoń jako drzewo. Z tego względu prawda to poznawcze uzgodnienie tych dwóch porządków: zgodność umysłu z rzeczywistością. Ujawnia się ona w sądzie orzecznikowym, który łączy albo rozdziela pojęcia o poznawanej rzeczy. Za sprawą Stagiryty prawda została ulokowana i zamknięta w porządku logicznym (porządku poznania).

Pełną korespondencyjną definicję prawdy podał wiele wieków później św. Tomasz z Akwinu, wedle którego jest ona zgodnością umysłu i rzeczy: o istniejących rzeczach umysł twierdzi, że istnieją, zaś o nieistniejących, że nie istnieją. Według Akwinaty, prawda pozostaje następstwem istnienia rzeczy, bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy, wreszcie, rzeczy naturalne, od których nasz intelekt przyjmuje wiedzę, mierzą

³³ Zdaniem Adama Wielomskiego, dzieło życia Heideggera, a więc *Bycie i czas*, stanowi radykalizację niemieckiego historyzmu, wcześniej uprawianego przez m.in. Adama Müllera oraz Wilhelma Diltheya. Por. A. Wielomski, *Zabójcy Zachodu: prawica i lewica nietzscheańsko-heideggerystyczna*, dz. cyt., s. 131.

³⁴ Zob. tamże, s. 125–137.

³⁵ Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 312.

³⁶ Por. tamże, s. 317.

³⁷ Dogłębny realizm Arystotelesowski rodzi ogromny optymizm poznawczy, bo uznaje, że intelekt jest w stanie poznawać to, co prawdziwe, i mówić o tym. W ramach takiego podejścia, religia nie jest ślepym skokiem w wiarę, tylko wkroczeniem w to, co zdroworozsądkowe i przynajmniej częściowo uzasadnione, choć miejscami przekraczające możliwości poznawcze ludzkiego intelektu. Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 53.

nasz intelekt. Dla dominikańskiego uczonego wszystko, co istnieje, wiąże się z prawdą – intelekt boski jest mierzący i niemierzony, rzeczy naturalne mierzące i mierzone (przez twórczy boski intelekt), podobnie nasz intelekt (rzeczy wytwarzane przez sztukę).

Jako najważniejszą różnicę między Arystotelesem a Tomaszem z Akwinu można wskazać fakt, że pierwszy z nich widział prawdę tylko w porządku poznania, drugi dostrzegał ją przede wszystkim w samych rzeczach, które mierzą nasz intelekt. Prawda jest przez ludzi odczytywana z rzeczy. Dodaje ona do bytu (ludzkiego) podobieństwo czy też zrównanie rzeczy i intelektu. Konsekwencją tego podobieństwa to poznanie rzeczy³⁸, które może być traktowane jako doświadczenie ekstatyczne, „ponieważ w sensie dosłownym pozwala nam wyjść poza siebie. Możemy objąć coś innego, stać się czymś innym, pozostając zarazem sobą”³⁹. Wydaje się, że koncepcja Akwinaty jest jeszcze mocniej realistyczna aniżeli stanowisko Arystotelesa. Zdaniem Kwiatkowskiego, Tomaszowe ujęcie prawdy jest filozoficznym przedłużeniem i rozwinięciem życiowego poglądu opartego na ludzkim zdrowym rozsądku⁴⁰.

Ważną kwestią pozostaje zarysowanie cech, jakie przynależą klasycznej koncepcji prawdy. Treść obecna w umyśle może być adekwatna w stosunku do rzeczy w sposób całościowy lub cząstkowy, w zależności od tego, czy poznanie jest głębokie i wyczerpujące czy jedynie pobieżne⁴¹. Prawda rozpatrywana pod kątem materialnym dopuszcza stopniowanie. Każdą rzecz można coraz to lepiej poznawać, wyróżniać jej kolejne aspekty, wskazywać nowe perspektywy widzenia, lecz prawda wzięta formalnie nie dopuszcza żadnych stopni – albo poznaje się daną cechę, albo nie⁴².

Prawda jako adekwatny stosunek między myślą a realną, w pełni określoną rzeczą jest w najwyższym stopniu konkretna, a zatem wykluczająca. Bourmaud napisał w tym kontekście o skandalu dyskryminacji, ponieważ, zanim jeszcze otworzymy oczy na poznawanie otaczającego nas świata, już musimy przekreślić pewne sądy, np. istnienie kwadratowego koła, bo to, co prawdziwe, musi być przynajmniej możliwe. Prawda pozostaje także niezmienna i absolutna. Przykładowo, skoro raz rozpoznaliśmy, na czym polega gatunkowość, to fakt ów pozostaje wiecznotrwałym osiągnięciem. Gatunkowość kota będzie zawsze taka sama, choćby nawet wszystkie koty zniknęły z powierzchni Ziemi⁴³.

³⁸ Zob. A. Maryniarczyk, *Problem prawdy w filozofii realistycznej*, w: *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień i P. Gonddek, Lublin 2011, s. 240–251.

³⁹ D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁰ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, dz. cyt., s. 281.

⁴¹ Por. tamże, s. 284.

⁴² Por. tamże, s. 286.

⁴³ Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 54–55.

Jako probierz prawdy należy podać oczywistość przedmiotową. Ona pozostaje ostatecznym kryterium prawdy. Rozum ludzki dopiero wtedy jest w pełni usatysfakcjonowany, gdy uda mu się przejrzeć rację swoich poglądów. Kiedy tak się stanie, rozum posiada prawdę w sposób godny siebie⁴⁴.

Klasyczne ujęcie prawdy przynajmniej niekiedy, jeśli nie zawsze, pociąga za sobą pewne etyczne wnioski – „rozumieniu prawdy jako zgodności sądów z rzeczami towarzyszy skłonność do traktowania prawdy jako autonomicznej i autotelicznej wartości”⁴⁵. Jednakże nie powinna zachodzić sytuacja, w której prawda jest zdobywana za wszelką cenę, np. poprzez nielegalne eksperymenty na więźniach itp.

U uczniów Bergsona nastąpiło odejście od klasycznej, korespondencyjnej definicji prawdy. Tę diagnozę postawił Reginald Garrigou-Lagrange, będący wpływowym tomistą „ściślej obserwacji”. Według niego, filozofia stawania się Maurice’a Blondela, oparta na metodzie immanencji, rezygnuje z prawdy jako zgodności pomiędzy umysłem i rzeczywistością, zastępując ją koncepcją prawdy jako zgodności umysłu z życiem. Obiektywna i absolutna prawda nie może się ostać w systemie, gdzie życie podlega ciągłym zmianom, a nawet nie ma pewności, czy ludzka natura pozostaje niezmienna! Garrigou-Lagrange utrzymywał, że w pismach Blondela prawda ma tylko względną trwałość⁴⁶. Blondelowska prawda nie jest rzeczą zewnętrzną w stosunku do człowieka, poznawaną dzięki wzniosłej władzy, jaką jest umysł (odejście od tomistycznego realizmu), tylko czymś, co można wewnętrznie odczuć, podążając za ruchami witalnej i ewoluującej ludzkiej świadomości⁴⁷ (brzmi to podobnie do historycznej świadomości ojca Murraya).

Innym głośnym bergsonistą był Édouard Le Roy, który uważał, że istnienie jakichkolwiek prawd wiecznych i koniecznych jest czymś wątpliwym. Dla niego prawda jest życiem, czyli ruchem i wzrastaniem, a nie kresem. Prawda ewoluuje razem z człowiekiem. W opinii Dominique’a Bourmauda, przekonanie, że prawda to zgodność intelektu z życiem, stanowi najbardziej fundamentalny błąd modernistów, pociągający za sobą pozostałe braki ich światopoglądu⁴⁸. Garrigou-Lagrange ocenił, że modernistyczna teoria

⁴⁴ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, dz. cyt., s. 306.

⁴⁵ B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, s. 65–66.

⁴⁶ Por. A. Mandrela, *Tomizm Garrigou-Lagrange’a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin*, dz. cyt., s. 116–117.

⁴⁷ Por. A. Mancinella, *Rok 1962: rewolucja w Kościele: krótka kronika neomodernistycznej okupacji Kościoła katolickiego*, Komorów 2011, s. 33.

⁴⁸ Por. D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 173–174.

prawdy przypomina pragmatyzm⁴⁹, dlatego, w celu ostatecznego zamknięcia kwestii teorii prawdy, należy przyjrzeć się temu kierunkowi filozoficznemu i funkcjonującym w jego obrębie tezom na jej temat.

Pragmatyzm to nurt, który powstał w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Można go nazwać kolejnym owocem krytycyzmu Kanta. W kręgu pragmatystów prawdy nie mierzy się zgodnością z przedmiotem, tylko doraźnym pożytkiem. Prawda jest zmienna, ponieważ pożytek to rzecz zmienna. Dlatego na polu pragmatyzmu mówimy o względności/relatywności prawdy⁵⁰. Reprezentantami tego nurtu byli Charles Sanders Pierce, William James oraz John Dewey⁵¹.

Tych trzech myślicieli, różniących się w kwestiach epistemologiczno-ontologicznych, wspólnie twierdziło, że nie sposób wierzyć w nieodwracalność, ostateczność i pewność naszych sądów, zatem byli oni przeciwnikami absolutyzmu. Pierce i Dewey pisali o prawdzie w sposób niekonkretny oraz incydentalny, atoli na bazie ich skąpych uwag można wywnioskować, że, w mniejszym lub większym stopniu, odżegnywali się od korespondencyjnej teorii prawdy. Szczególnie interesujący zarzut postawił Dewey, który utrzymywał, że żaden z dotychczasowych autorów, obojętne z jakiego nurtu filozoficznego by się wywodził, jak dotąd nie przedstawił, na czym w praktyce polega owa korespondencja między faktami a ideami.

W przeciwieństwie do swoich wymienionych przed chwilą rodaków William James pisał o prawdzie sporo. To jeden z głównych tematów jego rozważań. Podstawą jego koncepcji prawdy pozostaje instrumentalizm, a więc przekonanie, że ludzkie poznanie jest instrumentalne, czyli służy pomyślnemu dostosowaniu się do różnych życiowych okoliczności (środowiska, w którym się obracamy). Innym podłożem dla teorii Jamesa było jego przeświadczenie o tym, że cokolwiek poznajemy, jest przez nas poznawane bezpośrednio, a więc intuicyjnie, bądź pojęciowo, to jest przez przedstawienia. Poznanie bezpośrednio charakteryzuje się homogenicznością, co oznacza, że jeśli człowiek coś widzi, to dostrzeżone obiekty i widzenie, pojmowane jako treść postrzeżenia wzrokowego, są tym samym. To poznanie jest wiarygodne nie na mocy odniesienia do swego przedmiotu, ale dzięki sile własnych cech, np. jaskrawości lub intensywności. Poznanie pojęciowe ma charakter pośredni. Zdaniem Jamesa, pozostaje ono ważne wtedy, gdy działanie pod jego

⁴⁹ Por. A. Mandrela, *Tomizm Garrigou-Lagrange'a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin*, dz. cyt., s. 196.

⁵⁰ Ciekawą i rozbudowaną krytykę prawdy relatywnej przedstawił jezuicki kardynał Louis Billot, który żarliwie polemizował z modernizmem. Zob. L. Billot, *Tradycja kontra modernizm*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2017, s. 139–177.

⁵¹ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, dz. cyt., s. 198.

wpływem jest skuteczne. Ostatnią pożywką Jamesowskiej teorii prawdy była psychologia wyrabiania sobie przekonań przez ludzi. Z natury jesteśmy konserwatywni. Gdy w zespole naszych poglądów pojawiają się jakieś zakłócenia, wykazujemy tendencję do poszukiwania takiej idei, która konsoliduje ze sobą stare prawdy za pomocą jak najmniejszej liczby zmian. Taką użyteczną ideę uznajemy za prawdziwą⁵².

Na podstawie tych założeń Bohdan Chwedeńczuk streścił koncepcję prawdy w ujęciu Williama Jamesa za pomocą jedenastu formuł:

1. Dane sposoby myślenia są prawdziwe w tej mierze, w jakiej usprawniają nasze działanie umysłowe bądź fizyczne i dostarczają zewnętrznej siły oraz wewnętrznego spokoju.
2. Konkretna prawda pozostaje dla nas zawsze tym rodzajem myślenia, w którym nasze różnorodne doświadczenia wiążą się najkorzystniej.
3. Prawdą określamy całość złożoną z niemal wszystkiego, co wartościowe w naszym życiu.
4. Te myśli są prawdziwe, które wiodą człowieka do pomyślnej kooperacji z dostępnymi mu zmysłowo konkretami, takimi, jakie występują.
5. Prawda teoretyczna znajduje się wewnątrz umysłu i jest zgodnością jednych procesów i przedmiotów z innymi procesami i przedmiotami.
6. Idee (stanowiące jedynie część naszego doświadczenia) stają się prawdziwe w tej mierze, w jakiej wspierają nas we wchodzeniu w zadowalające stosunki z innymi częściami naszego doświadczenia.
7. Nowa prawda łączy stare przekonanie z nowym faktem w taki sposób, by, na tyle, na ile to możliwe, spowodować minimalny wstrząs i osiągnąć maksymalną ciągłość.
8. Idee prawdziwe to te, które da się przyswoić, uzasadnić, potwierdzić i sprawdzić. Fałszywe to te, z którymi nie da się tego zrobić.
9. Prawda pozostaje czymś istotnie skorelowanym ze sposobem, w jaki jeden moment ludzkiego życiowego doświadczenia może prowadzić człowieka ku innym momentom, do których warto będzie zostać doprowadzonym.
10. Każda idea, która pomaga człowiekowi w korzystny sposób odnaleźć się w jego środowisku, obowiązuje jako idea prawdziwa.

⁵² Wydaje się, że pod tym względem William James był prekursorem teorii nauki Willarda Van Ormana Quine'a.

11. Prawda w nauce to to, co daje nam możliwie jak największe zadowolenie, jednocześnie zachowując spójność z dotychczasowymi prawdami i nowymi faktami⁵³.

Analiza pragmatycznej teorii prawdy, rozwiniętej przez Williama Jamesa, nasuwa konkluzję, że koncepcja ta dobrze wpisuje się w modernistyczną triadę: agnostycyzm – immanentyzm – ewolucjonizm. Poza ogólną tendencją do przynajmniej lekkiego sceptycyzmu, występującą u wszystkich głównych przedstawicieli pragmatyzmu, warta odnotowania jest formuła piąta z katalogu twierdzeń o prawdzie w ujęciu Jamesa. Według niej, prawda znajduje się w umyśle i jest zgodnością jednych przedmiotów i procesów z innymi przedmiotami i procesami. To sformułowanie tchnie immanentyzmem, powstrzymującym podmiot przed wejściem w kontakt z realnym bytem. Słychać w nim także echo innej nieklasycznej koncepcji prawdy, czyli teorii koherencyjnej, która bywa kojarzona z kantyżmem.

Pewne podobieństwo między modelem historycznej świadomości honorowanym przez Johna Courtneya Murraya a prawdą w wersji Blondela zostało już uwypuklone. Pozostaje pytanie, czy jezuicki teolog posiłkował się w swoich pracach dorobkiem pragmatystów, którzy przecież byli jego rodakami. Intelktualne inklinacje ojca Murraya sugerują, że jest to prawdopodobne, aczkolwiek sama sympatia uczonego do amerykańizmu pozostaje jedynie przesłanką na rzecz przedstawionej teorii, a nie dowodem.

W filozofii nauki mówi się o kontekście odkrycia i kontekście uzasadnienia danej teorii. Zapożyczając te zwroty, można powiedzieć, że dorobek Murraya (w tym Deklaracja o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II) są teologicznie podejrzane, ponieważ powstały w ramach myśli zbliżonej do potępionego przez Kościół modernizmu. Jednakże ważniejszy pozostaje kontekst uzasadnienia, w którym przecież powoływano się np. na klasyczne myślenie metafizyczne, dotyczące osoby jako substancji, mającej stałą naturę (stąd wyprowadzono prawo do wolności religijnej). Z tego powodu niniejsze rozważania należy wzbogacić o argumenty krytyczne w stosunku do samej treści *Dignitatis humanae*, na czele z uzasadnieniami prawa do wolności religijnej, jakie ona podaje.

Świadectwa na niekorzyść *Dignitatis humanae* możemy podzielić na bezpośrednie i pośrednie. Te pierwsze wskazują na sprzeczność między deklaracją a przedsoborowym Magisterium papieskim i w krytycznym tonie komentują treść omawianego dokumentu. Urs Altermatt nazwał takie głosy fundamentalistyczno-integrystycznymi⁵⁴. Pochodzą one

⁵³ Zob. B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, dz. cyt., s. 121–169.

⁵⁴ Por. U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 545.

głównie z szeregów założonego przez arcybiskupa Marcela Lefebvre'a Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X (FSSPX), choć nie tylko⁵⁵. Te drugie mają źródła w pismach autorów o różnej proweniencji i odmiennych zapatrywaniach. Otwarcie mówią oni o sprzeczności między starym i nowym nauczaniem Kościoła w kwestii wolności religijnej. Akceptują tę doktrynę i czasami nawet nie komentują czy nie wyjaśniają fenomenu niezgody między jedną wypowiedzią Magisterium a inną, co, niestety, wywołuje skojarzenia z modernistyczną koncepcją prawdy.

Przegląd interpretacji sugerujących istnienie przedstawionej sprzeczności warto rozpocząć od, niezawodnego w kwestii dostarczania informacji na temat wolności, Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, który dobitnie oświadczył, że „Deklaracja, uznając indywidualną wolność religijną i co za tym idzie, także wolność publicznego kultu, staje w sprzeczności z treścią *Syllabus* Piusa IX z 1864 roku, jego encykliki *Quanta cura* z 1864 i encykliki *Libertas* papieża Leona XIII z 1888 roku. Treść Deklaracji ma się do tych oświadczeń papieskiego Urzędu Nauczycielskiego tak, jak A do nie-A”⁵⁶. Ta konstatacja została ozdobiona komentarzem niemieckiego prawnika, akcentującego fakt, że *Dignitatis humanae* samoistnie sprawia, iż historyczność kościelnych wypowiedzi nie pozostaje jedynie w sferze abstrakcyjnych rozważań, lecz stanowi konkretną rzeczywistość i generuje problem stopnia wiarygodności papieskich encyklik⁵⁷. Przedsoberowe nauczanie w sprawie wolności religijnej było deformacją prawa naturalnego, za którym, w innych dziedzinach, Kościół zawsze się opowiadał. Zdaniem Böckenfördego, wypaczenie polegało na tym, że podmiotem prawa była prawda, a nie człowiek, zredukowany w tym przypadku do przedmiotu pojęcia prawdy⁵⁸.

Równie dosadny pozostaje w swym myśleniu skrajnie modernistyczny kardynał Walter Kasper, który komentując zagadnienie interpretacji i recepcji Vaticanum II, odnotował, że nie sposób zaobserwować jakiegokolwiek bezpośredniej, logicznej bądź orga-

⁵⁵ Przykładowo, garstka sceptycznych wobec dorobku Soboru Watykańskiego II katolików doszła do wniosku, że posoborowi papieże w rzeczywistości pozostają antypapieżami, uzurpatorami. Ten margines integrystów nazywany jest sedewakantystami. Niektóre traktaty sedewakantystów dotyczą piętnowanej przez nich wolności religijnej. Zob. J. Heyne, *Wolność zatracenia: sprzeczność nauczania Vaticanum II z prawdziwą katolicką nauką*, tłum. M. Salawa, Kraków 2019, oraz Mark A. Pivarunas, *Błędy doktrynalne Dignitatis Humanae*, tłum. M. Salawa, Kraków 2015.

⁵⁶ E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski i G. Sowinski, Kraków 1994, s. 70.

⁵⁷ Por. tamże, s. 71.

⁵⁸ Por. tamże, s. 58.

nicznej, linii rozwoju od *Syllabus* z 1864 roku, który odrzucał wolność religijną, do *Dignitatis humanae* z 1965 roku, w której wolność religijna rozumiana jest jako prawo człowieka, jeden z wymogów ludzkiej natury⁵⁹.

Znany dominikański erudyta i reprezentant nowej teologii, Yves Congar, stwierdził, że nie sposób zaprzeczyć, że *Dignitatis humanae* materialnie mówi co innego aniżeli *Syllabus*, a nawet głosi rzeczy niemal sprzeczne z niektórymi twierdzeniami tego dokumentu.

Postponowany przez Stolicę Apostolską teolog Hans Küng pisał, że jakkolwiek nie zgadza się ze stanowiskiem arcybiskupa Lefebvre'a, to uważa, że zadaje on właściwe pytania. Dyskusja prowadzona przez tego francuskiego, tradycjonalistycznego biskupa dotyczy teoretycznie nierozwiązanych kwestii. Ma on pełne prawo do kwestionowania Deklaracji o wolności religijnej, ponieważ Vaticanum II, bez żadnych wyjaśnień, zajęło stanowisko zupełnie odwrotne do Vaticanum I. W opinii Künga, pozostaje ono raczej sloganem, symbolizującym tradycyjne nauczanie Kościoła, ponieważ sam Sobór Watykański I nie zajmował się problemem wolności religijnej.

Pietro Pavan, będący niejako pomocnikiem ojca Murraya w tworzeniu *Dignitatis humanae*, przyznał, że wcześniejsze nauki papieży pozostają niezgodne z Deklaracją o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II. Pavan jedynie enigmatycznie zasygnalizował, że nauczanie poprzednich biskupów Rzymu (Piusa XI i Piusa XII) zmierzało w stronę proklamacji prawa do wolności religijnej.

Za bardzo ważne głosy należy przyjąć opinie ojca Murraya i biskupa Emile'a de Smedta, który podczas Vaticanum II był oficjalnym sprawozdawcą w sprawie Deklaracji o wolności religijnej, udzielającym ojcom Soboru wyjaśnień odnośnie do tego dokumentu. Biskup ten nie potrafił pogodzić ze sobą doktryny *Syllabus* oraz *Dignitatis humanae*. Uznał on i wyartykułował oficjalnie podczas jednej sesji soborowej, że tę kwestię powinny wytłumaczyć przyszłe badania historyczne oraz teologiczne. Tezę potwierdził ojciec Murray, który zdradził, że rozwój, jaki nastąpił od *Syllabus* do *Dignitatis humanae*, pozostaje kwestią do wyjaśnienia przez teologów⁶⁰.

Spośród tradycjonalistów najmocniej atakował *Dignitatis humanae* arcybiskup Lefebvre, który, rozpatrując problem wolności religijnej Vaticanum II, zwrócił uwagę na

⁵⁹ Por. W. Kasper, *U źródeł odnowy: o interpretacji i recepcji Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Kaniewski, w: *50 lat później: posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, red. J. Grosfeld, Warszawa 2014, s. 168.

⁶⁰ Zob. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, tłum. A. Juchniewicz, Warszawa 2002, s. 216–221.

fakt, że niektórzy współcześni teolodzy, próbując pogodzić nauczanie Deklaracji o wolności religijnej z wcześniejszym Magisterium, posunęli się do nieuprawnionych interpretacji, twierdząc, że papieże w XIX wieku potępił nie tyle wolność religijną samą w sobie, ile swobodę wyznania wypływającą z naturalistycznego racjonalizmu. Ponadto, co już było sygnalizowane, autorzy ci utrzymywali, że potępienie wolności religijnej było zbyt pochopną reakcją obronną przed nacierającym liberalizmem, naznaczoną błędami wynikającymi z przesadnie emocjonalnego zaangażowania się w walkę ze zgubnymi ideologiami, które jednak niosły ze sobą pewne prawdziwe wartości.

Więcej o tego typu teoriach zostanie powiedziane w ostatnich częściach pracy, natomiast na tym etapie należy wskazać, że arcybiskup Lefebvre raczej trafnie zbił pierwszą tezę obrońców wolności religijnej, podkreślając, że nie ulega wątpliwości, iż papieże potępił racjonalizm, indyferentyzm itp., lecz, dodatkowo, odrzucili nowoczesne swobody same w sobie. Liberalizm praktykowany przez księdza Lammenais'go został potępiony przez Grzegorza XVI, chociaż nie był on absolutnym ateistycznym liberalizmem napiętowanym przez Leona XIII w encyklice *Immortale Dei*. Oczywiście, zawsze można powiedzieć, że liberalizm Deklaracji o wolności religijnej jest jeszcze czymś innym, a w zasadzie jest tylko pozornym liberalizmem, skrywającym przemyślane stanowisko personalistyczne. Jednakże faktem jest, iż dokładna lektura dokumentów takich papieży, jak Grzegorz XVI i Pius IX, sugeruje interpretację zgodną ze stanowiskiem arcybiskupa Lefebvre'a, o czym była mowa w pierwszym podrozdziale poprzedniego rozdziału niniejszej dysertacji.

Co do drugiego przypuszczenia orędowników wolności religijnej, Lefebvre komentował, że to nie papieże popełnili błąd historyczny, nie rozróżniając fałszywych zasad liberalizmu i dobrych wolności, jakie on ze sobą niesie, tylko zwolennicy *Dignitatis humanae* są przesiąknięci historyzmem (który pokrótce został omówiony w tej części pracy). Trzeba zaznaczyć, że historyzm/historycyzm, podważający podstawy każdej absolutnej prawdy i każdego absolutnego prawa w dziedzinie filozofii i teologii, został odrzucony przez Piusa XII w encyklice *Humani generis*⁶¹.

Twórca Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X nazwał apologetów wolności religijnej liberalnymi katolikami, którzy dotknięci są aberracją, jeśli chodzi o katolickie rozumienie sensu historii. Ta deformacja, zdaniem hierarchy, uwidoczniła się we wstępie do Deklaracji o wolności religijnej, gdzie Sobór oświadczył, że w obecnej epoce ludzie coraz bardziej pojmują godność osoby ludzkiej i wzrasta liczba tych, którzy domagają się, aby

⁶¹ Zob. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2020, s. 86–89.

w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą, a także odpowiedzialną wolnością⁶². Według arcybiskupa Lefebvre'a, rzeczywiście byłoby wspaniale, gdyby ludzie sami z siebie, w sposób wolny, masowo kierowali się ku temu, co dobre, ale teza, że współczesność charakteryzuje się coraz większą świadomością godności i wolności człowieka, jest nader wątpliwa. Ogłoszenie jej w czasach, gdy komunizm, poprzez swoje zbrodnicze techniki, niewolił miliony ludzi, zakrawa na śmieszność⁶³.

Deklaracja o wolności religijnej przyznała prawo do swobody wyznania niejako hurtowo: jednostkom, rodzinom i wspólnotom religijnym. Zdaniem Lefebvre'a, należało odróżnić akty wewnętrzne od zewnętrznych, publiczne od prywatnych. Wedle tradycjonalistycznego arcybiskupa, brak tych rozróżnień oznacza, że posuwamy się w kwestii wolności religijnej w kierunku absurdu. Lefebvre twierdził, że skoro państwo zasadniczo nie ma prawa do wkraczania w domenę religijną, to równie dobrze także rodzice nie powinni mieć prawa ingerencji w religijność swych dzieci; to, że państwo nie może rozpoznawać prawdziwej religii, tchnie herezją indyferentyzmu⁶⁴.

Sobór niesłusznie nobilitował poszukiwanie prawdy, które powinno się odbywać w sposób wolny. Wolne dociekanie postawił przed nauczaniem i wychowaniem⁶⁵. W ujęciu Lefebvre'a, powinno być odwrotnie. Przekonania religijne zdobywa się głównie przez wychowanie i nauczanie, a nie wolne poszukiwanie. Przedkładanie wolnego dociekania nad wychowanie i nauczanie jest nierealne⁶⁶ i trąci naturalizmem⁶⁷.

Vaticanum II oparło swoją doktrynę o wolności religijnej na prawdzie, że człowiek posiada swoją godność, na którą składają się intelekt oraz wolna wola⁶⁸. Lefebvre dostrzegł w tym wnioskowaniu znamiona sofizmu: „Argument jest następujący: [...] człowiek jest obdarzony wolną wolą, więc ma prawo do wolności działania. [...] To jest sofizm: wolna wola mieści się w sferze istnienia, a wolność moralna i wolność działania dotyczą sfery działania. Czym innym jest to, kim dany człowiek [...] jest ze swej natury, a czym innym to, kim staje się przez swoje czyny (dobre lub złe, po stronie prawdy lub błędu). Godność ludzka w jej najgłębszym fundamencie jest godnością natury rozumnej, zdolnej do dokonania osobistego wyboru; ale pełna godność polega na przyłgnięciu [...] do prawdy i dobra. To właśnie ta [...] godność zapewnia każdemu wolność moralną [...]

⁶² Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 410.

⁶³ Por. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt., s. 147–148.

⁶⁴ Por. tamże, s. 182–183.

⁶⁵ Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 412.

⁶⁶ Zapewne ze względu na grzech pierworodny, który zranił ludzkie władze poznawcze.

⁶⁷ Por. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt., s. 185–186.

⁶⁸ Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 411.

i wolność działania [...]. Ale w miarę, jak człowiek przylgnie do błędu lub przywiąże się do zła, traci swą pełną godność, bądź nie osiąga jej wcale, a wówczas nie można na niej opierać żadnej wolności”⁶⁹. O tych przymiotach ludzkiej godności i wolności nauczało tradycyjne katolickie Magisterium. Wydaje się, że dla przywódcy obozu tradycyjistów wolność pozostaje nie tyle punktem wyjścia, ile dojścia.

Uczeń arcybiskupa Lefebvre’a Matthias Gaudron napisał w kontekście uzasadnienia prawa do wolności religijnej, że w *Dignitatis humanae* doszło do pomieszania źródłowej godności człowieka z tą dopełnioną. Wolność istotnie stanowi o wielkiej godności osoby ludzkiej, ale nie jest wartością absolutną. Nigdy nie może ona uzasadniać prawa do czynienia zła. Każdy rozumie, że morderca nie ma prawa zabijać swojego bliźniego, nawet gdyby subiektywnie był niewinny, bo jego fałszywa religia nakazuje mu podejmować takie czyny w pewnych okolicznościach. Jeśli przeszkadza się mordercy w dokonaniu zbrodni, to nie narusza się jego godności. Szaleństwem byłoby uznanie, że choć człowiek nie ma prawa mordować innych ludzi, to z racji swej godności ma prawo, aby mu nie przeszkadzano w dokonaniu zbrodni. Jednakże czegoś takiego uczy Sobór Watykański II, który podtrzymał tradycyjny obowiązek przyłgnięcia człowieka do prawdziwej religii i równocześnie usankcjonował prawo osoby ludzkiej do nieprzeszkadzania jej w wyznawaniu i głoszeniu swojej wiary, nawet jeśli jest ona błędna⁷⁰.

Michael Davies użył mniej drastycznego porównania niż Gaudron i zobrazował referowany problem za pomocą paraleli z bankami. Oświadczenie Vaticanum II, że nikt nie ma prawa do wyznawania fałszywej wiary, lecz każdy ma prawo do niestawiania mu przeszkód w jej praktykowaniu i rozpowszechnianiu, jest jak powiedzenie, że chociaż nikt nie ma prawa do okradania banków, to każdy ma prawo do braku przeszkód w dokonywaniu tych niecznych czynów. Dla tego autora takie sformułowania sprawiają wrażenie semantycznej zabawy słowami⁷¹.

Wracając do arcybiskupa Lefebvre’a, utrzymywał on, że nie może istnieć coś takiego jak naturalne prawo do nietykalności w kwestiach religijnych dla wszystkich bez wyjątku. Potwierdzał, że zakłócanie kultu sprawowanego przez muzułmanów pozostaje grzeszne, jest czynem przeciwko cnocie roztropności, być może także miłości, lecz nie narusza sprawiedliwości, gdyż prawdziwe dobro każdego człowieka polega na praktykowaniu

⁶⁹ M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt., s. 202–203.

⁷⁰ Por. M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele: z dodatkiem dokumentów Magisterium Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2001, s. 48–49.

⁷¹ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 250.

kultu prawdziwego, a nie fałszywego. Ponadto ludzie ci istotnie mają prawo do praktykowania kultu Bożego prywatnie i publicznie, bez żadnych przeszkód, lecz ich religia pozostaje właśnie przeszkodą, blokującą prawdziwy kult, który mogliby sprawować, gdyby się nawrócili⁷².

Nawet gdyby owi muzułmanie mieli naturalne nastawienie ku Bogu i żyli w nieprzezwycięzalnym błędzie co do prawdziwej religii, wcale nie jest oczywiste, że wolność religijna przysługiwałaby im na mocy naturalnej sprawiedliwości. Zachowawczy arcybiskup skłaniał się ku teorii, że ludzie ci mogliby się cieszyć wolnością kultu, lecz na podstawie obowiązku wypływającego z miłości bliźniego. Byłoby to prawo cywilne, przyznane im przez państwowe władze. Dla Lefebvre'a *Dignitatis humane* także w tym punkcie ujawnia braki w kwestii rozróżnienia rozmaitych płaszczyzn rzeczywistości. Cnota sprawiedliwości miesza się z cnotą miłości⁷³.

Kardynalnym błędem soborowej argumentacji na rzecz prawa do wolności religijnej było, w przekonaniu francuskiego purpurata, oparcie się na fałszywej, personalistycznej koncepcji dobra wspólnego, zredukowanego do sumy jednostkowych interesów, inaczej mówiąc, do poszanowania praw osoby ze szkodą dla wspólnego działania w celu zwiększenia chwały Bożej oraz autentycznego dobra wspólnego, które powinno pozostawać w sposób pozytywny, choć pośredni, podporządkowane dobru Państwa Bożego, krzewionego na ziemi i w pełni realizowanego w niebie. Prawdziwa walka z totalitaryzmem, którą personaliści uznawali za bardzo ważną, nie polega na wywyższaniu jednostki i sekularyzacji prawa, lecz na przypominaniu o specyfice prawdziwego dobra wspólnego.

Konsekwencjami sekularyzacji prawa do wolności religijnej są dewastacja publicznego prawa Kościoła, zanik społecznego panowania Chrystusa Króla oraz religijny indyferentyzm jednostek, który polega na przekonaniu, że człowiek może znaleźć zbawienie w jakiegokolwiek religii⁷⁴.

Problem indyferentyzmu religijnego, przypuszczalnie znajdującego się w Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, zgłębił dokładniej Jean-Michel Gleize, który swego czasu był delegatem Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X w dyskusjach doktrynalnych ze Stolicą Apostolską. Według niego, Magisterium Kościoła potępiło w przeszłości dwa odrębne błędy: indyferentyzm jednostek i indyferentyzm państwa. Teoretycznie da się wyznawać tę drugą formę obojętności, bez wikłania się w pierwszą, lecz

⁷² Por. M. Lefebvre, *Oni Jego zdebronizowali*, dz. cyt., s. 207.

⁷³ Por. tamże, s. 208–209.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 217–223.

w praktyce występuje między nimi związek przyczynowo-skutkowy. Indyferentyzm państwowy prowadzi do indyferentyzmu jednostek.

Zdaniem Gleize'a, indyferentyzm państwowy jest obecny w *Dignitatis humanae*. Deklaracja nie zawiera słów o moralnym obowiązku przyjęcia przez państwo religii Chrystusowej. Wprawdzie dokument mówi o obiektywnych normach moralnych, do których państwo powinno się dostosować w ograniczaniu wolności religijnej⁷⁵, jednak nie są one wyraźnie zarysowane. *Dignitatis humanae* zdecydowanie opowiada się za tą niejednoznacznością, domagając się, aby wspólnotom religijnym pozostawiono swobodę w kierowaniu się ich własnymi normami, jeśli chodzi o otaczanie kultem Najwyższego Bóstwa⁷⁶. Termin ten celowo pozostaje o wiele bardziej ogólny niż klasyczne, chrześcijańskie określenie Boga.

Dignitatis humanae zakłada, że religia katolicka może zostać przyjęta przez władze jako wyznanie państwowe, ale nie ze względu na jej prawdziwość, lecz z powodu jakichś szczególnych, np. społecznych okoliczności. To, w ujęciu Gleize'a, znamionuje indyferentyzm. Prawda nie jest tutaj na piedestale, lecz w cieniu⁷⁷.

Ponownie wracając do arcybiskupa Lefebvre'a, należy stwierdzić, że postrzegał on Deklarację o wolności religijnej jako sprzeczną z encykliką *Quanta cura*. Dokument ten potępił następujące twierdzenia:

1. Najlepszym systemem społecznym jest taki, w którym na władzy nie spoczywa obowiązek prawnego karania tych, którzy wykraczają przeciwko religii katolickiej, chyba że wymaga tego spokój publiczny.
2. Wolność sumienia i kultu to prawo przynależne każdemu człowiekowi.
3. Powinno ono zostać proklamowane i zabezpieczone w każdym dobrze zorganizowanym społeczeństwie.

Z kolei *Dignitatis humanae* zawiera między innymi takie ustalenia, jak:

1. W sprawach religijnych nikt nie może napotykać przeszkód w działaniu wedle swojego sumienia, w sferze prywatnej bądź publicznej; indywidualnie albo w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie.
2. Osoba ma prawo do wolności religijnej.
3. To prawo osoby ludzkiej powinno być przyjęte w taki sposób, aby stanowiło prawo cywilne⁷⁸.

⁷⁵ Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 415.

⁷⁶ Por. tamże, s. 413.

⁷⁷ Zob. J.-M. Gleize, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2018, s. 116–120.

⁷⁸ Por. M. Lefebvre, *Oni Jego zdebronizowali*, dz. cyt., s. 193–194.

Taki stan rzeczy pozwolił liderowi ruchu tradycjonalistycznego doszukiwać się masońskich wpływów w procesie tworzenia *Dignitatis humanae*⁷⁹.

W sukurs swojemu duchowemu ojcu poszedł wspomniany już Jean-Michel Gleize, który jako podpadające pod potępienie przez encyklikę *Quanta cura* podał te same trzy fragmenty Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II, umiejscowione niemal na samym początku tego dokumentu⁸⁰.

Gleize zauważył, że zwolennicy wolności religijnej przekonują, iż ta potrójna sprzeczność jest jedynie pozorna – wolność religijna Soboru Watykańskiego II nie jest tożsama z wolnością religijną odrzuconą przez Kościół. Ten temat już się pojawił i jeszcze wystąpi, w poszerzonym zakresie, w kolejnym podrozdziale rozprawy.

Póki co, wartościowe będą uwagi polemizującego z orędownikami wolności religijnej Gleize'a. Według niego, publiczne sprawowanie fałszywych kultów, nawet w minimalnych granicach, stanowi pogwałcenie religii katolickiej. W przekonaniu obrońców wolności religijnej pogląd ten jest nie do utrzymania, ponieważ „porządek społeczny zachowuje autonomię w stosunku do pozytywnego, objawionego prawa Bożego”⁸¹. Ten sam autor punktuje wyraźną, w jego mniemaniu, sprzeczność między *Dignitatis humanae* a *Quanta cura* na płaszczyźnie zasad, jakie przyświecają tym tekstom. Dla tej pierwszej normą pozostaje wolność publicznego kultu wszystkich religii, byleby w granicach porządku publicznego; dla drugiej represjonowanie fałszywego kultu publicznego ograniczone przez wymogi porządku publicznego (za pomocą zasady tolerancji)⁸².

W opinii Michaela Daviesa, aby dobrze zademonstrować trudność, jaką rodzi nauczanie Deklaracji o wolności religijnej, warto zamknąć ją w jednej prostej sentencji, głoszącej, że niekatolicy mają naturalne prawo do braku przeszkód w publicznym manifestowaniu swojej (błędnej) wiary, ograniczone wyłącznie przez sprawiedliwe wymogi porządku publicznego. W opozycji do tej formuły Davies postawił twierdzenie, że niekatolik nie ma prawa do braku przeszkód w publicznym wyrażaniu swojej (błędnej) wiary, jednak może otrzymać od władzy takie cywilne prawo, jeśli tego wymaga zachowanie porządku publicznego⁸³.

Abstrahując od tego, czy takie ujęcie doktryny Vaticanum II jest miarodajne (w poprzednim rozdziale zaprezentowana została analiza ograniczeń wolności religijnej

⁷⁹ Por. tenże, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, tłum. K. de Rougé, Chorzów–Poznań 1995, s. 65.

⁸⁰ Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 411.

⁸¹ J.-M. Gleize, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, dz. cyt., s. 115.

⁸² Por. tamże.

⁸³ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 238.

w świetle *Dignitatis humanae*, wykazująca, że w kwestii granic prawa do wolności religijnej opinie ekspertów są niejednorodne), należy przyjrzeć się, przynajmniej częściowo, argumentacji Daviesa na rzecz przytoczonej przez niego tezy, mającej streszczać tradycyjne nauczanie.

W przeciwieństwie do poprzednich autorów, brytyjski apologeta w celu oddania swojego zaniepokojenia nauką *Dignitatis humanae* powoływał się głównie na nauczanie Leona XIII. Ten papież w encyklice *Immortale Dei* wyłożył, że nie można do niczego, co sprzeciwia się cnocie i prawdzie, zachęcać człowieka w sposób sprawiedliwy, ani tym bardziej tego uprawomocniać. Fałszywe religie z pewnością sprzeciwiają się prawdzie i cnocie, zaś ich propagowanie w pozostaje nierozłącznie związane z działalnością rozpowszechniających je osób.

Ten sam papież w encyklice *Libertas* pouczył wiernych, że państwo może tolerować zło, aby uzyskać większe dobro lub zapobiec większemu złu, jednakże im bardziej skłania się ku tolerowaniu zła, tym jest dalsze od stanu doskonałego. Tolerancja powinna być ściśle ograniczona do tego, czego wymaga publiczny dobrostan. Davies zaznaczył, że w doktrynie Leona XIII sprawa tolerancji pozostaje jasna. W stosunku do zła może być ona wyłącznie aktem politycznej rozważki, nie widać tu miejsca na naturalne prawo do braku przeszkód w propagowaniu fałszywych religii.

Nie wnikając w kolejne cytaty z nauczania Leona XIII, jakie przytoczył Davies dla zobrazowania trudności wynikających z Deklaracji o wolności religijnej, można spuentować jego obawy w kwestii nowości Vaticanum II na temat wolności religijnej porównaniem mentalności przed soborem i po nim podobnym do tego, jakie przedstawił Gleize. Tradycyjne nauczanie głosiło, że rozprzestrzenianie się błędu można, z istotnych powodów, tolerować; natomiast nowe nauczanie wskazuje, iż można je ograniczać jedynie z istotnych powodów⁸⁴.

Wydaje się zatem, że niekoniecznie skrótowa sentencja dotycząca tradycyjnego nauczania powinna mówić o porządku publicznym. Być może trafniej byłoby użyć sformułowania „dobro wspólne”; jednakże nawet jeśli przedstawione przez brytyjskiego autora streszczenie nie jest całkowicie adekwatne, wciąż nasuwa się myśl, że doktryna przedso-borowa i nauczanie Soboru pochodzą jakby z dwóch różnych światów. Ta pierwsza technie nadprzyrodzonym celem i podporządkowaniem mu wszelkiej aktywności państw i osób, zaś druga pozostaje bardziej naturalistyczna i zapewne oddaje, już sygnalizowaną, myśl,

⁸⁴ Zob. tamże, s. 242–246.

że tradycjoniści i progresiści różnią się od siebie podejściem do zagadnienia autonomii doczesnego porządku rzeczy.

Ponadto można odnieść wrażenie, że obie strony sporu mają podobne intuicje i założenia (chodzi o pewien stopień realizmu w omawianej problematyce), ale dochodzą do przeciwstawnych wniosków. Otóż tradycyjnie uznaje się, że, praktycznie rzecz biorąc, nie sposób oddzielić osoby od głoszonej przez nią nauki. Teoretycznie można dokonać takiego rozdziału i mówić o substancji oraz przypadłościach. Osoba ludzka jest substancją; mniemania, które posiada i głosi, pozostają przypadłościowe. Jeśli te przeświadczenia są złe, to nie mają racji bytu, a przede wszystkim ich krzewienie jest nieuzasadnione. Żartobliwie rzecz ujmując, można powiedzieć, że gdyby dało się sprawić, że głoszące osoby propagują swoją wiarę, lecz ich głos pozostaje słyszalny tylko dla nich, a nie dla reszty ludzkiej w katolickim państwie, to zapewne mogłyby popularyzować swoje nauki. To nie innowiercy bezpośrednio są obiektem represji, tylko fałsz, który głoszą. Takim ludziom nikt nie chce odbierać wolności i przymuszać ich do wiary katolickiej, lecz z powodu dobra wspólnego, które tradycyjnie stoi ponad jednostkami, blokuje się im możliwość manifestowania wyznawanej religii.

Nowe spojrzenie wychodzi od osoby i jej praw. Wydaje się, że również zakłada, iż nie sposób w praktyce oddzielić wyznawcy od jego poglądów; przede wszystkim zaś podkreśla, że osoba przyjmuje jakąś wiarę w sposób wolny w sferze prywatnej i naturalnie pragnie ją demonstrować, a także, zapewne, dzielić się nią na forum publicznym. Skoro jednostka ma wolność wiary, a jednocześnie jest istotą rozumną i społeczną, to musi mieć prawo do nieprzeszkadzania jej w wypełnianiu obowiązków płynących z przyjętej wiary. Można powiedzieć, że w nowatorskim podejściu, którego wyrazem jest Deklaracja o wolności religijnej, osoba i jej prawa w pewnym sensie wyrastają ponad dobro wspólne. System polityczny, który sprawia, że osoba pozostaje skrupowana na forum publicznym, pośrednio nakłania ją do przyjęcia wiary dominującej (katolickiej), wywierając presję. To temu naciskowi, który dawniej był raczej ignorowany, sprzeciwiają się innowatorzy.

Nieco, jak się zdaje, podłamany w swym rozumowaniu odczuwanym dysonansem, Michael Davies zauważył, że jeśli „nieistnienie prawa do publicznego mówienia nieprawdy jest zgodne z prawem do braku przeszkód w mówieniu nieprawdy, to nauczanie *Dignitatis humanae* jest zgodne z nauczaniem tradycyjnym. Jeśli natomiast oba powyższe twierdzenia są ze sobą niezgodne, oddany katolik ma pełne prawo prosić Magisterium o dokładne wytłumaczenie, jak pogodzić nauczanie *Dignitatis humanae* z nauczaniem

tradycyjnym”⁸⁵. Tę samą problematykę można oddać za pomocą, już przytaczanych, anegdot dotyczących mordercy oraz rabowanego banku. To ona wydaje się najtrudniejszą i kluczową kwestią, jeśli chodzi o zagadnienie komplementarności idei wolności religijnej z chrześcijańskim czy, dokładnie rzecz ujmując, katolickim, dążącym do obiektywizmu nauczaniem.

Bernard Tissier de Mallerais stwierdził, że to dialektyka Hegla pozostaje autentyczną zasadą (pseudo)rozwoju nauczania kościelnego w sprawie wolności religijnej. Tezą jest w tym wypadku potępienie przez Grzegorza XVI przekonania Lamennais’ego, że dla dobra religii należy, po pierwsze, każdemu przyznać wolność sumienia i opinii (w tym wolność kultu) oraz po drugie, odseparować państwo od Kościoła. Antyteza: Temu pionierowi katolickiego liberalizmu brakowało właściwego narzędzia w celu wprowadzenia wolności kultów do chrześcijańskiej myśli. Zostało ono dostarczone później, w postaci nauki o godności osoby ludzkiej w systemie personalistycznym. Synteza: Wynikiem przepuszczenia idei wolności religijnej przez oczyszczającą doktrynę godności osoby ludzkiej była Deklaracja o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II⁸⁶, która jeśli zawiera prawdę o człowieku i jego kondycji, to należy stwierdzić, iż Kościół przez co najmniej kilkanaście stuleci kwestionował prawo naturalne o kolosalnym znaczeniu. W ten sposób, zdaniem Karla Stehlina, neguje się prawdę o nieomyślności i niezniszczalności Kościoła katolickiego⁸⁷!

Reasumując, wolność religijna proklamowana na Soborze Watykańskim II może być krytykowana ze względu na kontekst jej powstania, a także samą treść tego dokumentu, która, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jawi się jako sprzeczna z wcześniejszymi orzeczeniami Magisterium Kościoła. Przeciwnicy *Dignitatis humanae* wskazują na zagrożenie m.in. indyferentyzmem czy naturalizmem, wynikające z samego tekstu. Niepokoi ich także atmosfera intelektualnego skażenia nieklasyczną, pragmatyczną koncepcją prawdy, w jakiej powstawał ten dokument.

⁸⁵ Tamże, s. 251.

⁸⁶ Zob. B. Tissier de Mallerais, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 171–174.

⁸⁷ Por. K. Stehlin, *W obronie Prawdy Katolickiej: dzieło arcybiskupa Lefebvre*, Warszawa 2001, s. 191.

3.2. Hermeneutyka ciągłości

Ta część pracy stanowi uzupełnienie poprzedniej, tak ściśle, że w pewnej mierze będzie zawierała treści bardziej pasujące do poprzedniego fragmentu rozprawy. Zaprezentowani autorzy prób zdefiniowania tzw. hermeneutyki ciągłości w kwestii wolności religijnej Soboru Watykańskiego II będą się starali udzielić odpowiedzi przynajmniej na najbardziej zasadnicze obiekcje wymienione wyżej. Można powiedzieć, że ten i poprzedni podrozdział pracy stanowią dwie strony tego samego zagadnienia.

Aby tę, związaną z hermeneutyką, kwestię należycie zreferować, trzeba zacząć od omówienia samego określenia „hermeneutyka ciągłości”. Potocznie, zdroworozsądkowo rozumiana ciągłość⁸⁸ to przeciwieństwo zerwania, stan, w jakim dana rzecz cieszy się możliwością pełnej identyfikacji ze sobą z przeszłości. Natomiast hermeneutyka to pojęcie, które, choć nienowe, na dobre rozgościło się w filozoficznym wokabularzu w gruncie rzeczy dopiero w czasach najnowszych.

Hermeneutyka jako taka oznacza naukę czy też sztukę interpretacji (wykładni). Aż do końca XIX wieku ograniczała się ona do oferowania innym naukom metodycznych wskazówek odnośnie do interpretacji chociażby tekstów. Hermeneutyka w sensie filozoficznym powstała w XX wieku. Jest wiązana z postacią Hansa-Georga Gadamera, czasami także Paula Ricoeura. Ten pierwszy został przez Martina Heideggera okrzyknięty ojcem filozoficznej hermeneutyki⁸⁹. W perspektywie problemu wolności religijnej oba znaczenia tego słowa sprawiają wrażenie istotnych.

Jak podał Henry Donneaud, hermeneutyka w tradycyjnym znaczeniu pozostaje sztuką interpretacji tekstów, szczególnie sakralnych. Łączy się przez to z postacią pogańskiego bożka Hermesa, który jako posłaniec interpretował rozporządzenia bogów. Interpretacja np. ewangelicznych perykop to praca dla hermeneuty. Przywołany dominikanin nie lekcewał typowo filozoficznego znaczenia hermeneutyki. Tłumaczył, że hermeneutyka filozoficzna angażuje badacza tekstu na poziomie teorii poznania. Nie oznacza ona już samego aktu interpretacji, lecz procedurę przejścia od jednej interpretacji do drugiej; nie zbiór technik czy metod egzegetycznych, ale najbardziej fundamentalny i krytyczny

⁸⁸ Mija się z celem tej pracy analiza pojęcia ciągłości, np. na gruncie matematyki albo fizyki, w obrębie której mówimy czasami o zmiennych ciągłych i dyskretnych.

⁸⁹ Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 11.

poziom samej teorii interpretacji. Hermeneutyka dąży do wskazania kluczy interpretacyjnych, warunków, przedzałożeń i wkładu odbiorcy tekstu, które kierują interpretacją i na nią wpływają. Chodzi tu więc, zdaniem Donneauda, o krytykę interpretacji⁹⁰.

Pojęcie „hermeneutyki (ciągłości)” zaczęło robić karierę w Kościele w kontekście Soboru Watykańskiego II w 2005 roku, za sprawą bożonarodzeniowego przemówienia Benedykta XVI do członków Kurii Rzymskiej⁹¹. Podczas swojego wystąpienia papież zapytywał, dlaczego recepcja Vaticanum II przebiegała tak mozolnie. Wszystko zależy od właściwej interpretacji Soboru czy, używając bardziej nowoczesnego słownictwa, od jego prawidłowej hermeneutyki, odpowiedniego klucza do pojęcia i wdrożenia jego postanowień. Problemem pozostaje konflikt różnych interpretacji. Jedną z nich jest hermeneutyka nieciągłości i zerwania z przeszłością, która często zyskiwała aplauz medialny oraz przychyłność niektórych postępowych teologów; z drugiej strony, mamy do czynienia z hermeneutyką reformy, czyli odnowy zachowującej ciągłość Kościoła. W procesie odnowy, nieprzekreślającej ciągłości, powinniśmy się nauczyć widzieć bardziej wyraźnie niż dawniej, że niektóre decyzje Kościoła dotyczące kwestii doraźnych, np. pewnych form liberalizmu, musiały, siłą rzeczy, również mieć doraźny charakter. W tego rodzaju decyzjach tylko zasady są elementem trwałym, stanowiąc podłoże podatnych na modyfikację, z powodu zmian rzeczywistości, historycznych decyzji⁹². Jak widać, Benedykt XVI zastosował tu wyraz „reforma”, natomiast wyjaśnił go, odwołując się do pojęcia „ciągłości”, stąd ukuto zwrot „hermeneutyka ciągłości”.

W analizowanym przemówieniu papież zaznaczył, że Sobór Watykański II, określając na nowo relację między wiarą Kościoła a pewnymi ważnymi składnikami myśli nowożytnej (tego typu elementem pozostaje wolność religijna), dokonał rewizji, czy też korekty, niektórych historycznych decyzji⁹³.

Dla już przywoływanego Donneauda przemówienie Benedykta XVI było asumptem do stworzenia syntetycznej typologii hermeneutyk Vaticanum II. Wyróżnił ich cztery rodzaje. Są to:

1. Integrystyczna „hermeneutyka nieciągłości”, głosząca, że na ostatnim soborze powszechnym Kościoła doszło do zerwania między starym Magisterium a nauczaniem Soboru i to jest dyskwalifikujące dla tego drugiego.

⁹⁰ Por. H. Donneaud, *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, tłum. P. Kaznowski, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2013, nr 53/54, s. 289.

⁹¹ Por. J. Vennari, *Problemy „hermeneutyki ciągłości”*, tłum. T. Maszczyk, w: *Problemy „hermeneutyki ciągłości”*, Warszawa 2012, s. 3.

⁹² Por. P. Lisicki, *Dogmat i tiara*, Warszawa 2020, s. 463–464.

⁹³ Por. B. Tissier de Mallerais, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 35–36.

2. Postępowa „hermeneutyka nieciągłości”, czyli wzywianie do przekroczenia litery Soboru w imię soborowego ducha, który pozostaje progresywny.
3. Statyczna „hermeneutyka ciągłości”, czyli przyjmowanie Soboru w świetle Tradycji, oddzielanie jego dającej się zaakceptować substancji od niejasnych przypadłości.
4. Dynamiczna „hermeneutyka ciągłości”, która na poważnie bierze nowe elementy w doktrynie i stara się zintegrować to, co stare, z tym, co nowe, na poziomie wspomnianych przez Benedykta XVI fundamentalnych zasad⁹⁴. Na tym poziomie zawsze musi zachodzić ciągłość⁹⁵.

Fenomen hermeneutyki ciągłości spotyka się nie tylko z próbami rozwinięcia, ale też z krytyką. Davide Pagliarani z Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X zauważył, że podkreślając potrzebę ciągłości w nauczaniu Kościoła, papież zwrócił uwagę na prostą prawdę, że to, czego Kościół nauczał, stanowi katolickie dziedzictwo, którego nie można zaprzepaścić. Zdaniem Pagliaraniego, jest oburzające, że papież musi przypominać tak, zdawałoby się, oczywiste fakty. Świadczy to o doktrynalnym kryzysie Kościoła.

Samo nawoływanie do wprowadzania w życie hermeneutyki ciągłości to zawołane wskazanie na prawdę, że Sobór poniósł porażkę. Soborowe Magisterium nie uczyniło samego siebie zrozumiałym i po kilkudziesięciu latach od zakończenia zgromadzenia nadal istnieje potrzeba należytej interpretacji. Hermeneutyka ciągłości, w przekonaniu Pagliaraniego, zmusza obserwatorów posoborowego Kościoła do konkluzji, że współcześnie szwankuje w nim sama władza i jej wykonywanie⁹⁶.

Wracając do rozważań przeprowadzonych przez Benedykta XVI podczas słynnego przemówienia bożonarodzeniowego, konieczne zdaje się przedstawienie podjętej przez Ojca świętego próby uporania się z problemem wolności religijnej, jaki pojawił się na kanwie Soboru Watykańskiego II. Aby zilustrować postulowaną ogólną „hermeneutykę reformy”, Benedykt XVI podał szczegółowy przykład wolności religijnej.

⁹⁴ Wydaje się, że swego rodzaju „patronem” tego typu podejścia mógłby zostać Jacques Maritain, o którym wiadomo, że powoływał się na zasady relacji między państwem a Kościołem. Pryncypia te pozostają ponadczasowe, ale, zdaniem francuskiego neotomisty, w nowej cywilizacji chrześcijańskiej realizują się w nieco inny sposób niż w sakralnej cywilizacji średniowiecznej. Warto dodać, że Maritain mówił w tym kontekście o zasadach ani nie jednoznacznych, ani nie różnoidalnych, lecz analogicznych. Por. J. Maritain, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, tłum. M. Grądzka-Holvoete, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2011, nr 45/46, s. 387–388.

⁹⁵ Zob. H. Donneaud, *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, dz. cyt., s. 296–298.

⁹⁶ Zob. D. Pagliarani, *Hermeneutyka hermeneutyki ciągłości: refleksje nad jej implikacjami i ostatecznymi konsekwencjami*, tłum. T. Maszczyk, w: *Problemy „hermeneutyki ciągłości”*, dz. cyt., s. 31–47.

W dziele soborowym, zdaniem Donneauda, pozostaje niewiele miejsc bardziej emblematycznych dla tego delikatnego styku ciągłości i nieciągłości niż *Dignitatis humanae*. Deklaracja ta uznała zasadę wolności religijnej rozumianej jako podstawowe prawo obywatelskie osoby, niemogącej podlegać żadnemu przymusowi względem własnego sumienia, zwłaszcza w kwestiach religijnych. Konsekwencją tej konstatacji jest, w przekonaniu Donneauda, uznanie zakazu wywierania przez państwo najmniejszego nacisku względem wolności wyznania oraz przekonań religijnych, nawet gdy te są po prostu fałszywe. A przecież wiemy, że dawne Magisterium wydawało potępienia wolności religijnej, broniąc nakazu przestrzegania zasady zwalczania przez państwo błędów w dziedzinie wiary.

Należy zadać pytanie, w jaki sposób Benedykt XVI zastosował swoją zasadę hermeneutyczną w tym konkretnym przypadku. Ciągłość zasad dotyczy tu bezwzględnej prawdy wiary chrześcijańskiej, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, zaś Kościół przez Niego ufundowany pozostaje depozytariuszem pełni środków zbawienia. Tak długo, jak Magisterium utrzymywało, że ta istotna zasada wiary chrześcijańskiej jest bezpośrednio zagrożona przez roszczenia wolności religijnej, tak długo też potępiało tę swobodę jako związaną z zanegowaniem owego pryncypium. Wolność religijna sprawiała wrażenie idei w sposób konieczny powiązanej z relatywizmem, według którego nie istnieje żadna absolutna prawda religijna, a z pewnością nie ta, którą posiada Kościół katolicki. Potępienie takiej wolności wydawało się koniecznym krokiem.

Benedykt XVI stwierdził, że ten suponowany związek między wolnością religijną a odrzuceniem zasady prawdy religii chrześcijańskiej nie opiera się na wewnętrznym głębokim porządku doktryny, lecz na przygodności niedoskonałych ujęć. Faktycznie bowiem wolność religijna, rozumiana jako swoboda konieczna do jakiegokolwiek przystąpienia przez umysł do prawdy religijnej, nie implikuje z konieczności relatywizmu, w myśl którego kwestionowałyby się istnienie absolutnej prawdy religijnej. Związek między tymi dwoma koncepcjami, chociaż wcześniej pojmowany jako konieczny, taki jednak nie jest. Konsekwencją tego założonego związku, dostrzeganego, lecz jedynie iluzorycznego, a więc całkowicie przygodnego, była najpierw decyzja Magisterium, sama w sobie przygodna i poddająca się reformie: potępienie swobody wyznania. I odwrotnie: zrozumiawszy lepiej, że wolność religijna sama w sobie jest niezależna od negowania absolutności prawdy chrześcijańskiej oraz od relatywizmu, Kościół zdał sobie sprawę, że ta sama wolność religijna należy do głębokiego dziedzictwa doktryny chrześcijańskiej. Gdy owa

wolność oderwała się od swojego przygodnego i przestarzałego skojarzenia z relatywizmem, przeciwko któremu musiało reagować XIX-wieczne Magisterium, znalazła swoje odpowiednie i prawomocne miejsce w szeregu doktryn chrześcijańskich, w ścisłym związku z fenomenem wiary, która musi zostać przyjęta w sposób nieprzymuszony. To właśnie sama natura aktu wiary, dzieła łaski Bożej w wolnym sumieniu, jest tym, co zabrania państwu i w ogóle komukolwiek wpływać przez przymus na powstanie tego aktu.

Co więcej, Kościół zrozumiał lepiej prawdziwą naturę państwa, które nie posiada żadnego prawa interweniowania, a tym bardziej zmuszania kogokolwiek do czegokolwiek w sferze religijnej, czego ciężko doświadczyli pierwsi chrześcijanie. Kościół zdał sobie bowiem sprawę, że jego dawna koncepcja państwa katolickiego, która nadawała mu cechę przymusu w celu wykonywania przez Kościół misji apostołskiej, nie koresponduje z doniosłą prawdą prawa naturalnego. Gdy więc Kościół uwolnił się od fałszywego powiązania między wolnością religijną a relatywizacją prawdy chrześcijańskiej, mógł jednocześnie odzyskać głęboki element swojej doktryny pozostający w utajeniu od późnej starożytności, a nawet nigdy w pełni nieukazany – wolność religijną, oraz lepiej zrozumieć właściwą naturę państwa w kategoriach prawa naturalnego.

Widzimy zatem, że hermeneutyka reformy zawiera zarazem „korektę” wcześniejszego stanu doktryny, dotyczącego ujęć wtórnych i przygodnych, jak i „postęp” w porządku wyjaśniania depozytu Objawienia, a nawet odczytania pewnych prawd prawa naturalnego. To w tym sensie, jak zasugerował Donneaud, Benedykt XVI mógł pozwolić sobie na powiedzenie, w kontekście rozpatrywanego przykładu wolności religijnej, że dialog między wiarą a niektórymi kluczowymi elementami nowożytnej oraz współczesnej myśli (świeckiej), prowadzony przez Sobór, pozwolił Kościołowi utrzymać i pogłębić własną naturę, naświetlając fałszywe czy też pozorne sprzeczności. Antagonizm między wolnością religijną a absolutną prawdą wiary chrześcijańskiej we wcześniejszym Magisterium należał właśnie do tego typu sprzeczności, ale udało się go znieść⁹⁷.

Propozycja Benedykta XVI to połączenie zerwania na pewnej płaszczyźnie z ciągłością w zakładanej bardziej podstawowej warstwie w stosunku do dziedziny, w której doszło do unieważnienia niektórych wcześniejszych ustaleń. Amerykański komentator Thomas G. Guarino, mając na uwadze wcześniejsze spostrzeżenia ojca Murraya na temat rozwoju doktryny podczas Vaticanum II, stwierdził, że Deklaracja o wolności religijnej

⁹⁷ Por. H. Donneaud, *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, dz. cyt., s. 304–307.

istotnie przetestowała pewne newralgiczne zagadnienia związane z teologią fundamentalną: znaczenie rozwoju doktryny, możliwość doktrynalnych zwrotów, sposób zachodzenia zmian w Kościele katolickim⁹⁸.

Treść wystąpienia niemieckiego papieża wywołuje liczne skojarzenia i refleksje. Niezbędne wydaje się przedstawienie chociaż części z nich. Przede wszystkim, nauka o wolności religijnej zakłada zmianę perspektywy, jeśli chodzi o spojrzenie przez Kościół na instytucję państwa. Benedykt XVI podkreślił, że Kościół odnalazł i oswoił się z prawdziwą jego naturą. W kontekście charakterystyki państwa, jak się zdaje, trzeba odwołać się do jego nowej teorii, wedle której może ono być autentycznie laickie w sposób zdrowy, a nie wynaturzony. Także o tym zagadnieniu wypowiadał się Benedykt XVI. W ujęciu niemieckiego papieża, istnieje słuszna i zdrowa laickość państwa, autonomia porządku doczesnego i świeckiego społeczeństwa w stosunku do tradycji religijnych oraz Kościoła. Nie oznacza to, że istnieje jakakolwiek autonomia państwa wobec moralnego porządku dyktowanego przez prawo naturalne.

Jesteśmy w stanie odróżnić zdrową laickość od tej złej. Ta pierwsza objawia się respektowaniem prawdy o autonomii porządku doczesnego, przy jednoczesnym odżegnywaniu się przez państwo od odrzucania zaangażowania Kościoła w działania na forum publicznym oraz od podejmowania prób wyrugowania z umysłów obywateli wszelkiej religijnej wizji świata i moralności⁹⁹.

Potrzebna jest harmonia między Kościołem i państwem. Obie te wspólnoty „nie są w stosunku do siebie przeciwstawne, rządzą się własnym prawem. Żadna z nich nie staje w pozycji nadrzędnej w stosunku do drugiej, nie sprawuje nad nią zwierzchnictwa i nie ingeruje w jej wewnętrzne sprawy. Oba porządki – duchowy i doczesny – nie konkurują ze sobą, ale wzajemnie się uzupełniają”¹⁰⁰. Można powiedzieć, że Kościół i państwo to partnerzy, którzy powinni współdziałać w systemie pozytywnej laickości.

Koncepcja zdrowej laickości, z którą sympatyzował Benedykt XVI, również spotkała się z krytyką stronnictw tradycjonalistycznych. W rozumieniu przytaczanego w poprzednim podrozdziale księdza Gleize’a z Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X, zalecana przez Benedykta XVI pozytywna laickość to wyraz obojętności religijnej w porządku społecznym. Gleize identyfikuje zdrową laickość z religijną demokracją, potępioną przez

⁹⁸ Por. Th.G. Guarino, *The Disputed Teachings of Vatican II: Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*, Grand Rapids 2018, s. 177.

⁹⁹ Zob. J.-M. Gleize, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, dz. cyt., s. 120–122.

¹⁰⁰ W. Łużyński, *Laickość pozytywna: współczesne państwo wobec Kościoła i religii w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, w: *Rok 1989 – konsekwencje: rola i miejsce Kościoła w życiu publicznym*, red. M. Chrzęstowska, Poznań 2013, s. 40–41.

Piusa X. Taki ustrój religijnego indyferentyzmu na służbie naturalistycznego i personalistycznego ładu społecznego pozostaje, w opinii Gleiza, sprzeczny z tradycyjną doktryną Kościoła¹⁰¹.

Za merytoryczne sedno wypowiedzi Benedykta XVI na temat rozwoju nauki o wolności religijnej może uchodzić twierdzenie, że jej początkowe złączenie z religijnym relatywizmem stało się powodem jej potępień. Gdy zorientowano się, że te dwa zjawiska nie idą ze sobą w parze w sposób absolutny, pozwolono rozwinąć się chrześcijańskiej idei wolności religijnej, przy równoczesnym zachowaniu dystansu wobec zawsze piętnowanego przez Kościół relatywizmu. Konstatacja Benedykta XVI przywołuje na myśl problem lichwy i jej potępień obecnych w Magisterium Kościoła. Nie wnikając w kwestie czysto teologiczne czy ekonomiczne, z perspektywy filozoficznej godny podkreślenia jest sposób rozumowania, jaki, wedle niektórych autorów, przyświecał kościelnym autorytetom wypowiadającym się na temat lichwy i odsetek od pożyczki.

W dawniejszych czasach Magisterium Kościoła potępiało lichwę rozumianą jako żądanie jakichkolwiek odsetek od pożyczonych komuś pieniędzy. Ten, kto pożycza, nie powinien domagać się od dłużnika zwrotu kwoty większej aniżeli pożyczona suma. Jak pisał Thomas E. Woods, zmiana w postrzeganiu odsetek od pożyczki nastąpiła dzięki rozwojowi doktryny na temat lichwy i odsetek za sprawą coraz lepszego pojmowania ekonomicznych uwarunkowań tych fenomenów. Błąd odnośnie do poboru odsetek to przykład prawidłowych zasad moralnych błędnie zastosowanych z powodu braków we wcześniejszej teorii ekonomicznej. Gdy pojawiła się lepsza teoria ekonomiczna (uwzględniająca chociażby zjawisko preferencji czasowej, czyli zasady ludzkiego działania, na mocy której człowiek przedkłada użytkowanie danego dobra w teraźniejszości nad korzystanie z tego samego dobra w przyszłości¹⁰²), jak również nawarstwiły się praktyczne trudności, Kościół mógł skorygować swoje stanowisko (uznać, że pożyczka na niewielki procent nie jest niczym grzesznym), ponieważ fundamentalna forma jego orzeczeń wyglądała w ten sposób, że jeżeli pobór jakichkolwiek odsetek od pożyczki nieuchronnie prowadzi do ekonomicznego wyzysku, to musi zostać potępiony. Odkrycie, że pobór odsetek stanowi sprawiedliwą płatność za czasową wartość pieniędzy, a także czynniki ryzyka, które stają się udziałem pożyczkodawcy, zniosło przesłankę przedstawionej implikacji¹⁰³.

¹⁰¹ Por. J.-M. Gleize, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, dz. cyt., s. 124–125.

¹⁰² Por. Th.E. Woods, *Kościół a wolny rynek: katolicka obrona wolnej gospodarki*, tłum. S. Czarnik, Warszawa 2007, s. 213–214.

¹⁰³ Por. tamże, s. 225–226.

Można dostrzec następującą analogię: zdaniem Benedykta XVI, Kościół uważał wolność religijną za coś nierozzerwalnie związanego z relatywizmem religijnym, dlatego ją potępiał. Odkrycie, że tak nie jest, niejako uwolniło doktrynę o wolności religijnej i pozwoliło odnaleźć jej uprawomocnienie; zdaniem niektórych teoretyków wypowiadających się na temat odsetek od pożyczki (dopuszczonych przez Kościół w XIX wieku), odsetki te były uznawane za nieuchronnie idące w parze z gospodarczym wyzyskiem, dlatego były potępiane. Pewne odkrycia z zakresu ekonomii¹⁰⁴ spowodowały, że ten rzekomo nierozzerwalny związek został przerwany, a odsetki od pożyczki zaakceptowane.

Warto podkreślić, że poprzednie akapity mówiły o odkrywaniu różnych nowych zjawisk, co sprawiło, że niektóre doktryny chrześcijańskie mogły ulec pewnym modyfikacjom. Jak mniema Tissier de Mallerais, wynikiem przepuszczenia idei wolności religijnej przez oczyszczającą doktrynę godności osoby ludzkiej była Deklaracja o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II¹⁰⁵, która, jeśli zawiera w sobie prawdę o człowieku i jego kondycji, skutkuje tym, że należy stwierdzić, iż Kościół przez co najmniej kilkanaście stuleci kwestionował prawo naturalne o gigantycznym znaczeniu. W ten sposób, zdaniem Karla Stehlina, neguje się prawdę o nieomyślności i niezniszczalności Kościoła katolickiego¹⁰⁶.

Karl Stehlin zdaje się nie dopuszczać możliwości, że prawo naturalne wraz z postępem ludzkiej cywilizacji może być coraz lepiej odczytywane, a niezniszczalność Kościoła być może mogłaby realizować się w umiejętności np. coraz lepszego ujmowania prawa naturalnego przez chrześcijan, dzięki natchnieniom Ducha Świętego. Ponownie nie wgłębiając się w teologiczne szczegóły, tym razem na temat nieomyślności Kościoła, warto jednak wsłuchać się w refleksje autorów, którzy badali kwestię prawa naturalnego i jego rozwoju.

Wydaje się, że w odniesieniu do wolności religijnej ewentualny postęp w rozumieniu prawa naturalnego idzie w parze z przypuszczalnie lepszymi koncepcjami antropologicznymi, uzasadniającymi prawo osoby do tej swobody. Według Michała Chaberka, Kościół podczas Vaticanum II „przedstawił sprawę wolności w nowej optyce, [...] niewątpliwie uczynił nauczanie Kościoła bardziej powszechnym, gdyż odwołał się w kwestii wolności

¹⁰⁴ Nie wszyscy zgadzają się z tezą, że pożyczka na procent przestała być piętnowana z powodu lepszego poznania natury tego zjawiska. Są tacy, którzy uważają, że w tym przypadku nastąpiła zmiana samego charakteru tej czynności w związku ze zmianą stosunków gospodarczych w nowożytnych społeczeństwach. Zob. T. Dutkiewicz, *Pozorna zmienność norm moralnych*, „Teologia i Człowiek: półrocznik Wydziału Teologicznego UMK” 2015, nr 31, s. 17–19.

¹⁰⁵ Zob. B. Tissier de Mallerais, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 171–174.

¹⁰⁶ Por. K. Stehlin, *W obronie Prawdy Katolickiej: dzieło arcybiskupa Lefebvre*, dz. cyt., s. 191.

do przesłanek nie tylko teologicznych, ale również antropologicznych. Można powiedzieć, że [...] na podstawie Objawienia [...] sformułowano wymagania chrześcijańskiej antropologii, która, jako że mówi o człowieku jako stworzeniu Bożym, dotyczy wszystkich ludzi [...]. Następnie, [...] sformułowano naukę o wolności człowieka”¹⁰⁷. Zatem zanim opiszemy zagadnienie rozwoju prawa naturalnego pod kątem epistemologicznym, dobrze będzie po raz kolejny powrócić do fenomenu osoby ludzkiej i jej godności, co oznacza powrót do rozważań snutych przez Jacques’a Maritaina.

Jedną z cech nowej cywilizacji chrześcijańskiej, proponowanej przez tego francuskiego filozofa, jest eksterytorialność i podmiotowość osób w stosunku do środków doczesnych i politycznych. To sprawia, że osoby cieszą się wolnością w stosunku do państwa, które nie ma prawa ingerować w ich wewnętrzną relację z celem ostatecznym, czyli Bogiem. Osoba wyrasta ponad społeczeństwo i, jak to już zostało uwypuklone, sama stanowi mikrokosmos, wobec którego nawet Stwórca zachowuje szacunek i pragnie jej wolnej odpowiedzi na swoje zbawcze przesłanie.

Wolność osób (w tym swoboda religijna) opiera się na konsekwencjach rozróżnienia osoby i jednostki, jakie poczynił Maritain. Dystynkcja ta bazuje na fakcie, że na człowieka można patrzeć pod kątem jego osobowości oraz indywidualności. Przy czym pierwszy aspekt polega na spoglądaniu na ludzką formę, a więc duszę, zaś drugi na materię, czyli ciało.

Rozróżnienie to nie było obce innym tomistom. Jean Madiran zaznaczył, że autorzy tej proweniencji posługiwali się nim pod wpływem zagrożenia nowoczesnym totalitaryzmem. Do tej dystynkcji odwoływał się m.in. Reginald Garrigou-Lagrange¹⁰⁸, który był wybitnym członkiem Zakonu Kaznodziejskiego i przyjacielem Maritaina.

Ta zasadnicza dla Maritainowskiej filozofii polityczno-społecznej dystynkcja bazuje na tomistycznym twierdzeniu, wypływającym z już sygnalizowanego określenia materii i formy; mianowicie z reguły, iż oznaczona co do swej ilości materia stanowi pierwiastek ujednostkowania, to jest zasadę liczebnej różnicy pomiędzy jednym osobnikiem a drugim w obrębie tego samego gatunku. W każdym człowieku istnieje całkowita natura

¹⁰⁷ M. Chaberek, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2019, s. 135–136.

¹⁰⁸ Por. J. Madiran, *Zasada całości*, tłum. Jan Kaznowski, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2018, nr 71/72, s. 97.

ludzka, ale gatunek pozostaje jeden, dzięki temu, że forma jest przyjmowana w oznaczonej i wyróżnionej materii, czyli w tym konkretnym ciele, które jest przez tę formę, a więc duszę, ożywiane¹⁰⁹.

W już cytowanej książce *Trzej reformatorzy* Maritain, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, zaznaczył, że osoba jest tym, co najszlachetniejsze i najwznioślejsze w całej naturze; natomiast jednostka (indywiduum) to wymiar wspólny człowiekowi, zwierzęciu, roślinie, a nawet atomowi, istniejący dzięki własnym wymaganiom materii, która stanowi zasadę podziału. Jako jednostki ludzie są jedynie skrawkami materii, częścią wszechświata, podatną na siły i wpływy fizyczne, kosmiczne czy też dziedziczne. Jednakże jako osoby ludzie przekraczają te wszystkie wpływy i stanowią transcendentną rzeczywistość¹¹⁰.

Maritain wyjaśniał, iż człowiek jako jednostka jest podporządkowany dobru społeczności, której częścią pozostaje, w sensie partycypowania dóbr niezbędnych mu do życia, a należących do społeczności jako ogółu. To dobro wspólne, w przekonaniu filozofa, pozostaje „bardziej boskie”. Jednak każdy człowiek jako osoba stoi ponad społecznością i jest podporządkowany bezpośrednio jedynie swojemu Stwórcy, który trwale pozostaje celem ostatecznym osoby ludzkiej. W tym kontekście człowiek stanowi niezależną całość, wymykającą się spod kurateli państwa. Człowiek rozpatrywany w aspekcie jednostkowości istnieje dla społeczności i, w razie konieczności, powinien poświęcić swoje życie dla egzystencji wspólnoty; z drugiej strony, rozpatrywany w aspekcie osobowości, ma pierwszeństwo nad społecznością, która nie ma prawa do wykorzystywania go i narzucania mu niesprawiedliwych decyzji¹¹¹.

Spojrzenie Maritaina wydaje się uznawane przez niektórych za nową, adekwatną antropologię, która dzięki podkreśleniu subtelności dotyczących ludzkiej osoby pozwala na sformułowanie jej praw, włączonych do katalogu prerogatyw, jakie człowiek ma wobec społeczeństwa i państwa, w tym także wolność religijną.

Tomistyczni krytycy teorii Maritaina zwracali naturalnie uwagę na różnorakie wątpliwe aspekty tego misternego rozróżnienia. Jednak chyba najmocniejszym kontrargumentem przeciwko omówionej dystynkcji na osobę i jednostkę jawi się obserwacja uczyniona przez M.F. Niemeyer, która „zarzuca Maritainowi przede wszystkim używanie logicznych pojęć jednostki ludzkiej i osoby w sensie pojęć metafizycznych. Jej zdaniem

¹⁰⁹ Por. É. Hugon, *Zasady filozofii: dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2015, s. 69–72.

¹¹⁰ Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 52.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 53–55.

maritainowskie odróżnienie pojęcia jednostki ludzkiej od pojęcia osoby nie opiera się na realnej różnicy przedmiotów tych pojęć i dlatego [...] nie może być np. podstawą rozważań na temat prymatu osoby nad społeczeństwem”¹¹². W rzeczy samej, gdy czyta się opis tego rozróżnienia na osobę i jednostkę w wydaniu francuskiego neotomisty, niekiedy można odnieść wrażenie, że Maritain myślał o dwóch odrębnych, choć jakoś na siebie nachodzących bytach; podczas gdy w rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z dwoma odmiennymi punktami widzenia na jedną i tę samą tajemnicę bytu ludzkiego. Zdaniem J.A. Baisné’ego, całe to rozróżnienie jest sprzeniewierzeniem się św. Tomaszowi z Akwinu i przejawia znamiona wpływów platonizmu i kartezjanizmu¹¹³. Jednakże, jak dowodził Michael Novak, oddany amerykański propagator myśli francuskiego neotomisty, Maritain absolutnie zdawał sobie sprawę z tego, że mówiąc o osobie i jednostce, cały czas rozważamy jedno i to samo ludzkie jestestwo. Nie jest tak, że w człowieku istnieje jedna realność, którą nazywamy jednostką, i druga, którą tytułujemy zaszczytnym mianem osoby¹¹⁴.

Po zaprezentowaniu, przynajmniej w skrócie, właściwych fundamentów personalistycznych dla nauki o wolności religijnej, można przejść do omówienia kwestii prawa naturalnego i jego rozwoju. W tym zagadnieniu ponownie prym wiedzie Jacques Maritain, który szczególnie zainteresował się omawianym prawem podczas drugiej wojny światowej, z powodu nagminnego łamania go przez reżimy totalitarne.

W opinii francuskiego neotomisty, dyskusja na temat prawa naturalnego zakłada pewne realistyczne podstawy filozoficzne. Żeby mówić o tym rodzaju prawa, trzeba przyjąć, że istnieje natura ludzka, która w każdym człowieku pozostaje jednaka, oraz że człowiek jest bytem rozumnym, który ma władzę oceniania swoich czynów i jest w stanie wytyczać sobie cele. Rozum ludzki potrafi odkryć w naturze ludzkiej pewne skłonności, do których wolna wola człowieka powinna się dostosować jako do absolutnych i niepodważalnych celów ludzkiego jestestwa. Prawo naturalne człowieka, jak i każdego innego bytu, to norma funkcjonowania danej rzeczy, sposób, w jaki powinno się jej używać. W przypadku istot pozbawionych wolnej woli słowo „powinno” ma wymiar jedynie metafizyczny. W odniesieniu do człowieka zaczyna mieć także moralne znaczenie. W grę wchodzi tu moralne zobowiązanie człowieka do przestrzegania prawa naturalnego i tym

¹¹² T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, s. 93–94.

¹¹³ Por. tamże, s. 89.

¹¹⁴ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 15.

samym osiągnięcia pełni swojego bytu. Prawo naturalne w swoim ontologicznym (metafizycznym) aspekcie pozostaje idealnym porządkiem dotyczącym ludzkich działań, linią podziału na to, co właściwe i niewłaściwe¹¹⁵.

Drugim wymiarem prawa naturalnego jest aspekt gnoseologiczny. Ludzie poznają je w różnej mierze, z mniejszym lub większym trudem, co powoduje ryzyko wystąpienia błędu w jego interpretacji. Co do jednego wszyscy pozostają zgodni – należy postępować dobrze, a unikać złych czynów. Jednakże stwierdzenie to jest, w ujęciu Maritaina, jedynie preambułą prawa naturalnego, a nie nim samym. Prawo naturalne wynika z owej sentencji. To, że niektórzy uważają, że nieczne czyny takie jak kaziroddstwo i kradzież nie sprzeciwiają się prawu naturalnemu, zaś większość potępia te występki, nie oznacza, że to prawo nie istnieje, tak jak poważny błąd w dodawaniu nie oznacza, że nie istnieje matematyka. Przytoczony przykład wskazuje, że ludzkie pole widzenia cechuje się ograniczonością i możemy się mylić w odczytywaniu prawa naturalnego. Maritain twierdził, że ludzka znajomość tego prawa rośnie stopniowo, w miarę rozwoju naszego poczucia moralnego. Badania archeologiczne wykazują, że poczucie moralne ludzi w przeszłości trwało w uśpieniu znacznie głębszym, aniżeli się wydawało niektórym filozofom czy też teologom. Także współczesne rozeznanie prawa naturalnego nie jest jeszcze doskonałe i z pewnością będzie się rozwijało. Prawo, którego istnienie pozostaje niepodważalne, oraz jego znajomość, nie od razu pełna, tylko rozłożona na wiele stadiów poznania, to nie są dwie jednakowe rzeczy. Ludzki rozum nie poznaje przepisów prawa naturalnego drogą racjonalnego rozumowania, lecz dzięki zdobywaniu wiedzy poprzez skłonności, dlatego jest to poznanie mętne, niesystematyczne, w którym intelekt wsłuchuje się w „drgające w człowieku struny trwałych skłonności”. Prawo naturalne pierwotnie przejawia się w ogólnych schematycznych układach wynikających ze skłonności i dopiero z czasem może zostać bardziej szczegółowo opisane. W dawniejszych czasach, jak się zdaje, z powodu czynników zewnętrznych, bo absolutnie nie z racji ludzkiej natury, która, jak warto jeszcze raz podkreślić, zawsze pozostaje niezmienna, konkluzje dotyczące prawa naturalnego były skoncentrowane wokół ludzkich obowiązków, w czasach nowożytnych zaczęto wyraźniej zauważać i mocniej akcentować prawa człowieka. Jednakże te prawa człowieka były zbyt mocno związane z pewnymi ideologiami (zapewne chodzi tu chociażby o liberalizm) i dlatego nie ukazały się zrazu w swoim prawdziwym kształcie¹¹⁶.

¹¹⁵ Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 92–96.

¹¹⁶ Zob. tamże, s. 97–102.

Maritainowi wtórował austriacki myśliciel Alfred Verdross, który dostrzegał stały i dynamiczny składnik prawa naturalnego i praw człowieka. Dla tego prawnika tylko pierwotne prawo naturalne pozostaje niezmiennie – zobowiązuje ono ludzi do podmiotowego traktowania siebie nawzajem. Wtórne prawo naturalne jest dynamiczne i ulega metamorfozom ze względu na szereg zmieniających się czynników, takich jak zmieniające się stosunki ekonomiczne, polityczne i społeczne. Tak jak Maritain, Verdross uważał, że prawo naturalne jest poznawane przez człowieka za pomocą odczytywania celowych skłonności ludzkiej natury. W społeczeństwach ludzkich najpierw wyłoniły się normy moralne (nakazy), dopiero później zostały uzupełnione o prawa podmiotowe, które mają dynamiczny charakter. Praw człowieka uszczegółowianych w procesie odczytywania wtórnego prawa naturalnego nie sposób określić raz na zawsze z matematyczną precyzją, co niesłusznie próbowała uczynić filozofia oświeceniowa¹¹⁷.

Wydaje się, że przykład stopniowego poznawania prawa naturalnego przez ludzkość jest egzemplifikacją ewolucji, która nie jest modernistycznym ewolucjonizmem. Ta refleksja naprowadza na problem domniemanego (neo)modernizmu Johna Courtneya Murraya, rzekomo rzutującego na Deklarację o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II.

Badacze myśli i wpływu Murraya na kościelne doktrynalne decyzje zdają się sugerować, że nie należy ani nie doceniać, ani przeszacowywać znaczenia tego jezuickiego autora w kwestii ustaleń Vaticanum II na temat wolności religijnej.

David L. Schindler i Nicholas J. Healy podali, że ojciec Murray, choć wcześniej przyczynił się do napisania schematów przygotowawczych dla Deklaracji o wolności religijnej, nie uczestniczył w finalnej fazie realizacji projektu z powodu poważnej choroby. Zdaniem tych autorów, nieobecność Murraya na końcowym etapie redagowania tekstu dokumentu pozwoliła na odejście od jego jurydycznego stanowiska i dokonanie pewnych zmian, które nadały całości nieco bardziej filozoficzny charakter. Chodzi tu o takie aspekty zagadnienia, jak korzenie prawa do wolności religijnej czy też obowiązek poszukiwania przez człowieka prawdy religijnej¹¹⁸.

Kwestia stopnia, w jakim teologia Murraya jest istotnie reprezentatywna dla ostatecznej propozycji Soboru i stopnia, w jakim Kościół na Soborze pogodził się z liberalizmem (lub jakąś jego odmianą), pozostaje rzeczą dyskusyjną. David L. Schindler argumentował, że Sobór w żadnej mierze nie zaakceptował Murrayowskiego pojmowania

¹¹⁷ Zob. F.J. Mazurek, *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i prawa człowieka*, Lublin 1999, s. 36–43.

¹¹⁸ Por. D.L. Schindler i N.J. Healy, *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom*, Grand Rapids–Cambridge 2015, s. 162.

dystynkcji na liberalne struktury polityczne i liberalną ideologię; rozumienie przez Murraya tego rozróżnienia, które miało na celu zabezpieczenie Kościoła przed dostosowaniem się do liberalnej ideologii laicyzmu, samo jest zapośredniczone w liberalnej ideologii, która pozostaje nie do przyjęcia przez Kościół¹¹⁹.

Co więcej, wskazani autorzy krytykują interpretację Murraya odnośnie do *Dignitatis humanae*. Zestawiają ze sobą dwie postacie – Murraya właśnie oraz arcybiskupa Lefebvre’a. Ci zgoła odmienni od siebie ludzie, wychodząc z przeciwstawnych stron, mieli pobłądzić w procesie integrowania ze sobą religijnej prawdy i ludzkiej wolności. Z jednej strony mamy ludzką godność związaną z korzystaniem z wolności oderwanej od prawdy (Murray); z drugiej godność człowieka złączoną wyłącznie z korzystaniem z wolności, która urzeczywistniła prawdę (Lefebvre). W żadnym wypadku nie mamy ludzkiej godności, a więc i prawa człowieka, związanego z wolnością, która jest jednocześnie pierwotnie ukierunkowana na prawdę („już”) i wciąż jeszcze czekająca na pełną realizację („jeszcze nie”). W żadnym z tych przypadków nie mamy do czynienia z prawem do wolności religijnej wyrosłym z naturalno-ontologicznej jedności wolności i prawdy¹²⁰. Zarówno amerykański teolog, jak i francuski biskup zdają się utrzymywać, że wolność i prawda pozostają z natury odseparowane od siebie i niemal zawsze walczą ze sobą¹²¹. Orientacja Murraya i przeciwne jej podejście Lefebvre’a mogłyby być uzasadnione tylko wtedy, gdyby tradycyjna antyczno-średniowieczna idea duchowości wolnych i racjonalnych ludzkich działań oraz koncepcja transcendentności prawdy okazały się fałszywe¹²².

John Lamont podkreślił, że istnieje zasadnicza różnica między Murrayowskim i Maritainowskim spojrzeniem na wolność religijną. Optyka francuskiego neotomisty, w przeciwieństwie do tej Murraya, uwzględnia metafizyczne i prawno-naturalne komponenty wolności religijnej. Z tego powodu dla Murraya wolna ekspresja ateizmu byłaby jak najbardziej dopuszczalna, zaś dla Maritaina niekoniecznie, ponieważ można by się spierać, czy takie stanowisko nie prowadzi do uszczuplenia dobra wspólnego w społeczeństwie i zlekceważenia wskazówek przyrodzonego rozumu, który może odkrywać pewne prawdy dotyczące bytu i prawa naturalnego. W opinii Lamonta, to Maritainowi należy

¹¹⁹ Por. A. Mrówczyński-Van Allen i A. Riches, *Jeśli nie w Polsce to nigdzie. Jan Paweł II przeciwko entropii sekularnego rozumu i liberalnej polis*, tłum. J. Grodniewicz, K. Kleczka i P. Rojek, „Pressje” 2012, nr 29, s. 104.

¹²⁰ Por. D.L. Schindler i N.J. Healy, *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom*, dz. cyt., s. 102.

¹²¹ Por. tamże, s. 80.

¹²² Por. tamże, s. 83.

przypisać większą rolę w procesie kształtowania się Deklaracji o wolności religijnej aniżeli amerykańskiemu jezuitcie¹²³.

Maritain wywarł na Sobór Watykański II wpływ zarówno bezpośredni, jak i pośredni, poprzez obecność zespołu jego idei w umysłach ludzi sterujących Soborem. Paweł VI widział w Maritainie swojego starego mistrza. W przeddzień zakończenia obrad Soboru wygłosił przemówienie, podczas którego otwarcie odwoływał się do koncepcji Maritaina. Oprócz tego, Maritain wypowiedział się bezpośrednio na pewne węzłowe problemy Vaticanum II, pisząc, na wyraźne życzenie Pawła VI, opinię na temat wybranych zagadnień dyskutowanych przez ojców Soboru. Odnośnie do wolności religijnej stwierdził, że organizm państwowy nie posiada żadnej misji ani kompetencji w kwestii nauczania prawdy i kierowania ku niej. Nie ma żadnej władzy nad sumieniami, w związku z czym wolność religijna, rozumiana jako jedno z podstawowych praw osoby ludzkiej, powinna być głoszona i zachowywana¹²⁴.

Fakt, że to Maritain w znacznej mierze przyczynił się do powstania Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II, „odbierając” tym samym część zasług ojcu Murrayowi, dla jej apologetów Nie wiem czemu to jest na żółto, skoro jest przekreślone, niech będzie tak jak Szanowna Pani proponujemy być okazją do odparcia zarzutów, iż wolność religijna Soboru Watykańskiego II była zainfekowana zgubnymi ideami modernistycznymi. Jakkolwiek Maritain również był oskarżany o pewne sympatie do modernizmu, to przynajmniej nigdy nie opowiadał się przeciwko klasycznej definicji prawdy, której zwolennikiem nie był amerykański jezuita.

Zanim Benedykt XVI przedstawił swój projekt hermeneutyki ciągłości w sprawie Soboru Watykańskiego II (w tym wolności religijnej), nieliczne grono autorów zwracało uwagę na trudności związane z *Dignitatis humanae*. Rozumieli oni, że nauczanie Kościoła musi wykazywać się ciągłością, aby było wiarygodne, i skupiali się na rozstrzygnięciu kwestii zgodności wolności religijnej z wcześniejszym Magisterium Kościoła. Naturalnie, tym bardziej po pamiętnym wystąpieniu niemieckiego papieża w 2005 roku, podniosły się głosy chcące rozwijać jego pomysł hermeneutyki ciągłości. Meritum tego podrozdziału będzie stanowiło zaprezentowanie różnych propozycji omawianej hermeneutyki w sprawie wolności religijnej, podanych przez katolickich myślicieli z różnych części świata.

¹²³ Por. J. Lamont, *Catholic Teaching on Religion and the State*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, [b.m.w.] 2017, s. 95.

¹²⁴ Zob. G. Dickès-Lafargue, *Dylemat Jacques'a Maritaina*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2011, nr 45/46, s. 446–449.

Australijski duchowny ojciec Brian W. Harrison już w 1988 roku, a więc w tym samym czasie, kiedy arcybiskup Lefebvre dokonał święceń biskupich dla swojego Bractwa bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej, opublikował książkę *Religious Liberty and Contraception*, która była chyba pierwszym tak poważnym dziełem w delikatnej kwestii ciągłości i zmiany odnośnie do wolności religijnej na ostatnim soborze powszechnym Kościoła katolickiego.

Harrison zidentyfikował problem, pisząc, że wolność religijna Soboru Watykańskiego II, zakazująca, poza pewnymi wyjątkami, ingerencji państwa, a także innych jednostek w wyznawanie oraz propagowanie swojej wiary przez osoby i wspólnoty, jawi się jako sprzeczna z nauczaniem poprzednich papieży, na czele z ustaleniem, że państwo ma obowiązek powstrzymywania rozpowszechniania się błędów przeciwnych nie tylko naturalnemu prawu, ale też objawionej religii. To powstrzymywanie błędów oczywiście pozostawało ograniczone przez wymogi tolerancji, praktykowanej w imię osiągnięcia większego dobra czy też uniknięcia nadmiernego zła¹²⁵.

Ojciec Harrison uważa, że w nauczaniu Kościoła należy dokonać prostego rozróżnienia na to, co rzeczywiście pozostaje elementem niezmiennej doktryny, i na to, co jest przejawem wypowiedzi Magisterium niemającej takiego charakteru, będącej np. roztropną aplikacją danej doktryny do zastanej sytuacji. Ten australijski teolog zaznaczył, że patrząc uczciwie na encykliki zdające się stać w opozycji do *Dignitatis humanae*, nie sposób nie stwierdzić, że niektóre wypowiedzi w nich zamieszczonych mają autentycznie doktrynalny charakter¹²⁶.

Po dokładnej analizie papieskich dokumentów na temat wolności religijnej Harrison doszedł do wniosku, że nie wystarczy powiedzieć, iż papieże potępiali zwykły indyferentyzm jednostek, wywodzący się z oświeceniowego racjonalizmu, zaś wolność religijna została napiętnowana jako owoc wyrosły z tego nastawienia. Potępiona została także cywilna swoboda w kwestiach religijnych, czyli immunitet chroniący obywatela przed ingerencją państwa w wyznawanie i propagowanie przez niego wiary. Jest to szeroki immunitet, który może zostać zniesiony tylko wtedy, gdy działalność danego człowieka prowadzi do społecznych niepokojów czy zakłócenia praw innych osób. Takie podejście było pomysłem wyprowadzonym z zasad rewolucji francuskiej i okazało się nie do zaakceptowania przez Kościół, ponieważ zawierało element indyferentyzmu państwowego.

¹²⁵ Por. B.W. Harrison, *Religious Liberty and Contraception*, Melbourne 1988, s. 16–17.

¹²⁶ Por. tamże, s. 28.

Harrison stwierdził, że nie została potępiona wolność religijna polegająca na immunitacie chroniącym osoby ludzkie przed ingerencją państwa i innych jednostek w kwestię wyznawania i propagowania przyjętej przez nie wiary w reżimie, w ramach którego ta swoboda pozostaje regulowana przez obiektywne normy moralne, uznawane przez Kościół katolicki za stale obowiązujące¹²⁷.

W *Religious Liberty and Contraception* Harrison wyraził swój sceptycyzm zarówno w stosunku do tych, którzy przypisują wypowiedziom takich papieży, jak Grzegorz XVI czy Pius IX, zbyt wąski zakres treściowy, jak i tych, którzy przesadnie rozdmuchują nauczanie papieskie, wkładając w usta biskupów Rzymu zbyt wiele treści. Polemizował z gronem tradycjonalistów, spośród których część wkrótce po ukazaniu się publikacji australijskiego duchownego zmieniła zdanie w kwestii wolności religijnej¹²⁸.

Przykładowo, Harrison zdemaskował metafizyczne nadużycie poczynione przez Bernarda Luciena, który doktrynę tradycyjną i soborową wyłożył za pomocą pojęć *per se* oraz *per accidens*. Wedle niego, tradycyjnie Kościół miał nauczać, że *per se* wolność religijna nie jest prawem, zaś *per accidens*, z powodu zaistniałych okoliczności społecznych, może zostać zaaprobowana jako tymczasowe prawo cywilne. Z kolei Vaticanum II miało stwierdzić, że wolność religijna pozostaje *per se* prawem naturalnym, zaś *per accidens* może być ograniczana. Harrison podkreślił, że takie przedstawienie sprawy jest prezentacją jedynie filozoficznej interpretacji wypowiedzi Magisterium Kościoła, a nie katolickim nauczaniem w sensie ścisłym, ponieważ dla Vaticanum II w ogóle nie istnieje uchylenie prawa do wolności religijnej czy też wyjątek od niego. Ono zawsze *per se* dotyczy tylko takich aktów religijnych, które nie zagrażają publicznemu porządkowi. Należy powiedzieć, że osoba ludzka czasami ma prawo do praktykowania fałszywej religii na równi z prawdziwą. Przedsoborowe nauczanie potępiało ideę nieograniczonego *per se* prawa do ochrony przed przymusem w kwestiach religijnych, mogącego zostać ograniczonym jedynie *per accidens*, zaś *Dignitatis humanae* nie afirmowało tej doktryny, lecz naukę o tym, że istnieje limitowane *per se* prawo do tego typu ochrony¹²⁹.

Harrison uznał, że na bazie wielu przedsoborowych dokumentów można powiedzieć, iż do stałego doktrynalnego dziedzictwa Kościoła należy przekonanie, że Civitas, czyli wspólnota obywatelska jako taka, jest zobowiązana do czczenia Boga i rozpoznania w katolicyzmie prawdziwej religii; dalej, że władza świecka ma z tego powodu obowiązek chronić prawdziwą religię i Kościół katolicki poprzez ograniczanie (w stopniu,

¹²⁷ Por. tamże, s. 38–40.

¹²⁸ Por. tamże, s. 42.

¹²⁹ Zob. tamże, s. 45–48.

w jakim wymaga tego dobro wspólne) swobody rozpowszechniania doktrynalnego błędu; następnie, że w prawidłowo zorganizowanym społeczeństwie dobro wspólne zawsze będzie wymagało pewnych ograniczeń ponad te, jakie są niezbędne dla zachowania publicznego spokoju; władze świeckie mogą i powinny tolerować propagowanie błędu w takiej mierze, w jakiej wymaga tego dobro wspólne; wreszcie, co wydaje się najmniej kontrowersyjne, nikogo nie można zmuszać do przyjęcia objawionej wiary, ponieważ akt wiary musi być wolny¹³⁰.

Należy stale pamiętać, że przedsoborowa doktryna zakładała represjonowanie religijnych i moralnych błędów w takim stopniu, w jakim wymaga tego dobro wspólne. Równocześnie trzeba odróżnić doktrynę od publicznego prawa Kościoła. W przeszłości Kościół oceniał, że rozpowszechnianie się w już katolickim społeczeństwie propagandy innych religii jest zagrożeniem dla dobra wspólnego tej osoby moralnej. Jednak dokładne ustalenie, w jakim stopniu dobro wspólne wymaga ograniczeń niekatolickiej agitacji, nie jest elementem niezmiennej doktryny. Należy to raczej do jurysprudencji i takim ustaleniom nie można przypisywać rangi nieomylnych rozstrzygnięć¹³¹. Można sobie wyobrazić zmianę na niwie jurysprudencji. Gdyby kwestia wolności osób w dziedzinie religijnej została pomyślana jako element dobra powszechnego, jako coś wewnętrznego w stosunku nawet do dobra wspólnego państwa już katolickiego, wolność religijna musiałaby być afirmowana w celu zachowania nieuszczerplonego dobra powszechnego.

Jednakże niektórzy ubolewają nad tym, że ojcowie Vaticanum II w definiowaniu prawa do wolności religijnej zastosowali pojęcie porządku publicznego, a nie dobra wspólnego. Zdaniem Harrisona, to tylko nieznaczna różnica semantyczna, spowodowana bardzo częstym występowaniem tego terminu we współczesnym prawodawstwie. Porządek publiczny jest nieodłączną częścią dobra wspólnego¹³², nie stoi wobec niego w opozycji¹³³. Harrison zauważył, iż niektórzy tradycjonałiści postulują, że sprawiedliwy porządek publiczny jest tym samym, co potępiony przez Piusa IX naturalistyczny spokój publiczny, lecz powinni to udowodnić, co, zdaniem autora, zostało przez nich zaniedbane¹³⁴.

¹³⁰ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 183–184.

¹³¹ Zob. B.W. Harrison, *Religious Liberty and Contraception*, dz. cyt., s. 83–87.

¹³² Dla Harrisona to, co należy do fundamentalnych elementów dobra wspólnego, wręcz pokrywa się z pojęciem sprawiedliwego porządku publicznego. Por. B.W. Harrison, *Reading Dignitatis Humanae within a hermeneutic of continuity*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, dz. cyt., s. 54.

¹³³ Por. tenże, *Religious Liberty and Contraception*, dz. cyt., s. 92.

¹³⁴ Por. tamże, s. 102.

Chyba najistotniejszym rozróżnieniem zaproponowanym przez Harrisona, które ma rozwiewać wątpliwości w kwestii wolności religijnej, jest dystynkcja między afirmacją prawa do czynienia danej rzeczy (w tym wypadku wyznawania i propagowania religii przez osobę lub wspólnotę) a afirmacją prawa do immunitetu, chroniącego przed stawianiem przeszkód w czynieniu czegoś (w tym przypadku wyznawania i propagowania religii przez osobę lub wspólnotę). Ta druga sentencja pozostaje skrótem myśli Soboru Watykańskiego II w kwestii wolności religijnej. Prawdziwość tego twierdzenia nie pociąga za sobą w sposób konieczny prawdziwości pierwszego sformułowania¹³⁵.

Harrison tłumaczy, że w wypadku nauczania przedsoborowego oraz rozwinięcia doktryny na temat godności i wolności osoby ludzkiej przyniesionego przez Sobór Watykański II nie ma sprzeczności, bo tradycyjna katolicka filozofia moralna określa prawo jako moralną zdolność do robienia czegoś, posiadania czegoś albo wymagania, żeby ktoś inny coś robił (bądź nie robił). W dziedzinie wolności religijnej Vaticanum II nikomu nie przyznało prawa do działania, lecz prawo do wolności religijnej umieszczono w trzeciej spośród wyszczególnionych kategorii. Pewną nowością jest fakt, że jak dotąd tego rodzaju prawa były domeną strony rządzącej w społeczeństwie, natomiast teraz, nieoczekiwanie, stwierdzono, że to poddani mają prawo do domagania się od władców i innych jednostek braku przeszkód w wyznawaniu i upowszechnianiu swojej religii, o ile działania te nie zagrażają porządkowi publicznemu. Stare i nowe nauczanie w Kościele nie wchodzi ze sobą w kolizję, lecz prześlizgują się obok siebie i uzupełniają¹³⁶. Dawne nauczanie mocniej podkreślało prawo państwa do represjonowania błędu, zaś nowe kładzie większy nacisk na ludzkie prawo do ochrony przed przymusem w kwestiach religijnych. Inne rozłożenie akcentów w pierwszej i drugiej połowie XX wieku nie oznacza powstania kontradycji¹³⁷.

To w kontekście wyżej wymienionego podziału na prawo do działania i prawo do wymagania działania lub jego zaniechania Michael Davies przytoczył, przybliżając problem, obraz okradania banku przez złodzieja, mówiąc, że wedle Harrisona (a także Muraya) *Dignitatis humanae* „nie postuluje istnienia prawa do rozpowszechniania czy praktykowania tego, co jest obiektywnie błędne, a jedynie prawo do braku przeszkód w rozpowszechnianiu czy praktykowaniu tego, co obiektywnie błędne. Ryzykując zaudzeniem Czytelnika, muszę raz jeszcze podkreślić, że chodzi tu wyłącznie o semantyczną zabawę słowami. To prawie tak, jakby powiedzieć, że nikt nie ma prawa okradać banków,

¹³⁵ Por. B.W. Harrison, *Reading Dignitatis Humanae within a hermeneutic of continuity*, dz. cyt., s. 47–48.

¹³⁶ Por. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 237–238.

¹³⁷ Por. B.W. Harrison, *Reading Dignitatis Humanae within a hermeneutic of continuity*, dz. cyt., s. 53.

a jedynie prawo do braku przeszkód w dokonywaniu takich kradzieży”¹³⁸. Subtelny apologeta wolności religijnej mógłby powiedzieć, że Davies trafił w sedno, twierdząc, że to prawie to samo. Można wymienić przynajmniej taką niewielką różnicę jak ta, że kwestia okradania banków odnosi się jedynie do pogwałcenia prawa naturalnego, zachwiania relacji między ludźmi, natomiast sprawa wolności religijnej pozostaje materią ludzkiego odniesienia się do transcendencji, nawiązania relacji z samym Bogiem. Ponadto doktryna katolicka zdaje się nie być aż tak wyczulona na praktyczne konsekwencje teorii, jakie są przedstawiane przez teologów. Katolickie rozumienie teologii nakazuje ukierunkowanie człowieka na możliwie najbardziej obiektywne i spekulatywne tory, aby osiągnąć ogłęd rzeczy najbliższy temu, który przysługuje Bogu. Można powiedzieć, że przykład wolności religijnej, opisany za pomocą paraleli z udziałem złodzieja okradającego banki, przypomina teologiczny problem tzw. reprobacji, czyli odrzucenia niektórych ludzi przez Boga. Nie wnikając w teologiczne szczegóły dyskusji na ten temat, która wiąże się z rozległymi antagonizmami między tomistami i molinistami, warto przytoczyć, za Maciejem Sieniatyckim, że chociaż teoretycznie istnieje ogromna różnica między pozytywną, absolutną reprobacją, która pozostaje herezją, a negatywną, która jest teorią ortodoksyjną, to w praktyce wychodzi na to samo czy dany człowiek jest pozytywnie, czy negatywnie odrzucony¹³⁹. Taki stan rzeczy podpowiada, że rozróżnienie poczynione przez Harrisona jest czymś uzasadnionym i możliwym do obrony.

Przekonania ojca Harrisona w kwestii wolności religijnej miały poważny wpływ na grupę tomistów zgromadzonych wokół francuskiego czasopisma „Sedes Sapientiae”, wydawanego przez tzw. indultowe Bractwo Świętego Wincentego Ferrariusza (FSVF). To niewielkie zgromadzenie, założone we Francji w 1979 roku, kultywuje tradycje dominikańskie sprzed Soboru Watykańskiego II i reform liturgicznych wprowadzonych tuż po nim. Fundatorem Bractwa jest ojciec Louis-Marie de Blignières. Początkowo FSVF było przekonane o doktrynalnym zerwaniu między nauczaniem *Dignitatis humanae* a encykliką *Quanta cura*. Ten pogląd doprowadził jego członków do stanowiska, że autorytet papieski istnieje we współczesnych czasach tylko materialnie, lecz nie formalnie. Teoria ta, choć zbliżona do sedewakantyzmu, czyli przekonania o tym, że tron papieski pozostaje pusty wskutek utraty urzędu przez papieża za sprawą jego herezji, nie jest aż tak katastrofalna dla Kościoła, gdyż pozwala w łatwy sposób odzyskać papieństwo dzięki odrzuceniu błędów przez materialnego papieża. Bractwo pokusiło się o bardzo dokładne zbadanie

¹³⁸ M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, dz. cyt., s. 250.

¹³⁹ Por. M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3, Kraków 1930, s. 113.

kwestii wolności religijnej w celu nawrócenia papieża. Ojciec Harrison skontaktował się z jego reprezentantami, zaś po jakimś czasie członkowie FSVF uznali, że popełnili błąd w ocenie Deklaracji o wolności religijnej i zaczęli publikować teksty w jej obronie¹⁴⁰.

Jak się zdaje, liderem w tej aktywności pozostaje sam Louis-Marie de Blignières. Podkreślał on, że zagadnienie wolności religijnej jest bardzo skomplikowane i Harrison był bodajże pierwszym teologiem, który w pełni zrozumiał jego wagę i złożoność. Blignières z satysfakcją odkrył w twierdzeniach starszych teologów i teoretyków prawa naturalnego tę prawdę, że państwo pozostawione własnemu naturalnemu światłu ani nie ma prawa, ani obowiązku przeciwdziałania takim kultom religijnym, które nie zakłócają pokojowej egzystencji społeczeństwa, jak i że władza świecka sama z siebie nie ma pojęcia o wiecznej szczęśliwości i sposobie jej osiągnięcia.

Założyciel FSVF kładzie nacisk na obalenie różnych, w jego przekonaniu, fałszywych interpretacji odnośnie do tego, co afirmowała Deklaracja o wolności religijnej. Utrzymuje on, że prawo do swobody wyznania nie jest prawem do błędu. Nie można mylić praw osób będących w błędzie z prawem do błędu. Proponuje rozróżnienie na prawo pozytywne i negatywne. Prawo pozytywne to prawo do działania, zaś negatywne to prawo do nieprzeszkadzania w działaniu. *Dignitatis humanae* nie uznaje żadnego pozytywnego prawa osoby do przyjęcia fałszywej religii. Dokument ten aprobuje prawo negatywne, które odnosi się do moralnej możliwości domagania się braku przymusu ze strony władzy ludzkiej w określonej dziedzinie. Przedmiotem takiego prawa nie jest (ewentualnie zły) czyn, który człowiek może wykonać; jest nim nieingerencja władzy cywilnej w obszar, gdzie osoba ludzka korzysta z tego prawa. To właśnie taka względna autonomia chroni domenę prywatną czy rodzinną. Dokładnie tego negatywnego prawa *Dignitatis humanae* uczy w zakresie sfery religijnej, w odpowiednich granicach, wynikających ze sprawiedliwego ładu publicznego. W przeciwieństwie do Gleize'a, Blignières nie dostrzega w dokumencie zaakceptowanym przez Vaticanum II indyferentyzmu państwa. Tłumaczy, że obowiązek państwa, by zasadniczo nie przeszkadzać w sprawowaniu fałszywych kultów, nie jest sprzeczny z jego obiektywnym obowiązkiem uznania prawdziwej religii i instytucji Kościoła katolickiego, wspierania go w jego misji, a także, jeśli to tylko politycznie możliwe, chronienia przed tymi, którzy go atakują, oraz oddawania publicznej czci Bogu i Chrystusowi. Prawo do wolności religijnej implikuje jedynie uznanie, że państwu brakuje jurysdykcji religijnej. Na drodze przymusu władza cywilna nie

¹⁴⁰ Zob. D.-M. de Saint-Laumer, *Does the Declaration Dignitatis humanae contradict the previous magisterium?*, tłum. Thomas Crean, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, dz. cyt., s. 197–200.

ma prawa sama z siebie zapobiegać błędnym aktom religijnym, które nie zagrażają sprawiedliwemu porządkowi publicznemu, tzn. które nie zakłócają spokoju i moralności publicznej, a także nie naruszają praw innych osób. Jest tak dlatego, że jej właściwym i bliższym celem pozostaje doczesne dobro wspólne, nie ma ona bezpośredniej jurysdykcji nad aktami, które kierują osobę ludzką ku duchowemu dobru wspólnemu, ku Bogu. Ten brak jurysdykcji nie oznacza jednak absolutnego braku kompetencji w sprawach religijnych. Państwo nie może być agnostykiem, indyferentystą czy ateistą. Powinno uznać prawdziwą religię i współpracować z nią w celu szerzenia panowania Chrystusa w swoim miejscu i zgodnie ze swoją rolą.

Zdaniem Blignièresa, naukę Vaticanum II o wolności religijnej można wyrazić za pomocą języka bardziej przystającego do tego znanego z przedsoborowych encyklik, stosujących termin „tolerancja”. Możemy wyszczególnić dwa różne znaczenia tego słowa. Ściśle rzecz biorąc, odnosi się ono do zjawisk, którym państwo ma nie tylko fizyczną moc, ale i prawo zapobiegać. W tym sensie tolerancję praktykuje się jedynie z powodów zewnętrznych wobec osoby tolerowanej. Jednak w szerszym sensie władza „toleruje” rzeczy, którym mogłaby fizycznie zapobiegać, ale których nie ma prawa represjonować, np. pomyłki popełniane w sferze prywatnej czy rodzinnej. Ingerując w te sprawy, dopuściłaby się niesprawiedliwości. W tym znaczeniu można stwierdzić, że państwo ma tu obowiązek tolerancji, który odpowiada kwestiom wewnętrznym w stosunku do osoby tolerowanej. Do tego odnosi się (negatywne) prawo do wolności religijnej. Jest to w istocie „prawo do bycia tolerowanym”. Fakt, że tolerancja należy się wówczas na mocy wymogu natury osób ludzkich, nie przeczy temu, co mówił chociażby Leon XIII – mianowicie że zło może być tolerowane tylko ze względu na dobro wspólne. Postulaty dotyczące natury i godności osób ludzkich, które pozostają metafizyczną podstawą prawa proklamowanego przez Sobór Watykański II, należą bowiem do dobra wspólnego społeczeństwa.

W optyce Blignièresa, nie ma sprzeczności między potępieniami dokonanymi w przeszłości przez Grzegorza XVI (encyklika *Mirari vos*) i Piusa IX (encyklika *Quanta cura*) a nauczaniem *Dignitatis humanae*, gdyż potępieni przez tych papieży naturalisci domagali się wolności sumienia, która wynikała z indyferentyzmu jednostki lub państwa. Vaticanum II wyklucza jedno i drugie. Omawiany autor dodaje, że katolicy liberalni, tacy jak np. francuski współpracownik Lammenais’go Montalembert, nie dokonywali wyraźnego rozróżnienia między prawem pozytywnym i negatywnym. Widać to na przykład w sposobie zdefiniowania wolności religijnej przez Montalemberta w jednej z jego mów. Podobnie jak Lamennais, również on powszechnie domagał się rozdziału Kościoła od

państwa, przypisując mu suwerenność i brak kompetencji w sprawach religijnych. Konsultorzy Świętego Oficjum, którzy przygotowali *Quanta cura*, zarzucili mu, że hołduje pogładowi, iż najlepszy stan społeczeństwa to taki, w którym katolicyzm już nie jest uznawany za religię państwową. Przygotowując potępienie zdania dotyczącego wolności sumienia i wyznania jako prawa każdego człowieka, oświadczyli, że jest ono nie do przyjęcia, ponieważ zobowiązywałoby państwo do dopuszczenia rozwodów i poligamii, gdyż absolutny brak kompetencji religijnej władzy cywilnej zmuszałby ją do przyjęcia tychże praktyk od protestantów i muzułmanów. Zatem, konkluduje Blignières, dawniej potępione prawo nie jest tożsame z prawem proklamowanym przez Vaticanum II.

Należy dodać, że chociaż Blignières nie odnosi się wprost i do wszystkich zarzutów stawianych *Dignitatis humanae* przez członków Bractwa Kapłańskiego, to ich rozważania pozwalają znaleźć raczej zadowalającą odpowiedź na problem zasugerowany przez Bernarda Tissier de Mallerais'go i Karla Stehlina. Czy Kościół nie błędził przez wiele wieków, skoro sprzeciwiał się wolności religijnej? Wedle Blignièresa, można stwierdzić, że przestępstwa przeciwko prawdziwej religii mogły być w przeszłości karane na dwa sposoby. Po pierwsze, po linii własnej władzy państwowej, ponieważ heretycy, będąc członkami społeczeństwa chrześcijańskiego, wzburzyli je i wyrządzili wielką szkodę samej jego spokojności, zewnętrznej szczęśliwości oraz zachowaniu. Wielu autorów zwraca uwagę na to, że większość herezjarchów zakłócała spokój i moralność publiczną. Po drugie, w przypadku ustępstwa ze strony władzy państwowej na rzecz władzy kościelnej, poprzez swego rodzaju skierowanie się tej drugiej do tej pierwszej z prośbą o pomoc ramienia świeckiego w służbie Kościoła, który przecież ma prawo do przymuszania ochrzczonych do pewnych rzeczy¹⁴¹.

Współbrat Blignièresa ojciec Dominique-Marie de Saint-Laumer utrzymuje, że nie zachodzi sprzeczność między *Quanta cura* a *Dignitatis humanae*, ponieważ ta pierwsza potępiła moralną wolność (wewnętrzną i zewnętrzną) do wyznawania takiej religii, jaką się chce, i działania według niej, to jest wolność sumienia w stosunku do Boga, prawdy i dobra; a także nieograniczone, a nawet nadmierne prawo do cywilnej wolności, nierepektujące sprawiedliwych wymagań porządku publicznego. Z kolei Deklaracja o wolności religijnej zatwierdziła prawo do cywilnej wolności w kwestiach religijnych, które pozostaje wewnętrznie limitowane przez wymagania porządku publicznego. Tak więc

¹⁴¹ Zob. L.-M. de Blignières, *La liberté religieuse, entre rupture et continuité*, „Sedes Sapientiae” 2012, nr 3, s. 32–49.

prawo do wolności religijnej istotowo różni się od teorii wolności sumienia napiętnowanych przez Kościół w XIX wieku¹⁴².

Jednakże wymieniony autor zauważa, że istnieją problemy z interpretacją *Dignitatis humanae*, bo mimo braku sprzeczności z wcześniejszym nauczaniem Kościoła deklaracja ta przepełniona jest niejednoznaczными i niebezpiecznymi sformułowaniami, które mogą być rażące dla niektórych czytelników. Do tych niefortunnych elementów Dominique-Marie de Saint-Laumer zaliczył m.in. stosowanie takich wyrażen językowych, które sugerują potępione doktryny, np. relatywizm; brak realizmu, który przejawia się w preferencji Soboru na korzyść wolnego poszukiwania prawdy, zamiast wpajania jej poprzez nauczanie i wychowanie (zatem w tym przypadku rację miałby arcybiskup Lefebvre); czy też notoryczne abstrahowanie od pojęcia Objawienia w pierwszej części dokumentu, co może przywoływać na myśl naturalizm¹⁴³.

Stałym współpracownikiem FSVF, publikującym artykuły na łamach „Sedes Sapientiae”, był ksiądz Bernard Lucien. Początkowo autor ten z równą gorliwością co chociażby Blignières krytykował Deklarację o wolności religijnej i, jak to już zostało przedstawione, był adwersarzem Harrisona. Jednakże z czasem zmienił stanowisko i przyjął pozycję zbliżoną do FSVF.

Jego zdaniem, zasadnicza różnica między prawem aprobowanym przez *Dignitatis humanae* a tym potępionym przez Grzegorza XVI i Piusa IX daje się zredukować do następujących twierdzeń: *Dignitatis humanae* potwierdza naturalne prawo do (zewnątrznej) wolności postępowania w sprawach religijnych zgodnie z własnym sumieniem; zaś obaj wymienieni papieże zaprzeczają istnieniu naturalnego prawa do zewnętrznej wolności działania w sprawach religijnych według własnej woli.

W opinii Luciena, jest całkiem możliwe i, niestety, zdarza się bardzo często, że człowiek postępuje według własnej woli, nie podążając za wskazówkami swojego sumienia. Często grzesznik działa wbrew swojemu sumieniu, choć w innych przypadkach postępuje zgodnie z sumieniem błędnym w sposób zawiniony. Może się nawet zdarzyć, że człowiek, zubożnawszy na dobro i zło na skutek zatwardziałości, działa bez żadnego osądu sumienia. Ponadto, w każdym człowieku osąd sumienia odbywa się poprzez rozum praktyczny, który w pierwszej kolejności ujmuje ogólne zasady porządku moralnego. Taka wiedza o uniwersalnych zasadach jest sama z siebie dostępna dla ogółu ludzkich intelek-

¹⁴² Por. D.-M. de Saint-Laumer, *Does the Declaration Dignitatis humanae contradict the previous magisterium?*, dz. cyt., s. 204.

¹⁴³ Zob. tamże, s. 207–213.

tów. Dodatkowo, taka obiektywna dostępność dotyczy również faktu Boskiego Objawienia dopełnionego i zakończonego w Jezusie Chrystusie, ponieważ temu Objawieniu towarzyszą znaki wiarygodności, które są bardzo pewne i dostosowane do inteligencji wszystkich ludzi. Naturalnie, znajomość ogólnych zasad moralności i religii jest różna u poszczególnych osób i zależy od warunków środowiska społecznego, wykształcenia i innych bardziej indywidualnych czynników. Jednak rozmaite okoliczności kształtujące dostęp do wiedzy o ogólnych i uniwersalnych zasadach można z natury rzeczy zaobserwować z zewnątrz. W związku z tym, istnieje możliwość roztrzonego ocenienia z zewnątrz, przynajmniej w niektórych przypadkach, czy dany człowiek postępuje w zgodzie ze swoim sumieniem czy też nie. Realistycznie myślący teologowie (np. św. Tomasz z Akwinu) utrzymują, że można dokonać takiego osądu ludzkiego sumienia – które pozostaje czymś zdecydowanie wewnętrznym – który potrafi zagwarantować moralną pewność w sprawach ważnych (np. potrzebną władzy do rządzenia). Wydaje się, że ci, którzy odrzucają możliwość tego typu wnioskowania, dowodzą, iż działają pod wpływem współczesnego (antyrealistycznego) myślenia, które czyni z sumienia świat absolutnie niezależny od funkcjonowania inteligencji, i porzucili oni myśl Akwinaty na korzyść autorów nowożytnych i współczesnych¹⁴⁴.

Bernard Lucien uważa, że w dawniejszych czasach Kościół mógł w uzasadniony sposób przypuszczać, że ci, którzy go lekceważyli (heretycy albo innowiercy), nie postępowali zgodnie ze swoim sumieniem, albowiem środowisko chrześcijańskie, które w przeszłości pozostawało standardem, skutecznie umożliwiało przekonanie się o prawdziwości Kościoła i głoszonego przezeń nauczania. W obecnej sytuacji świata już nie można zakładać, że religia katolicka i podstawy jej wiarygodności są w sposób wystarczający przedstawiane ludziom na poziomie państwowym, nawet w kraju o „katolickiej” większości. Praktyczna postawa Kościoła, w świetle prawa ustanowionego przez Vaticanum II, zazwyczaj podlega zatem modyfikacji¹⁴⁵.

Dzięki eksplikacjom poczynionym przez Luciena można powiedzieć, że tacy papieże, jak Grzegorz XVI czy Pius IX, faktycznie potępiли wolność religijną samą w sobie (co sugerował arcybiskup Lefebvre), nieważne, czy inspirowaną indyferentyzmem czy też nie, lecz ta swoboda pozostaje wolnością w znaczeniu dowolności (wolność do działania w sprawach religijnych wedle własnej woli). Taką dowolnością nie wydaje się być wolność religijna *Dignitatis humanae*.

¹⁴⁴ Por. B. Lucien, *Petite suite sur la liberté religieuse et Vatican II*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 3, s. 33.

¹⁴⁵ Zob. tenże, *Vatican II et l’herméneutique de la continuité. Le cas crucial de la liberté religieuse*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 2, s. 7–11.

Środowisko benedyktyńskie także ma swojego eksperta od Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II. Ojciec Basile Valuet, bo o nim mowa, napisał monumentalny doktorat poświęcony problemowi zgodności *Dignitatis humanae* z wcześniejszym *Magisterium Kościoła*.

Francuski autor, podobnie jak wyżej opisani przedstawiciele hermeneutyki ciągłości w kwestii wolności religijnej, podkreśla, że papieże pokroju Leona XIII w swoich dokumentach kładli nacisk na moralne obowiązki publicznych autorytetów wobec prawdziwej religii¹⁴⁶. Nowocześni biskupi Rzymu koncentrują się bardziej na innym obowiązku władz państwowych, mianowicie na realizacji wymagań płynących z godności osoby ludzkiej na płaszczyźnie religijnej. Rozwój zainteresowania tym drugim aspektem jest widoczny już u Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII. W opinii Valueta, gdy papież Pius XI wypowiadał się na temat swobód ludzi w wyznawaniu swojej religii w kontekście narastającego totalitaryzmu w nazistowskich Niemczech, wcale nie miał na myśli jedynie katolików, lecz chodziło mu o szerokie rozumienie prawa do wolności religijnej, które rozciągałoby się w takim przypadku na wszystkie ludzkie istoty.

Valuet starał się doprecyzować, czym jest ów immunitet dla osób i wspólnot przyznany ludziom przez *Dignitatis humanae*. Według niego, jest to prawo, które w kwestiach religijnych chroni człowieka przed przymusem, zarówno fizycznym (przemoc), jak i moralnym (rzucanie gróźb). Nie jest to (pseudo)ochrona przed dobrymi wskazówkami ewangelicznymi czy też nauczaniem Kościoła. Ten immunitet pozostaje w mocy, nawet jeśli człowiek nie wypełnia swojego obowiązku poszukiwania prawdy w dziedzinie religijnej. Wynika to z faktu osadzenia wolności religijnej na gruncie ontologicznym, a nie jedynie moralnym. Valuet zwraca uwagę, że tego typu umocowanie pewnych praw nie jest obce katolickiej Tradycji i można je odnaleźć w pismach św. Tomasza z Akwinu, analizującego problem chrzczenia dzieci wbrew woli ich niechrześcijańskich rodziców.

Valuet nieco inaczej niż Harrison uzasadnia użycie przez ojców Soboru określenia „publiczny porządek” zamiast „dobra wspólnego” w kontekście ograniczenia prawa do

¹⁴⁶ Valuet podsumowuje tradycyjne nauczanie w wyrazisty sposób, mówiąc, że „Magisterium Kościoła sformułowało istnienie moralnych obowiązków społeczeństw, *Civitas*, głów państw, władz publicznych względem prawdziwej religii za taką uznawanej. Jeśli nie doprecyzowuje, w jaki sposób obowiązki odzwierciedlają się na planie prawnym, na którym operują zawsze władze publiczne, to z pewnością będą odzwierciedlały się w zróżnicowany sposób zależnie od czasu i miejsca, i będą musiały dostosować się do wszystkich okoliczności, mając na uwadze dobro wspólne, tak doczesne, jak i duchowe, ludzi, dla których działają z jednej strony państwo-władza, z drugiej – Kościół-instytucja”. B. Valuet, *O obowiązkach państwa względem religii prawdziwej. Interpretacja soborowej doktryny „wolności religijnej” w świetle tradycji i Magisterium Kościoła*, tłum. J. Kaznowski, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2011, nr 45/46, s. 171.

wolności religijnej. Jego zdaniem, takie ujęcie było motywowane faktem, że wielu biskupów obradujących nad Deklaracją o wolności religijnej wywodziło się z krajów, w których panował totalitarny reżym, który z łatwością mógłby interpretować dobro wspólne jako dobro powszechne swojego własnego porządku. Do tego, w opinii Valueta, trzeba pamiętać, że komisja redakcyjna *Dignitatis humanae* zakomunikowała, iż prawdziwe dobro wspólne składa się z części pożytecznej dla społeczeństwa, jaką są różne ciała pośredniczące, pozwalające zrzęcać się ludziom i załatwiać ich sprawy. Te instytucje powinny być promowane i wspierane przez państwo na zasadach subsydiarności. Druga część jest konieczna dla szczęśliwej egzystencji ludzi i wspólnot, a stanowi ją sprawiedliwy porządek publiczny; państwo ma prawo, a czasami wprost obowiązek egzekwowania go za pomocą przymusu.

Benedyktyński badacz stosunkowo dokładnie tłumaczy, dlaczego nie można mówić o sprzeczności między tradycyjnym Magisterium a Deklaracją o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II. Na zarzut, że dokument ten uznaje prawo do błędu czy też prawo dla błędu, odpowiada, że, jak już wiemy, prawo do wolności religijnej pozostaje prawem immunitetu, ochrony przed przymusem w kwestiach wyznania. Jest to prawo osoby, natomiast błąd jest przez nie chroniony jedynie w akcydentalny sposób. *Dignitatis humanae* nie może być oskarżane o sprzeczność z papieskimi potępieniami wolności sumienia i kultu, gdyż nie posiada ani takich samych podstaw, ani takiej samej celowości, ani takiego samego przedmiotu, ani też takich samych ograniczeń jak wolność religijna napiętnowana przez papieskie encykliki. Porewolucyjna wolność sumienia i kultu bazuje nie na metafizycznych fundamentach, które są podstawą dla *Dignitatis humanae*, tylko na suwerenności narodu i ogólnej woli, wyrażonej w pozytywnym prawie cywilnym. Jej celem nie jest skompletowanie takiego zbioru okoliczności, który umożliwiłaby człowiekowi właściwą odpowiedź na jego powołanie do zażyłości z Bogiem, do czego zmierza Deklaracja o wolności Religijnej, lecz uwolnienie ludzi i społeczeństw od Boga, Objawienia, instytucji Kościoła oraz prawa naturalnego. Za jej przedmiot należy przyjąć nie immunitet osób czy wspólnot, chroniący przed państwem albo innymi jednostkami, lecz to pozytywne prawo, obejmujące myśli, ich wyrażanie oraz ludzkie działanie według nich, poza sytuacjami, kiedy jest się ciężarem dla innych obywateli. Tak więc u Valueta można zauważyć to samo rozróżnienie co u Blignièresa, czyli dystynkcję na prawo negatywne oraz pozytywne. Prawo do wolności religijnej ogłoszone przez Vaticanum II to prawo negatywne, prawo do wolności religijnej wcześniej potępiane przez Kościół to prawo pozytywne. Wreszcie, porewolucyjna wolność sumienia i kultu nie przyjmowała żadnego

obiektywnego porządku moralnego jako czegoś, w co wpisywałyby się wolność religijna, natomiast Sobór Watykański II nie traktuje tej swobody jako czegoś odłączonego od tego porządku. Na zarzut, że *Dignitatis humanae* sankcjonuje to, co we wcześniejszej katolickiej praktyce było zaledwie tolerowane, Valuet odpowiada, że oprócz niewystarczającej świadomości godności sumienia wśród ludzi, w dawniejszych czasach nie było tak rozwiniętej międzynarodowej współpracy, która pozwalałaby na zaszczepienie zasady wolności religijnej w uniwersalnym wymiarze. Kościół (być może nawet nieco bezrefleksyjnie) stosował swoją praktykę do sytuacji, w której panował większy partykularyzm religijny, i traktował każde wystąpienie innowierców w państwach katolickich jako zamach na religię katolicką. Nowa sytuacja zmusiła Kościół do znalezienia bardziej ogólnej normy, regulującej prawo naturalne dotyczące wszystkich osób i wspólnot¹⁴⁷.

Do przedstawionego katalogu zarzutów wobec Deklaracji o wolności religijnej warto dodać wskazaną w poprzednim podrozdziale obiekcję Gleize'a, który wytyka fakt, że *Dignitatis humanae* zakłada, iż religia katolicka może zostać przyjęta przez władze jako wyznanie państwowe, ale nie jest tak, w jego przekonaniu, ze względu na jej prawdziwość, lecz z powodu jakichś szczególnych, np. społecznych okoliczności. To, zdaniem Gleize'a, znamionuje indyferentyzm. Prawda nie jest tutaj na piedestale, a w cieniu¹⁴⁸.

Valuet sądzi, że to spojrzenie jest zbyt wąskie. Bierze ono za całość tylko mały urywek soborowej deklaracji¹⁴⁹, podczas gdy znajdują się w niej także inne fragmenty, wskazujące na możliwość wyróżnienia i akceptacji przez społeczeństwo prawdziwej religii. Oprócz tego, te szczególne okoliczności, o jakich jest mowa w rozpatrywanym urywku, są brane pod uwagę przy ustanawianiu wyznaniowego państwa, ale nie jest to równe określeniu, że jako jedyne są determinujące dla podjęcia decyzji o wyznaniowości państwa¹⁵⁰. Można powiedzieć, że okoliczności, jeśli chodzi o katolicką wyznaniowość, pozostają warunkiem, lecz nie jedynym powodem tej wyznaniowości, która w istocie może być doktrynalna, a nie jedynie socjologiczna¹⁵¹, jak by to widział Gleize.

¹⁴⁷ Zob. B. Valuet, *Dignitatis Humanae – contrary to tradition?*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, dz. cyt., s. 154–167.

¹⁴⁸ Zob. J.-M. Gleize, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, dz. cyt., s. 116–120.

¹⁴⁹ „Jeżeli z uwagi na szczególną sytuację narodów jednej wspólnoty religijnej udziela się specjalnego obywatelskiego uznania w prawnym porządku państwa, to zachodzi konieczność jednoczesnego przyznania wszystkim obywatelom i wspólnotom religijnym prawa do wolności w sprawach religijnych i przestrzegania go”. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 414.

¹⁵⁰ Por. B. Valuet, *O obowiązkach państwa względem religii prawdziwej. Interpretacja soborowej doktryny „wolności religijnej” w świetle tradycji i Magisterium Kościoła*, dz. cyt., s. 194.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 197.

Cały dorobek naukowy ojca Valueta zdaje się zasługiwać na zupełnie odrębne opracowanie, zaś wieńcząc ten, w gruncie rzeczy, ubogi skrót jego wypowiedzi, można zaznaczyć, że generalnie benedyktyński mnich pozostaje ideowo bliższy Maritainowskiej, a nie Murrayowskiej optyce w kwestii wolności religijnej.

Martin Rhonheimer na łamach amerykańskiego czasopisma „Nova et Vetera” zasygnalizował w 2011 roku, że nie powinno się lekceważyć oryginalnej myśli Benedykta XVI i interpretować kwestii ciągłości Deklaracji o wolności religijnej w duchu innym aniżeli dynamiczna „hermeneutyka ciągłości”. Tacy autorzy jak Lucien czy też Valuet pasują bardziej do tej kategorii, którą Donneaud mianował statyczną „hermeneutyką ciągłości”, czytaniem Soboru w świetle Tradycji. Rhonheimer przekonuje, że należy być wiernym sposobowi interpretacji zaprezentowanemu przez niemieckiego papieża. Sam pozostaje krytyczny do osiągnięć Valueta w dziedzinie uzgadniania prawa do wolności religijnej z dawniejszym Magisterium Kościoła.

Rhonheimer zaznacza, że Sobór Watykański II ze swoim nowym spojrzeniem na naturę państwa (która pozostaje sekularna) i jego relacji z Kościołem unowocześnił, a może lepiej powiedzieć: poprawił niektóre twierdzenia dziewiętnastowiecznych papieży, takich jak Grzegorz XVI i Pius IX. Nauczanie Vaticanum II o wolności religijnej nie implikuje nowej orientacji dogmatycznej, lecz raczej posiłkuje się aktualnym ukierunkowaniem w ramach katolickiej nauki społecznej. Nowe rozeznanie na tym gruncie zostało zaaplikowane do doktrynalnej wypowiedzi Soboru na temat wolności religijnej. Nie można zawyrokować, że uwspółcześnione nauczanie godzi w nieomylność Kościoła, bo nigdy nie było niezmiennej i nieomyślnej doktryny Kościoła na temat (wyznaniowego) państwa, zakorzenionej w Piśmie Świętym bądź Tradycji Apostolskiej.

Należy powiedzieć, że zdaniem Rhonheimera, dzięki Soborowi Watykańskiemu II utożsamienie wolności religijnej z indyferentyzmem i agnostycyzmem, typowe dla doktryny przedsoborowej, zostało przewyciężone. Jest to epokowe przejście dla Magisterium Kościoła, które nie powinno być rozmywane przez fałszywe poszukiwania ciągłości, lękające się autentycznej zmiany (w postrzeganiu państwa i jego funkcji). Obecna teoria państwa głoszona przez Kościół katolicki jest po prostu odmienna od tej propagowanej w XIX wieku, ale, co zostało zasygnalizowane, koncepcja państwa i jego relacji z Kościołem nie jest dogmatem katolickim. Dawna, odrzucona teoria państwa nie opie-

rała się nawet w najmniejszym stopniu na zasadach doktryny katolickiej, na wierze i moralności, ale raczej na tradycjach i praktykach prawa kościelnego, wywodzącego się ze średniowiecza, jak również na ich teologicznym uzasadnieniu¹⁵².

Zmiana w postrzeganiu państwa i jego roli polega przede wszystkim na tym, że wedle *Dignitatis humanae* państwo, nawet chrześcijańskie, nie jest już rozumiane jako mające obowiązek podporządkowania się Kościołowi, ponieważ co do zasady nie jest ono pojmowane jako część porządku zbawienia, lecz jako substancjalnie laickie i w tym sensie autonomiczne. *Dignitatis humanae* przemogło w definitywny sposób tradycję politycznego augustynizmu, która charakteryzuje się absorbcją naturalnego prawa przez prawo boskie i kościelne¹⁵³.

Polemikę z Rhonheimerem toczył Thomas Pink. Meritum jego interpretacji stanowi przekonanie, że *Dignitatis humanae* wpisuje się w linię pojmowania odrębności państwa i Kościoła, sfery świeckiej i religijnej, zarysowaną przez Leona XIII. W tej perspektywie wszelkie państwowe interwencje w działania religijne obywateli nie były aktami państwa jako takiego, lecz państwa poproszonego (choćby milcząco) o pomoc Kościołowi w egzekwowaniu jego praw wobec ochrzczonych. Magisterium Kościoła już wcześniej zane-gowało możliwość przeprowadzania religijnego przymusu przez państwo niejako na własną rękę. Deklaracja o wolności religijnej tylko mocniej to potwierdziła, co nie oznacza, że Kościół nigdy nie może poprosić władz państwowych o wyegzekwowanie czegoś należącego do jurysdykcji religijnej. W opinii Pinka, *Dignitatis humanae* stwierdza, że obecnie nie zachodzą warunki, które usprawiedliwiłyby wzywanie państwa przez Kościół do pomocy w realizowaniu jurysdykcji religijnej, zasadniczo obcej państwu, pozostającemu instytucją nakierowaną na doczesne dobra¹⁵⁴.

Profesor Pink wypowiada się na temat państwa w Maritainowskim duchu, przekonując, że dobro religijne transcenduje autorytet państwa, dlatego ludzie nie podlegają państwowemu przymusowi w sprawach religijnych. Poświadczą to Deklaracja o wolności religijnej¹⁵⁵.

¹⁵² Zob. M. Rhonheimer, *Benedict XVI's „Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom*, „Nova et Vetera” 9 (2011), nr 4, s. 1029–1054.

¹⁵³ Por. tenże, *Dignitatis Humanae – Not a Mere Question of Church Policy: A Response to Thomas Pink*, „Nova et Vetera” 12 (2014), nr 2, s. 453.

¹⁵⁴ Zob. Th. Pink, *The Interpretation of Dignitatis humanae: A Reply to Martin Rhonheimer*, „Nova et Vetera” 11 (2013), nr 1, s. 116–121.

¹⁵⁵ Por. tenże, *Dignitatis Humanae: continuity after Leo XIII*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, dz. cyt., s. 105.

Nauczanie Vaticanum II zdaje się w radykalny sposób pozostawać w sprzeczności z nauczaniem Leona XIII. Pink uważa, że ci autorzy, którzy próbują przezwyciężyć omawianą sprzeczność poprzez ewentualne utożsamianie sprawiedliwego porządku publicznego z dobrem wspólnym czy też dowodzenie, że w minionych wiekach kwestie religijne podpadały pod porządek publiczny, którego strzegło państwo, ponieważ, jak by to ujął Maritain, dominował sakralny model chrześcijańskiej cywilizacji, nie tłumaczą problemu w zadowalający sposób¹⁵⁶. Rozwiązanie trudności leży, zdaniem Pinka, w wyraźnym rozróżnieniu sfery świeckiej, która jest domeną państwa, i sfery religijnej, która pozostaje płaszczyzną działania Kościoła, o czym już była po części mowa. Państwo może zostać wezwane przez Kościół do działania w charakterze świeckiego ramienia kościelnego i stąd wypływa jego moc egzekwowania czegokolwiek w sferze religijnej (państwo działa za sprawą zapożyczonego autorytetu). Takie wezwanie opiera się na obowiązkach ludzi, będących członkami państwa, które wynikają z przyjęcia sakramentu chrztu. Według Pinka, taką wizję roztacza stary Kodeks prawa kanonicznego, promulgowany w 1917 roku. Wymieniona dystynkcja idzie po linii rozumowania Leona XIII i sprawia, że sprzeczność między jego nauczaniem a *Dignitatis humanae* zdaje się zanikać¹⁵⁷.

Ujęcie Pinka spotkało się z krytyką nie tylko jego głównego oponenta – Rhonheimera, ale też nastawionego bardziej pojednawczo Jamesa Bogle'a, który ocenia, że ani w nauczaniu Leona XIII, ani w pismach teologów, na których powołuje się Pink (np. Francisco Suarez), nie widać niczego, co sugerowałoby, że państwo nie posiada absolutnie żadnych inherentnych kompetencji w sprawach duchowych¹⁵⁸. Podobne stanowisko zajął cytowany już John Lamont, wedle którego, Pink myli się, utrzymując, że w opinii Suareza państwo nie może samo z siebie karać grzechów przeciwko objawionej religii (swoją drogą, Lamont twierdzi, że także „dynamiczna” interpretacja Rhonheimera jest błędna)¹⁵⁹. Lamont daje do zrozumienia, że niezgoda między solidnie wykształconymi fachowcami w temacie wolności religijnej dowodzi, iż Deklaracja o wolności religijnej została napisana w niejasny sposób¹⁶⁰. Taki stan rzeczy można wytłumaczyć faktem, że na Soborze ścierały się ze sobą różne orientacje i dokumenty promulgowane przez Vaticanum II są rezultatem trudnych kompromisów.

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 107–108.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 110.

¹⁵⁸ Por. J. Bogle, *Dignitatis humanae: authority, tradition and context – finding the right balance*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, dz. cyt., s. 188–189.

¹⁵⁹ Por. J. Lamont, *Catholic Teaching on Religion and the State*, dz. cyt., s. 93.

¹⁶⁰ Por. tamże, s. 97.

Lamont wskazuje, że wśród kanonistów istnieją dwie interpretacje sformułowania „porządek publiczny”, które jest decydujące dla Deklaracji o wolności religijnej. Jedna odnosi się do istotowych cech dobra wspólnego, zaś druga po prostu zrównuje porządek publiczny z dobrem wspólnym. W perspektywie pierwszego rozumienia, które jest bardziej popularne, *Dignitatis humanae* poucza, że zawsze istnieje prawo do wyznawania prawdziwej religii, natomiast prawo do praktykowania fałszywej istnieje, dopóki ta praktyka nie łamie praw podtrzymujących podstawy dobra wspólnego. Dziwnym zabiegiem Lamonta jest wyrażanie się w taki sposób, jakby chodziło tu o prawo pozytywne, a nie negatywne.

Prawdziwe dobro wspólne, za które odpowiedzialne jest państwo, obejmuje ludzki dobrostan duchowy na równi z doczesnym, gdyż, jak naucza sam Sobór Watykański II, nie w *Dignitatis humanae*, a w *Gaudium et spes*, dobro wspólne obejmuje potrzeby całego człowieka, który pozostaje istotą cielesno-duchową.

Na mocy tych danych, Lamont konkluduje, że ponieważ prawo do praktykowania fałszywych religii jest ograniczone przez wymogi porządku publicznego – porządek publiczny to, najprawdopodobniej, istotowe cechy dobra wspólnego – zaś dobrostan prawdziwej religii pozostaje jedną z istotowych cech dobra powszechnego, to każda praktyka religijna, która szkodzi wyznawaniu, praktyce, czy też rozpowszechnianiu się katolickiej wiary, może i powinna być represjonowana przez państwo, chyba że ta represja w większym stopniu naruszy dobro wspólne, aniżeli je podtrzyma¹⁶¹.

Taka propozycja interpretacji Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, która w zasadzie mało (o ile w ogóle) różni się od wcześniejszego nauczania Kościoła, jakie zostało przedstawione na początku rozdziału drugiego, choć może się wydawać oparta na kanonicznym „wykręcie”¹⁶², jest, zdaniem Lamonta, najbardziej atrakcyjna¹⁶³

¹⁶¹ Por. tamże, s. 100–101.

¹⁶² Por. tamże, s. 101.

¹⁶³ Por. tamże, s. 104.

ZAKOŃCZENIE

Profesor Roberto de Mattei wskazuje, że największym błędem Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II pozostaje brak tomistycznego rozróżnienia na działanie na forum wewnętrznym, gdzie jednostka działa dla swojego dobra, i na forum zewnętrznym, gdzie osoba działa jako człowiek pośród innych ludzi, podlegający wymogom dobra wspólnego¹.

Z kolei krytycznym głosem wobec jednej z przedstawionych wyżej propozycji wykazania ciągłości między dawniejszym Magisterium Kościoła a *Dignitatis humanae* jest polemika z subtelną teorią Luciena, który odróżnił wolność działania w zgodzie z własnym sumieniem od wolności działania według własnej woli, jednocześnie kładąc nacisk na to, że człowiek jest w stanie w pewnej mierze poznać sumienie bliźniego. Anonimowy recenzent pozycji Luciena, piszący na łamach tradycjonalistycznego czasopisma „Le sel de la terre”, uznał, że jego rozwiązanie jest aż zbyt proste. Można by się zastanawiać, dlaczego trzeba było czekać wiele lat, aby to stwierdzić, i dlaczego nikt wcześniej na to nie wpadł – ani ojcowie Soboru, ani liczni eksperci, którzy od czasu Soboru badali tę kwestię i opublikowali liczne opracowania. Ten nieco prześmiewczy argument naturalnie nie pokazuje, że Lucien na pewno nie ma racji, jednak podkreśla fakt, że sprawa deklaracji *Dignitatis humanae* i jej interpretacji jest dość osobliwa. Zdaniem komentatora, ta prostota jest niestety bardziej pozorna niż rzeczywista, ponieważ autor w zbyt dużym stopniu rozumie niczym logik i traci kontakt z rzeczywistością. Aby jego wyjaśnienie było słuszne, tradycyjna doktryna musiałaby nie potępiać wolności postępowania zgodnie z własnym sumieniem, zaś Sobór musiałby nie domagać się wolności postępowania zgodnie z własną wolą. W obu przypadkach rzeczywistość wygląda zgoła odwrotnie; teza jest więc podwójnie fałszywa.

Lucien przyznał, że Kościół potępił wolność sumienia. Co oznacza to stwierdzenie? W swoich wcześniejszych pracach omawiany autor przeprowadził kwerendę leksykograficzną, sięgając do wielu słowników. Później zorientował się, że tylko pięć z trzynastu definicji wyrażało wolność postępowania zgodnie z sumieniem (lub zawierało równoważne określenia), a pozostałe osiem nie. Wydaje się, że jego teza wygrała „większością

¹ Por. R. de Mattei, *Religious liberty from a Historical Perspective*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, [b.m.w.] 2017, s. 76.

głosów”. Zdaniem komentatora, to zaiste dziwny sposób na poznanie prawdy. Można odpowiedzieć Lucienowi, że wolność sumienia to, w potocznym rozumieniu, wolność wyznawania poglądów, które w sumieniu uważa się za prawdziwe. Jeżeli niektórzy definiują ją jako wolność do podążania za swoimi poglądami bez ścisłości, to dlatego, że chcą uniknąć zbędnych elementów w definicji. Wyciąganie jakichkolwiek wniosków z braku pewnych składników w niektórych definicjach, który jest uzupełniony w innych miejscach, jest w ujęciu recenzenta czymś niedopuszczalnym.

Lucien przyznał także, że Kościół w czasach chrześcijańskich (można powiedzieć, przed początkiem epoki sekularyzacji) nie godził się na wolność kultu, ale zakładał, iż nie wszyscy ludzie w krajach katolickich postępowali zgodnie z sumieniem, ponieważ podstawy wiarygodności Kościoła były wówczas dostępne dla wszystkich. Stąd autor doszedł do wniosku, że jego interpretacja jedynie dostosowuje naturalne prawo do wolności „postępowania zgodnie z sumieniem” do wielowiekowej praktyki Kościoła. Recenzent Luciena zgodził się przyjąć na chwilę, że to założenie jest słuszne, i zaproponował eksperyment myślowy. Wyznawca obcej religii przybywający do kraju katolickiego nie od razu uzna wiarygodność Kościoła, zwłaszcza jeśli nie zna lokalnego języka. A jednak *Syllabus* wydany przez Piusa IX potępił to, że w niektórych krajach katolickich prawo stanowi, iż cudzoziemcy, którzy się tam udają, mogą korzystać z publicznego praktykowania własnej religii. Jest to, w przekonaniu recenzenta, wyraźny dowód na to, że Kościół potępił również prawo do kultu publicznego, nawet w przypadku tych, którzy postępowali zgodnie ze swoim (błędym) sumieniem, a więc ksiądz Lucien pozostaje w błędzie.

W opinii krytyka Luciena, *Dignitatis humanae* w rzeczywistości pozwala także na działanie „według własnej woli”. Rozstrzygające ma być to, że prawo do wolności religijnej ma podwaliny nie tyle w subiektywnym nastawieniu osoby, ile w jej naturze. Z tego powodu prawo do tego immunitetu zachowują także ci, którzy nie wypełniają obowiązku poszukiwania prawdy. Wykonywanie tego prawa nie może być utrudnione, dopóki sprawiedliwy porządek publiczny jest zachowany. Ten fragment jest, w przekonaniu komentatora, wystarczająco jasny: nie ma w nim mowy o tym, czy osoba działa w dobrej wierze czy nie. Liczy się tylko zewnętrzny probierz, czyli kryterium porządku publicznego. Autor stwierdził, że może się od tego zewnętrznego miernika zdystansować, poprzez odnotowanie, że wyłącznie prawo określone w pierwszej części drugiego punktu *Dignitatis humanae* zostało przedstawione zarówno jako bezpośredni przedmiot nauczania soborowego, jak i jako oparte na Objawieniu. Inaczej mówiąc: nie ma znaczenia, czy

deklaracja jest błędna, skoro interpretowana przez Luciena jest podatna na „katolickie” rozumienie².

Recenzent Luciena, całkiem słusznie, stwierdził, że dla przekonania do swojego stanowiska prawdziwie oddanych Tradycji ludzi potrzeba wyjątkowo silnych argumentów, jednak, w moim mniemaniu, pomylił się, lekceważąc fakt, że teoria Luciena być może rzeczywiście jest podatna, choćby w pewnej mierze, na katolicką interpretację.

Przedstawiona powyżej krytyka, sprawiającego wrażenie eleganckiego, stanowiska Luciena, spór Pinka z Rhonheimerem, podsumowany przez Lamonta stwierdzeniem, że do tak poważnej różnicy zdań wśród ekspertów nie doszłoby, gdyby nie to, że Deklaracja o wolności religijnej została napisana w sposób niejasny, a także aprobata, popierającego wolność religijną w ujęciu Vaticanum II, de Saint-Laumera dla niektórych argumentów Lefebvre’a, skwitowana wyznaniem, że deklaracja naszpikowana jest niejednoznacznymi i niebezpiecznymi sformułowaniami, które mogą być rażące dla niektórych czytelników – skłaniają mnie do stwierdzenia, że o ile nie potrafię z absolutną pewnością powiedzieć, że ogólna wolność religijna w każdej swej postaci jest sprzeczna z dawniejszym Magisterium Kościoła, o tyle ośmielam się stwierdzić, że *Dignitatis humanae* to tekst nie najlepiej opracowany, nadający się do zastąpienia lepiej zredagowanym dokumentem na temat palącego zagadnienia, jakim jest wolność religijna. To jest, być może, nie do końca dokładna i nie całkiem bezpośrednia odpowiedź na pytanie, które sobie zadałem przed rozpoczęciem pisania niniejszej dysertacji, a które brzmiało: Na ile doktryna nowożytniej wolności religijnej (w jakiejś mierze przetworzona przez ojców Soboru) jest komplementarna z myślą chrześcijańską (ściśle rzecz biorąc, można by napisać katolicką), z wcześniejszym nauczaniem Kościoła katolickiego o Chrystusie Królu, obowiązkach państwa wobec prawdziwej religii itp.?

Moje pierwsze pytanie, przynajmniej, jeśli chodzi o porządek wywodu w niniejszej rozprawie, dotyczyło filozoficznych fundamentów i korzeni doktryny wolności religijnej Vaticanum II, o której, jak podkreśliłem na początku pracy, mówi się, że była pierwszą ideą przyswojoną przez Kościół od świata (nowożytnego). W tym aspekcie, po przestudiowaniu poglądów takich autorów, jak m.in. Spinoza, Kant czy Mill, mogę, zasadniczo, w całej rozciągłości zgodzić się z Basilem Valuetem, który akcentował, że prawo osoby do wolności religijnej promulgowane przez Vaticanum II nie ma takiej samej celowości

² Zob. *La liberté religieuse: l'erreur de l'abbéLucien... et des autres*, „Le sel de la terre”, nr 2, jesień 1994, s. 110–114.

ani takiego samego przedmiotu, ani takich samych ograniczeń jak nowożytna, filozoficzna wolność religijna piętnowana przez papieskie encykliki. Oświeceniowa wolność sumienia i kultu bazuje nie na metafizycznych fundamentach, które są podstawą dla *Dignitatis humanae*, tylko na suwerenności narodu i ogólnej woli, wyrażonej w pozytywnym prawie cywilnym. Jej celem nie jest skompletowanie takiego zbioru okoliczności, który umożliwiłaby człowiekowi właściwą odpowiedź na jego powołanie do zażyłości z Bogiem, lecz uwolnienie ludzi i społeczeństw od Boga, Objawienia, Kościoła oraz prawa naturalnego. Jej przedmiotem nie jest tylekroć wspomniany w niniejszej rozprawie immunitet osób czy wspólnot, chroniący je przed państwem albo innymi jednostkami, lecz pozytywne prawo obejmujące myśli, ich wyrażanie oraz ludzkie działanie według nich, poza sytuacjami, kiedy człowiek staje się problemem dla innych obywateli. Wreszcie, porewolucyjna wolność sumienia i kultu nie przyjmowała żadnego obiektywnego porządku moralnego jako czegoś, w co wpisywałaby się wolność religijna, natomiast Sobór Watykański II nie traktuje tej swobody jako czegoś odłączonego od tego porządku.

Zatem całkowita ocena *Dignitatis humanae*, w moim przekonaniu, musi być negatywna nie tyle z tego powodu, że wolność religijna Soboru Watykańskiego II jest absolutnie błędna, czy też w świetle wiary – heretycka, ile przede wszystkim dlatego, że jest, jak już wyżej wspomniałem, zaprezentowana w dokumencie, który nadaje się do ponownego zredagowania z powodu jego mętności i różnych braków. Wydaje mi się, że takie podejście do sprawy docenia troskę obrońców ortodoksji, jednocześnie nie przekreślając całkowicie wysiłków tych, którzy starają się bronić wolności religijnej. Być może jawi się ono jako mało wyraziste, ale lepsze zarysowanie go wymagałoby kolejnych kilku lat studiów, np. nad dorobkiem ojca Valueta, którego osiągnięcia zaprezentowałem jako godne osobnego studium naukowego. Taka praca mogłaby się odbyć już nie na kierunku filozofia, lecz teologia.

W ramach tej pierwszej dyscypliny ciekawym projektem byłaby próba przebadania i porównania poglądów filozoficzno-społecznych Johna Stuarta Milla, Karla Raimunda Poppera oraz Friedricha Augusta von Hayeka.

Jak już odnotowałem w pierwszym rozdziale rozprawy, myśl Milla jest uderzająco podobna do teorii jednego z najbardziej znaczących myślicieli liberalnych XX wieku – Karla Raimunda Poppera, autora modelu społeczeństwa otwartego, opartego na demokracji i unikającego wszelkich form totalitaryzmu, które, jego zdaniem, już od czasów starożytnych były zagrożeniem dla życia intelektualnego ludzkości. Popper wytykał historycyzmowi jego „nędzę”. Był przekonany, że nie są możliwe żadne niepodważalne

prognozy co do przyszłego rozwoju życia społecznego. Wolność opinii jest wskazana, według niego, nie tylko na płaszczyźnie życia społecznego, gdzie mogą rywalizować ze sobą różne wizje państwowego rozwoju i społecznego dobrobytu; także nauka, w sensie nauk przyrodniczych, potrzebuje swobodnego przepływu informacji i konkurencji różnorodnych hipotez. Postęp w naukach nie jest efektem jakiegoś odizolowanego wysiłku, lecz wypadkową krążenia i konkurowania ze sobą różnych pomysłów³.

Z kolei Friedrich August von Hayek, noblista z dziedziny ekonomii, był przedstawicielem tzw. austriackiej szkoły ekonomii, jednakże niektórzy komentatorzy jego dzieł uważają, że w późnym okresie swojej pracy naukowej pokusił się o pewne odstępstwa od myśli Austriaków na rzecz podobieństw do Karla Poppera⁴. Randall G. Holcombe podał, że po drugiej wojnie światowej Hayek zaczął oddalać się od prakseologii i metodologicznego indywidualizmu właściwych dla Austriaków, zaś przybliżał do tego rodzaju pozytywizmu, jaki reprezentował Popper⁵.

Rekapitulując na sam koniec wszystkie rozdziały pracy, stwierdzam, że w pierwszym najistotniejsze wydaje się przedstawienie tolerancjonistycznej koncepcji polskiego jurysty – Pawła Włodkowica, który wygrał intelektualny pojedynek z Zakonem Krzyżackim, przejawiającym zakusy niebezpieczne dla istnienia państwowości różnych narodów. Na przełomie średniowiecza i nowożytności, kiedy ta potyczka miała miejsce, raczej nie mówiono o wolności religijnej, tylko właśnie o promowanej przez Włodkowica tolerancji religijnej. Nacisk na nią wzrósł w okresie reformacji, gdy Europa była nękana podziałami religijnymi. Niektórzy reprezentanci zarówno środowiska katolickiego, jak i protestanckiego głosili tolerancję, inni autorzy z obu obozów byli nieprzejednani w swym pragnieniu zwalczania inaczej myślących. Środowisko protestanckie prędzej zbliżyło się do czegoś przypominającego późniejszą wolność religijną, za sprawą pewnych skłonności do zsekularyzowanej wizji państwa.

Idea wolności religijnej rozkwitła w oświeceniu. Jej wyrazicielem w tamtym okresie był chociażby Spinoza, którego koncepcja państwa zakładała szereg ograniczeń z wielu stron. Leszek Kołakowski pięknie podsumował polityczną myśl Spinozy odnośnie do wolności religijnej konstatacją, że w jego filozofii politycznej jedna reguła ogranicza drugą: absolutyzm władcy jest ograniczany tolerancją religijną, która jest ograniczana państwowym Kościołem i jego wymaganiami, które z kolei są ograniczane rozdziałem rozumu od wiary i możliwością reinterpretacji dogmatów, które są podawane prostemu

³ Zob. A. Chmielewski, *Filozofia Poppera: analiza krytyczna*, Wrocław 2003, s. 74–90.

⁴ Por. R.G. Holcombe, *15 wielkich austriackiej szkoły ekonomii*, tłum. K. Jopek, Wrocław 2019, s. 271.

⁵ Por. tamże, s. 238.

gminowi w formie dosłownej, ale to tylko dla jego dobra, a nie dla np. wzbogacenia się kleru, głoszącego maluczkim dobrą nowinę⁶. Tę misterną konstrukcję Spinozy można nazwać mianem „protowolności religijnej”. Jak zaznaczyłem, była to wolność przede wszystkim dla elit. Ważnym elementem pierwszego rozdziału było też przedstawienie poglądów na tolerancję Johna Locke’a, którego idee na gruncie amerykańskim przekształciły się w konstytucyjną wolność religijną. Do wolności religijnej odwoływał się także manifest rewolucyjny we Francji u schyłku XVIII wieku. U Kanta widzimy dojrzalszą formę wolności religijnej, ściśle powiązaną z zagadnieniami z samej Kantowskiej filozofii religii. Anna Tomaszewska przypuszcza, że Kant przyznałby wolność religijną wszystkim tym, których przekonania i postawy religijne nie zagrażałyby autonomii ludzkiego rozumu⁷. Można z tego wnioskować, że popierałby on ograniczanie wolności wyznawców tych religii, które roszczą sobie pretensje do bycia czymś danym od Boga, czymś, co należy przyjąć na mocy autorytetu samego Stwórcy, objawiającego się w historii ludzkości.

Na koniec pierwszego rozdziału zająłem się liberalizmem społecznym z XIX i pierwszej połowy XX wieku. Wyszczególniłem liberałów katolickich i akatolickich. Pośród tych drugich najważniejsze miejsce zajmuje John Stuart Mill, propagujący wolność myśli, w ramach której mieściła się wolność religijna. Jeśli chodzi o pierwszą grupę, zaliczyłem do niej, idąc za niektórymi komentatorami, Jacques’a Maritaina, który przez innych nazywany jest wybitnym personalistą, niemającym nic wspólnego z liberalizmem. Poglądy Maritaina były chyba najdojrzalsze spośród wszystkich autorów z nurtu liberalnego katolicyzmu. Jego spojrzenie na wolność religijną nie było na bakier z metafizyką. Tego typu rozważania raczej nie występowały u wcześniejszych myślicieli. Metafizyczne podbudowanie koncepcji wolności religijnej jawi się jako największe osiągnięcie Maritaina w tej tematyce.

Drugi rozdział dotyczył Kościoła katolickiego i jego refleksji nad wolnością religijną. W pierwszym podrozdziale przedstawiłem szereg dokumentów papieskich krytykujących nowożytną wolność religijną, która panoszyła się w prawodawstwach różnych europejskich krajów. Jako najważniejszego autora z grona papieży wymienić należy Leona XIII, który napisał encyklikę *Libertas* na temat ludzkiej wolności. W drugim podrozdziale przeszedłem do opisu formowania się poglądów ojców Soboru Watykańskiego II

⁶ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 2012, s. 371–376.

⁷ Por. A. Tomaszewska, *W stronę radykalnego Oświecenia: uwagi o religii według Spinozy i Kanta*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia: człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzeliński i J. Żelazna, Toruń 2016, s. 183.

na wolność religijną. Przedstawiłem stanowisko ojca Murraya, który był głównym ekspertem Vaticanum II w kwestii wolności religijnej, a którego przekonania można było podejrzewać o modernizm (co wpłynęło na układ trzeciego rozdziału mojej pracy). Murray reprezentował prawnicze podejście do problemu wolności religijnej i popularyzował je wśród ojców Soboru. Dyskusje tychże oraz etapy powstawania Deklaracji o wolności religijnej zaprezentowałem w drugim podrozdziale tego rozdziału. Z kolei następny dotyczył analizy samej Deklaracji o wolności religijnej, która ogłosiła ludzkie naturalne prawo do wolności religijnej, rozumianej jako immunitet chroniący przed jednostkami i wspólnotami, którym nie wolno ingerować w wolne sprawowanie kultu przez osoby lub zrzeszenia na forum prywatnym i publicznym, byleby nie godził on w słuszny porządek publiczny. W obrębie tych rozważań najwięcej uwagi poświęciłem zagadnieniu granic wolności religijnej, które jawią się jako nieostre. Wreszcie, w czwartym podrozdziale, przedstawiłem skutki wolności religijnej Vaticanum II w liturgii Kościoła oraz prawie kanonicznym. W wielkim skrócie opisałem poglądy Jana Pawła II na wolność religijną, które są kontynuacją i rozwinięciem myśli soborowej w tym zakresie.

Finalny, trzeci rozdział pracy poświęciłem, z jednej strony, głosom krytycznym w stosunku do *Dignitatis humanae*, z drugiej, próbom hermeneutyki ciągłości w kwestii wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, do której to hermeneutyki wzywał Benedykt XVI. W pierwszym podrozdziale, zainspirowany problemami wokół osoby ojca Murraya, przedstawiłem sylwetki tych filozofów (np. Bergsona), którzy wpłynęli na nurt modernizmu w Kościele katolickim. Po omówieniu ich poglądów tych myślicieli, hasłowo streszczonych w triadzie agnostycyzm – ewolucjonizm – immanentyzm, przeszedłem do analizy pragmatyzmu i jego koncepcji prawdy w kontekście klasycznej jej definicji. Prawda w ujęciu ojca Murraya nosi znamiona podobieństwa do pragmatycznej teorii prawdy, zaś jego oponenti i późniejsi krytycy *Dignitatis humanae* odwoływali się do klasycznej definicji prawdy. W drugim podrozdziale, wyjaśniwszy najpierw pokrótce pojęcie hermeneutyki, scharakteryzowałem hermeneutykę ciągłości, wyróżniając jej różne odmiany i przedstawiłem szereg autorów, którzy wpisują się w jej ramy w kwestii wolności religijnej. Argumenty oponentów Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II i, przede wszystkim, stosunkowo spora niezgoda panująca wśród ekspertów pozostających w nurcie hermeneutyki ciągłości skłoniły mnie do wyciągnięcia wniosków, jakie przedstawiłem w niniejszym zakończeniu.

Czas spędzony na pisaniu rozprawy doktorskiej był dla mnie wspaniałym okresem, pełnym naukowych przygód, które powinny procentować w moim dalszym życiu naukowo-zawodowym i osobistym.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

1. Castellion Sébastien, *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
2. Crell Jan, *O wolność sumienia*, tłum. I. Lichońska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
3. de Blighnières Louis-Marie, *La liberté religieuse, entre rupture et continuité*, „Sedes Sapientiae” 2012, nr 3, 29–50.
4. de Saint-Laumer Dominique-Marie, *Does the Declaration Dignitatis humanae contradict the previous magisterium?*, tłum. Thomas Crean, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, CreateSpace Independent Publishing Platform, [b.m.w.] 2017, s. 197–214.
5. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekry, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, red. M. Przybył, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012, s. 410–421.
6. Grzegorz XVI, *Mirari vos*, tłum. F. Rostafiński, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2010, s. 31–42.
7. Harrison Brian W., *Reading Dignitatis Humanae within a hermeneutic of continuity*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, CreateSpace Independent Publishing Platform, [b.m.w.] 2017, s. 45–55.
8. Harrison Brian W., *Religious Liberty and Contraception*, John XXIII Fellowship Co-op, Ltd., Melbourne 1988.
9. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, w: Jan Paweł II, *Wolność: antologia tekstów*, red. K. Gryz, Wydawnictwa AGH, Kraków 2010, s. 34–39.
10. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, w: Jan Paweł II, *Wolność: antologia tekstów*, red. K. Gryz, Wydawnictwa AGH, Kraków 2010, s. 71–76.
11. Jan Paweł II, *Przesłanie o wolności religijnej do sygnatariuszy Aktu końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach*, w: Jan Paweł II, *Wolność: antologia tekstów*, red. K. Gryz, Wydawnictwa AGH, Kraków 2010, s. 83–91.

12. Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, w: Jan Paweł II, *Wolność: antologia tekstów*, red. K. Gryz, Wydawnictwa AGH, Kraków 2010, s. 105–109.
13. Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, w: Jan Paweł II, *Wolność: antologia tekstów*, red. K. Gryz, Wydawnictwa AGH, Kraków 2010, s. 123–132.
14. Jan Paweł II, *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność*, w: Jan Paweł II, *Wolność: antologia tekstów*, red. K. Gryz, Wydawnictwa AGH, Kraków 2010, s. 167–168.
15. Jan XXIII, *Pacem in terris*, Centrum Duszpasterstwa Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2001.
16. Kant Immanuel, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.
17. Leon XIII, *Diuturnum illud*, w: *Laicyzm potępiony przez papieży*, red. M. Karas i K. Stanios, Stowarzyszenie "Polonia Christiana", Kraków 2020, s. 70–81.
18. Leon XIII, *Immortale Dei*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2010, s. 66–84.
19. Leon XIII, *Libertas*, *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2010, s. 85–108.
20. Leon XIII, *Longinqua oceani*, w: *Laicyzm potępiony przez papieży*, red. M. Karas i K. Stanios, Stowarzyszenie "Polonia Christiana", Kraków 2020, s. 87–98.
21. Leon XIII, *Sapientiae christianae*, Te Deum, Warszawa 2003.
22. Leon XIII, *Testem benevolentiae*, Te Deum, Warszawa 2003.
23. Lucien Bernard, *Petite suite sur la liberté religieuse et Vatican II*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 3, s. 19–39.
24. Lucien Bernard, *Vatican II et l’herméneutique de la continuité. Le cas crucial de la liberté religieuse*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 2, s. 3–22.
25. Maritain Jacques, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
26. Maritain Jacques, *Humanizm integralny*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas", Londyn 1960.
27. Maritain Jacques, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, tłum. M. Grądzka-Holvoote, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2011, nr 45/46, Wydawnictwo Dębogóra, Poznań 2011, s. 387–396.
28. Maritain Jacques, *Refleksje o Ameryce*, tłum. D. Góra-Szopiński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2018.

29. Maritain Jacques, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Fronda-Apostolicum, Warszawa–Ząbki 2005.
30. Mill John Stuart, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Akme, Warszawa 2002.
31. Murray John Courtney, *Religious liberty: catholic struggles with pluralism*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1993.
32. Murray John Courtney, *We hold these truths: catholic reflections on the American proposition*, Sheed & Ward, Lanham–Boulde–New York–Toronto–Oxford 2005.
33. Ottaviani Alfredo, *O stosunkach pomiędzy Kościołem a państwem oraz o tolerancji religijnej*, tłum. A. Juchniewicz, w: M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, tłum. A. Juchniewicz, Te Deum, Warszawa 2002.
34. Pink Thomas, *Dignitatis Humanae: continuity after Leo XIII*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, CreateSpace Independent Publishing Platform, [b.m.w.] 2017, s. 105–145.
35. Pink Thomas, *The Interpretation of Dignitatis humanae: A Reply to Martin Rhonheimer*, „Nova et Vetera” 11 (2013), nr 1, Emmaus Academic, 2013, s. 77–121.
36. Pius IX, *Quanta cura*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2010, s. 43–52.
37. Pius IX, *Qui pluribus*, Te Deum, Warszawa 2003.
38. Pius IX, *Syllabus errorum*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2010, s. 53–65.
39. Pius X, *Vehementer nos*, tłum. K. Wołodźko, w: *Laicyzm potępiony przez papież*, red. M. Karas i K. Stanios, Stowarzyszenie "Polonia Christiana", Kraków 2020, s. 122–133.
40. Pius XI, *Mit brennender Sorge*, tłum. S. Okoniewski, Te Deum, Warszawa 2002.
41. Pius XI, *Quas primas*, Te Deum, Warszawa 2001.
42. Pius XII, *Ci riesce*, tłum. A. Juchniewicz, w: M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, tłum. A. Juchniewicz, Te Deum, Warszawa 2002.
43. Rhonheimer Martin, *Benedict XVI's „Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom*, „Nova et Vetera” 9 (2011), nr 4, Emmaus Academic, 2011, s. 1029–1054.
44. Rhonheimer Martin, *Dignitatis Humanae – Not a Mere Question of Church Policy: A Response to Thomas Pink*, „Nova et Vetera” 12 (2014), nr 2, Emmaus Academic, 2014, s. 445–470.
45. *Sobór w Konstancji (1414–1418)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. 3 (1414–1445), red. A. Baron i H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 23–269.

46. Valuet Basile, *Dignitatis Humanae – contrary to tradition?*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, CreateSpace Independent Publishing Platform, [b.m.w.] 2017, s. 147–169.
47. Valuet Basile, *O obowiązkach państwa względem religii prawdziwej. Interpretacja soborowej doktryny „wolności religijnej” w świetle tradycji i Magisterium Kościoła*, tłum. J. Kaznowski, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2011, nr 45/46, Wydawnictwo Dębogóra, Poznań 2011, s. 141–223.
48. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko i A. Sowiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.

LITERATURA GŁÓWNA

1. Altermatt Urs, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
2. Arnold Claus, *Mała historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
3. Bartyzel Jacek, *W gąszczu liberalizmów: próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.
4. Bérenger Jean, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, tłum. M. Forycki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.
5. Bobko Aleksander, *Myślenie wobec zła: polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Uniwersytet Rzeszowski, Kraków–Rzeszów 2007.
6. Böckenförde Ernst-Wolfgang, *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski i G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
7. Bogle James, *Dignitatis humanae: authority, tradition and context – finding the right balance*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, CreateSpace Independent Publishing Platform, [b.m.w.] 2017, s. 171–196.
8. Borutka Tadeusz, *Spoleczne nauczanie Kościoła: teoria i zastosowanie: podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, Wydawnictwo "Czuwajmy", Kraków 2008.
9. Bourmaud Dominique, *Sto lat modernizmu: źródła II Soboru Watykańskiego*, tłum. M. Beściak, DeReggio, Warszawa 2021.

10. Brandt Lawrence E., *John Courtney Murray and religious liberty: an American experience*, Pontificia Universita Lateranense, Rzym 1983.
11. Brzostowski Tadeusz, *Paweł Włodkowiec*, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1954.
12. Cassirer Ernst, *Filozofia Oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
13. Chaberek Michał, *Kościół i wolność: analiza pojęcia wolności w nauczaniu Kościoła od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Soboru Watykańskiego II*, Fundacja En Arche-Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa 2019.
14. Chwedeńczuk Bohdan, *Spór o naturę prawdy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
15. Curley Edwin, *Ożywianie Leo Straussa*, tłum. A. Tomaszewska, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 218–264.
16. Ćwil Włodzimierz, *Wolność religijna podstawowym prawem człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019.
17. Davies Michael, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, tłum. A. Juchniewicz, Te Deum, Warszawa 2002.
18. De Mattei Roberto, *Religious liberty from a Historical Perspective*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, [b.m.w.] 2017, s. 57–78.
19. De Mattei Roberto, *Sobór Watykański II: historia dotąd nieopowiedziana*, tłum. S. Orzeszko, Centrum Kultury i Tradycji Wiedeń 1683, Ząbki 2012.
20. Dickès-Lafargue Godeleine, *Dylemat Jacques'a Maritaina*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2011, nr 45/46, Wydawnictwo Dębogóra, Poznań 2011, s. 437–452.
21. Dobroniewski Andrzej, *Modernizm i moderniści*, w: *Modernizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2010, s. 175–260.
22. Donneaud Henry, *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, tłum. P. Kaznowski, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2013, nr 53/54, Wydawnictwo Dębogóra, Poznań 2013, s. 289–308.
23. Drozdowicz Zbigniew, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2005.
24. Drozdowicz Zbigniew, *Filozofia Oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

25. Dutkiewicz Tomasz, *Pozorna zmienność norm moralnych*, „Teologia i Człowiek: półrocznik Wydziału Teologicznego UMK” 2015, nr 31, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015, s. 11–27.
26. Erlewine Robert, *Monotheism and tolerance: recovering a religion of reason*, Indiana University Press, Indianapolis 2010.
27. Ferrara Christopher A., *Wolność, bóg, który zawiódł: walka z sacrum i budowanie mitu świeckiego państwa: od Locke’a do Obamy*, t. 1, tłum. J. Morka, Wydawnictwo Wektory, Wrocław 2017.
28. Garlicki Leszek, *Bill of Rights w rozwoju konstytucji federalnej Stanów Zjednoczonych*, w: *Konstytucja USA 1787–1987: historia i współczesność*, red. H. Gulczyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 203–238.
29. Gaudron Matthias, *Katechizm o kryzysie w Kościele: z dodatkiem dokumentów Magisterium Kościoła Katolickiego*, Te Deum, Warszawa 2001.
30. Gleize Jean-Michel, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. M. Beściak, DeReggio, Warszawa 2018.
31. Gleize Jean-Michel, *Prawdziwe oblicze Lutra*, tłum. M. Beściak, Katolicki instytut Apologetyczny im. św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2017.
32. Góra-Szopiński Dariusz, *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.
33. Grabińska Teresa, *O wzorce mędrca, polityka i dyplomaty*, w: *Idea: studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. 18, Dział Wydaw. Filii UW, Białystok 2006.
34. Grabińska Teresa, *U źródeł dyskusji o tolerancji*, w: *Archeus: studia z bioetyki i antropologii filozoficznej*, t. 6, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005.
35. Grondin Jean, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
36. Grzelak Edward, *Kościół Rzymskokatolicki wobec wolności sumienia*, w: *Kościół współczesny: dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, red. W. Mysłek i M. Nowaczyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 165–181.
37. Grzybowski Jacek, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Fronda, Warszawa 2007.
38. Guarino Thomas G., *The Disputed Teachings of Vatican II: Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 2018.

39. Gut Przemysław, *Oświecenie i radykalizm filozofii Spinozy*, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 396–412.
40. Gut Przemysław, *Radykalne Oświecenie i nowoczesność*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia: człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzeliński i J. Żelazna, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016, s. 91–102.
41. Healy Nicholas J., *Dignitatis humanae*, w: *The reception of Vatican II*, red. M.L. Lamb i M. Levering, Oxford University Press, New York 2017, s. 367–392.
42. Hello Henri, *Nowoczesne wolności w oświeceniu encyklik*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2010, s. 128–168.
43. Hugon Édouard, *Zasady filozofii: dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Katolicki Instytut Apologetyczny św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2015.
44. Israel Jonathan, „*Radykalne oświecenie*” – *peryferie, centrum czy główne oblicze Oświecenia za oceanem (1650–1850)?*, tłum. A. Tomaszewska, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 17–45.
45. Jasudowicz Tadeusz, *Śladami Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
46. Jaworski Marian, *Wprowadzenie do Deklaracji o Wolności Religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, red. M. Przybył, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012, s. 405–409.
47. Karas Marcin, *Z dziejów Kościoła: ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia (Sandomierz), Sandomierz 2008.
48. Kasper Walter, *Uźródło odnowy: o interpretacji i recepcji Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Kaniewski, w: *50 lat później: posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, red. J. Grosfeld, Instytut Politologii Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2014, s. 161–171.
49. Keller Józef, *O modernizmie katolickim*, w: *Studia o modernistach katolickich*, red. J. Keller i Z. Poniatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 7–53.
50. Kołakowski Leszek, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
51. Kowalczyk Józef, *Podstawowe aspekty wolności religijnej*, w: *Wolność religijna sercem ludzkiej wolności: V edycja Dni Jana Pawła II, Kraków 4 listopada 2010 roku*, red.

- A. Dobrzyński, Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, Kraków–Rzym, 2011, s. 19–26.
52. Kowalczyk Stanisław, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.
 53. Krukowski Józef, *Konkordaty współczesne: doktryna, teksty (1964–1994)*, Civitas Christiana, Warszawa 1995.
 54. Kwiatkowski Franciszek, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, Wydawnictwo Antyk-Marcin Dybowski, Komorów 2009.
 55. *La liberté religieuse: l'erreur de l'abbé Lucien... et des autres*, „Le sel de la terre”, nr 2, jesień 1994, s. 110–114.
 56. Lamont John, *Catholic Teaching on Religion and the State*, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, CreateSpace Independent Publishing Platform, [b.m.w.] 2017.
 57. Lecler Joseph, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, tłum. L. i H. Kühn, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964.
 58. Lecler Joseph, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, tłum. L. i H. Kühn, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964.
 59. Lefebvre Marcel, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, tłum. K. de Rougé, Canon-Wers, Chorzów–Poznań 1995.
 60. Lefebvre Marcel, *Oni Jego zdetronizowali*, tłum. M. Beściak, Te Deum, Warszawa 2020.
 61. Lisicki Paweł, *Dogmat i tiara*, Fronda, Warszawa 2020.
 62. Ludwikowski Rett i Woleński Jan, *J. S. Mill*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.
 63. Łucyszyn Józef, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014.
 64. Łużyński Wiesław, *Laickość pozytywna: współczesne państwo wobec Kościoła i religii w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, w: *Rok 1989 – konsekwencje: rola i miejsce Kościoła w życiu publicznym*, red. M. Chrzastowska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2013, s. 37–52.
 65. Łużyński Wiesław, *Soborowa koncepcja relacji między państwem a Kościołem: otwarcie epoki pokonstantyńskiej*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Oficyna Wydawnicza Finna, Toruń 2013, s. 509–533.
 66. Madiran Jean, *Zasada całości*, tłum. Jan Kaznowski, „Christianitas: religia, kultura, społeczeństwo” 2018, nr 71/72, Wydawnictwo Dębogóra, Poznań 2013, s. 53–102.

67. Małajny Ryszard Mariusz, *Konstytucjonalizacja zasady rozdziału kościoła od państwa i jej ewolucja w USA*, w: *Konstytucja USA 1787–1987: historia i współczesność*, red. H. Gulczyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 289–329.
68. Mancinella Andrea, *Rok 1962: rewolucja w Kościele: krótka kronika neomodernistycznej okupacji Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Antyk-Marcin Dybowski, Komorów 2011.
69. Mandrela Anna, *Filozoficzne założenia modernizmu oraz ich krytyka dokonana przez św. Piusa X, Garrigou-Lagrange'a i innych katolickich autorów*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2017, nr 77/78, Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, Warszawa 2017, s. 342–351.
70. Mandrela Anna, *Tomizm Garrigou-Lagrange'a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin*, DeReggio, Kraków 2019.
71. Maryniarczyk Andrzej, *Problem prawdy w filozofii realistycznej*, w: *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień i P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 235–260.
72. Mazurek Franciszek J., *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i prawa człowieka*, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia, Lublin 1999.
73. Mazurek Franciszek J., *J. Maritaina koncepcja praw człowieka*, w: *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk i E. Balawajder, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1992.
74. Mrówczyński Tadeusz, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964.
75. Mrówczyński-Van Allen Artur i Riches Aaron, *Jeśli nie w Polsce to nigdzie. Jan Paweł II przeciwko entropii sekularnego rozumu i liberalnej polis*, tłum. J. Grodniewicz, K. Kleczka i P. Rojek, „Pressje” 2012, nr 29, Jagiellońskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe "Klub Jagielloński", Kraków 2012.
76. Niesyty Edward, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2005.
77. Novak Michael, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
78. Nugent Robert, *Silence Speaks: Teilhard de Chardin, Yves Congar, John Courtney Murray, and Thomas Merton*, Paulist Press, New York–Mahwah 2011.

79. Ogonowski Zbigniew, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1992.
80. Orzeszyna Krzysztof, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej: studium prawnoporównawcze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
81. Owczarska Małgorzata, *Uniwersytet Krakowski w europejskim dyskursie politycznym początku XV w.*, w: *Bellum iustum versus bellum sacrum: uniwersalny spór w refleksji średniowiecznej, Konstancja 1414–1418*, red. Z. Rau i T. Tulejski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 125–163.
82. Pagliarani Davide, *Hermeneutyka hermeneutyki ciągłości: refleksje nad jej implikacjami i ostatecznymi konsekwencjami*, tłum. T. Maszczyk, w: *Problemy „hermeneutyki ciągłości”*, Te Deum, Warszawa 2012, s. 31–47.
83. Pavan Pietro, *Prawo do wolności religijnej w Deklaracji soborowej*, tłum. L. Bieńkowski, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1966/1967, nr 1–10, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1969, s. 411–419.
84. Perz Zygmunt, *Wolność religijna w duchu Soboru*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki i S. Moysa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1968, s. 333–366.
85. Petsch Danuta, *Tomasz Morus*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.
86. Piekoszewski Jan, *Katolicyzm amerykański*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.
87. Roper Lyndal, *Marcin Luter: prorok i buntownik*, tłum. M. Potz i L. Chmielewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.
88. Ryguła Piotr, *Wolność religijna w Hiszpanii na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1931–1992*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009.
89. Rzegocki Arkady, *Wolność i sumienie: fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona*, Ośrodek Myśli Politycznej: Księgarnia Akademicka, Kraków 2004.
90. Schindler David L. i Healy Nicholas J., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids–Cambridge 2015.
91. Schmidt James, *Niemieckie oświecenie*, tłum. A. Tomaszewska, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 65–94.
92. Schoof Mark, *Przełom w teologii katolickiej*, tłum. H. Bortnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1972.

93. Sepczyńska Dorota, *Katolicyzm a liberalizm: szkic z filozofii społecznej*, Zakład Wydawniczy "NOMOS", Kraków 2008.
94. Sieniatycki Maciej, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3, nakładem autora, Kraków 1930.
95. Sikora Adam, *Lamennais czyli dramat konsekwencji*, w: H.F.R. de Lamennais, *Wybór pism*, tłum. J. Guranowski, J. Rogoziński i B. Strumiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 5–116.
96. Starzyńska-Kościuszko Ewa, *Aporie i granice tolerancji*, w: *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, red. B. Banasiak, A. Kucner i P. Wasyluk, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2012, s. 73–90.
97. Stearns Peter N., *Książka Lamennais*, tłum. M. Wańkowiczowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1970.
98. Stehlin Karl, *W obronie Prawdy Katolickiej: dzieło arcybiskupa Lefebvre*, Te Deum, Warszawa 2001.
99. Superson Jarosław, *Historia uroczystości Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
100. Swieżawski Stefan, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990.
101. Swieżawski Stefan, *Między średniowieczem a czasami nowymi: sylwetki myślicieli XV wieku*, Biblioteka "Więzi" Warszawa 2002.
102. Swieżawski Stefan, *U źródeł nowożytnej etyki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987.
103. Szczepański Jakub, *Odpowiedź Kanta na pytanie: czym jest oświecenie?*, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 95–108.
104. Szukalski Wojciech, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, UAM. WT. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2003.
105. Szukalski Wojciech, *Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2010.
106. Tauran Jean-Louis, *Jan Paweł II a wolność religijna: doktryna i spuścizna*, w: *Wolność religijna sercem ludzkiej wolności: V edycja Dni Jana Pawła II, Kraków 4 listopada 2010 roku*, red. A. Dobrzyński, Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, Kraków–Rzym, 2011, s. 11–17.
107. Tazbir Janusz, *Dzieje polskiej tolerancji*, Interpress, Warszawa 1973.

108. Tissier de Mallerai Bernard, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, tłum. M. Beściak, Katolicki Instytut Apologetyczny, Warszawa 2018.
109. Tomaszewska Anna, *W stronę radykalnego Oświecenia: uwagi o religii według Spinozy i Kanta*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia: człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzebiński i J. Żelazna, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016, s. 167–185.
110. Urban Marek, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017.
111. Vennari John, *Problemy „hermeneutyki ciągłości”*, tłum. T. Maszczyk, w: *Problemy „hermeneutyki ciągłości”*, Te Deum, Warszawa 2012, s. 3–30.
112. Walsh Justin, *Arcybiskup John Carroll i narodziny amerykańizmu*, tłum. T. Maszczyk, „Zawsze wierni” 2005, nr 68, Te Deum, Warszawa 2005, s. 16–24.
113. Wąsik Lucyna, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia” 2015, nr 47, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 2015, s. 81–96.
114. Wielomski Adam, *Encyklika „Pascendi”: geneza i przesłanie*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2007, nr 59, Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, Warszawa 2007, s. 13–34.
115. Wielomski Adam, *Zabójcy Zachodu: prawica i lewica nietzscheańsko-heideggerystyczna*, Fundacja Pro Vita Bona, Warszawa 2022.
116. Wiltgen Ralph M., *Ren wpada do Tybru: historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2001.
117. Włodarczyk Tadeusz, *Konkordaty: zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
118. Woods Thomas E., *Kościół a wolny rynek: katolicka obrona wolnej gospodarki*, tłum. S. Czarnik, Fijorr Publishing, Warszawa 2007.
119. Żelazna Jolanta, *Kartezjańska metoda badania Pisma Świętego w „Traktacie teologiczno-politycznym”*, w: *Filozofia oświecenia: radykalizm, religia, kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 187–217.
120. Żelazny Mirosław, *Podstawy Kantowskiej filozofii Oświecenia*, w: *Znaczenie filozofii Oświecenia: człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzebiński i J. Żelazna, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016.

LITERATURA POMOCNICZA

1. Billot Louis, *Tradycja kontra modernizm*, tłum. M. Beściak, Katolicki Instytut Apologetyczny im. św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2017.
2. Chmielewski Adam, *Filozofia Poppera: analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
3. Feser Edwrd, *Aquinas: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications 2009.
4. Gałęcki Sebastian, *Msza jako idea: reformy liturgiczne i teoria rozwoju doktryny*, „Pressje” 2013, nr 32–33, Jagiellońskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe "Klub Jagielloński", Kraków 2013.
5. Heyne Johannes, *Wolność zatracenia: sprzeczność nauczania Vaticanum II z prawdziwą katolicką nauką*, tłum. M. Salawa, Kraków 2019.
6. Holcombe Randall G., *15 wielkich austriackiej szkoły ekonomii*, tłum. K. Jopek, Wrocław 2019.
7. Karas Marcin, *Nowy obraz świata: poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
8. Maritain Jacques, *Bergsonian philosophy and thomism*, tłum. M.L. Andison i J.G. Andison, Greenwood Press, New York 1968.
9. Ousset Jean, *Aby On królował: o społecznym panowaniu Chrystusa Króla*, tłum. P. Tylus, Andegavenum, Kraków 2021.
10. Pivarunas Mark A., *Błędy doktrynalne Dignitatis Humanae*, tłum. M. Salawa, Kraków 2015.
11. *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski i A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2006.
12. Sesboüé Bernard i Theobald Christoph, *Słowo zbawienia: doktryna Słowa Bożego, usprawiedliwienie i dyskurs wiary, objawienie i akt wiary, tradycja, Pismo Święte i magisterium*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
13. Szymaniec Piotr, *Koncepcje wolności religijnej: rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej*, Oficyna Wydawnicza Atut-Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe–Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Angelusa Silesiusa, Wrocław–Wałbrzych 2017.

STRESZCZENIE

Celem pracy była możliwie jak najbardziej wyczerpująca odpowiedź na następujące pytania: Jakie są filozoficzne fundamenty i korzenie doktryny wolności religijnej Vaticanum II, o której mówi się, że była pierwszą ideą przyswojoną przez Kościół od świata? Ponadto, na ile ta doktryna (w jakiejś mierze przetworzona przez ojców Soboru) jest komplementarna z myślą chrześcijańską (ściśle rzecz biorąc, można napisać katolicką), z wcześniejszym nauczaniem Kościoła katolickiego o Chrystusie Królu, obowiązkach państwa wobec prawdziwej religii itp.? W kontekście tego drugiego pytania pojawiła się kwestia zarzutów dotyczących wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, jak również delikatna sprawa tzw. hermeneutyki ciągłości, której został poświęcony największy podrozdział niniejszej dysertacji. Tym dwóm pytaniom odpowiadają dwa człony tytułu niniejszej rozprawy.

Pierwszy rozdział pracy dotyczył samej historii idei wolności religijnej w filozofii nowożytnej, poczynając od przełomu średniowiecza i nowożytności, kiedy to mówiło się raczej o tolerancji, a nie o wolności religijnej, skończywszy na XX wieku i działalności Jacques'a Maritaina. Można powiedzieć, że w ciągu kilku wieków nowożytności nastąpiło w filozofii przejście od mówienia, w pierwszej kolejności, o tolerancji religijnej do głoszenia wolności religijnej. Spośród opisanych w ramach tego rozdziału autorów najdojrzała wydaje się myśl Maritaina właśnie. W drugim rozdziale została omówiona historia problemu wolności religijnej na samym Soborze Watykańskim II. Pokazane zostało doktrynalne tło tego zagadnienia, czyli wypowiedzi wcześniejszego Magisterium Kościoła w tej kwestii, a także skutki przyjęcia przez Sobór Deklaracji o wolności religijnej. Trzeci rozdział uwzględnił zarzuty podniesione przeciwko deklaracji oraz próby usprawiedliwienia tego dokumentu z perspektywy proklamowanej przez papieża Benedykta XVI tzw. hermeneutyki ciągłości.

Chronologicznie pierwszym pytaniem badawczym rozprawy było to dotyczące filozoficznych fundamentów i korzeni doktryny wolności religijnej Vaticanum II, o której mówi się, że była pierwszą ideą przyswojoną przez Kościół od świata (nowożytnego). W tym aspekcie, po przestudiowaniu poglądów takich autorów, jak m.in. Spinoza, Kant czy John Stuart Mill mogę, zasadniczo, w całej rozciągłości zgodzić się z benedyktynem Basilem Valuetem, który akcentował, że prawo osoby do wolności religijnej promulgowane przez Vaticanum II nie ma takiej samej celowości ani takiego samego przedmiotu,

ani takich samych ograniczeń jak nowożytna, filozoficzna wolność religijna piętnowana przez papieskie encykliki. Oświeceniowa wolność sumienia i kultu bazuje nie na metafizycznych fundamentach, które są podstawą dla *Dignitatis humanae*, tylko na suwerenności narodu i ogólnej woli, wyrażonej w pozytywnym prawie cywilnym. Jej celem nie jest skompletowanie takiego zbioru okoliczności, który umożliwiłby człowiekowi właściwą odpowiedź na jego powołanie do zażyłości z Bogiem, lecz uwolnienie ludzi i społeczeństw od Boga, Objawienia, Kościoła oraz prawa naturalnego. Jej przedmiotem nie jest wielokrotnie wspomniany w niniejszej rozprawie immunitet osób czy wspólnot, chroniący je przed państwem albo innymi jednostkami, lecz pozytywne prawo obejmujące myśli, ich wyrażanie oraz ludzkie działanie według nich, poza sytuacjami, kiedy człowiek staje się problemem dla innych obywateli. Wreszcie, porewolucyjna wolność sumienia i kultu nie przyjmowała żadnego obiektywnego porządku moralnego jako czegoś, w co wpisywałaby się wolność religijna, natomiast Sobór Watykański II nie traktuje tej swobody jako czegoś odłączonego od tego porządku.

Jednakże całkowita ocena *Dignitatis humanae* musi być negatywna nie tyle z tego powodu, że wolność religijna Soboru Watykańskiego II jest absolutnie błędna, ile przede wszystkim dlatego, że została zaprezentowana w dokumencie, który nadaje się do ponownego zredagowania z powodu jego mętności i różnych braków.

SUMMARY

The aim of the work was to answer the following questions as comprehensively as possible: what are the philosophical foundations and roots of the doctrine of religious liberty of Vatican II, which is said to have been the first idea assimilated by the Church from the world? And also, to what extent is this doctrine (to some extent transformed by the Council Fathers) complementary to Christian (strictly speaking, one could write Catholic) thought, to the earlier teaching of the Catholic Church on Christ the King, the duties of the State towards true religion, etc.? In the context of this second question, the question of the allegations concerning the religious freedom of the Second Vatican Council arose, as well as the delicate matter of the so-called hermeneutics of continuity, to which the largest subsection of this dissertation is devoted. These two questions are answered by the two headings of the title of this dissertation.

The first section of the dissertation dealt with the very history of the idea of religious freedom in modern philosophy, starting from the turn of the Middle Ages and modernity, when there was definitely talk of religious tolerance rather than freedom, and ending with the twentieth century and the work of Jacques Maritain. It can be said that over the course of several centuries of modernity, there has been a shift in philosophy from talking, in the first instance, about religious tolerance to proclaiming religious freedom. Of the authors described within this chapter, the best impression comes from the aforementioned Maritain, whose reflection seems the most mature. In the second chapter, the history of the problem of religious freedom at the Second Vatican Council itself is placed. The doctrinal background to the issue, i.e., the statements of the earlier Magisterium of the Church on the matter, was shown, as well as the effects of the Council's adoption of the 'Declaration on Religious Liberty'. The third chapter considered the objections raised against this Declaration and the attempts to justify this document from the perspective of the so-called hermeneutic of continuity proclaimed by Pope Benedict XVI.

Chronologically, the first research question of the dissertation was the one concerning the philosophical foundations and roots of the doctrine of religious liberty of Vatican II, which is said to have been the first idea assimilated by the Church from the (modern) world. In this aspect, having studied the views of authors such as Spinoza, Kant, and John Stuart Mill, among others, I can, essentially, agree wholeheartedly with the Benedictine monk Basil Valuet, who emphasised that the right of the person to religious freedom, as

promulgated by Vatican II, does not have the same purposiveness, nor the same object, nor the same limitations as the modern, philosophical religious freedom stigmatised by the papal encyclicals. Enlightenment freedom of conscience and worship is based not on the metaphysical foundations that underpin *Dignitatis humanae*, but on the sovereignty of the people and the general will as expressed in positive civil law. Its aim remains not the completion of a set of circumstances that would enable man to respond properly to his vocation to intimacy with God, but the liberation of people and societies from God, Revelation, the Church and natural law. Its object is not the immunity of persons, or communities, repeatedly mentioned in this dissertation, which protects against the State or other individuals, but it is a positive right, encompassing thoughts, their expression and human action according to them, except in situations where man becomes a torment to other citizens. Finally, the post-revolutionary freedom of conscience and worship did not accept any objective moral order as something into which religious freedom would fit, whereas the Second Vatican Council does not treat this freedom as something detached from that order.

However, the overall assessment of *Dignitatis humanae* must be negative, not so much because the religious freedom of Vatican II is absolutely wrong, but because, in the first place, it was presented in such a document, which lends itself to re-editing because of its obscurity and various deficiencies.