

# Marian Al. Żurowski

---

## Ewolucja pojmowania wolności religijnej w Kościele katolickim

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 29/3-4, 27-38

---

1986

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.

KS. MARIAN AL. ZUROWSKI

**EWOLUCJA POJMOWANIA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ  
W KOŚCIELE KATOLICKIM**

*Studium — w oparciu o rozwój problematyki  
małżeństw mieszanych*

Pojęcia i koncepcje — zdawać by się mogło — pod koniec XIX i na początku XX wieku ustabilizowane, zostały naruszone przez ożywienie umysłów i głębszą pracę przygotowującą środki zaradcze przeciwko oczywistemu gwałceniu uprawnień ludzkich w czasie drugiej wojny światowej.

Rozpoczęta wówczas ewolucja myśli obejmująca nie tylko interesującą nas dziedzinę, ale też i inne, doprowadziła w Kościele katolickim do zespołowego wysiłku, jakim był Sobór Watykański II. Nie zatarły się również w pamięci — choć już odległe — jednak straszne w swoich konsekwencjach wojny religijne. Miały one miejsce w większości krajów Europy. Z drugiej strony przez wiele pokoleń wspomniano dziwny fakt, że w Polsce tego rodzaju przejawów nie było. Być może, zadecydowała o tym inna mentalność, wytworzona na skutek interferencji fal wpływów kulturalnych z zachodu i wschodu. To ciągle delikatne ścieranie się dwu wpływów doprowadziło do takiej postawy oraz sposobu myślenia, jaki skutecznie unikał skrajności.

Nic też dziwnego, że gdy zaistniała potrzeba zgłaszania postulatów na sobór, pomyślano o wolności religijnej. Głównie jednak podkreślano aspekt zagwarantowania w konkretnych państwach przez władzę polityczną wolności zewnętrznej odnośnie wyznania i sumienia. Niewiele wówczas mówiło się jeszcze o wolności wewnętrzz Kościoła ani o aplikacji w prawie kościelnym zasady wolności sumienia. Przewidywano, że wspólnym wysiłkiem będzie można wyjaśnić wiele zagadnień i pogłębić ten problem. Osiągnięcie jednak aż takiego postępu przeszło oczekiwania wielu. Ewolucja, która została dokonana w Kościele katolickim odnośnie sprawy małżeństw mieszanych, jest dobrym przykładem takiej właśnie, dogłębnej analizy zagadnienia.

W okresie pozornej stabilizacji pojęć — jak to się przynajmniej niektórym wydawało — stanowisko wobec interesującego nas zagadnienia w wielkim uproszczeniu można przedstawić w sposób

następujący: Kościół katolicki jest w posiadaniu prawdy i dlatego obowiązki, jakie ciążyą z tytułu prawa Bożego na katoliku, winny być wypełnione. Nie wolno od nich odstępować dla jakiegokolwiek racji. Odnosnie strony niekatolickiej przyjmowano, że ma ona obiektywnie błędnie urobione sumienie i przekonania, chociaż subiektywnie sobie z tego nie zdaje sprawy. Wobec tego, jeżeli koniecznie chce zawrzeć związek małżeński z katolikiem, winna się dostosować do postulatów, jakie władza kościelna poprzez swoje prawo oparte na prawie Bożym zdeterminuje i uważa za pewne.

Taki też sposób myślenia znalazł swój wyraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. Jako obowiązki strony katolickiej wynikające z prawa Bożego podano w nim: zachowanie własnej wiary, usunięcie zagrażających jej przeszkód, życie według tejże wiary, ochrzcenie i wychowanie całego potomstwa w wierze katolickiej oraz obowiązek starania się o nawrócenie małżonka niekatolickiego<sup>1</sup>.

Druga strona natomiast może otrzymać dyspensę i zezwolenie na zawarcie małżeństwa, jeżeli niezależnie od swoich przekonań złożony na piśmie następujące zobowiązania: usunięcia niebezpieczeństwa zagrożenia wiary lub jej utraty dla małżonka katolickiego, wyrażenie zgody na ochrzcenie i wychowanie całego potomstwa w religii katolickiej<sup>2</sup>.

Wymogi te w swych sformułowaniach podstawowych sięgają Encykliki Benedykta XIV *Magnae nobis* z 1748 r. W dokumencie zostały sformułowane również zasady, że w wypadku udzielenia dyspensy błogosławienie takiego małżeństwa odbędzie się bez szat liturgicznych, nie na miejscu świętym, bez modlitw specjalnych, a zwłaszcza błogosławieństwa uroczystego. Gwarancje wyżej wspomniane mają być złożone na piśmie pod przysięgą, wobec dwóch świadków, ażeby istniał dokument na wypadek dochodzenia uprawnień w zakresie zewnętrznym. Ponadto przed zawarciem takiego małżeństwa nie powinno głosić się zapowiedzi<sup>3</sup>. Encyklika *Magnae nobis* zawiera ponadto stwierdzenie, że zawarcie małżeństwa mieszanego, które zabieże ze sobą niebezpieczeństwo utraty wiary, dla katolika jest zabronione przez prawo Boże<sup>4</sup>.

Realizacja jasno sformułowanych postulatów w życiu nie zawsze jednak była taka prosta. W konkretnych wypadkach obowiązki nałożone nawet na stronę katolicką — pomimo dobrej woli — przekraczały nieraz jej możliwości faktyczne i duchowe. Wpływało to bądź z przepisów prawa państwowego, bądź też z powodu zwy-

<sup>1</sup> Zob. can. 1060, 1062, 1070—1071 z 1017 r.

<sup>2</sup> Zob. can. 1061—1064 z 1917 r.

<sup>3</sup> S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymsko-katolickiego*, Warszawa, 1956, 149.

<sup>4</sup> Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, 136.

czajów danego, w większości niekatolickiego narodu itp. Z różnych stron, szczególnie z krajów misyjnych napływały do Stolicy Apostolskiej prośby, ażeby znaleźć jakieś wyjście dla uspokojenia sumień wiernych. Poważne trudności, mające w konkretnej sytuacji charakter obiektywny, nie uchodzą uwagi słynnych kanonistów jak: Wernz, Gaspari, później Capello<sup>5</sup>. Po dogłębnej analizie autorzy ci dochodzą do wniosku, że chociaż nakazy powyższe sięgają swymi korzeniami prawa Bożego, nie posiadają jednak charakteru bezwzględnego, szczególnie w wypadku, gdy maleje ryzyko utraty wiary, lub gdy dobro potomstwa nie jest narażone na szwank.

Nie wystarczyła jednak teoretyczne rozważania, trzeba było podjąć konkretne decyzje. I tutaj spotykamy się z powstaniem instytucji tzw. gwarancji równorzędnych (*cautiones aequipolentes*), które uitorowały drogę dalszej ewolucji problemu. Należy w tym momencie rozważań wspomnieć decyzję Kongregacji Św. Oficjum z dnia 5 kwietnia 1918 r. dla Chin<sup>6</sup>. Występuje tam pierwsze złagodzenie rękojmi formalnych. Stanowi to nieznaczne odejście od surowych przepisów, jakie w tej materii wydane zostały przez tę samą Kongregację 21 czerwca 1912 r.<sup>7</sup> Z kolei należy odnotować dwie odpowiedzi: pierwszą z 1937 r. daną biskupom Japonii<sup>8</sup> oraz drugą, skierowaną do Wikariusza Apostolskiego Wysp Sundajskich 19 lutego 1938 r. W ten sposób gwarancje równoznaczne (*cautiones aequipolentes*) zdobyły sobie byt prawny. We wszystkich wyżej wspomnianych wypadkach wprowadzenie pewnych złagodzeń suponuje istnienie dobrej woli przede wszystkim u strony katolickiej, a także respektowanie przez nią — jakby można to określić — pewnych postulatów prawa naturalnego<sup>9</sup>.

Kolejnym czynnikiem, który niewątpliwie wpłynął na dalsze rozważania teoretyczne i rozwiązania praktyczne w sprawie wolności, była powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta przez trzecią sesję Ogólnego Zgromadzenia ONZ w Paryżu 10 grudnia 1948 r. Jest tam mowa o wolności religijnej, podkreślonej szczególnie w art. 2 i 18. Akceptacja tej deklaracji przez wiele narodów świadczy o powszechnym zrozumieniu problemu. Pośrednio można

<sup>5</sup> Fr. Wernz, *Ius Decretalium*, t. IV *Ius matrimoniale*, Prati 1911, s. 444, nr 587 not. 32; P. Gaspari, *Tractatus Canonicus de Matrimonio*, Vaticani 1932, s. 296, n. 499; F. Capello, *Tractatus Canonico-Moralis v. V. De Matrimonio*, Romae, 1961, 295 n. n 311 nn. itd.

<sup>6</sup> Decretum SS.C.S. Officii, 5 apr. 1918, — Ochoa X., *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Romae 1966, v. I, col. 110—111, n. 82.

<sup>7</sup> Decretum SS.C.S. Officii, 21 iun. 1912, AAS 4, 1912, 443.

<sup>8</sup> Responsum SS.C.S. Officii, 19 febr. 1938; — Ochoa, *ibid.* n. 1422, col. 1871—1873.

<sup>9</sup> J. Tomko, *Matrimoni misti*, Napoli, 1971, 54.

więc mówić o postaulacie prawa naturalnego — jak to określają tomiści — który został jaśniej niż dotychczas sformułowany.

Rozważając poszczególne etapy rozwoju myśli teologicznej w Kościele katolickim odnośnie problemu wolności religijnej, nie podobną pominąć wypowiedzi papieża Jana XXIII. Porusza on to zagadnienie w dwóch swoich encyklikach: *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*<sup>10</sup>. Chociaż papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* nie mówi wprost o wolności sumienia, to jednak analizując tok jego rozważań o nakazach moralnych i wolności nie podobna nie wyciągnąć wniosku o poszanowaniu sumienia. Jest ono bowiem wyrazem autonomii osoby ludzkiej i domaga się odpowiedzialnego własnego działania. Znacznie więcej miejsca poświęca papież wolności sumienia w encyklice *Pacem in terris*. Wśród omawianych tam uprawnień człowieka, zwraca uwagę na prawo oddawania czci Bogu zgodnie z nakazem własnego sumienia. Dotyka również problemu swobodnego wyznawania religii tak prywatnie jak i publicznie. W dalszym ciągu nawiązując do tego, co powiedział już poprzednio w *Mater et Magistra*, wspomina o współpracy katolików z niekatolikami. Podkreśla, że katolicy nie mogą godzić się na jakieś kompromisy. Jeśli chodzi o prawdę i moralność, muszą działać zgodnie ze swoim sumieniem. Jednocześnie jednak zwraca uwagę na postawę względem współbraci nacechowaną duchem życzliwości dla poglądów innych i okazywaniem gotowości do współpracy w osiągnięciu tego, co dobre, względnie, co do dobrego prowadzi<sup>11</sup>.

W tym kontekście można zrozumieć liczne przedsoborowe postulaty, a potem rozważania Soboru Watykańskiego II zmierzające do ogłoszenia deklaracji o wolności religijnej. Chociaż pierwotnie myślano o zagwarantowanej ze strony władz politycznych wolności wyznawania i praktykowania religii, to jednak w toku prac soborowych osiągnięto głębsze zrozumienie problemu.

Doniosłe znaczenie w rozwoju myśli na ten temat miały rozważania soboru o ekumenizmie. Doprowadziły one do jasnego sformułowania stosunku katolików do „braci rozłączonych”, który to termin po raz pierwszy wówczas został użyty.

Trudnym i wielkim problemem dla Ojców Soboru był sposób pogodzenia wolności w wyznawaniu innych poglądów z wymogami prawdy religijnej, czy z nakazami prawa Bożego pozytywnego. Czy wolność od przymusu nie koliduje z obowiązkiem akceptacji religijnej prawdy? Czy można potraktować jednakowo człowieka przyjmującego cały depozyt Objawienia z takim, który jest w błę-

<sup>10</sup> Por. *Joannes XXIII PP. Mater et Magistra*, AAS 53, 1961, 401—464; *Pacem in terris*, AAS, 55, 1963, 257—304.

<sup>11</sup> Por. *Joannes XXIII PP. Mater et Magistra*, AAS 53, 1961, 456—457.

dzie, chociażby w dobrej wierze i działał zgodnie z własnym sumieniem? Rozwiązywanie tego problemu szło powoli.

Już w Konstytucji dogmatycznej o Kościele znajdujemy sformułowanie dalekie od skrajności. Stwierdza ona bowiem wyraźnie w nrze 15, że u braci rozłączonych znajdują się również pierwiastki uświęcenia i prawdy. Można więc powiedzieć: w rzeczywistości nie istnieje tylko prawda i tylko fałsz. A zatem nie należy zagadnienia zbyt upraszczać. Sobór chce wyraźnie zwrócić uwagę, co jeszcze jaśniej ujawniło się w Dekrecie o ekumenizmie, że sprawa ta jest bardziej złożona, niż by to się mogło wydawać. Fałszywe bowiem poglądy religijne nigdy nie występowały w „idealnie” błędnych postaciach. Zazwyczaj są wymieszane z prawdą religijną, a ich istota polega właśnie na takim przejawieniu prawdy Objawionej w pewnym punkcie, że gubi się właściwe proporcje między poszczególnymi prawdami wiary. Ponadto błędy religijne wyznają żywi ludzie, którzy jako osoby są podmiotami nie tylko obowiązków, ale również i uprawnień wynikających z prawa naturalnego oraz z faktu powołania ich do życia w pełnej godności ludzkiej, jako przybranych synów Bożych<sup>12</sup>.

W tym kontekście zrozumiała jest rzecza, że Sobór Watykański II zmienił dotychczasowe określenie apostaty, schizmatyka i herezytyka. Dekret o ekumenizmie tak się wyraża w nrze 3: „W następnych zaś wiekach zrodziły się jeszcze większe spory, a niemałe społeczności odłączyły się od pełnej wspólnoty (comunio) z Kościołem katolickim, często nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony. Tych zaś, którzy obecnie rodzą się w takich społecznościach i przepajają się wiarą Chrystusa nie można obwiniać o grzech odłączenia”.

Fragmenc ten komentuje tzw. Dyrektorium ekumeniczne wydane przez Sekretariat Jedności Chrześcijan. W pierwszej części wydanej dnia 14. V. 1967 r. w nrze 19 czytamy, że zgodnie ze wskazaniem Dekretu o ekumenizmie należy pilnie rozróżnić między braćmi urodzonymi i ochrzczonymi poza widzialną wspólnotą Kościoła katolickiego, a tymi, którzy ochrzczeni wprawdzie w Kościele katolickim wyparli się jego wiary świadomie i publicznie. A zatem tylko tych ostatnich można obwiniać o grzech apostazji, herezji, czy schizmy, ponieważ uczynili to świadomie i dobrowolnie. Nigdy nie można tego odnosić do ludzi żyjących i postępujących zgodnie z uformowanym w dobrej wierze sumieniem. Problem ten łączy się bardzo z zagadnieniami ekumenicznymi. Nic też dziwnego, że sprawa wolności religijnej była pierwotnie rozważana i włączona do schematu o ekumenizmie i stanowiła jego ostatni, piąty rozdział.

<sup>12</sup> Z. Perz, *Wolność religijna w duchu soboru*, w: *Kościół w świetle soboru*, Poznań 1968, 337.

Zagadnienie to okazało się jednak trudniejsze niż inne kwestie ekumeniczne. Trzeba było na wszystkich kolejnych sesjach nad nimi dyskutować. Wreszcie wielokrotnie modyfikowany schemat uzyskał wymaganą większość na czwartej sesji soboru. Omawiając ogólną zasadę wolności religijnej sobór w nrze drugim podkreśla, że polega ona na wolności wszystkich ludzi od przymusu bądź ze strony poszczególnych jednostek, zbiorowisk społecznych, bądź jakiegokolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew nakazom jego sumienia, ani nie przeszkadzano mu w działaniu zgodnie z nim w życiu prywatnym, publicznym, indywidualnym, czy też w łączności z innymi, byle we właściwym zakresie<sup>13</sup>.

Zasadniczo zatem jest tu mowa o wolności od przymusu zewnętrznego. Jedynie kompetentna władza może ingerować wówczas, kiedy miałoby miejsce naruszenie praw innych ludzi, zakłócenie pokoju publicznego, lub naruszenie moralności publicznej<sup>14</sup>. Jednym słowem sobór wprowadza tutaj zasadę odnoszącą się ogólnie do wszystkich uprawnień: tam się kończy uprawnienie jednostki, czy osoby prawnej, gdzie rozpoczyna się równoważne uprawnienie drugiego podmiotu, czy społeczności.

W czasie dyskusji musiał znaleźć się na warsztacie problem stosunku wolności do prawdy. Z Deklaracji jednak jasno wynika, że prawda i wolność wzajemnie się nie wykluczają, ale są wartościami ściśle ze sobą związanymi. Wolność od przymusu zewnętrznego jest bowiem konieczna dla poszukiwania i znalezienia prawdy. Każdy człowiek bowiem stanowi osobę o własnej odpowiedzialności. Ma także moralny obowiązek szukania prawdy przede wszystkim w dziedzinie religijnej<sup>15</sup>.

W tym kontekście nie trudno zauważyć, że zarówno poprzednio wspomniane zagadnienie rękojmi równoważnych jak i Deklaracja o wolności religijnej będzie musiała wpłynąć na sposób załatwienia sprawy małżeństw mieszanych. Dyskusja, jaka wywiązała się odnośnie wspomnianego wyżej problemu wykazała, że nie jest on pomimo wszystko jeszcze taki jasny i wymaga głębszych analiz<sup>16</sup>.

Wnioski zgłaszane w czasie dyskusji niewątpliwie uwidoczniły konieczność skutecznego zabezpieczenia zobowiązań strony katolickiej wynikających z prawa Bożego pozytywnego. Równocześnie jednak należy zadośćuczynić wymogom prawa naturalnego, przy-

<sup>13</sup> Decl. de libertate relig. *Dignitatis Humanae* Conc. Vat. II nr. 2.

<sup>14</sup> Por. S. Moysa, *Uwagi na temat Deklaracji o wolności religijnej*, Znak, 18, 1966, nr 4, s. 396.

<sup>15</sup> Decl. *Dignitatis Humanae* dz. c., nr 2; por. S. Moysa, dz. c., s. 399.

<sup>16</sup> J. Tomko, dz. c., s. 66.

sługującego stronie niekatolickiej do respektowania jej wolności sumienia.

Podczas obrad soborowych dzięki zasadom wypracowanym w Dekrecie o ekumenizmie i Deklaracji o wolności religijnej uświadomiono sobie, że nie można mówić o właściwym podejściu do ekumenizmu, gdy żąda się od strony przeciwnej przyjęcia stanowiska w sposób absolutny, wykluczający wszelką odmienną postawę. Żądanie bowiem od strony niekatolickiej rękojmi w dotychczasowej formie bez uwzględnienia, że taki sposób postępowania naraża stronę zainteresowaną na poważny konflikt z własnym sumieniem w wypadku, gdy działa ona w dobrej wierze, sprzeciwia się wolności religijnej<sup>17</sup>.

Problem jest jeszcze bardziej skomplikowany, jeśli weźmiemy pod uwagę akcentowane przez niektórych autorów już przed soborem naturalne prawo każdego człowieka do swobodnej decyzji odnośnie wyboru partnera oraz faktu zawarcia małżeństwa<sup>18</sup>.

Głosy dyskusji soborowej oraz materiał i doświadczenie dotychczas zebrane pozwoliły na podjęcie pierwszej próby zredagowania nowego dokumentu, który wydała Kongregacja Doktryny Wiary 18 marca 1966 r. *Matrimonii sacramentum*. Wyraźnym krokiem naprzód w tej instrukcji jest ograniczenie przyrzeczeń zasadniczo do strony katolickiej. Warto zwrócić uwagę na sformułowanie łagodniejsze aniżeli w kodeksie, a mianowicie, że strona katolicka ma dołożyć wszelkich starań, by odsunąć niebezpieczeństwo utraty wiary, a także zobowiązana jest do szczególnej troski o chrzest i katolickie wychowanie swojego potomstwa<sup>19</sup>. Ten sposób ujęcia tych samych wprowadzie wymogów jest bardziej umiarkowany.

Stronę zaś niekatolicką z właściwym szacunkiem należy pouczyć o katolickiej nauce dotyczącej małżeństwa, o jego jedności, nierozzerwalności oraz o tym, jakie to ważne obowiązki przyjął na siebie współmałżonek<sup>20</sup>. W celu zapewnienia stronie katolickiej możliwości wypełnienia tego obowiązku instrukcja poleca zachęcić nupturienta niekatolika, ażeby szczerze przyrzekł, że nie będzie w tym przeszkadzał. A zatem i tu już nie widać kategorycznego wymogu, jaki zawarty był w kan. 1061 z 1917 r.

Znamienne jest zakończenie § 3 tejże Instrukcji. Zawiera ona wyraźne polecenie na wypadek, gdyby strona niekatolicka dała w tym względzie odpowiedź odmowną, ponieważ pozytywnej bez

<sup>17</sup> M. Żurowski, dz. c., s. 140.

<sup>18</sup> M. Żurowski, dz. c., s. 133.

<sup>19</sup> Congr. pro Doctrina Fidei, *Instructio de matrimoniis mixtis, Matrimonii Sacramentum* AAS 58, 1966, 235—239. por. I. § 2.

<sup>20</sup> Tamże § 3.



naruszenia własnego sumienia dać nie może. Wówczas ordynariusz powinien przedstawić sprawę ze wszystkimi okolicznościami Stolicy Apostolskiej. Przypuszczać można, że autorzy tejże Instrukcji chcieli w ten sposób uzyskać możliwie obfity materiał z całego świata, który by pozwolił głębiej i lepiej teoretycznie rozpracować bardzo trudny, nie rozwiązany dotychczas problem pozornego konfliktu między zupełnie pewnymi wymaganiami prawa Bożego, wiążącymi stronę katolicką a uprawnieniami do wolności sumienia drugiej strony. Ma to miejsce zwłaszcza, gdy chodzi o swobodny wybór współmałżonka, przysługujący obydwu stronom z prawa naturalnego. Trzeba powiedzieć, że jest to sprzeczność pozorna, ponieważ nie może ona nigdy zaistnieć między Bożym prawem pozytywnym i naturalnym. Jedynie bowiem ograniczoność ludzkiego poznania nie pozwala na teoretyczne rozwiązanie tego trudnego problemu w obecnej chwili.

Powyższego projektu nie zdołano doprowadzić do skutku, ponieważ z wielu stron zaczęły napływać do Stolicy Apostolskiej prośby, ażeby bardziej konsekwentnie wprowadzić w życie postulaty zawarte w dokumentach soborowych. Nie jest jednak rzeczą ani łatwą, ani prostą uwzględnienie wszystkich elementów, które powinny być przy rozstrzygnięciu tego zagadnienia wzięte pod uwagę, choć są zawarte w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, jak i w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, w Dekrecie o Kościołach Wschodnich katolickich, w Dekrecie o ekumenizmie, w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich oraz w Deklaracji o wolności religijnej.

W ten sposób problem powyższy stał się przedmiotem debaty na Synodzie Biskupów w 1967 r., gdzie przedyskutowano pewne nowe propozycje zmierzające do udoskonalenia i skuteczniejszego zaradzenia aktualnym potrzebom Kościoła. Stało się jednak rzeczą oczywistą, że nie podobna tego problemu dogłębnie wyjaśnić i przeanalizować. Szczególną trudność nastroczał wspomniany wyżej pozorny konflikt między pozytywnym i naturalnym prawem Bożym. Z tego też powodu postanowiono znaleźć jakieś rozwiązanie praktyczne, zostawiając sprawę teorii dla dalszych dociekań i badań<sup>21</sup>.

Po długiej dyskusji na Synodzie Biskupów podjęto decyzję utrzymania w mocy dotychczas istniejącej przeszkody: wzbraniającej w małżeństwach mieszanych z osobami ochrzczonej niekatolickimi i przeszkody zrywającej z osobami nieochrzczonej. Główną racją takiego stanowiska Synodu stało się przekonanie, że małżeństwo powinno stanowić z natury swojej doskonałą jedność między dwoma osobami. Tymczasem z racji odmiennych przekonań

---

<sup>21</sup> Mż Żurowski, dz. c., s. 133.

religijnych osoby te różnią się między sobą w rzeczach najbardziej wewnętrznych, co z natury swojej przeszkadza w osiągnięciu tejże jedności. Z drugiej jednak strony uświadamiano sobie naturalne prawo do wyboru współmałżonka oraz także w wypadku strony niekatolickiej — do postępowania zgodnie ze swoim urobionym w dobrej wierze sumieniem, chociażby obiektywnie było ono błędne, lub częściowo zdeformowane w stosunku do wymogów Objawienia. Słusznie zauważa J. Tomko, że poszanowanie cudzych poglądów nie jest równoznaczne z aprobatą, a tym bardziej z podzieleniem ich. Na płaszczyźnie religijnej taka postawa oznaczałaby zdradę własnej wiary. Poszanowanie sumienia drugiej osoby zakłada jedynie wyrzeczenie się wszelkich metod nawet moralnego przymusu w stosunku do niej oraz tolerowanie jej odmiennych poglądów. Postawa taka nie upoważnia zatem ani Kościoła, ani też żadnego katolika do porzucenia swoich przekonań. I dlatego Kościół czuje się w obowiązku wspierania każdego swojego wyznawcy, za którego zbawienie jest odpowiedzialny. Z góry jednak przewiduje się w wypadku małżeństwa mieszanego pewne sytuacje konfliktowe, szczególnie gdy chodzi o wychowanie potomstwa<sup>22</sup>.

Już w czasie dyskusji synodalnej kard. Bea zwracając uwagę na wymagania prawa Bożego podkreślił, że strona katolicka powinna uczynić w s z y s t k o, c o m o ż e, w dziedzinie katolickiego wychowania potomstwa. Nie wolno jednak w tym wypadku pominąć faktu przynależności dzieci do obojga rodziców. A zatem strona niekatolicka jest obowiązana z Woli Bożej troszczyć się o wychowanie potomstwa według własnego sumienia w dobrej wierze urobionego. Może więc zaistnieć w tej dziedzinie trudny do równoważnego rozwiązania konflikt bez naruszenia prawa naturalnego, które również pochodzi od Boga<sup>23</sup>.

W ten sposób przygotowany został grunt do wydania Motu Proprio: *Matrimonia mixta*. Daje ono rozwiązanie praktyczne i toruje drogę do teoretycznego rozwiązania wspomnianego, pozornego konfliktu między prawem Bożym naturalnym a pozytywnym.

A zatem podstawowe wymagania stawiane przez Kościół stronie katolickiej pozostają i muszą pozostać w swej istocie bez zmian. Są one bowiem logiczną konsekwencją przyjętej i wyznawanej wiary. Jednak prawne ich sformułowanie nie może mieć charakteru tak kategoriycznego jak dotychczas, ponieważ w konkretnych warunkach przekraczać to może zdolność psychiczną i faktyczną katolika. Ma on więc zgodnie z Motu Proprio: *Matrimonia mixta* poważny obowiązek złożyć przyrzeczenie gotowości odsunięcia od siebie wszystkich niebezpieczeństw utraty wiary oraz uczynienia, co

<sup>22</sup> J. Tomko, dz. c., s. 116—117.

<sup>23</sup> Tamże, s. 79—80.

tylko wedle sił jest zdolny uczynić, by całe potomstwo było ochrzczone w Kościele katolickim i w Nim wychowane. Warto więc zwrócić uwagę na ostatni wymóg. Został on zredagowany nie w sposób absolutny, gdyż uwzględniono w nim osiągnięcia z okresu od sformułowania się pierwszych gwarancji równorzędnych *cautiones aequipolentes* aż do soboru włącznie. Dotyczy to stwierdzenia, że strona katolicka uczyni wszystko „według sił” — *pro viribus*. Jest to zatem zobowiązanie wiążące o tyle, o ile to od niej zależy.

Ponadto wypada podkreślić pominięcie dla poszanowania wolności sumienia drugiej strony przez Motu Proprio: *Matrimonia mixta* podobnie jak poprzednio w Instrukcji *matrimonii Sacramentum* treści kan. 1062 z 1917 r., w myśl którego strona katolicka miała obowiązek podjęcia starań o nawrócenie strony niekatolickiej. Jest to związane z chęcią usunięcia w ten sposób zgodnie z decyzjami soborowymi wszelkich form nacisku. Kościół bowiem stoi na stanowisku, że poznana prawda i godne postępowanie samo może wpłynąć dodatnio na podjęcie dobrowolnej decyzji współmałżonka o odmiennym wyznaniu.

Od strony niekatolickiej nie żąda się żadnych formalnych rękojmi, ani żadnych przyrzeczeń. Należy ją jedynie poinformować i zorientować, jakie przyrzeczenia oraz jakie obowiązki sumienia ma strona katolicka. Z tego jednak nie wynika, że druga strona nie jest zobowiązana do niczego ze względu na wolność swojego sumienia, albowiem w oparciu o naturalną zasadę jej prawo do wolności kończy się tam, gdzie się zaczyna równoważne uprawnienie przeciwnej. Wobec tego, chociaż nie jest to w dokumencie wyraźnie powiedziane, z natury rzeczy wynika zobowiązanie naturalnej tolerancji, uszanowania przekonań i obowiązków drugiej strony. Obydwoje małżonkowie winni wzajemnie szanować swoje przekonania i sumienie, gdyż każde z nich ma do tego prawo.

Jest to zatem rozwiązanie praktyczne, które chociaż dotyczy w tym wypadku małżeństw mieszanych, jednakże stanowi sprecyzowanie zasad podstawowych tak dalece, że nie tylko może, ale musi rzutować na inne problemy związane z wolnością sumienia. W tym wypadku rozwój myśli soborowej i posoborowej następuje konsekwentnie.

Nie można jednak uznać na tej podstawie pozornego konfliktu między prawem Bożym pozytywnym i naturalnym, o czym wyżej była mowa, za teoretycznie rozwiązany. Wymaganie bowiem prawa naturalnego odnośnie postępowania zgodnie z własnym, w dobrej wierze urobionym sumieniem oraz poszanowaniem uprawnienia swobodnego wyboru współmałżonka nie może anulować wymogu prawa Bożego, jakie konsekwentnie wynika z przyjętej wia-

ry. Teoretyczne rozpracowanie tego zagadnienia pozostaje nadal otwarte i w tej chwili nie widać konkretnego rozwiązania, chociaż obiektywnie musi ono być, ponieważ w rzeczywistości nie może istnieć sprzeczność między prawem Bożym pozytywnym a naturalnym.

Chociaż Motu Proprio: *Matrimonia mixta* omawiany problem praktycznie rozwiązało, to jednak trzeba sobie jasno powiedzieć, że cały ciężar odpowiedzialności za konkretne decyzje spada na sumienia współmałżonków. W takiej sytuacji — jak wiadomo — bardzo trudno o tę jedność, która w małżeństwie doskonałym powinna istnieć. Ludzkie słabości nie zawsze sprzyjają zrównoważonemu i spokojnemu rozstrzygnięciu sytuacji spornych, jakie życie ze sobą niesie. Rozwiązanie praktyczne zawarte w Motu Proprio *Matrimonia mixta* zostało przyjęte w całości przez Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wykluczając wszelkie przejawy zewnętrznego przymusu czy ingerencji, szacunkiem otacza się również wewnętrzną postawę człowieka mającego w dobrej wierze urobione sumienie. Taka postawa jest oparta o lepsze zrozumienie i głębsze naświetlenie wymogów prawa naturalnego, przysługującego każdej osobie ludzkiej, a także o logiczne konsekwencje wyznawania swojej wiary. Podkreślić jednak wypada, że w tym wypadku jest i może być mowa tylko o sumieniu wyrobionym w dobre wierze, chociażby błędnym.

Na szacunek jednak nie zasługują i nie mogą go doznawać ze względu na dobro ogólne wszelkie przejawy złej woli. Tak więc i tutaj jaśniej niż dawniej sprecyzowane są granice wolności. Nie może ona jednak naruszać równoważnego uprawnienia innych osób czy dobra wspólnoty.

A zatem lepiej rozumiane wymogi prawa Bożego pozytywnego, a przede wszystkim naturalnego, dotyczącego wszystkich ludzi oraz dokładne sprecyzowanie granic tej wolności daje podstawę do optymizmu, jeśli chodzi o szanse rozwiązania teoretycznego. Rozwiązanie bowiem praktyczne, które jest logiczną konsekwencją wszechstronnie — w dotychczasowych wymiarach — naświetlonego zagadnienia utorować może drogę do dalszych etapów rozwoju myśli, byleby słabość ludzka i zła wola nie stawiały zbyt wielkich przeszkód.

**Evoluzione del modo di comprendere la libertà religiosa  
nella Chiesa Cattolica — Studio basato sullo sviluppo  
della problematica dei matrimoni misti**

I concetti e le concezioni — che sembravano essersi stabilizzate alla fine del 19 e 20 secolo — erano lesi dal ravvivarsi di intelletti che cercavano mezzi preventivi contro le violazioni dei diritti dell'uomo che avevano luogo durante la seconda guerra mondiale. Risultato di

questo movimento intellettuale era la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo (ONU 1948, 12. 10). Nella Chiesa Cattolica problemi simili erano smossi da Giovanni XXIII nell'enciclica „Mater et Magistra” e nell'enciclica „Pacem in Terris”. I postulati preconciliari e le analisi del Concilio portavano a concrete soluzioni che si sono venute a trovare nei documenti conciliari. Non tutto nondimeno era in teoria risolto sino alla fine, particolarmente per quanto riguarda la materia del problema che c'interessa. In Concilio vuole chiaramente richiamare l'attenzione sul fatto che il problema è molto più complesso di quanto possa sembrare ad un primo sguardo. Per esempio dalla Dichiarazione della libertà religiosa risulta chiaramente che la verità e la libertà non si escludono reciprocamente, ma sono valori strettamente connessi fra loro. Da questa Dichiarazione e dal Decreto sull'Ecumenismo risulta che un giusto modo di comprendere l'ecumenismo non può ammettere compiti troppo categorici. Si devono rispettare le convinzioni apprese in buona fede. Del resto si rileva giustamente che il rispetto delle opinioni altrui non significa che le si approvi.

Dopo una tappa indiretta nella quale il documento „Matrimonii sacramentum” della Congregazione della Dottrina della Fede attenuava le esigenze per la parte non cattolica, si aveva il passo successivo, preparato dal sinodo dei vescovi del 1967. Si tratta qui del Motu Proprio „Matrimonia Mixta”. Per quanto riguarda le esigenze poste alla parte cattolica, si è usufruito di concetti risalenti al periodo della formazione delle „cautiones aequipollentes” e al periodo conciliare, asserendo che il cattolico fa tutto „secondo le sue forze”, „pro viribus” perchè tutti i figli vengano educati nella religione cattolica. Invece alla parte non cattolica si richiede soltanto che prenda conoscenza dell'obbligazione assunta dalla parte cattolica e ciò, per natura di cose, si porta dietro il postulato della tolleranza naturale. Un simile atteggiamento è un modo di rispettare la coscienza in realtà non sempre concorde con i principi cattolici, ma formatosi in buona fede. Una migliore comprensione della legge positiva divina, e prima di tutto naturale, permette di sperare che pian piano si giunga ad una più completa soluzione dell'apparente contraddizione fra la legge naturale, che richiede di agire concordamente alla coscienza conformata in buona fede, e le conseguenze che derivano dalla legge divina positiva. Non vi può essere infatti un reale contraddizione.