

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, religia prawdziwa, wolność, prawda, osoba, odpowiedzialność, prawo moralne, personalizm

Keywords: Second Vatican Council, true religion, freedom, truth, person, responsibility, moral law, personalism

ks. Robert Skrzypczak

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-8374-2944

WKŁAD KAROLA WOJTYŁY W PRZYGOTOWANIE SOBOROWEJ „DEKLARACJI O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ DIGNITATIS HUMANAЕ”

W całym Soborze Watykańskim II uczestniczyło 3058 ojców soborowych. Reprezentowali oni 141 narodów. Z Polski we wszystkich sesjach łącznie wzięło udział 66 osób, w tym 59 biskupów. Biskup Karol Wojtyła podczas wszystkich sesji soborowych zabrał głos dwadzieścia pięć razy: osiem razy przemawiał na posiedzeniach plenarnych, w tym dwukrotnie w imieniu Konferencji Episkopatu Polski (przemówienia tego rodzaju nazywane są *allocutiones*), a także przedłożył w Sekretariacie Soboru siedemnaście interwencji pisemnych (zwanym *animadversiones scriptae*). Na jakie soborowe dokumenty miał wpływ Karol Wojtyła? „Jego dziełem jest współtworzenie nowej koncepcji Kościoła w konstytucji *Lumen gentium*. Opracowywał nowe przedstawienie tajemnicy paschalnej, centralnej sprawy w teologii. Tkwił w samym centrum wielkiej problematyki teologicznej Soboru” (Świeżawski, 1996, s. 49). „Wraz z kardynałem Königiem i Augustynem Bea był autorem ostatecznego brzmienia deklaracji *Nostra aetate*” (Le Monte, 2003, s. 67-77) oraz tego, co ostatecznie stało się *Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym* (Turbante, 2000, s. 373, 378-382, 408-409, 458-469, 497. 502-521, 545-592, 703-718,

794). Uczestniczył w debacie wokół przyszłej *Konstytucji o Bożym Objawieniu Dei Verbum* (Noceti, Repole, 2017, s. 54-55, 157-159) oraz dekretu o posłudze kapłańskiej *Presbyterorum ordinis* (Castelucci, 2017, s. 323). Był też jednym z głównych obrońców i promotorów deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Według George'a Weigela, „arcybiskup Karol Wojtyła wykonał poważną pracę nad zagadnieniem wolności religijnej” (Weigel, 2002, s. 214). Spróbuję opisać i podać ocenę wpływu, jaki wywarł krakowski ojciec soborowy na powstanie i ostateczne brzmienie tego ostatniego dokumentu.

POCZĄTKI POWSTAWANIA DEKLARACJI

W opinii jednego z czołowych promotorów dokumentu soborowego o wolności religijnej, deklaracja *Dignitatis humanae* jest bodaj najważniejszą wypowiedzią *Vaticanum II* (Pavan, 1967, s. 711). Dzieje jej powstawania są być może bardzo skomplikowane, bowiem wiązały się z ogromną ilością trudności do pokonania, w atmosferze dużego napięcia na sali debat. Deklaracja powstawała przez pięć lat, poczynając od lokalnej inicjatywy biskupa Fryburga w grudniu 1960 roku, aż po uroczyste jej zatwierdzenie w ostatnim dniu obrad soborowych, przy liczbie 2038 głosów sprzyjających, 70 przeciwnych i 8 oddanych nieważnie. Drogę tworzenia się dokumentu można podzielić na trzy zasadnicze fazy: pierwszą związaną ze skonstruowaniem dokumentu we Fryburgu 27 grudnia 1960 roku¹, drugą dotyczącą sporządzenia schematów w okresie przygotowawczym soboru (18 czerwca 1962) (*Acta et documenta...*, 1960, s. 676-684 i 657-676) i trzecią związaną z redakcją siedmiu kolejnych wersji dokumentu podczas obrad soborowych².

W „dokumencie z Fryburga”, opracowanym przez biskupa Brugii Emiela J. De Smedta i teologa moralistę z Louvain Louisa Janssens, znalazły się zapisy o tolerancji i współpracy katolików z osobami niewierzącymi lub też wyznawcami innych religii, a także o stosunku Kościoła do państwa. Wprowadzając pojęcie „wolności religijnej”, autorzy tekstu mieli na myśli „wolność od przymusu”. Ten tekst stał się podstawą opracowania, w ramach Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan 18 czerwca 1962 roku, „schematu o wolności religijnej”. W tym nowym dokumencie „wolność religijna” nie odnosi się jedynie do przekonań religijnych i obrzędów, ale do całego życia osób wierzących. Nie oznacza już tylko wolności od przymusu, lecz szeroką gamę działań, praw i zachowań z nią związanych. Także rewizji zo-

1 Nigdy nie opublikowany w całości, spoczywa w archiwum Gustava Thilisa; por. M. Velati (2011), s. 247-261.

2 19 listopada 1963; 23 września 1964; 19 listopada 1964; 15 września 1965; 25 października 1965; 19 listopada 1965 i 7 grudnia 1965.

stała poddana kwestia tolerancji, bowiem katolicy nie zamierzają jedynie innych „tolerować”, ale poszukują ich autentycznego dobra, nawet gdy inni nie podzielają nauczania kościelnego. W dokumencie podtrzymywana była tradycyjna katolicka nauka o powinności państwa względem religii katolickiej, to jest przekonanie, iż władza państwowa winna chronić prawdy katolicyzmu: „społeczność świecka winna służyć Bogu” (nr 19) (ibidem, s. 683).

Podczas prac Komisji Centralnej Soboru (12-20 czerwca 1962 roku), Komisja Teologiczna pod przewodnictwem kard. Alfredo Ottavianiego zaprezentowała własny projekt zatytułowany *O stosunku Kościoła do państwa i o tolerancji religijnej*. Zawartość tego siedmiostronicowego tekstu była całkowicie odmienna od opracowania Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan. Została w nim wybita na pierwszy plan powinność państwa, które, powołane do istnienia ze względu na dobro swych obywateli, nie może pozostać obojętnym na kwestie religii, lecz winno chronić mieszkańców od zła błędów i fałszywych doktryn (ibidem, s. 600). Różnica zatem dotyczyła rozumienia kompetencji władzy świeckiej.

Pierwszy tekst o wolności religijnej, przygotowany już w trakcie obrad soborowych w listopadzie 1963 roku, był włączony w schemat dekretu o ekumenizmie, stanowiąc jego ostatni, piąty rozdział. Dopiero w dalszej fazie trwania soboru ojcowie uznali, że tematyka ta wymaga oddzielnego potraktowania. Tymczasem omawiany tekst w całości był skoncentrowany na zagadnieniu ludzkiego sumienia. Inspiracją do takiego spojrzenia była encyklika papieża Jana XXIII z 11 kwietnia 1963 roku *Pacem in terris*, jedno z podstawowych źródeł ostatecznego kształtu deklaracji *Dignitatis humanae*. Projekt po raz pierwszy został zaprezentowany w auli soborowej 19 listopada 1963 roku przez biskupa Brugii Emiela J. De Smedta, który, jak się okazało, miał zaszczyt zapoznawania ojców soborowych z wszystkimi kolejnymi projektami deklaracji *Dignitatis humanae*. Po raz pierwszy w dziejach soborów wybrzmiała kwestia wolności religijnej. Piąty rozdział schematu *De oecumenismo* był złożony z siedmiu punktów i dwunastu przypisów. W pierwszym punkcie była przedstawiona misja dziejowa Kościoła, kolejne cztery dotyczyły relacji Ewangelii do ludzkiego sumienia, ostatnie dwa obejmowały wnioski duszpasterskie, zalecające katolikom szeroko pojętą współpracę z innymi w zwalczaniu materializmu, a także zakazujące jakiegokolwiek przymusu w kwestiach wiary.

Relator projektu podkreślał prawo osoby do swobodnego wyznawania własnej religii i niepoddawania jej żadnemu przymusowi w tej delikatnej materii. Żadna osoba nie powinna być ofiarą nacisków i nietolerancji (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. II, cz. V, s. 488). Prawem osoby jest bowiem pierwszeństwo sumienia. Zamiast podkreślania roli tolerancji, dokument kładł nacisk na prawa naturalne człowieka. Tekst budził opory, zwłaszcza wśród przedstawicieli linii tradycionali-

stycznej soboru, takich jak kard. Alfredo Ottaviani i kard. Ernesto Ruffini. Według nich dzieje świata przebiegają pod naciskiem grzechu, toteż mówienie o wolności religijnej w ten sposób mogłoby brzmieć jako zachęta do podążania za błędem. Prawdy i błędu nie należy stawiać na tej samej płaszczyźnie, a co więcej, nie przyznawać im podobnych praw. W związku z tym państwo nie powinno przyjmować postawy obojętnej względem religii. Takiemu spojrzeniu żywo sprzeciwili się biskupi amerykańscy, a wraz nimi soborowy ekspert, jezuita o. John C. Murray. Chciał on wykazać, że teoria praw człowieka i wolności sumienia wcale nie jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła, który wręcz winien wchodzić w rolę adwokata słusznych praw osoby. Projekt ostatecznie nie został poddany ani pod dyskusję, ani pod głosowanie (ibidem, s. 485-495).

W STRONĘ SAMODZIELNEJ WYPOWIEDZI

Kolejną propozycją poddaną uwadze uczestników soboru był dokument nazwany *Declaratio prior*, ponieważ w całości został on poświęcony wolności religijnej. Stało się tak na skutek zabiegów ze strony Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan (ibidem, t. III, cz. II, s. 345-347). Tekst stanowił wypadkową wielu spotkań i wystąpień, odbytych i zebranych w przerwie pomiędzy sesjami soborowymi. Zawierał w sobie echo około 380 uwag i petycji złożonych na piśmie, wśród nich prośb o sprecyzowanie pojęcia wolności religijnej, o określenie praw należnych grupom religijnym, o sprecyzowanie warunków słusznego ograniczenia wolności religijnej, a także o wyraźne odcięcie się od postaw obojętności i subiektywizmu w stosunku do wiary, oraz wyjaśnienie, czemu zagadnienie wolności religijnej jest aktualnie tak ważne. Według autorów projektu, rządy państwowe nie powinny bezpośrednio wnikać w sprawy religijne, bowiem stanowią one obszar indywidualnego sumienia. Nie powinny ograniczać praw w tej dziedzinie, chyba że chodziło by o konflikt z prawami społecznymi wyższego rzędu. Warto zauważyć że projekt nie opierał wolności religijnej na zwykłej swobodzie sumienia, a raczej na naturze osoby ludzkiej, widzianej w kontekście jej powołania (ibidem, s. 348-353). Debata wokół tego projektu oscylowała między zagadnieniami stosunku prawdy do wolności, chrześcijańskiego uzasadnienia wolności religijnej, prawnych kompetencji państwa, problemu pewności źle uformowanego sumienia, a także niezmienności nauczania kościelnego i granic interpretacji Magisterium (Hamer, 1966, s. 68-69). W trakcie debaty pojawiło się wiele głosów bardzo krytycznych. Wyrażano obawę, że dokument zbyt sprzyja religijnemu indyferentyzmowi, że zagadnieniu wolności brakuje podłoża teologicznego. Spośród krytyków wybijali się przedstawiciele Kurii Rzymskiej oraz biskupi włoscy i hiszpańscy. Obrońcy dokumentu, zwłaszcza

amerykański kardynał Richard Cushing, podkreślali, iż Kościół dziś powinien upominać się dla innych o podobne prawa, o jakie przez wieki zabiegał w stosunku do siebie. Wyrażali przekonanie, że Kościół na polu polityki i prawodawstwa winien występować w roli obrońcy powszechnego prawa do wolności religijnej (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. III, cz. II, s. 361-362). Inni mówcy, jak kard. Gabriel-Marie Garrone, kard. Giovanni Colombo i kard. Giovanni Battista Montini, uważali, że wolność religijna jest prawem naturalnym osoby ludzkiej (ibidem, s. 533-535; Capriole, 1965, s. 63-64).

Rewizji tekstu podjął się amerykański jezuita, o. John Courtney Murray (Gonnet, 1994). Papież Paweł VI chciał, by tekst został sprawdzony przez wspólną komisję złożoną z przedstawicieli Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan oraz Komisji Teologicznej. Gotowy dokument pod nazwą *Textus emendatus* został zaprezentowany w auli soborowej przez bpa De Smedta 19 listopada 1964 roku (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. III, cz. VIII, s. 449-456). Po dyskusji papież Paweł VI uznał, że projekt wymaga dalszych przemyśleń, zatem nie został on poddany pod głosowanie. Tekst był w stosunku do poprzedniego całkowicie przepracowany. Posiadał bogate wprowadzenie teologiczne, część historyczną, uzasadnienie praw naturalnych i uzupełnienie biblijne (Gonnet, 1994, s. 151). W dokumencie było podkreślone, że sam Chrystus szanował wolność religijną swym cichym i pełnym grzeczności postępowaniem względem innych, w którym nie było żadnych oznak despotyzmu i wymuszania respektu do siebie. Wolność jest prawem powszechnym, w zgodzie z czym nikomu nie wolno narzucać, a tym mniej zabraniać wierzenia.

W okresie pomiędzy trzecią i czwartą sesją soboru do jego sekretariatu napłynęło 218 uwag dotyczących *Textus emendatus* (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. IV, cz. I, s. 605-681). W opracowanie nowego schematu, nazwanego *Textus reemendatus*, zostali zaangażowani tacy teologowie, jak John C. Murray, Pietro Pavan i Yves Congar. W tekście złożonym z 14 paragrafów, oprócz wprowadzenia historycznego, kwestia wolności religijnej została zaprezentowana w oparciu o argumenty racjonalne, a następnie te pochodzące z Bożego Objawienia. Punktem wyjścia do rozważań o wolności jest osoba ludzka. Taka przesłanka wynika zarówno z analizy rozumowej, jak i danych Objawienia. Istnieje naturalna relacja między osobą ludzką a Bogiem, który uzdalnia ją do udziału w prawdzie wiekuistej. Ta zależność opiera się na fakcie, iż jako ludzie zostaliśmy stworzeni na Jego obraz i podobieństwo. Dokument podkreślał też dwa porządki działania Kościoła i państwa. Transcendentny charakter aktów religijnych nie może ich podporządkować kontroli władzy ziemskiej. W dyskusji podnosiły się głosy, że chrześcijanie dbają dziś bardziej o przestrzeganie praw naturalnych i osobowych niż praw boskich (Gonnet, 1994, s. 172). Dyskusja trwała około tygodnia, obejmując 64 wystąpienia, i zakończyła się 15 grudnia 1964 roku.

czyła się głosowaniem 21 września 1965 roku, w którym projektowi udzieliło poparcia 1997 uczestników na 2222 głosujących. Pomimo tego schemat przeszedł kolejną modyfikację. Ojcowie skupili się na jego uproszczeniu. Posiadał on tylko dwa istotne punkty: ogólne założenia wolności religijnej oraz jej uzasadnienie w świetle Objawienia. Zamiarem soboru było przygotowanie deklaracji o powszechnym zastosowaniu. Jednocześnie autorzy zaopatrzyli dokument w stwierdzenie, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia katolicka, niemniej wolność w kwestii religijnej wiąże się ze spoczywającą na ludziach powszechną powinnością poszukiwania tejże prawdy. Wolność religijna nie zaprzecza tezie o jednej prawdziwej religii. Projekt został udośćniony ojcom soborowym 25 października 1965 roku. Bp De Smedt podkreślił w nim jako ontologiczny fundament wolności religijnej obowiązek szukania prawdy, niezależny od osobistych preferencji, bo przynależący do samej natury człowieka. W głosowaniu nadal utrzymywał się spory opór względem projektu (150 głosów przeciwnych). Należało w dalszym ciągu poszukiwać ideału jedności.

W szóstym projekcie usiłowano wyjaśnić kwestie historyczne, czyli czemu wielu poprzednich papieży było przeciwnych zagadnieniu wolności religijnej, a także wprowadzić pojęcie dobra wspólnego dla lepszego naświetlenia praw i powinności osoby ludzkiej. Zamiast „porządku publicznego” zostało ponadto użyte określenie „porządku słusznego”, by władzy autorytarnej wytrącić z rąk argument prowadzący do ograniczania swobód religijnych, precyzując, że jedynie „słusznym” powodem ograniczającym ludzką swobodę wyznawania religii jest obiektywna norma moralna. W przeciwnym razie tak zwany porządek publiczny może okazać się wystarczającym, wygodnym pretekstem do wszczynania prześladowań religijnych, o czym świadczyło wiele przykładów bolesnego traktowania wierzących w krajach komunistycznych i muzułmańskich. Prezentując nowy projekt, bp De Smedt podkreślał, że sobór nie chce wolności religijnej jedynie dla Kościoła katolickiego, ale wolności powszechnej odpowiadającej wymogom ludzkiej natury (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. IV, cz. VI, s. 718-723). Liczba ojców niezadowolonych z brzmienia deklaracji była wciąż wysoka – 249 głosów *non placet* (ibidem, s. 723-777). Ostateczne głosowanie nad projektem deklaracji, dokonane 7 grudnia 1965 roku w obecności papieża, przyniosło 2308 głosów poparcia przy 70 przeciwnych i 8 nieważnych. Zgromadzenie soborowe w kwestii wolności religijnej tym razem wypowiedziało się niemalże jednym głosem.

BILANS WYPOWIEDZI KAROLA WOJTYŁY

Arcybiskup krakowski Karol Wojtyła zagadnieniu wolności religijnej poświęcił sześć wystąpień soborowych: dwa wygłoszone w auli bazyliki św. Piotra

oraz cztery złożone na piśmie w sekretariacie soboru. Od 23 września 1964 roku, podczas trzeciej sesji soboru, ruszyła debata o wolności religijnej. Głos w sprawie wolności religijnej pojętej jako wolność osoby Wojtyła zabrał w dniu 25 września. Równocześnie swe propozycje zawarł w dwóch innych tekstach złożonych wcześniej na piśmie. Pierwszy został przesłany w okresie między sesjami, w dniach 10-30 grudnia 1963 roku, drugi 23 września 1964 roku.

Podczas czwartej sesji soboru Karol Wojtyła zabrał głos w sprawie wolności religijnej w dniu 22 września 1965 roku. W imieniu biskupów polskich przestrzegał przed wolnością, która nie byłaby oparta na fundamencie odpowiedzialności osoby ludzkiej. Inaczej sprzyjałaby ona indyferentyzmowi religijnemu i pokusie instrumentalnego potraktowania owej odpowiedzialności. Prawo do wolności religijnej nie bierze się z przekonania, że wszystkie religie są sobie równe: „Jest jedna prawdziwa religia, którą objawił Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa przez swego wcielonego Syna” (ibidem, Appendix, s. 606-607). Dotyczy ono natomiast bezpośrednio samej osoby ludzkiej. Deklaracja soborowa winna być postrzegana, według Wojtyły, „jako głęboko personalistyczna w sensie chrześcijańskim, a nie wywodząca się z liberalizmu czy indyferentyzmu” (ibidem, t. IV, cz. II, s. 12). Prawo do wolności religijnej może być ograniczone jedynie poprzez prawo moralne, nigdy zaś przez prawo stanowione. Ono nie może narzucać niczego, co nie byłoby zgodne z prawem moralnym. Nawet do religii osoba nie może być zmuszana wbrew własnemu sumieniu. Obawa Karola Wojtyły i biskupów polskich wiązała się z przyjęciem w projekcie sformułowania, że wolność religijną może ograniczyć wymóg porządku publicznego, bowiem w imię porządku publicznego władze komunistyczne zabraniały praktyk religijnych. Dwa dni wcześniej kardynał Stefan Wyszyński błagał ojców soborowych, by nie dostarczali totalitaryzmom państwowym dodatkowej broni w walce z osobami wierzącymi. Mówili o tym niebezpieczeństwie w swych wystąpieniach publicznych również abp Antoni Baraniak z Poznania, łódzki biskup Michał Klepacz, a także biskup Skopje Smiljan Franjo Cekada. Determinacja w walce o wyrazistość soborowej deklaracji kazała Wojtyłę w przeddzień ostatecznego głosowania prosić sprawozdawcę dokumentu, Emiela-Josefa De Smedta, o uwzględnienie poprawek, w przeciwnym razie biskupi wschodni zagłosują przeciw. Kard. Stefan Wyszyński zwrócił się nawet bezpośrednio do papieża, prosząc o wyeliminowanie z deklaracji ryzykownych sformułowań. W efekcie tego Sekretariat Soboru poprosił arcybiskupa Wojtyłę o spotkanie wieczorem 12 listopada 1964 roku, w którym wzięli udział także Johannes Willebrands, Emiel-Josef De Smedt, Piero Pavan i Jean Jérôme Hamer. Wojtyła towarzyszył polski ekspert (ibidem, t. V, cz. III, s. 563-564). Spotkanie było długie i męczące, na koniec jednakże osiągnięto pewien kompromis, polegający na uwypukleniu

w tekście twierdzenia, że „porządek publiczny” ma być „zgodny z obiektywnym porządkiem moralnym” (Scatena, 2003. s. 539-541, 547-548). Poza tym Wojtyła przesłał do sekretariatu soboru dwie interwencje na piśmie: jedną przesłaną z Krakowa w grudniu 1964 roku bądź styczniu 1965 roku, drugą złożoną osobiście 22 września 1965 roku.

Deklarację o wolności religijnej wraz z innymi dokumentami, takimi jak Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, dekret o posłudze i życiu prezbiterów oraz dekret o misyjnej działalności Kościoła, ojcowie soborowi przyjęli w ostatnim dniu trwania soboru, to jest 7 grudnia 1965 roku.

DYNAMIKA DEBAT

Promotorem pomysłu wypowiedzi soborowej na temat wolności religijnej był kard. Agostino Bea, przewodniczący Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan. Pomysł wywołał poważny spór między nim a kard. Ottavianim. Zarówno Sekretariat Stanu, jak i Święte Oficjum starało się projekt zawczasu wycofać z porządku obrad. Ostatecznie, przy wsparciu biskupów amerykańskich otwartych na nagłą potrzebę dialogu pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijan, tekst o wolności religijnej trafił jako V rozdział do schematu *De Oecumenismo*, rozesłanego biskupom 19 listopada 1963 roku. W tle sporu o dokument były dwie koncepcje diametralnie odmienne. Od wymowy propozycji soborowej radykalnie różniło się dotychczasowe spojrzenie Kościoła katolickiego, traktujące kwestię wolności religijnej raczej jako absurd³. Nauczanie papieskie z XIX i początku XX wieku odzwierciedlało katolicką myśl kontrrewolucyjną, utrzymującą, że prawo do wolności ma jedynie prawda, błędom zaś przysługuje co najwyżej „tolerancja”. Tylko Kościół katolicki jako depozytariusz prawdy ma prawo domagać się wolności. Odpowiadał temu myśleniu ideał społeczny katolickiego państwa, w którym normy współżycia są inspirowane przez Kościół. Rozwój fałszywych doktryn jest blokowany, bowiem mogą zaszkodzić zbawieniu poddanych. W tym państwie inne wyznania są „tolerowane”, niemniej zakazane jest rozprzestrzenianie „błędnych” twierdzeń. Temu pogładowi odpowiadała też logika wspomnianego już powyżej *Syllabusa*⁴.

3 Por. Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos arbitramur* z 15 sierpnia 1832 r.: DH 2730; Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum* z 20 czerwca 1888 r.: DH 3252.

4 Papież Pius IX w 1864 roku opublikował *Syllabusa errorum*, czyli listę 61 błędnych twierdzeń niemożliwych do pogodzenia z chrześcijańskim światopoglądem, a wśród nich racjonalizm, panteizm, komunizm, rozdział Kościoła od państwa, wolność wyznania i swobodę wypowiedzi.

Tekst o wolności religijnej został opracowany przez grono ekspertów pod kierunkiem sekretarza w watykańskim Sekretariacie ds. Jedności Chrześcijan, Johanna Willebrandsa, w oparciu o 380 uwag nadesłanych przez ojców. W kwietniu 1964 roku pojawił się pomysł wydzielania rozdziałów IV i V z dokumentu *De Oecumenismo* i opracowania ich jako odrębnych deklaracji soborowych: jednej uznanej za *declaratio prima* i nazwanej *De libertate religiosa*, drugiej zaś jako *declaratio altera* pod tytułem *De Judaeis et de non-christianis*. Obie deklaracje miały stanowić dowód wielkiego przełomu w Kościele.

Deklaracja o wolności religijnej została zaprezentowana ojców soborowym na początku trzeciej sesji przez biskupa Brugii Emiela-Josefa De Smedta. Jej treść, zainspirowana encykliką Jana XXIII *Pacem in terris*, przełamywała dotychczasową tendencję w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Można by ją ująć w formie sloganu: „niech nikt nie czuje się przymuszony do przyjęcia wiary” oraz „niech nikt nikomu nie odmawia swobody wyznawania”. Taka wolność nie może służyć indyferencji i relatywizmowi, bowiem nie zwalnia człowieka od powinności wobec Boga. W tym względzie ojcowie postanowili się odwołać do podstawowych praw należnych człowiekowi ze względu na jego osobową godność. Nie tylko w nieskrępowanym sumieniu, ale i w naturze osoby ludzkiej tkwi ostateczna podstawa, na której opiera się wolność religijna. Z nią wiąże się bowiem wrodzona dyspozycja człowieka do uległości wobec woli i powołania Bożego. Ona też zabrania postępowania, tak jakby Bóg nie dał Kościołowi mandatu nauczania. Wolność ta winna zatem być przeżywana w zaufaniu względem tego, co Kościół naucza.

Dyskusja wokół wciąż ulepszanego projektu deklaracji soborowej przeciągnęła się aż do końca czwartej, ostatniej sesji. Paweł VI mówił, że deklaracja ta wraz ze Schematem XIII będzie „ukoronowaniem Soboru”. W stosunku do niej uformowała się również „opozycja z Solesmes”, skupiona wokół arcybiskupa Marcela Lefebvre’a (przystąpił do niej min. prowansalski biskup Geraldo de Proença Sigaud i benedyktyn dom Jean Prou). Po burzliwej dyskusji *Deklaracja o wolności religijnej* została przyjęta w ostatnim dniu Soboru. Domagała się od społeczeństw świeckich swobody dla chrześcijan w praktykowaniu wiary w Chrystusa i Ewangelię. Jednakże geniusz soborowej inspiracji polegał na tym, że to, czego Kościół domaga się dla siebie, tego też domaga się dla każdego człowieka. Jérôme Hamer, francuski dominikanin, który pięciokrotnie redagował wspomniany dokument, wyjaśniał, że deklaracja nie jest prośbą o tolerancję dla własnych idei, ale stwierdzeniem, że pojęcia religijne i moralne nie są w kompetencji państwa. Uczyło tego doświadczenie dziewiętnastowiecznego, postoświeceniowego liberalizmu, a zwłaszcza nader dramatyczne doświadczenie współczesnego nazizmu i komunizmu. Godność sumienia i wolności potwierdza sam ludzki rozum, bez koniecznej zgody na to opinii publicz-

nej. Państwo szanuje Boga pozostając tym, czym jest, i nie interweniując w to, co mu nie podlega⁵.

WOLNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Karol Wojtyła w swym pierwszym przemówieniu w sprawie wolności religijnej domagał się przede wszystkim rozróżnienia adresatów, do których Sobór zamierza się zwrócić. Bo jeśli to mają być bracia chrześcijanie (przypomnę, że początkowo kwestia wolności religijnej miała być włączona w schemat *De Oecumenismo*), to należy podkreślić związek, jaki istnieje pomiędzy wolnością i prawdą. Uwolnić chrześcijaństwo od podziałów może jedynie uznanie, że jedność da się osiągnąć tylko w prawdzie. Stosowanie zasady tolerancji w tej dziedzinie miałyby znaczenie zbyt mało redukujące – bo jej sens jest negatywny: dozwala na coś uznanego za błąd i, zamiast przezwyciężyć, wzmocniłaby podziały (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. III, cz. II, s. 531). Natomiast w kontekście społecznym wolność religii pozwala na zastosowanie zasady tolerancji, wręcz się jej domaga. Zasada tolerancji stanowi fundamentalne prawo człowieka wierzącego w jakimkolwiek społeczeństwie. Winno ono być zagwarantowane przez wszystkie państwa, również te o charakterze marksistowsko-ateistycznym. Tolerancja stosowana w szerszym znaczeniu (na przykład wewnętrznym) może przyjąć sens antyreligijny, domagając się równoprawnego uznania dla wszystkich opinii, bez względu na ich prawdziwość i godziwość. Przy takim spojrzeniu zakłada się, że człowiek jest niezdolny do poznania prawdy, w związku z czym jedynym elementem regulującym porządek społeczny i aksjologiczny jest „wola mocy”, zwalniająca z respektu należnego drugiej osobie. Dlatego też dla uniknięcia nieporozumień Wojtyła postulował potraktowanie dwóch rodzajów wolności w dwóch odmiennych dokumentach (ibidem, t. III, cz. III, s. 766).

Wolność religijna według krakowskiego arcybiskupa jest naturalnym prawem osoby, bowiem zawsze dotyczy „wolności osoby ludzkiej”. „Dlatego mówiąc o wolności religijnej trzeba każdemu dokładnie przedstawić osobę ludzką, o której nie można myśleć wyłącznie jako instrumencie w gospodarce i społeczeństwie, ponieważ jest ich celem. Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury” (ibidem, t. III, cz. II,

5 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania w odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”* z dn. 22 lutego 1987 roku. Wszystko to, co Deklaracja *Dignitatis humanae* stwierdzała w odniesieniu do relacji religia-państwo, w tym dokumencie zostaje zastosowane do stosunku polityka-moralność.

s. 532)⁶. Człowiek, wbrew przesądom marksistowskim i laicystycznym, „w religii nie jest wyalienowany, ale spełnia samego siebie. Tej prawdy oczekują zarówno wierzący, jak i niewierzący” (ibidem, s. 530-532).

Ten dłuższy cytat z wystąpienia soborowego Karola Wojtyły pozwala nam lepiej dostrzec, że kwestia wolności rozstrzyga się w ścisłym związku z prawdą oraz osobą (ibidem, t. IV, cz. II, s. 12-13; por. Gamberini, 2018, s. 635). Naukę Soboru na temat wolności religijnej często określa się mianem „przewrotu kopernikańskiego”. Tak sądził między innymi filozof prawa Ernst-Wolfgang Böckenförde (*Kirche...*, 2004) oraz kard. Camillo Ruini, który tłumaczył, że jeszcze do niedawna Kościół utrzymywał, iż „jedynie prawda, a nie błąd, może mieć przyznane prawa, zaś w odróżnieniu od jedynej prawdziwej religii katolickiej inne religie z gruntu byłyby takich praw pozbawione. Natomiast wraz z Soborem Watykańskim II Kościół zmienił podmiot tychże praw: już nie sama prawda, ale osoba!” (Magister, 2008, s. 24). Osoba potrzebuje wolności, by dotrzeć do prawdy „na drodze procesu wewnętrznego przekonania, a nie poprzez zewnętrzne narzucenie, nawet jeśli w grę wchodziłoby ryzyko pobłądzenia” (Benedykt XVI, 2006).

NIE ZALEŻEĆ OD NIKOGO?

Wolny człowiek realizuje siebie poprzez wybór prawdy obiektywnej. Związek osoby z wolnością nie budzi żadnych zastrzeżeń i dziś jest powszechnie przyjmowany i uznawany. Wolność wręcz uchodzi za podstawową wartość i fundamentalne prawo człowieka. Wojtyła natomiast utrzymuje, że aby nie poszybować w stronę całkowitego relatywizmu i egoistycznego indywidualizmu, nie wolno wolności ludzkiej pozbawiać jej ściślejszej zależności od prawdy. W tym miejscu Karol Wojtyła zdaje się wkraczać w obszar tez kontestowanych. Ileż to bowiem razy domaganie się prawdy gwałciło ludzką wolność? Wielokrotnie działało się też odwrotnie. Sceptycyzm naukowy względem tego, co niewyjaśniane i niewymierne, popycha wielu w stronę wartościowań subiektywnych bez znaczenia dla ogółu. Powraca echem pytanie Piłata: „Cóż to jest prawda?”. W takim razie lepiej przyjąć absolutny prymat wolności. Nasza wola stanowi jedyną normę postępowania. Cieszy się ona wystarczającym wsparciem prywatnych racji. Lecz czy wola, która utraciła racjonalność, jest jeszcze wolna?

Epoka nowoczesności naznaczona jest głodem szukania wolności. Luter, rozprawiając o wolności chrześcijanina, zatrzymywał się przed dylematem: wol-

6 Karol Wojtyła mówił też o tym w audycji radiowej *O godności osoby ludzkiej* w Radiu Watykańskim (19 października 1964).

ność sumienia a autorytet Kościoła. Rewolucja marksistowska wolność rozumiała jako nieustanne wyzwalanie się od czegoś i od kogoś w nieustannej walce, poddając w efekcie pragnienia jednostki interesom kolektywu. Oświecenie ogłosiło wolność emancypacji w oparciu o jedyną władzę – władzę rozumu. Rousseau przyznawał prawom natury koncesję na wolność niczym nieskrępowaną.

Z drugiej zaś strony wolność stała się przekleństwem człowieka. Jak twierdzili egzystencjaliści francuscy, człowiek nie ma w sobie żadnej natury, inaczej niż zwierzę, które czuje w sobie jej zew. Niezdeteminowany w sobie pozostaje z wolnością, ale bez właściwości. Wolność bez treści okazuje się piekłem dla człowieka. Wolność bez prawdy, bez kierunku i kryteriów przeradza się w anarchię, całkowite spustoszenie życia. Całkowite uwolnienie się od prawdy nie odkupuje człowieka. Zamiast przyznać mu bezkresną wolność, wpędza go w przymus niszczenia siebie i innych. Wolność przyznana sobie samemu bezwarunkowo musi być zabrana komuś innemu. Człowiek uwolniony od swej specyficznej istoty, bez ograniczeń stawianych swemu „ja” i bez konieczności dawania siebie innym, prędzej czy później stanie naprzeciw pokusy „bycia jak Bóg”. Ukrytym celem wszystkich współczesnych ruchów wyzwolenia jest nie zależeć od nikogo, nie być ograniczonym we własnych pragnieniach przez żadną inną wolność. Lecz wolny w sposób absolutny i pozbawiony ograniczeń typu „od” i „dla”, wcale nie przemienia się w Boga, ale w idola – boskość pojmowaną w sposób egoistyczny. W chrześcijaństwie ideałem takiego „anty-boga” jest diabeł. Bunt przeciw prawdzie o sobie samym i o tym, co istnieje obiektywnie poza mną, popycha ku życiu w samo-sprzeczności, ku piekłu. Wolność samozniszczenia czy zniszczenia drugiego okazuje się diabelską parodią wolności. Jeśli nie istnieje żadna prawda o człowieku, nie ma też wolności.

ODPOWIEDZIEĆ NA PRAWDĘ

Dlatego Karol Wojtyła w centrum swej wypowiedzi stawia zdanie Chrystusa: „Poznacie prawdę i prawda was uczyni wolnymi” (J 8, 32). To zdanie ukrywa sekret postępowania w zgodzie z najgłębszym własnym pragnieniem, z naturą obrazu Boga w sobie, z powołaniem, by być synem Bożym. Człowiek nie jest wolny z definicji, ale w oparciu o własną naturę – „naturę osoby ludzkiej i jej czynów”. Racjonalna natura wyposaża człowieka w zdolność do „przekraczania” każdego określonego punktu widzenia. Dlatego też „ratio” spełnia się w „religio” (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. III, cz. II, s. 531-532). „Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury, polega bowiem na wolnym przyłgnięciu umysłu ludzkiego do Boga, które jest wszak osobiste i świadome, i rodzi się z pragnienia prawdy” (ibidem, s. 532; por. Wojtyła,

2011, s. 183-184). Nastawienie religijne oznacza pełnię jego racjonalności, nigdy zaś alienację – jak chcieli marksiści i aktualni zwolennicy dychotomii pomiędzy wiarą i wiedzą. Skoro wolność religijna wiąże się z prawem człowieka do osiągnięcia prawdy, w ślad za tym Kościół winien domagać się respektowania innych praw człowieka: do poznania tejże prawdy, do przekazywania jej innym, do wyznawania własnych przekonań, do wychowywania potomstwa w zgodzie z nimi, do życia prywatnego oraz publicznego, do swobody wypowiedzi, itd. (ibidem). Etyka Wojtyły opiera się o jego integralny personalizm (Scola, 2003, s. 133).

Wojtyła wprowadził też pojęcie odpowiedzialności jako łącznika pomiędzy wolnością a prawdą (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. IV, cz. II, s. 11-13). Człowiek musi być wolny, by podjąć odpowiedzialność za prawdę. Nie jest natomiast wolny, jeśli nie szuka tej prawdy odpowiedzialnie. W ślad za Wojtyłą zasadą odpowiedzialności w etyce zaczął posługiwać się Hans Jonas (Jonas, 1979; por. Grandis, 2008)⁷, czerpiąc inspirację z innych systemów myślowych i innej tradycji światopoglądowej. Odpowiedzialność oznacza odpowiedzieć na prawdę ludzkiej natury, żyć odpowiadając na to, czym naprawdę jesteśmy. Skoro dotknęliśmy kwestii odpowiedzialności, potrzebujemy dotknąć również kwestii moralności, lub inaczej: dostosowywania własnego postępowania do obiektywnego porządku moralnego. Wojtyła mówił przy tej okazji, że jedynym ograniczeniem wolności religijnej może być „zasada zachowania prawa moralnego”. Oznacza to, że „prawo do wolności religijnej jako naturalne nie przyjmuje ograniczeń spoza sfery prawa moralnego. Pozytywne prawo ludzkie może tu nakładać tylko ograniczenia wzięte z prawa moralnego” (*Acta synodalia...*, 1970-1978, t. IV, cz. II, s. 13).

PODMIOT ETYCZNEJ KOMPETENCJI

Ciekawa jest też uwaga Wojtyły na temat stosunku ludzkiego sumienia do poznania prawdy (ibidem, t. III, cz. III, s. 766-768). Mimo że wystąpienie krakowskiego arcybiskupa dotyczy małej uwagi wziętej z teologii moralnej, w jej tle da się wyczuć aktualną wojnę o status sumienia, lub innymi słowy: o podmiot etycznej kompetencji. Bo czyż nie jest poważnym dylematem etycznym współczesności w odniesieniu do wielu istotnych i delikatnych dziedzin życia następująca kwestia? Skoro na sumieniu ciąży obowiązek posłuszeństwa prawdzie, to jak można pozościć sumieniu wolność do pójścia za błędem? Czy nie implikuje to agnostycyzmu? Czy sceptycy co do poznania prawdy nie domagają się „tolerancji” i „wolności

⁷ Autor wymienia trzy fundamenty współczesnej etyki: zasada osoby (Vittorio Possenti, Karol Wojtyła), zasada odpowiedzialności (Hans Jonas) i zasad nadziei (Ernst Bloch).

sumienia”? Czy w świecie, w którym wszystkie poglądy zasługują na jednakowy szacunek, wierze w Boga miałyby przyspaść w udziale miano jednej z wielu opinii? W związku z tym należałoby się zgodzić, iż jedynym wymogiem moralnym byłaby rezygnacja z narzucania innym własnej wiary i poglądów moralnych. Czy takie sumienie zasługuje na poparcie Kościoła? Przecież błąd nie ma żadnych praw.

Ale weźmy też pod uwagę pogląd przeciwny. Człowieka w sumieniu wiąże jedynie to, co sam uzna za prawdziwe. Narzucanie poglądów z góry skazane jest na porażkę, wynika z tego hipokryzja albo zniechęcenie do szukania prawdy. Skoro sumienie jest „świętynią osoby ludzkiej”, mamy gotowy konflikt między prawami prawdy a prawami osoby. Jedne mogą spowodować przedmiotowy totalizm, postawienie dobra wspólnego ponad interes jednostki oraz zgodę na narzucenie prawdy metodą autorytarną. Drugie zaś grożą indywidualizmem, upieraniem się przy przywilejach pojedynczej osoby bez względu na dobro zbiorowe, a wreszcie odrzuceniem idei prawdy obiektywnej i pozostaniem przy kalejdoskopie opinii, sondaży i plebiscytów. By nie dopuścić do niepotrzebnych napięć i konfliktów, należy poświecić albo prawdę, albo sumienie.

Dlatego Wojtyła odnosi się do prawdy w perspektywie personalistycznej. Jej rozpoznanie nie jest jedynie intelektualnym procesem, lecz wydarzeniem przeżywanym przez całego człowieka. Osoba stanowi o sobie poprzez czyn – stwierdzi Karol Wojtyła, budując swą filozoficzną syntezę na bazie soborowych przemyśleń (por. Wojtyła, 1969) – to znaczy taki akt, który angażuje ją jako osobę. Powinność szukania i podporządkowania się prawdzie rodzi się we wnętrzu osoby. Filozofia świadomości nie uznawała istnienia prawdy poza samym zasięgiem świadomości. Nie tolerowała też podporządkowania się prawdzie obiektywnej, niewytworzonej przez tę świadomość. Wojtyła natomiast twierdzi, że osoba potrzebuje być wolną od nacisków zewnętrznych, by zwrócić się ku prawdzie w zgodzie z własną naturą. A w naturze człowieka jest zawarte dążenie do dobra i pragnienie, by to dobro było obiektywnie prawdziwe. Sumienie zaś dopinguje w tym poszukiwaniu.

Jak zatem można w wolności tolerować pomyłkę i błąd? Dla Karola Wojtyły wartość personalistyczna nie jest tym samym, co wartość moralna czynu. Osoba realizuje się poprzez czyn wolny i to jest ważniejsze nawet od samej treści tego czynu. Człowiek winien działać jak człowiek, kierować się rozumem i wolą, zgodnie z własnym porządkiem personalistycznym. Tylko czynowi osobowemu można przypisać wartość moralną. Inaczej będziemy mieli do czynienia z rzeczywistością zubożoną o wartość większą niż samo nadużycie wolności. Nie wolno nigdy zatrzeć różnicy pomiędzy porządkiem personalistycznym a porządkiem natury pozaosobowej (naturalizm). Nowość nauczania soborowego i jego filozoficznej oryginalności polega na przewyżczeniu opozycji istniejącej między chrześcijaństwem a nowo-

czesnością. Przesąd filozofii nowożytnej polega na przekonaniu, iż chrześcijaństwo oraz filozofia bytu, na której teoretycznie się ono opiera, nie jest w stanie sprostać doświadczeniu samoświadomości i wolności ludzkiej.

Sobór Watykański II pokazał nowy horyzont myślenia chrześcijańskiego: filozofią przyszłości będzie filozofia osoby, wychodząca od egzystencji i myśląca w sposób otwarty na transcendencję religijną (Wojtyła, 2001, por. tenże, 1979, s. 218-220). Karol Wojtyła, angażując się w dostarczanie argumentów soborowej deklaracji o wolności religijnej, miał na myśli z całą pewnością wielkie pytanie duszpasterskie Kościoła: w jaki sposób współcześni mężczyźni i kobiety „mogą stać się w pełni wolnymi i rozumnymi istotami ludzkimi?” Jest to wielkie wyzwanie zarówno dla teologów, jak i pasterzy (Wojtyła, 1979, s. 218).

Bibliografia:

- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* (1960), seria I, *Antepreparatoria*. Città del Vaticano.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (1970-1978), 25 tomów. Città del Vaticano.
- Benedykt XVI (2006), Wydarzenia, które zachowujemy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22 XII 2005). *OsRomPol* 27, s. 15-20.
- Castellucci E. (2017), *Presbyterorum ordinis*. Introduzione e commento. W: S. Noceti, R. Repole (red.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Tom 4: *Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*. Bologna.
- Caprile G. (1965), *Il Concilio Vaticano II. Terzo periodo 1964-1965*. Roma.
- Gamberini P. (2018), *Dignitatis humanae. Commento*. W: S. Noceti, R. Repole (red.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Tom 6: *Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*. Bologna.
- Grandis G. (2008), Il principio-persona. *Studium* 1, s. 36-41.
- Hamer J., Riva C. (1966), *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale*. Torino-Leumann.
- Jonas H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt nad Menem 1979; wyd. pol. *Zasada odpowiedzialności*. Kraków 1996.

- Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002* (2004). Münster.
- Le Monte M. (2003), *Savoir et servir*, nr 57, ss. 67-77, tłum. Grzegorz Bębnik, za: *Tylko Polska*, nr 42(162)/2003, s. 16.
- Magister S. (2008), Introduzione. W: *Romano Amerio, il Vaticano II e le variazioni nella Chiesa cattolica del XX secolo. Convegno di studi in Ancona, 9 novembre*. Verona.
- Noceti S., Repole R. (red.) (2017), *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Tom V: *Dei Verbum*. Bologna.
- Pavan P. (1967), Einleitung. W: tenże, *Declaratio de libertate religiosa – Erklärung über die Religionsfreiheit. Einleitung und Kommentar*. W: *Lexicon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vaticanische Konzil*. Tom II. Freiburg-Basel-Wien.
- Scatena S. (2003), *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione „Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*. Bologna.
- Scola A. (2003), *L'esperienza elementare. La vena profonda del Magistero di Giovanni Paolo II*. Milano.
- Świeżawski S. (1996), Określanie tożsamości Kościoła. Ze Stefanem Świeżawskim rozmawiają Anna Karoń-Ostrowska i Józef Majewski. W: Z. Nosowski (red.), *Dzieci Soboru zadają pytania*. Biblioteka „Więzi”. Warszawa.
- Turbante G. (2000), *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*. Bologna.
- Velati M. (2011), *Dialogo e Rinnovamento. Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei Cristiani nella Preparazione del Concilio (1960-1962)*. Bologna
- Weigel G. (2002), *Świadek nadziei, Biografia papieża Jana Pawła II*. Kraków.
- Wojtyła K. (2001), Człowiek jest osobą. Przemówienie wygłoszone w Radio Watykańskim podczas trwania III sesji Soboru Watykańskiego II. *Personalizm*, 1, s. 61–64.
- Wojtyła K. (2011), *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*. Kraków–Rzym.
- Wojtyła K. (1969), *Osoba i czyn*. Kraków.
- Wojtyła K. (1979) *Sobór a praca teologów*, [„Tygodnik Powszechny”, 9 (1965)]. W: tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Kraków.

THE CONTRIBUTION OF KAROL WOJTYŁA TO PREPARATION OF DIGNITATIS HUMANAЕ - THE SECOND VATICAN COUNCIL'S DECLARATION ON RELIGIOUS FREEDOM

SUMMARY

In the view of George Weigel, “archbishop Karol Wojtyła had put a great effort into the question of religious freedom”. The article is an attempt to describe and evaluate the influence of the Council Father from Cracow on preparation and the final form of this document. The contribution of Karol Wojtyła in development of the declaration is presented on the background of its preparation during the debates of the Second Vatican Council. The Cracow archbishop had devoted six of the Council's statements: two presented in Auditorium of Saint Peter's Basilica and four in writing forwarded to the Council's secretariat. Wojtyła had warned against freedom not based upon the foundation of the human person's responsibility. The Council's declaration should have been perceived “as deeply personalistic in the Christian sense, but not derived from liberalism or indifferentism”. The religious freedom is the natural right of a person, because in it is always rooted “the freedom of the human person”. The right of the religious freedom may be limited only by the moral law, but never by the positive law. This law cannot impose anything what it is in discord with the natural law. A person cannot be forced to a religion against his or her conscience, the less yet cannot be deprived of it.

Article submitted: 3.01.2020; accepted: 10.01.2020.