

# Franz Scholz

---

## Prawa sumienia religijnego w dziejach Kościoła

---

Collectanea Theologica 44/3, 5-18

---

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FRANZ SCHOLZ, AUGSBURG

**PRAWA SUMIENIA RELIGIJNEGO W DZIEJACH KOŚCIOŁA**

Sumienie — w rozumieniu chrześcijańskim — jest funkcją całej osobowości ludzkiej, która ujawnia osobiste, w konkretnej sytuacji zobowiązujące, żądanie religijno-moralnej powinności, niezależnie od świadomych dążeń<sup>1</sup>. Poprzez posłuszeństwo wskazówkom dojrzałego osobowego sumienia urzeczywistnia się nasze człowieczeństwo. Przez wierność sobie człowiek staje się tym, kim według Bożych planów być powinien. Zatem sumienie otwiera przed nim najwyższe możliwości. Aczkolwiek człowiek ma prawo dbać o swobodny rozwój wszystkich wrodzonych uzdolnień, to jednak szczególnie ważny jest rozwój tych dyspozycji, które odnoszą się do najwyższych możliwości człowieka. Z tego powodu może sumienie stawiać swoiste wymagania tzn. może domagać się, by je szanowano i respektowano. W tym sensie mówimy, że sumienie ma swoje prawa.

W pierwszym rzędzie sumienie stawia wymagania samej osobie ludzkiej. Na płaszczyźnie wewnątrzpersonalnej subiektywnie pewne, egzystencjalnie szczerze przekonanie sumienia — tylko o takim jest tutaj mowa — domaga się posłuszeństwa nawet wówczas, gdy odbiega od normy obiektywnej. Sumienie żąda, by respektowano je jako ostateczną i najwyższą normę religijno-moralnych rozstrzygnięć tzn. domaga się normatywnego znaczenia. Na tym polega „wewnętrzne prawo” sumienia. W stosunkach międzyludzkich wskazówki sumienia domagają się pola swobodnego działania, bez przeszkód ze strony zewnętrznych sił. Postulat ten określamy jako „zewnętrzne prawo” sumienia.<sup>2</sup> Historia uczy, że bezpośrednio po przełomie konstantyńskim mało respektowano prawa sumienia zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. W obliczu przewagi obiektywno-normatywnego myślenia i odczucia upłyne sporo czasu, zanim sumienie odzyska znowu swoje prawa w życiu, jak i w przedstawianiu dydaktycznym.

Deklaracja soboru z dnia 7. XII. 1965 r. zajmuje się nie tylko wolnością sumienia w ogólności, ale proklamuje wolność religijną. Wobec tego uwagę naszą skierujemy na te decyzje sumienia, które dotyczą pytań religijnych

<sup>1</sup> Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, 30.

<sup>2</sup> Por. L. Weber, *Die Gewissensfreiheit*, Anima 1965, 23.

względnie zmierzają do narzucenia przekonań religijnych w środowisku społecznym.

Rozumie się, że w sprawach wiary wiążący osąd sumienia stawia takie same wewnętrzne i zewnętrzne wymagania co w innych dziedzinach. Zewnętrzne prawo sumienia polega tutaj na wolności od presji społecznej i nazywa się wolnością religijną. Jeżeli za soborem podkreślimy jeszcze, że wymagania te domagają się także potwierdzenia przez prawo pozytywne wówczas mówimy o „prawie do wolności religijnej”.

Wolność sumienia i wolność religijna łączą się wzajemnie ze sobą. Historycznie tę drugą omawiano często w powiązaniu z pierwszą. Dlatego ich tutaj nie oddzielamy. Wolność religijną potraktujemy raczej jako specyficzny przypadek wolności sumienia; z drugiej strony wolność sumienia interesuje nas z uwagi na to, że obejmuje wolność religijną.

Nakreślony temat rozważymy na kanwie historii Kościoła. W świetle faktów zobaczymy, jak traktowano prawa sumienia i jak przebiegał rozwój wskazań doktrynalnych.

Jak w ciągu wieków Kościół ustosunkował się w teorii i w praktyce do wewnętrznego i zewnętrznego prawa sumienia? Jak dalece to prawo respektował, a w jakim stopniu je lekceważył?

1. W okresie prześladowań w obliczu nietolerancji imperium rzymskiego młody Kościół żądał wolności sumienia w postaci wolności religijnej. Od prześladowców krwawiący Kościół domagał się wolności wyznania, powołując się na przysługujące wszystkim ludziom prawa. Tertulian (+ po 220) tak pisze w *Liber ad Scapulam*: „Istnieje ludzkie prawo i naturalne uprawnienie czcić to, co uważa się za słuszne. Nie jest rzeczą religii zmuszać do czci Boga. Cześć ta musi pochodzić z wolnej woli, a nie może być wymuszona przemocą... również wasze bóstwa nie pragną ofiar składanych wbrew woli”<sup>3</sup>.

Podobnie argumentuje Laktancjusz<sup>4</sup>. Kościół nie ogranicza się, wraz z filozofami, mędrkami i wykształconymi tych czasów, uciekając przed światem i gardząc nim, do bezbronnego ideału czystej wolności wewnętrznej. Nie ogranicza się do wnętrza, ale, gdy w Rzymie zamiera wolność myśli i słowa, podejmuje — w imię prawa sumienia — walkę przeciw „władztwu totalistycznego imperium”<sup>5</sup>. Młody Kościół domaga się zrealizowania zewnętrznego prawa dla swoich przekonań religijnych i to jeszcze zanim szerokie badania teoretyczne wypowiedziały się na temat prawa wewnętrznego.

2. Przez edykt tolerancyjny cesarza Galeriusza i jego trzech współrządców (Sardyka 311) oraz w Mediolanie w roku 313 orzez Konstancyntyna i Licyniusza wydany mandat okólny<sup>6</sup> do namiestników rzymskich, chrześcijaństwo otrzymało najpierw wolność, potem — jeszcze za Konstancyntyna —

<sup>3</sup> C. 2(ML 1, 777).

<sup>4</sup> *Divinarum institutionum*, lib. 5 *de iustitia*, c. 21(ML 6, 619—620).

<sup>5</sup> H. J. Scholler, *Die Freiheit des Gewissens*, 1958, 22.

<sup>6</sup> Zob. D. C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 1924, 29.

moralne poparcie<sup>7</sup>, by w roku 380 za cesarza Teodozjusza stać się uprzywilejowaną religią państwową, Kościołem cesarstwa. Role się zmieniły. Jak swego czasu Tertulian i Laktancjusz, tak teraz występują apologetyci pogańscy np. sędziwy retor Libaniusz, Symachus i inni, przytaczając podobne argumenty za wolnością religijną pogan. W następnym okresie Kościół przyjął państwowe środki represyjne, najpierw milcząco zgadzając się na nie, potem witając je z zadowoleniem, a w końcu domagając się ich otwarcie i z naciskiem<sup>8</sup>. Typowy przykład takiej zmiany sposobu myślenia stanowi św. Augustyn w liście do schizmatycznego biskupa Wincentego. Dawniej Augustyn był przekonany, że przeciwników nie można nawracać siłą, ale jedynie przy pomocy argumentów skrypturystycznych i rozumowych. Bieg wydarzeń zmienił jednak jego pogląd. Obecnie otwarcie twierdzi, że katolicy powinni domagać się stosowania przez organa władzy pewnych środków represyjnych, byleby tylko motywem tego postępowania było ratowanie dusz, a nie zemsta. Tego rodzaju presję interpretuje teraz jako „okazję, by stać się mądrzejszym” i nawrócić się. Powołuje się przy tym na księgę Przysłów 9, 9<sup>9</sup>. Na innym miejscu uzasadnia ten przymus jako potrzebę ówczesnej, kończącej się fazy rozwojowej Kościoła. Sam Pan w obliczu chwiejności apostołów z pewnością zapytałby, bez groźby przymusu: „Czy i wy chcecie odejść?”<sup>10</sup> Ale we wczesnym okresie rozwoju Kościoła nie spełniła się jeszcze zapowiedź Psalmisty. „W miarę bowiem jak spełniały się słowa psalmu 71, 11 'I uwielbią Go wszyscy królowie, wszystkie narody będą Mu służyły', Kościół używał coraz większej siły nie tylko, by dobrych zapraszać, ale także..., aby zmuszać... Wystarczająco wyraźnie ukazał to również w przypowieści o uczcie, w której posyła do zaproszonych, którzy się wymawiają i mówi do sługi: 'Wyjdź co prędzej na ulicę i zaułki miasta i wprowadź tu...' Sługa oznajmił: 'Panie, stało się, jak rozkazałeś, a jeszcze jest miejsce'. Na to Pan rzekł do sługi: '... zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapełniony'”<sup>11</sup>. Augustyn pozostaje też świadomy znaczenia wolności dla aktu wiary. W ostrym dysonansie do przytoczonej interpretacji Łk 14, 21-23 wyjaśnia, że „wierzyć może tylko ten kto chce”<sup>12</sup>.

Nacisk wywierany na niechrześcijan wzrastał za cesarzy Arkadiusza (395—408) i Teodozjusza II (408—450), by w VI w. za cesarza Justyniana (527—565) osiągnąć niesłychaną siłę. Wszyscy nieochrzczeni i heretycy utracili nawet swoją własność oraz prawa obywatelskie<sup>13</sup>. W przeciwieństwie do nich arianscy władcy byli bardziej cierpliwi.

<sup>7</sup> K. Bihlmeyer — H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, t. I, 1962, 96—97.

<sup>8</sup> H. R. Schlette, *Toleranz*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. II, München 1963, 681.

<sup>9</sup> *Ep.* 93, n. 17 (ML 33, 329—330).

<sup>10</sup> J. 6, 68.

<sup>11</sup> *Ep.* 173, n. 10 (ML 33, 757).

<sup>12</sup> „Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere potest sacramentum nolens, sed credere non potest nisi volens” (*In Iob tract.* 26, n. 2, ML 35, 1607).

<sup>13</sup> E. H. Kaden, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian*, w: *Festschrift für Hans Lewald*, Basel 1953, 56, 58, 61. Justynian zamknął również szkołę filozofów w Atenach, w której studiowali przede wszystkim neoplatonicy.

Teodoryk W. (471—526) był przekonany, iż religii nie można nakazać<sup>14</sup> W zasadzie brak było w tych czasach zrozumienia dla praw cudzych przekonań; tym donioślejsze są pojedyncze głosy przeciwne. Posłuchajmy kapłana Salwiana z Marsylii (+ po 480): „Oni są heretykami, ale tego nie wiedzą. Są heretykami jedynie według naszego osądu, według własnego nimi nie są. Sami uważają się za katolików do tego stopnia, że nas nazywają heretykami, psując nam opinię... Błądzą, ale w dobrej wierze, nie z nienawiści, lecz z miłości do Boga, uważają, że w ten sposób chwalą i miłują Boga jako Pana. Aczkolwiek nie posiadają prawdziwej wiary<sup>15</sup> to jednak uważają ją za wyraz doskonałej miłości Boga...”<sup>16</sup>.

Również krwawe metody nawracania stosowane przez Karola Wielkiego spotkały się z protestem ze strony nadwornego teologa. W liście z roku 796 Alkuin<sup>17</sup> ostro zaprotestował przeciw metodom misyjnym stosowanym wobec Awarów; nawracanie przemocą sprzeciwia się istocie wiary: „Pan nasz Jezus Chrystus dał apostołom polecenie: 'Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielając im chrztu... uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem, (Mt 28, 19). W tym związłym nakazie ustanowił porządek i kolejność naszej działalności misyjnej. Dwa razy nakazuje uczyć, raz tylko poleca chrzcić. Nasamprzód zatem dał polecenie, aby przekazywać wiarę katolicką. Dopiero po jej przyjęciu domaga się udzielenia chrztu... Zawsze i wszędzie przestrzegaj tego porządku w nauczaniu dorosłych... Cóż bowiem znaczy chrzest bez wiary, co potwierdza apostoł słowami: 'bez wiary nie można podobać się Bogu' (Hbr. 11, 6)... Stąd to nieszczęśliwy naród (Saksończyków) zaprzepacił sakrament chrztu, ponieważ w jego sercu zabrakło fundamentu wiary. Wiara jest... sprawą woli, a nie przymusu. Jak można człowieka zmusić wierzyć w to, w co nie wierzy? Człowiek może być (zewnątrznie) zapędzony do chrzcielnicy, ale nie (wewnętrznie) do wiary”<sup>18</sup>.

3. W okresie scholastyki natrafiamy na wzrastającą gotowość teoretycznego i doktrynalnego uznania subiektywnie pewnego — choć obiektywnie błędnego — osądu sumienia. Wczesnym i swoją epokę daleko wyprzedzającym przedstawicielem tego kierunku był Piotr Abelard (+ 1142), który podjął problem subiektywnej moralności w sposób — jak na te czasy — szokujący, nie licząc się z tradycyjnym, zawężonym spojrzeniem<sup>19</sup>. Abelard ujął się w sposób bezkompromisowy za wewnętrznym prawem sumienia. Jemu współczesni i młodszy autorzy podążają za nim nie bez ociągania się. Ilustracją wolno rozwijającej się myśli może być rozwiązanie następującego przypadku,

<sup>14</sup> „Religionem imperare non possumus”. Katolicy cieszyli się swobodą wykonywania praktyk religijnych. Por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, *dz. cyt.*, I, 231.

<sup>15</sup> Chodziło o subordynacjonistów.

<sup>16</sup> *De gubernatione Dei*, lib 5., c. 2 (ML 53, 95).

<sup>17</sup> Zmarł w r. 804 w Tours.

<sup>18</sup> *Ep.* 36 (ML 100, 193—194).

<sup>19</sup> W swojej *Etyce (Scito te ipsum)* określa ostro: „Non enim quae fiunt, sed quo animo fiunt, pensat Deus; nec in opere sed in intentione meritum operantis, vel laus consistit... per diversitatem... intentionis idem a diversis fit, ab uno male, ab altero bene” (c. 3, ML 178, 44 AB).

jaki dyskutowano w średniowiecznym szkolnictwie: mężczyzna, którego pierwsze małżeństwo — z powodu domniemanej śmierci żony — określono jako już nie istniejące, wstąpił ponownie w związek małżeński. Potem dowiaduje się że jego pierwsza żona jednak żyje. Czy może *compulsus ab ecclesia* (który dalej przyjmuje śmierć pierwszej żony) pozostać przy drugiej żonie, chociaż w sumieniu wie, że pierwsza żyje?<sup>20</sup> *Magister sententiarum* sądzi, iż niezgodne z sumieniem, cudzołożnicze zachowanie zostanie odpowiednio usprawiedliwione przez jego posłuszeństwo<sup>21</sup>.

Bonawentura zaś opowiada się za prawem osądu sumienia i wyjaśnia: „Człowiek taki może nie słuchać Kościoła”. Nauczyciel seraficki nie uwolnił się jeszcze całkiem od myślenia obiektywno-normatywnego. Chociaż mocno podkreśla, że działanie wbrew nakazom sumienia jest grzechem, to jednak nie chce się zgodzić z tym, iż postępowanie nakazane przez sumienie subiektywnie zawsze jest dobre i zobowiązujące<sup>22</sup>. Gdy sumienie bowiem „dyktuje” coś, co obiektywnie sprzeciwia się porządkowi Boga, wówczas „czyn zgodny z nakazem sumienia wcale nie musi być zawsze dobry”<sup>23</sup>. W ten sposób dochodzi do zadziwiającego nas wniosku: mogą zajść okoliczności, w których nakaz zwierzchnika przewyższa nakaz sumienia<sup>24</sup>.

Rzut oka wstecz pokazuje, jak z nastaniem epoki konstantyńskiej wytworzyła się postawa, która okazywała niewiele zrozumienia dla prawa sumienia. Myślenie obiektywno-normatywne wzięło górę. Wewnętrzne prawo sumienia uznaje Augustyn, gdy podkreśla wolność wiary, zewnętrzne zaś prawo kategorycznie odrzuca. Salwian z Marsylii i Alkuin mogli jako praktycy wstawiać się za realizacją zewnętrznego prawa, a przy tym milcząco włączyć również wewnątrz-personalny obowiązek słuchania głosu sumienia. Abelard, który podchodził do tego pytania bardziej z punktu widzenia doktrynalnego, jest przekonany obrońcą praw *bona fides*, podczas gdy Piotr Lombard przechyla się ku normom obiektywnym, a Bonawentura próbuje — co prawda jeszcze niedoskonale — przedstawić wewnętrzne prawa sumienia.

Św. Tomasz z Akwinu podkreślił wewnętrznie zobowiązującą moc nakazu sumienia jako takiego, niezależnie od tego czy jest zgodny, czy też niezgodny z normą obiektywną. Każdy subiektywnie pewny nakaz sumienia uważa za wiążący. Jeżeli ktoś — pisze — błędnie jest przekonany o tym, że jakaś decyzja jest zgodna z prawem Bożym albo jemu się sprzeciwia, wówczas wypełnia względnie przekracza nakazy Boga w sensie subiektywnego przekonania<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Pytanie to znajduje się w *Summa sententiarum* — Odon z Lucca ze szkoły Hugona od św. Wiktora (tr. 7, c. 9, ML 176, 161—162), w księdze *Sentencji* Piotra Lombarda (IV, d. 38, c. 3) oraz u Bonawentury (In IV, d. 38, a. 2, q. 3, dub. 12; op. om. IV, Quarachi 1889, 829).

<sup>21</sup> „Ex quo cogitur ecclesiae disciplina hanc (secundam) tenere, incipit excusari per oboedientiam...” (*tamże*).

<sup>22</sup> „Facere contra conscientiam semper est peccatum, quia semper est in Dei contemptum, non tamen facere secundum conscientiam semper est bonum” (*In II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 3, concl. ad 1, wyd. cyt., 907).

<sup>23</sup> *Tamże*.

<sup>24</sup> „Plus standum est praecepto praelati quam conscientiae” (*tamże*).

<sup>25</sup> *De Ver.*, q. 17, a. 4 ad 1.

„Każdy czyn, który odbiega od osądu sumienia (*ratio*) — czy to słusznego, czy też błędnego — jest zawsze zły”<sup>26</sup>. Celem bowiem woli nie jest przedmiot sam w sobie, lecz taki, jakim przedstawia go — nawet w wypadku błędu — intelekt. Zasadę tę oraz jej znaczenie dla prawa moralnego Tomasz ilustruje — niestety tylko teoretycznie — jak na owe czasy skrajnym i odważnym przykładem: skutek błędu można by nawet odrzucić konieczną do zbawienia wiarę w Chrystusa, oczywiście nie jako *malum secundum se*, ale *per accidens ex apprehensione rationis* (i to — jak potem zobaczymy — nie bez oczywistej winy). Tomasz uznaje zatem wewnętrzne prawo moralnego sumienia.

Byłoby błędem na tej podstawie wnioskować, iż poglądy te dotyczą również obiektywnie błędnego religijnego sumienia z jego wewnętrznym i zewnętrznym prawem. W zakresie przekonań religijnych Tomasz kategorycznie zaprzecza wszelkim prawom obiektywnie błędnego sumienia, choć pojedyncze wypowiedzi wskazują kierunek odwrotny<sup>27</sup>. Trafne wydaje się to, co pisze H. Klopps: „Aczkolwiek Tomasz zasadniczo akceptował zobowiązującą moc — także błędnego — sumienia tak, iż w odniesieniu do norm moralnych, podejmując konkretną decyzję, człowiek powinien słuchać głosu sumienia, nawet gdy dysponuje tylko błędnym osądem sumienia: zasady tej Tomasz nie zastosował jednak do prawd objawionych”<sup>28</sup>. Bożemu objawieniu powinni właściwie otworzyć się — taka jest treść tych wypowiedzi — wszyscy bez wyjątku heretycy, Żydzi, a nawet muzułmanie i poganie. Dla Tomasza bowiem objawienie to należy do tych treści, które każdy jako zobowiązujące uznać musi i może. Ignorancja albo błąd w istotnych prawdach religijnych jest zdaniem Akwinaty u ludzi dobrej woli niemożliwy<sup>29</sup>.

Jedynie z wielkimi oporami podążamy za jego myślami, uwarunkowanymi ciasnymi perspektywami średniowiecza<sup>30</sup>. Owa niemalże dziecinna wizja świata oraz w imię objawionej Prawdy wymagana bezwzględność jest nam dzisiaj obca. Nie do przyjęcia jest dla nas końcowy wniosek, który brzmi: wszyscy poganie zgrzeszyli pozytywną niewiarą. W sprawach religijnych nie można ich wobec tego uważać za ludzi o dobrym sumieniu. Z tych samych powodów nie mogą też już dochodzić swoich wewnętrznych i zewnętrznych praw. Do nich odnoszą się oskarżające słowa Pana: „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu”<sup>31</sup>. Dlatego niewierzącym — jak sądził R. Hofmann — Tomasz również nie przyznawał „pełnej wolności sumienia w przyjmowaniu wiary”<sup>32</sup>. Według Tomasza niewierzący mogli i musieli

<sup>26</sup> *S. th.* II 1, q. 19, a. 5; *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 3.

<sup>27</sup> Np. wskazanie na możliwość, że ktoś *propter (falsam) apprehensionem rationis* mógłby jako *malum* odrzucić konieczną do zbawienia wiarę w Chrystusa (*S. th.* I—II, q. 19, a. 5) oraz wzmianka o czysto negatywnej niewierze, która posiada raczej charakter kary aniżeli grzechu (*S. th.* II—II, q. 10, a. 1).

<sup>28</sup> *Demokratie und Moral — Toleranz und Moral*, 1966, 19—20.

<sup>29</sup> *S. th.* I—II, q. 19, a. 6.

<sup>30</sup> R. Hofmann, *Gewissensfreiheit in theologischer Sicht*, w: *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung*, wyd. R. Hauser i Fr. Scholz, Düsseldorf 1958, 22.

<sup>31</sup> J 15, 22.

<sup>32</sup> Por. R. Hofmann, *dz. cyt.*, 23.

uwiaryzić. Ponieważ trwają w niewierze, nie można ich uznać za ludzi dobrej wiary.

Niewierzący okazują się zatem ludźmi złej woli. Nie ochrzczonej nie przyznaje się zatem wolności religijnej nawet wówczas, gdy rezygnuje się z nawracania ich siłą jako heretyków na łono Kościoła. Wobec tego zalecana przez Tomasa częściowa tolerancja<sup>33</sup> nie opiera się na prawie (z zasady negowanym) pogańskiego sumienia — Żydzi i poganie grzeszą podczas sprawowania swojego kultu<sup>34</sup>, jakże mogliby być w dobrej wierze? — ale ma swoje źródło jedynie w korzyściach, jakie chrześcijanie przez tę tolerancję mogą odnieść<sup>35</sup> oraz w szkodzie, którą dzięki tej wyrozumiałości można uniknąć<sup>36</sup>. W żadnym wypadku nie ochrzczeni nie mogą stawiać żądań. W ten sposób neguje się słuszne prawa sumienia w oparciu o błędne dane niedoskonałej psychologii. Nie do przyjęcia jest dzisiaj twierdzenie, według którego egzystencjalnie szczyry człowiek nie może w kwestii prawd koniecznych do zbawienia tłumaczyć się niezawinioną niewiedzą. Sam fakt, iż ktoś nie nadaża za zawężonym wzorcem obowiązków lub od niego odbiega, nie pozwala jeszcze wnioskować o złośliwości. Zasada, która pociągnie za sobą katastrofalne konsekwencje, brzmi skromnie i nieszkodliwie: *Error circa id, quod quis scire tenetur... non... excusat*<sup>37</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że obok zapoznania subiektywnych założeń wiary przerysowaniom tym sprzyjały realne potrzeby średniowiecznego społeczeństwa, w którym wiara odgrywała główną rolę. Zaatakowanie fundamentów życia społecznego musiało — podobnie jak zdrada stanu — uchodzić za niewymierne przestępstwo. Ale właśnie owa w duchu czasu tkwiąca potrzeba utrudniała „bezinteresowne”, rzeczowe sprostowanie<sup>38</sup>. Wraz z odrzuceniem wewnętrznego prawa brak wszelkich podstaw dla prawa zewnętrznego. Nie wiadomo co zalecić: tolerancję czy represję; średniowiecze w obu wypadkach zakładało, iż religijny ignorant lub błędzący — również Żyd i poganin — jest *mala fide* i dlatego nie może dochodzić żadnych praw sumienia.

Również w *Komentarzu do Sumy* Kajetana (+ 1534) nie spotykamy krytycznej oceny w wywodach na temat winy niewierzących<sup>39</sup>. Widocznie nie chce podważać poglądów Tomasa. Sam zaś przedstawia inne, przypominające nowożytnie, przemyślenia. Całkiem serio stawia sobie pytanie, czy jest w ogóle sens używać siły w odniesieniu do przekonań religijnych. I daje odpowiedź negatywną. Przy tym zwraca uwagę na cały szereg sprzeczności i niedorzeczności. Przymus — pisze — jest przecież całkiem nieodpowiednim

<sup>33</sup> *S. th.* II—II, q. 10, a. 11.

<sup>34</sup> *Tamże*.

<sup>35</sup> „Testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus” (*tamże*).

<sup>36</sup> „Infidelium ritus, qui nihil veritatis sunt utilitatis afferunt, non sunt aequaliter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum” (*tamże*).

<sup>37</sup> Nie można zaprzeczyć, iż zdanie to mogło mieć wartość ogólnej reguły w odniesieniu do średniowiecznego zamkniętego społeczeństwa chrześcijańskiego, ale nie w stosunku do pogan i Żydów. Jako reguła, za jaką uznaje ją Tomasz, jest nie do utrzymania.

<sup>38</sup> J. Lecler, *La papauté et la liberté de conscience*, Etudes 79 (1946) 289.

<sup>39</sup> Komentując II—II, q. 19, a. 6; II—II, q. 10, a. 1; a. 8.



środkiem, by osiągnąć wolną deęzyję. Czy zdrowe myślenie nie domaga się proporcji między środkiem a celem<sup>40</sup>? Każda forma bojaźni ogranicza przecież wolność. Popelnienie czynu i zaniechanie go z niewolniczego lęku — tak uczą wszyscy teologowie — jest bezwartościowe, gdyż brak miłości. Terror i groźby książąt mogą wymusić jedynie całkiem bezwartościową, „niewolniczą” zgodę. Przyjęcie sakramentów z takim usposobieniem jest przecież świętokradztwem. Tego rodzaju znieważenie sakramentu nie da się usprawiedliwić nawet widokiem na późniejsze wewnętrzne nawrócenie dzieci lub wnuków. Albowiem ojcowie o fikcyjnej wierze będą z reguły wychowywać synów w fikcyjnej wierze. Punktem wyjścia powinna być reguła, a nie rzadkie wyjątki, by zrozumieć bezsensowność użycia wszelkiej siły

4. Od połowy XIII w. niektórzy ludzie jak Roger Bacon (+ po 1295) i Marsyliusz z Padwy (+ 1342—43) wyczuwają niedoskonałość dotychczasowych rozwiązań. Mikołaj z Kuzy (+ 1464) i Erazm z Rotterdamu (+ 1536) podejmują znów to pytanie. W obronie praw swojego sumienia Tomasz Morus (+ 1535) oddaje się w ręce kata. Natomiast reformatorzy XVI w. idą w tej kwestii całkowicie drogą wyznaczoną przez średniowiecze<sup>41</sup>. Według starorzynskiego modelu i oni połączyli religię z państwem i uznali jedynie te nakazy sumienia, które są zgodne z obiektywną normą reformacji, tj. ze zreformowaną interpretacją Pisma świętego. Zdaniem Teodora z Bezy<sup>42</sup> jest korzystniejsze znosić okrutnego tyrana, aniżeli każdemu pozostawić wolność religijną; heretycy bardziej zakłócają życie społeczności niż mordercy. Szatańską wydaje mu się teza o wolności religijnej, która każdemu pozwala zginąć według swego upodobania. Także w praktyce nie liczono się z tolerancją. Na to wskazuje — wcale nie odosobniony — wypadek spalenia Michała Servet w Genewie (1553). Jeszcze w roku 1580 płoną stopy w Saksonii, a w Anglii nawet do roku 1612.

5. Zarówno reformatorzy, jak i macierzysty Kościół katolicki zgodnie negowali wewnętrzne i zewnętrzne prawa błędnego, ich zdaniem, sumienia. Jedni i drudzy respektowali raczej tylko te nakazy sumienia, które powstały w oparciu o normy obiektywne. Zdania rozchodziły się jedynie w tym, czy za normę znać samo Pismo św., czy też Pismo św. i tradycję. Zatem w społecznościach Kościoła reformowanego także natrafiamy na — charakterystyczne dla średniowiecza — zacieśnienie praw sumienia. Augsburski pokój religijny z roku 1555 z zasadą *cuius regio, eius religio* znowu włącza religię do państwa, lekceważy prawa religijnego sumienia i stwarza prawną podstawę dla „religijnego” nacisku i gwałcenia sumienia. Krwawe wojny, prowadzone w imię uznania jedyne go prawa obiektywnej prawdy, w końcu zmuzały do opamiętania.

<sup>40</sup> „Medium debet esse consonum et proportionatum fini. Sed credere est de genere voluntarii. Et compulsio per metum etc. est via ad involuntarium, ergo...” (*S. th.* II—II, q. 10, i. 8), w: *Thomasausgabe*, Roma 1885, 8, 89—90).

<sup>41</sup> Poglądy Lutra w tej kwestii uległy ewolucji, por. J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit*, t. I, 240—241, 244.

<sup>42</sup> Teodor z Bezy (†1605) przeszedł w r. 1548 na stronę reformacji i był czynny jako profesor filologii greckiej. Por. J. Lecler, *dz. cyt.*, t. I, 475, 463.

6. Religijno-moralne poglądy średniowiecza, przyjmowane również przez reformatorów, wysuwały pojęcie dobra ogółu, na które składały się także komponenty kościelno-religijne. Stąd ówczesnie obowiązujące prawo stawiało także bezpośrednio religijne żądania. Możliwość ta zasadniczo skończyła się wraz ze zburzeniem jedności kościelno-religijnej w okresie reformacji. Próba przeforsowania tradycyjnego pojęcia prawa, w zdecydowanie odmiennych warunkach, prowadziła do pogwałcenia sumienia w odniesieniu do każdorazowej mniejszości religijnej. Skutkiem tego były ówczesne wojny. Pokojowe współzycie różnych grup wyznaniowych było siągalne jedynie za cenę zaniechania, w imię dobra ogółu, narzucania określonego wyznania. Zadaniem prawa było odtąd jedynie zapewnić pewien zakres możliwości dla podejmowania wolnych decyzji religijno-moralnych. Trzeba było odejść od pogańskorzemskich i średniowiecznych idei, które w oparciu o dobro ogółu domagały się przynależności do określonego wyznania. To bezwyznaniowe, naprawdę czysto świeckie prawo zadawało się tym, by stworzyć zewnętrzne, prawne warunki dla personalnych rozstrzygnięć religijnych; nie narzucało wyznania, co dopuszczał jeszcze augsburski pokój religijny. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy samo państwo powstrzymuje się od wydawania jakiegokolwiek sądu na temat religijnej prawdy.

Konkretną postać przybrały te rozważania podczas wojen hugenockich we Francji (1562—1598). Partia tzw. „polityków”, łącząca wszystkie odłamy religijne, postanowiła — przestraszona rozlewem krwi w nocy św. Bartłomieja 1575 r. — skończyć ze wzajemnymi morderstwami w imię prawdy. „Politycy” ci<sup>43</sup>, poszukujący możliwości praktycznego współzycia, zorientowali się w końcu, że jedyną drogą jest odrzucenie wszelkiej presji państwowej wobec przekonań religijnych, tzn. przyznanie indywidualnej wolności religijnej<sup>44</sup>. Chcąc stworzyć warunki pokojowego współzycia między obywatelami, państwo musiało ograniczyć się do spraw czysto zewnętrznych. Trzeba było zerwać z maksymą: „jedna wiara, jedno prawo, jeden król”, której hołdowano we Francji Bourbonów. Aczkolwiek „politycy” podchodzili do problemu pokojowego współzycia wrogich ugrupowań religijnych od strony pragmatycznej, to jednak kierowali się słuszną myślą, mianowicie zasadą religijnie neutralnego państwa, które nie faworyzuje żadnego wyznania i nie krzywdzi żadnej grupy wyznaniowej. Religia stała się sprawą poszczególnego obywatela lub niezależnych od państwa organizacji<sup>45</sup>. Prawny wyraz znalazło to myślenie „polityków” w edykcje w Nantes<sup>46</sup>. Wszystkim obywatelom francuskim zapewniono zasadniczo wolność sumienia i w dużym stopniu również wolność religijną. Prawo to objęło również zwolenników „reformowanej religii”, aczkolwiek za panującą w państwie uznano religię katolicką. W ten sposób absolutne

---

<sup>43</sup> Por. J. Lecler, *dz. cyt.*, t. I, 127—148.

<sup>44</sup> Por. J. Lecler, *art. cyt.*, 301.

<sup>45</sup> Por. E. Weil, *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit*, wyd. I. Fetscher, 1962.

<sup>46</sup> 30 kwiecień 1598.

państwo nałożyło na siebie niespotykane dotąd ograniczenia. Po tej linii poszedł również minister Ludwika XIII — kardynał Richelieu.

Papież Klemens VIII (1592—1605) zaakceptował, chociaż z poważnymi zastrzeżeniami, tę reorganizację polityczną. W końcu uznał argumenty, jakie przytoczyli posłowie króla francuskiego — kardynałowie de Joyeuse i d'Ossat. Rzym przyjął to rozwiązanie w czasie, kiedy niekatolicycy władcy bezwzględnie trzymali się jeszcze zasady *cuius regio, eius religio*<sup>47</sup>. W ten sposób papieństwo stosunkowo wcześniej umożliwiło wyjątkowo postępowe rozwiązanie<sup>48</sup>. Krwawe walki owych czasów zrodziły najpierw czysto pragmatycznie myśl o wolności religijnej. Tylko szczególne powody zadecydowały, że papież XIX w. — mamy tutaj na myśli Grzegorza XVI i Piusa IX — rozwojowi tej myśli początkowo zdecydowanie się sprzeciwiali.

7. Zanim jednak przejdziemy do najnowszych zmagañ o prawa sumienia na polu społecznym, należy podnieść zasługi teologów zakonu jezuitów w XVII w. Ludzie ci podkreślali zdecydowanie wewnętrzne prawo sumienia, przewyżając wszelkie rygorystyczne zawężenia. Ich zasługa polega na dynamicznym ujęciu pojęć *ignorantia consequens* i *antecedens*. Oznacza to, iż zawiniona kiedyś błędna orientacja może potem przez zejście do podświadomości i pójście w zapomnienie stać się niewiedzą, mającą decydujące znaczenie, która już nie wyklucza dobrej wiary. Należą tu między innymi: Ludwik Molina (+ 1600), Jan de Lugo (+ 1630), Jakub Platelius (+ 1683), Antoni Terill (+ 1676)<sup>49</sup> i Klaudiusz Lacroix (+ 1714).

Przy ostrym sprzeciwie ze strony rygorystycznych jansenistów, którzy zarzucali tym pionierom ludzkiej wolności laksyzm, wyjaśnili oni ten — przez Tomasza jeszcze nie rozwiązany — problem. Rezultat tych wysiłków odnajdziemy w teologii moralnej Benedykta Stattlera (+ 1797).<sup>50</sup> Według niego jest obowiązkiem słuchać subiektywnie pewnego, ale aktualnie nieprzewyciężonego, błędnego sumienia zarówno wtedy, gdy nakazuje (przeciw Bonawenturze), jak i wówczas gdy zakazuje, zarówno wtedy, gdy błąd wynika z układów losowych, jak z zapomnienia dawnej winy (przeciwko Tomaszowi), byleby tylko w momencie podjęcia decyzji był psychologicznie nie do przewyciężenia. W ten sposób znajdują zastosowanie tylko podstawowe zasady psychologii woli: bez wiedzy o złu lub bez jego uświadomienia nie można popełnić grzechu, ponieważ moralna poczytalność opiera się na woli kierowanej poznaniem. To co wyżej powiedziano o egzystencjalnej winie pozostaje oczywiście nadal aktualne. Te poglądy jezuickich teologów XVII w., których największą troską była odpowiednia obrona ludzkiej wolności, są w katolickim świecie już dawno uznane. W ten sposób teologia w pełni odpo-

<sup>47</sup> J. Lecler, *art. cyt.*, 302—303.

<sup>48</sup> Ludwik XIV zniósł we Francji w r. 1685 edykt z Nantes. Edyktem tolerancyjnym z Wersalu Ludwik XVI przyznał w przeddzień rewolucji (1787) hugenotom prawo swobodnego wykonywania praktyk religijnych. Nieograniczoną wolność religijną zapewniła we Francji dopiero rewolucja *Deklaracją praw człowieka i obywatela* z dnia 26.VIII.1789 r.

<sup>49</sup> *Regula morum*, t. II, Leodii 1677, q. 60, n. 13.

<sup>50</sup> Por. Fr. Scholz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre*, Freiburg 1957, 171n.

wiedziała na wewnętrzne prawo sumienia. Urzędowo zatwierdził tę ewolucję Pius IX, doprowadzając ją tym samym do końca. Nie pozwala już bowiem<sup>51</sup> w wypadku niezawinionego błędu sumienia stosować zdania Cypriana *Extra ecclesiam nulla salus*<sup>52</sup>, mocno podkreślanego przeciw indyferentyzmowi.

W ten sposób wewnętrzne prawo sumienia zostało uroczyście uznane. Każdy człowiek jest zobowiązany postępować zgodnie ze swoim sumieniem i to posłuszeństwo sumieniu prowadzi do zbawienia. Sprawą dyskusji pozostało jeszcze, jakie żądania wynikają z pewnego już wewnętrznego prawa sumienia dla jego prawa zewnętrznego. Nasuwały się dwa rozwiązania: tylko tolerancja albo prawdziwa wolność sumienia. Wystarczy teraz w tym historycznym przeglądzie ograniczyć się do wyjaśnienia jeszcze diskutowanego zewnętrznego prawa sumienia.

8. Wśród papieży XIX w. Grzegorz XVI i Pius IX zdecydowanie odrzucali żądania wolności religijnej. Znamy powody. Zwolennicy relatywistycznej idei tolerancji, religijnego sceptycyzmu i autonomii ducha — ujęć wywodzących się z Oświecenia i ocenionych przez papieży jako anarchiczne — głosili swe żądania, by „związane dogmatami” Kościołowi zadać — jak mniemali — ostatni cios<sup>53</sup>. Kto ten „kontekst” uwzględni, zrozumie zachowanie papieży.

Na tym tle rozumiemy ostry ton Grzegorza XVI w opublikowanym w r. 1832 dokumencie *Mirari vos arbitramur*: „Ze źródeł tej szkodliwej obojętności płynie nierozsądna i błędna opinia, albo lepiej — owe szaleństwo, by każdemu ogłosić i zapewnić wolność sumienia. Temu naęminnemu błędowi drogę przygotowuje całkowita i nieskrępowana wolność opinii, która ze szkoda dla spraw kościelnych i cywilnych zatacza coraz szersze kręgi”<sup>54</sup>. Tymi samymi śladami idzie Pius IX, gdy w encyklice *Quanta cura*<sup>55</sup> powołując się na swego poprzednika pisze: „Wyjaśniając to w sposób nieroztropny nie zważają na to, że proklamują<sup>56</sup> wolność zniszczenia...”<sup>57</sup>

To ostre, bez zróżnicowania, odrzucenie wolności sumienia przeszkodziło na dłuższy czas stronie katolickiej dostrzec sedno prawdy o wolności religijnej. Tolerowano nieporozumienie, jakoby odrzucenie liberalistycznej karykatury wolności sumienia dotyczyło również jej prawdziwej wartości. Dzisiaj chcielibyśmy, by dokumenty kościelne wówczas dokładniej rozróżniały i przez niezróżnicowanie wypowiedzi nie potępiały także szlachetnych życzeń<sup>58</sup>. To nieporozumienie wewnątrz Kościoła tym bardziej się rozprzestrzeniło, gdy

<sup>51</sup> D 2866. Tak samo wyraziło się Święte Oficjum w r. 1949 w liście do arcybiskupa Bostonu. W takich wypadkach wystarcza *votum implicitum ecclesiae*. Jeszcze wyraźniej mówi Vaticanum II — KDK 16.

<sup>52</sup> *Ep. 73 ad Jubaianum*, c. 21 (CSEL 3/II, 795).

<sup>53</sup> Por. J. Lecler, *art. cyt.*, 292—297.

<sup>54</sup> E. Marry, *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*, Fribourg 1945, 16.

<sup>55</sup> Z dnia 8.XII.1864 r.

<sup>56</sup> D 1690; por. też D 2977 i 2978.

<sup>57</sup> *Libertas perditionis*, według Augustyna, *Ep.* 105, c. 2, n. 9 (ML 33, 399).

<sup>58</sup> L. Weber, *Die Gewissensfreiheit*, Anima 1965, 21.

odważni szermierze i bezinteresowni obrońcy Kościoła padli ofiarą werdyktu przeciw anarchiczno-autonomicznej wolności sumienia i religii<sup>59</sup>. Z tego powodu wielu otwartych na aktualne sprawy katolików z zakłopotaniem rozmawiało na ten temat z innowiercami.

9. Leon XIII w pismach *Immortale Dei* z dnia 1. XI. 1883 r.<sup>60</sup> i *Libertas praestantissimum* z dnia 20. VI. 1888 r.<sup>61</sup> wprowadził tak bardzo oczekiwane i konieczne rozróżnienie między błędną *libertas perditionis* oraz właściwie rozumianą *libertas conscientiae*. Równocześnie podkreślił samodzielność i niezależność Kościoła i państwa w ich wewnętrznych zakresach<sup>62</sup>. Nie przestrzega jednak konsekwentnie zasady ostrego rozdziału. Jego ukrytym ideałem pozostaje średniowieczne państwo kościelne. Rządzących zachęca, by wyjątkową pozycję przyznawali jedynie prawdziwej religii tzn. katolicyzmowi: „Państwo nie może być jednakowo życzliwe i nie powinno bez różnicy uznawać jednakowych praw wszystkich”<sup>63</sup>. Ponieważ w państwie, jak podkreśla Leon XIII, koniecznie powinna panować jedność w wierzeniach religijnych, powinno ono przychylić się do tej religii, która jedynie jest prawdziwa; łatwo ją rozpoznać, zwłaszcza w katolickim państwie, gdyż bliższy znamionami prawdy<sup>64</sup>.

Pod wpływem tradycyjnych przekonań o „prawie do prawdy” Leon XIII widocznie nie mógł z całą konsekwencją rozwinąć swojej wyraźnej idei o samodzielnej i niezależnej władzy Kościoła i państwa. Aczkolwiek przypisuje Kościołowi cechy doskonałej i samowystarczalnej społeczności, to jednak domagał się pomocy ze strony państwa, a nawet każe mu rozstrzygać spór o religijną prawdę. Społeczność polityczna nigdy jednak nie posiada takich praw i kompetencji. Całkowita wolność od ograniczeń i ingerencji władz państwowych będzie możliwa tylko wówczas, gdy bez różnicy zapewni się wolność religijną wszystkim obywatelom. Tezę tego papieża czuł widocznie się związany kard. A. Ottaviani, który wyraźnie pisze: „należy przykładać dwojakiego rodzaju miary: jedną dla prawdy, drugą dla błędu”<sup>65</sup>.

10. Klasyczne sformułowanie stanowiska katolickiego, będącego syntezą wszystkich przemyśleń i rozważań teologów od Augustyna, zostało — do ogłoszenia encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* — wyrażone w znanej alokucji Piusa XII o tolerancji<sup>66</sup>.

Według niej prawo do istnienia, propagandy i działania ma tylko prawda, „religijnemu i moralnemu błędowi trzeba zawsze, gdy to jest możliwe, zapobiec, ponieważ tolerowanie go jest niemoralne w sobie”. Ale zdanie to, zasad-

<sup>59</sup> Tak np. H.F.R. de la Mennais, pierwszy wydawca katolickiego dziennika nowszego stylu „L’Avenir”, 1830, por. R. Bäumer, *La Mennais*, w: LThK VI, 763—764.

<sup>60</sup> D 3178, 3179.

<sup>61</sup> D 3250.

<sup>62</sup> P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII*, 1925, 270

<sup>63</sup> *Libertas* n. 111; E. Marmy, *dz. cyt.*, 102.

<sup>64</sup> *Libertas* n. 112; E. Marmy, *dz. cyt.*, 103.

<sup>65</sup> *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma 1960, 72—73.

<sup>66</sup> Z dnia 6.XII.1953, UG 3977.

niczo słuszne, — ciągnie dalej papież — nie obowiązuje z absolutną koniecznością, lecz musi być podporządkowane wyższym normom. Mogą one w niektórych okolicznościach, ze względu na dobro wyższe, zezwolić na akceptowanie błędu tzn. tolerować go, jeżeli rzecznicy obiektywnej prawdy takie stanowisko uznają za korzystniejsze. W zasadzie bowiem nadal obowiązują: „Co nie odpowiada prawdzie i prawu etycznemu, obiektywnie nie ma prawa”<sup>67</sup>. Ogólne prawo do wolności religijnej zostaje zatem odrzucone. Tym samym miarodajne pozostaje myślenie obiektywno-normatywne, które dominowało w średniowieczu. Powoływanie się na prerogatywy prawdy nie pozwalają na przejście od — częściowo już przez Tomasza poleconej — tolerancji do prawdziwej wolności religijnej<sup>68</sup>. Tylko ze względów taktycznych można się zgodzić na tolerancję.

11. Jan XXIII opowiedział się za żądaniem wolności religijnej w sensie potwierdzenia jej prawem pozytywnym<sup>69</sup>. A. Ebner<sup>70</sup> słusznie określa tę deklarację jako „najbardziej postępową wypowiedź, na jaką kiedykolwiek papież odważył się na temat praw człowieka do wolności”. Ale co wybrać: tolerancję, uzasadnioną względami taktyczno-opportunicznymi, czy też prawdziwą i zasadniczą wolność religijną dla każdego obywatela bez względu na jego przekonania? Ta alternatywa stała się mimo oświadczenia Jana XXIII przedmiotem ostrego sporu podczas Soboru Watykańskiego II. Dnia 7. XII. 1965 roku ogłoszono w końcu *Deklarację o wolności religijnej*, przyjętą większością głosów<sup>71</sup>. Decydujący tekst brzmi: „Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne”<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> UG 3978.

<sup>68</sup> Por. A. Ebner, *Von der Toleranz zur religiösen Freiheit*, Orientierung 28(1964) 202—203.

<sup>69</sup> „Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego prawnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie” (*Pacem in terris*, n. 14).

<sup>70</sup> *Art. cyt.*, 203.

<sup>71</sup> Herderkorrespondenz 20/1966/36.

<sup>72</sup> Römische Warte 6/1965/372.

Walka o zewnętrzne prawo sumienia została przez tę deklarację wewnątrz Kościoła pomyślnie zakończona. Nasz Kościół oświadcza, iż wszystkim ludziom, bez względu na przekonania religijne, przysługuje prawo do wolności religijnej oraz że państwo powinno je potwierdzić prawem pozytywnym<sup>73</sup>.

*tłumaczył ks. Jan Złotos, Kolonowskie*

---

<sup>73</sup> Większość obecnych konstytucji uznaje to prawo do wolności religijnej.