

Jarosław KUPCZAK OP

## SPÓR O PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Agresywny sekularyzm na Zachodzie, nowe przymierze militarnej dyktatury z prawosławiem w Rosji, zagrażający już niemal całemu światu islamski fundamentalizm: dzisiejszy świat ma problem z wolnością religijną. Dlatego też nowa pozycja w ofercie zasłużonego dla teologii amerykańskiego wydawnictwa William B. Eerdmans Publishing Company *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of „Dignitatis Humanae”*<sup>1</sup> trafia dzisiaj na bardzo podatny grunt i prowokuje wyjątkowo aktualną refleksję. Autorami tego najlepszego i chyba najbardziej kompetentnego jak dotychczas opracowania deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II są dwaj profesorowie waszyngtońskiego Instytutu Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną<sup>2</sup>: David L. Schin-

dlar i Nicholas J. Healy, którzy w pracy nad książką inspirowali się zarówno pytaniami dotyczącymi wolności religijnej, jak też debatą na temat Soboru Watykańskiego II i jego reinterpretacji stosunku Kościoła do nowoczesności. Dlatego też poszczególne części książki poświęcone są nie tylko historycznej analizie powstania Deklaracji o wolności religijnej, ale też rozważaniom dotyczącym jej interpretacji.

Pierwszy temat podjęty został w nawiązaniu do obecnego w pracy oryginalnego, łacińskiego tekstu Deklaracji i jego nowego angielskiego przekładu. Autorzy przedstawili w książce również pięć kolejnych schematów (także w języku łacińskim i angielskim), które wypracowano na poszczególnych etapach tworzenia *Dignitatis humanae*, oraz teksty wystąpień dwóch uczestników Soboru – ich zdaniem kluczowe dla powstania Deklaracji. Jest to pięć wystąpień arcybiskupa Karola Wojtyły (trzy analizy pisemne i dwa wystąpienia ustne: z 25 września 1964 roku i z 22 września 1965 roku) oraz wystąpienie francuskiego biskupa Alfreda Ancela z Lyonu z 22 września 1965 roku. Tę historyczną część książki uzupełnia kompetentny szkic Nicholasa Healy’ego dotyczący soborowej historii powstawania dokumentu.

Gatunkowy ciężar recenzowanej książki nadaje długi, liczący prawie dwieście stron esej Davida L. Schindlera, dotyczący problemu interpretacji deklaracji *Dignitatis*

<sup>1</sup> David L. Schindler, Nicholas J. Healy Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of „Dignitatis Humanae”*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K., 2015.

<sup>2</sup> Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Catholic University of America, Washington, D.C., USA.

*humanae* w kontekście dzisiejszych problemów z przestrzeganiem prawa do wolności religijnej, szczególnie w agresywnych w swoim sekularyzmie społeczeństwach Zachodu, a zatytułowany *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of „Dignitatis Humanae” on the Right to Religious Freedom* [„Wolność, prawda i ludzka godność. Interpretacja nauczania *Dignitatis humanae* na temat prawa do wolności religijnej”]. Obserwatorzy amerykańskiej sceny intelektualnej, szczególnie teologicznej, znają Davida Schindlera z jego trwającej od ponad ćwierćwiecza polemiki ze środowiskiem skupionym wokół czasopisma „First Things”, reprezentowanym przez takich myślicieli, jak nieżyjący już Richard John Neuhaus, Michael Novak czy George Weigel. Schindler był w ciągu tych minionych lat nieustępliwym krytykiem jednej z głównych tez tego środowiska, reprezentowanej chyba najmocniej przez Michaela Novaka, głoszącej że amerykański eksperyment wolności religijnej oraz amerykański sposób połączenia wolnego rynku z demokracją stanowią realizację porządku publicznego najbliższą ideałom katolickiej nauki społecznej. Jak się zorientujemy, Schindlerowska interpretacja *Dignitatis humanae* podąża tym samym torem, co polemika tego autora z Novakiem.

Schindler rozpoczyna swoją refleksję od stwierdzenia historycznego faktu, że podczas powstawania Deklaracji wśród jej autorów – do najważniejszych w ich gronie należał amerykański jezuita John Courtney Murray – utrzymywała się niezgoda co do sposobu uzasadnienia prawa do wolności religijnej. W trakcie redagowania tekstu zderzyły się ze sobą dwie koncepcje wolności, które po zakończeniu *Vaticanum Secundum* nadal ze sobą rywalizują o właściwy sposób odczytania *Dignitatis humanae* i nauczania Kościoła katolickiego w kwestii wolności religijnej.

Pierwsza z tych koncepcji, której głównym reprezentantem był właśnie Murray, głosiła, że znaczenie deklaracji *Dignitatis*

*humanae* polega na tym, że Kościół odszedł w niej od swojego tradycyjnego nauczania na temat relacji państwa do Kościoła katolickiego i roli prawdy religijnej w sferze publicznej. Znaczenie Deklaracji polega więc przede wszystkim na tym, że prawo do wolności religijnej zostaje potwierdzone jako prawo świeckie, bez zagłębiania się w problematykę prawdziwości czy fałszywości wyznawanej religii. W tym kontekście Murray i kontynuatorzy jego sposobu interpretacji dokumentu podkreślają, że *Dignitatis humanae* stwierdza niekompetencję państwa w sprawach religijnych; państwo nie powinno decydować, która religia jest prawdziwa, a która fałszywa, powinno natomiast uznawać prawo wszystkich swoich obywateli do wyznawania religii i do wolności sumienia, Kościół zaś powinien owo negatywne rozumienie prawa do wolności religijnej zaakceptować.

Taka interpretacja *Dignitatis humanae* odchodzi od tradycyjnych, przedsoborowych ujęć problematyki wolności religijnej, które opierały się na przekonaniu, że religijny błąd nie może mieć żadnych gwarantowanych praw. Przekonanie owo realizowało się w katolickiej propozycji regulowania stosunków społecznych na podstawie dwóch zasad. Jeśli Kościół katolicki cieszył się stabilną pozycją w danym państwie, żądał dla siebie przywilejów i opieki państwa, a innym religiom w imię pokoju społecznego okazywał tolerancję dla ich działalności. Druga zasada dotyczyła zaś sytuacji, gdy katolicy znajdowali się w danym państwie w mniejszości – wówczas Kościół domagał się dla katolicyzmu prawa do wolności religijnej i równego traktowania wszystkich wyznań. Jak zauważa Schindler, tego rodzaju postawa Kościoła w sposób oczywisty prowokowała oskarżenia o hipokryzję.

Interpretacja prawa do wolności religijnej proponowana przez Johna Courtneya Murraya na etapie powstawania deklaracji *Dignitatis humanae* i często dziś reprezentowana, nie jest jednak – jak podkreśla

Schindler – jedyna. Już w trakcie przygotowywania tekstu dokumentu protestowało przeciw niej wielu Ojców soboru, a wśród nich Krakowski arcybiskup Karol Wojtyła i wspomniany pomocniczy biskup Lyonu Alfred Ancel, reprezentujący stanowisko dużej części episkopatu francuskiego. W ich przekonaniu ukazanie w *Dignitatis humane* prawa do wolności religijnej jedynie jako prawa świeckiego i negatywnego, czyli wolności od przymusu, byłoby niewystarczające. Owa krytyka cywilno-prawnego sformułowania prawa do wolności religijnej zabrzmiiała szczególnie mocno w zamieszczonych w recenzowanej książce wypowiedziach arcybiskupa Wojtyły, który domagał się, aby po pierwsze, przedstawić prawo do wolności religijnej w kontekście chrześcijańskiego Objawienia, nie zaś świeckiego prawodawstwa, i po drugie, aby wolność ludzką ukazać jako zakorzenioną w poszukiwaniu prawdy i pozostającą w wewnętrznym związku z prawdą. Te dwie tezy, powtórzone również w ważnej interwencji biskupa Ancela z 22 września 1965 roku, stanowią dla Davida Schindlera hermeneutyczny klucz do czytania Deklaracji o wolności religijnej i rozróżnienia fałszywej i prawdziwej interpretacji tego dokumentu.

Zdaniem Schindlera odczytanie *Dignitatis humanae* jako dokumentu prawnego i zawierającego negatywne rozumienie wolności jest groźne, prowadzi bowiem do deformacji katolickiego rozumienia prawa do wolności religijnej, którego najważniejszymi interpretatorami byli Jan Paweł II i Benedykt XVI – ich właśnie poglądom autor omawianego eseju poświęca wiele uwagi. Tę deformację katolickiego rozumienia wolności Schindler opisuje, odwołując się do pracy dominikańskiego teologa Servais'a Pinckaersa, który w swojej klasycznej już książce *Źródła moralności chrześcijańskiej*<sup>3</sup> opisał,

w jaki sposób po rewolucji nominalistycznej europejska nowożytność została zbudowana na fundamencie koncepcji tak zwanej wolności neutralnej czy też wolności „obojętnej” – wolności w swoim źródle obojętnej wobec prawdy. Taka koncepcja wolności oznaczała odejście od koncepcji klasycznej, którą Pinckaers i Schindler ilustrują, odnosząc się do myśli św. Tomasa z Akwinu. Według Akwinaty wolność funkcjonuje dzięki wewnętrznemu związkowi z prawdą i swojemu nakierowaniu ku prawdzie.

Analiza wolności obojętnej wobec prawdy jest w kontekście interpretacji *Dignitatis humanae* ważna z dwóch powodów. Po pierwsze, jak twierdzą Pinckaers, Schindler, a także Jana Paweł II i Benedykt XVI, budowanie nowożytności na podłożu wolności obojętnej wobec prawdy jest podstawowym źródłem współczesnego relatywizmu, na który w swoim głoszeniu Ewangelii odpowiedzieć chciał Sobór Watykański II. Po drugie, przekonanie, że autorzy *Dignitatis humanae* w ten sposób uzasadniają prawo do wolności religijnej przyznawałoby rację tym krytykom Soboru Watykańskiego II, którzy odczytują jego dzieło, a w szczególności tekst o wolności religijnej, jako odejście od tradycyjnego nauczania Kościoła oraz kapitulację przed antyreligijną nowożytnością.

Niewątpliwie rozważania Schindlera nad wyłącznie negatywnym rozumieniem wolności czy też akceptacją wolności obojętnej wobec prawdy oraz nad skutkami tych postaw, którymi okazują się relatywizm i destrukcja kultury Zachodu, należą do najciekawszych w książce. Rozważania te pozwalają na podjęcie ważnego pytania: Dlaczego zachodnia kultura demokratycznego wolnorynkowego liberalizmu prowadzi do osłabienia religijności i sekularyzacji wszędzie tam, gdzie się pojawia?

Wskażmy na główne linie argumentacji. Za Pinckaerse Schindler podkreśla, że w przypadku wolności negatywnej na-

<sup>3</sup> Zob. S.T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 1994.

turalna inklinacja człowieka ku prawdzie staje się wyłącznie pewną okolicznością wolności, a nie jej istotą. Wolność taka nie jest zależna od prawdy, ale pozostaje jej arbitrem i autorem. Wolność podmiotu w swoim pierwszym ruchu odwraca się wówczas od tego, co jest dane, i w ten sposób podkreśla przede wszystkim pierwotną autonomię człowieka, dla której wolność innych jest najpierw zagrożeniem, ograniczeniem i elementem rywalizacji. Z całą pewnością analiza taka pomaga w ukazaniu stałego elementu zachodniego liberalizmu, który można by określić jako nachylenie indywidualistyczne i tendencję do osłabiania więzi społecznych.

Schindler zwraca uwagę, że jeśli nowożytne państwo akceptuje wyłącznie prawne i negatywne rozumienie wolności, które abstrahuje od prawdy, państwo to musi również traktować wszystkie społeczne roszczenia wyłącznie jako relatywne przedmioty ludzkich wyborów, pozabawiając się w gruncie rzeczy możliwości rozstrzygnięcia między nimi. Wszelkie roszczenia odwołujące się do natury człowieka czy do jego praw stają się wówczas dla państwa jedynie arbitralnymi roszczeniami ludzkiej wolności, które powinny zostać uśrednione w relacji do innych, często przeciwnych roszczeń. Każda prawda staje się opinią i wyłącznie sposobem realizowania wolności wyboru, a w związku z tym przedmiotem społecznego kompromisu. Kulturowy i polityczny relatywizm oznacza „nieobecność jakichkolwiek standardów czy roszczeń do prawdy, które byłyby zakorzenione w naturze” (s. 63; tłum. fragm. – J.K.), a nie tylko w preferencjach podmiotu czy grup społecznych.

Takie rozumienie relacji prawdy i wolności okazuje się zabójcze szczególnie dla religii, ponieważ w punkcie wyjścia dokonuje zrównania wszystkich religii jako równoprawnych sposobów społecznego zachowania. Owo destruktywne wyeliminowanie kryterium prawdy jest tylko pozornie neutralne wobec wszystkich religii, gdyż – jak ukazuje Schindler – promuje te z nich, które rezygnują z wymiaru transcendentnego i postrzegają się wyłącznie jako organizacje społeczne i kluby kulturowe. Inne religie, te z mocnym odniesieniem do transcendencji i transhistorycznej prawdy, będą więc poddawane presji, aby postrzegać się wyłącznie w wymiarze społecznym i kulturowym. Niewątpliwie te właśnie fragmenty refleksji Schindlera rzucają nowe światło na problem, dlaczego zachodni liberalizm tak łatwo przemienia się w antyreligijny – w szczególności antychrześcijański – sekularyzm.

W kontekście powyższych rozważań staje się jasne, dlaczego dla autorów recenzowanej książki tak ważne jest, by wolność religijną, o której mówi deklaracja *Dignitatis humanae*, interpretować nie w kontekście współczesnej kultury relatywizmu, co służyłoby oskarżeniom ze strony tych, którzy uważają, że Sobór Watykański II skapitulował wobec antychrześcijańskiej nowożytności, ale w kontekście klasycznego czy też ontologicznego rozumienia wolności, rozpatrywanej w swojej wewnętrznej jedności z prawdą. Z całą pewnością książka Schindlera i Healy’ego podnosi do zupełnie nowego poziomu współczesną debatę nad wolnością religijną, chrystofobią zachodniej kultury i problemem interpretacji Soboru Watykańskiego II.