

KS. HENRYK WENCEL

UWAGI O ZAGADNIENIU ODPOWIEDZIALNOŚCI W WYCHOWANIU KOŚCIELNYM NA TLE SOBOROWEJ DEKLARACJI „O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ”

WSTĘP

Sobór odchodząc od pierwotnego projektu umieszczenia prawa do wolności religijnej w piątym rozdziale Dekretu o ekumenizmie¹ i ogłaszając osobną w tej sprawie Deklarację, zapewne odsunął również zewnętrzne pozory, jakoby zamierzał obrać nową taktykę, która pozwoliłaby mu za cenę wolności religijnej „podejść” do innych Kościołów i do całego świata. Kościół nie chce widocznie traktować rzeczy z punktu widzenia jej użyteczności dla ekumenizmu. Wolność religijna ma swoją własną wartość.

Kardynał König zaznacza, że Deklaracja o wolności religijnej otwiera nową epokę w stosunkach Kościoła z nowoczesnym światem². Przebija ona mur, który odgradzał Kościół od świata, a który wydawał się być nie do przebicia. Za tym gestem Kościoła w stronę świata, gestem nie pozbawionym ryzyka, na które może odważyć się jedynie wiara „w boską moc... słowa” Chrystusowego (DWR 11), musi iść — jeżeli to ma być gest szczery — przemiana wewnętrznego życia Kościoła. Czy byłoby ze strony katolików rzeczą uczciwą wychodzić „na zewnątrz” z prawem wolności religijnej nie afirmując u siebie, w życiu społeczności kościelnej prawa do wolności? Czy Sobór proklamując nowe prawo (DWR 1) pośrednio nie przywraca więc wolności w ogóle, której częścią jest wolność religijna, należnej jej rangi w wewnętrznym życiu Kościoła? Jak wysoka jest ta ranga i czy obiegowa teologia moralna uwzględniała ją w dostatecznym stopniu? Oto pytania, jakie może nasuwać lektura Deklaracji. Artykuł niniejszy ma być próbą znalezienia w soborowym dokumencie treści, które pozwoliłyby na nie odpowiedzieć.

1. WOLNOŚĆ NA MARGINESIE ŻYCIA

Może się wydawać, że Sobór podkreślając, iż „praktykowanie... religii, z samej jej istoty, polega przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych” (DWR 3), wraca do rzeczy znanych po to, by uzasadnić rzecz nową, jaką jest prawo do wolności religijnej. Czy jednak uwydatnienie dobrowolności czynów bezpośrednio związanych z religią jako czegoś, co należy do istoty, nie wnosi do obiegowej teologii pewnego nowego akcentu? Według Deklaracji potrzebę

wolności dyktuje sama natura religii (DWR 10). Naruszenie wolności jest równoznaczne ze zniszczeniem dobra czynów religijnych. Ale, rzecz jasna, nie tylko te czyny są z istoty swej wolne. Deklaracja nie zważa zagadnienia do kręgu życia religijnego, przyznaje mu jedynie pierwszeństwo. W miejscu, gdzie jest mowa o prawie do postępowania według własnego sumienia, znajduje się uwaga, że człowiek posiada to prawo „zwłaszcza w dziedzinie religijnej” (DWR 3). Wydaje się, że Sobór podkreślając, iż wolność przynależy do istoty każdego ludzkiego działania, na nowo wydobyl prawdę, którą teologia zagrzebała w swych kosmocentrycznych spekulacjach.

Trudno bowiem zaprzeczyć, że późnoscholastyczna teologia, sięgająca swymi wpływami niemal naszych czasów, nie interesowała się bardziej precyzowaniem pojęcia natury oraz sposobem, w jaki pojedyncza istota może (i powinna) żyć zgodnie z naturą³, niż tym niepowtarzalnym podmiotem historii, jakim jest osoba ludzka wraz ze swą wolnością. Atmosfera zachwytu łaodem, panującym we wszechświecie, którą z pietyzmem przenoszono z kursu filozofii na kurs teologii, raczej — jak się zdaje — urabiała mentalność adeptów teologii na modłę platońsko-arystotelesowsko-stoicką, mniej natomiast zbliżała do św. Tomasza z Akwinu, na którego tak chętnie się powoływano. Może nawet gorliwość duszpasterska opuszczających gmachy seminariów świeżych teologów wyrażała się niekiedy w chęci nawracania ludzi do kosmicznego porządku? Odnosiło się wrażenie, że Panu Bogu, „porządkowemu” świata, przede wszystkim zależy na tym, by człowiek nie wyłamywał się z ładu, który On ustanowił⁴. Nie zauważono, że ów panoszący się w teologii moralnej (zwłaszcza w jej części ogólnej) kosmocentryzm Suareza⁵ zasypywał przepaść dzielącą dobro osobowe od dobra poza-osobowego. Według tego ujęcia stworzenia rozumne i nierozumne służą, każde na swój sposób, ogólnemu łaodowi. Ład ten jest dobrem nadrzędnym, w którym partycypują zarówno człowiek, jak i istoty nierozumne. Tu i ówdzie zwykło się nawet posługiwać bezbłędną celowością zachowania się zwierząt jako przykładem, mającym uczyć człowieka doskonałej wierności naturze, czyli wierności obiektywnemu łaodowi. Czy tą drogą teolog nie stracił sprzed oczu prawdy, że dobro poza-osobowe nazywamy dobrem jedynie przez analogię do dobra osobowego? I pytanie o zasadniczym dla naszych rozważań znaczeniu: czy ów kosmocentryzm częściowo nie tłumaczy łatwości, z jaką nierazdy rezygnowano w społeczności kościelnej z wolności⁶, ilekroć bez niej można było szybciej i sprawniej osiągnąć pożądany efekt, jakim był porządek, ład?

W tym miejscu warto zauważyć, że teologowi typu suarezjańskiego także swoisty sposób patrzenia się na wolę pozwalał mierzyć wartość wolności jej przydatnością w realizowaniu ładu kosmicznego. Wydaje się mianowicie, że był on skłonny przyjmować, iż wola to władza, która tkwi w nas „obok” innych (władz) i którą posługujemy się w czynieniu dobra, podobnie jak okiem w patrzeniu. Człowiek poznając rozumem obiektywny porządek zachowuje go „przy pomocy” woli (a także przy udziale wewnętrznych i zewnętrznych władz zmysłowych). Ten nieskomplikowany obraz wnętrza człowieka niewątpliwie gwarantował bezpieczny i łatwy żywot zasadzie, która jest skądinąd

nie do obalenia, a która mówi, że dobro jest niezależne od woli. Wola jest tylko — dodaje się skwapliwie — jego (dobra) narzędziem. Ona jest „jedynym narzędziem, którym dysponuję, aby osiągnąć swój cel, którym jest dobro”⁷. Rzecz jasna, że woli nie można oddzielić od człowieka, ale w takim razie powiedzieć, że człowiek jest narzędziem dobra. Zadanie osoby ludzkiej to służyć, być poddaną wartości ponadosobowej, którą jest ład wszechświata.

Okazuje się, że entuzjazm dla kosmicznego porządku siłą rzeczy spycha osobę ludzką na drugi plan zainteresowań teologa. Osoba wraz ze swą wolą jest użyteczna ze względu na skutek swych poczynań. Staje się więc *bonum secundum quid*. Cel leży poza osobą (jest nim ład w kosmosie). Tego rodzaju tendencje, silniej lub słabiej się zaznaczające w tradycyjnych podręcznikach teologii moralnej, mogły znaleźć swe reperkusje w życiu społeczności kościelnej.

Przed wszystkim należałoby zauważyć, że nadanie woli charakteru narzędziowego odbija się niekorzystnie na wychowaniu. Jeśli się powie, że człowiek „posługuje się” wolą, by dojść do dobra, podobnie jak posługuje się kluczem, by wejść do mieszkania, to płynie z tego prosty wniosek: jak klucze nie mogą być z ołowiu, podobnie wola nie może być miękka, jeśli ma być narzędziem skutecznym. Takie uproszczone rozumienie woli było zapewne powodem, dla którego nie zawsze umiano się obronić przed pokusą sprowadzenia zabiegów wychowawczych do ćwiczenia u wychowanków silnej woli na wzór ćwiczenia bicepsów. Czasem prowadziło to do wytworzenia się w instytucjach wychowawczych klimatu drylu. O tym, aby przez odpowiednie wychowanie starać się „urabiać takich ludzi, którzyby... miłowali autentyczną wolność” (DWR 8) i umieli postępować, jak przystało na ludzi wolnych, właściwie się nie mówiło. To zrozumiałe. W tym jest bowiem jakaś gloryfikacja wolności. A stąd już blisko do emancypacji woli, do jej uniezależnienia się od rozumu. Wynoszenie wolności na piedestał mogło nasunąć teologowi skojarzenia z tymi myślicielami przeszłości, którzy posługiwali się słowem „wolność” bynajmniej nie w celach umocnienia moralności chrześcijańskiej⁸. Widać z tego, że istniała pewna łatwość dopatrywania się w wolności synonimu nieporządku⁹. Nieporządku tego unikano — po prostu skracając wolność. Dodajmy, że ta praktyka, praktyka skracania wolności miała też swoją „teologię”.

Skoro wola jest narzędziem, może równie dobrze służyć dobru, co i złu. Pytanie, „po co mam wolę” i odpowiedź, „by wybrać niebo lub piekło”, nie mają w sobie nic zachęcającego. Dziedzicznie przewrotny człowiek może się bowiem raczej spodziewać, że wolność wtrąci go do piekła. Dlatego winien się jej bać i chętnie z niej rezygnować, gdy tylko taka okazja się nadarzy. Powinien wiedzieć, że jego spokój będzie wzrastał wraz z coraz to większym umniejszeniem przez przełożonych jego osobistej inicjatywy. Przeto posłuszeństwo, pojmowane jako ograniczenie woli i tym samym jako uwolnienie od osobistej odpowiedzialności,¹⁰ mogło być uważane za źródło dziecięcej bez troski życia. Wprawdzie jest powiedziane, że niebo otrzymuje się drogą osobistej inicjatywy (*per meritum*), ale zasada ta w swej pełnej rozciągłości dotyczy przecież ludzi dojrzałych. W tym stopniu, w jakim ktoś jest niedojrzały, może liczyć na niebo po dziecięcemu, tzn. że otrzyma je

jako dziedzictwo bez osobistej inicjatywy (ut haereditas). Mając zaś na uwadze łatwość, z jaką w zeszłych dziesiątkach lat patrzono się na podwładnego jako na kogoś niedojrzałego¹¹, nie trzeba się dziwić, że przełożony nie zaprzętał sobie zbytnio głowy dylematem: pozostawić podwładnemu wolność, czy nie. Podwładny mógł być zadowolony z tego, że ograniczono jego wolność, którą mógł, wskutek swej niedojrzałości, użyć na szkodę swoją i społeczności kościelnej. Z drugiej strony przełożony mógł mieć pewność, że w ten sposób porządek, o który Stwórca chodzi, będzie pełniej i szybciej zrealizowany.

2. NIEPOWTARZALNOŚĆ DOBRA

Teologia, która sugeruje wizję życia moralnego, według której człowiek posługuje się wolą jako swym narzędziem w urzeczywistnieniu powszechnego ładu, przesądziła — jak się zdaje — o tym, że wolność znalazła się na zewnątrz dobra. Stosunek wolności do dobra jest tutaj podobny do tego, jaki istnieje pomiędzy rzeźbą a dłutem. Jak dłuto nie tkwi w rzeźbie, tak i wolność nie znajduje się w dobru, nie należy do jego wewnętrznej struktury. Ponieważ dobro moralne, którego istota polega jedynie na harmonii czynu z naturą, zostało pozbawione subiektywnego elementu wolności, różnica pomiędzy dobrym uczynkiem jednego człowieka, a dobrym uczynkiem człowieka drugiego jest w zasadzie tylko różnicą liczbową. Liczba posiadanych dobrych uczynków staje się miarą wartości człowieka (Istnieje nawet w pewnych środowiskach konkurencja w zbieraniu dobrych uczynków. Kto ma ich większą ilość, ten jest lepszy). Może najbardziej fatalne w następstwa dla życia wewnątrz społeczności kościelnej było to, że pozbawienie dobra jego osobowych cech, a więc jego niepowtarzalności, sprawiło iż poszczególny człowiek nie był kimś, kogo nie można zastąpić innym.

Na tym tle pokazuje się waga, jaką posiada dla odnowy życia kościelnego *Deklaracja o wolności religijnej*. Wiążąc wolność z samą naturą dobra, idzie ona po linii afirmacji wrażliwości współczesnych ludzi na to, co osobowe (DWR 1). Zwraca mianowicie uwagę na to, że czymś innym jest dobro, które się osiągnęło bez wolności, a czymś innym dobro, w którym się przejawia wolność¹². Przypomnienie to nie jest — jak widać — truizmem dla teologa, który w wykładzie ogólnych podstaw teologii moralnej (principia) nie zawsze wiernie oddawał myśli Akwinaty (mimo, że niekiedy umieszczał w nagłówku dopisek: „secundum principia sancti Thomae”). Dla Tomasza bowiem wola to „potentia maxime communis”¹³. Stanowi ona rdzeń ludzkiego jestestwa¹⁴. Nie jest neutralną władzą, która stając „obok” rozumu wybiera jeden z posród dostarczonych jej przezeń motywów, ale w swej rozumnej inicjatywie¹⁵ wyraża otwarcie się człowieka na dobro¹⁶. Zdania te są dobrą podstawą do personalistycznego naświetlania dobra moralnego, tak jak to postuluje Deklaracja.

Dokument soborowy utożsamia życie osobowe z życiem wolnym (DWR 2). Wolności i osoby nie da się oddzielić od siebie. Być wolnym jest znamieniem życia osobowego. Osoba to istota, która umie rozporządzać sobą. Zniszczyć możliwość stanowienia o sobie, oznaczałoby unicestwić osobę. Osoba umie stanowić o sobie w tym sensie, że jest

władna uchwycić swą przyszłość¹⁷. W tym miejscu ukazuje się wolność, jako zadanie.

Ponieważ człowiek nie jest jestestwem wykończonym, ale w rozwoju¹⁸, dlatego owa możliwość projektowania swojej egzystencji, to po prostu możliwość stawania się. Człowiek zastaje siebie i jego wewnętrzną dynamikę, czyli wolność ontologiczną, kieruje się ku rozwinięciu, ubogaceniu tego, co zastał. Wolność jego aktualizuje się w doskonaleniu tego, kim jest¹⁹. „Agere sequitur esse”, jest zatem regułą moralności, która nie chce widzieć w wolności samej tylko formy. Wolność (jako akt) zaczyna się od zrozumienia siebie. Podjęcie się tego wysiłku to pierwszy przejaw wolności. Ten podkreślony przez Deklarację obowiązek szukania prawdy (DWR 1), który podręczniki teologii moralnej ukryły wśród cnót pokrewnych sprawiedliwości, w rzeczy samej leży u początków życia moralnego. Jest jego załączkiem. Uchylenie się od „coraz pełniejszego z każdym dniem poznania prawdy” (DWR 14) jest grzechem przeciw wolności. Jej pełny rozwój jest uzależniony od należytego wypełnienia tego obowiązku. Myli się wychowawca, jeśli sądzi, że trudu osobistego szukania prawdy można zaoszczędzić wychowan- kowi, nalegając jedynie na pamięciowe przyswojenie podanych mu gotowych zdań. Będzie to cudza prawda, a nie własna, która wewnętrznie wiąże (DWR 11). Do postępowania według cudzej prawdy można tylko przymusić.

Rodzi się pytanie, jaka jest zasadnicza prawda o człowieku, która wyznaczałaby wolności kierunek jej rozwoju? Jest rzeczą charakterystyczną, że Sobór mówiąc w Konstytucji Duszpasterskiej o godności osoby ludzkiej, pomija albo — ostrożniej się wyrażając — nie akcentuje faktu „posiadania” duszy nieśmiertelnej. Podkreśla dynamiczny charakter osoby, jej rozumność i wolność, kiedy powiada, że godność człowieka polega na osobistym szukaniu Boga i dobrowolnym oddaniu się Jemu (KD 17). Swe szczególne podobieństwo do Boga odślaniam wtedy, kiedy poznając Prawdę partycypuję w inteligencji Bożej i kiedy dobrowolnie oddaję się poznanej Prawdzie (KD 15, 17). Osoba to ktoś, kto jest zdolny miłować²⁰. Przeto oddając się Bogu wyzwała ona w pełni swą możliwość potwierdzenia siebie. Miłość Boga jest szczytowym przejawem wolności²¹. Pełnia miłości w niebie będzie pełnią wolności.

Musimy więc przyznać, że wolność nie jest narzędziem zbawienia, ale integralnie do niego (zbawienia) przynależy²². Nie posługujemy się wolnością na drodze do świętości, ale świętość jest zarazem wolnością²³. Pan Bóg powołując człowieka do doskonałości (MT 5, 48), tym samym powołał go do wolności (Rzym 8, 21)²⁴. Umiłowanie wolności, co postuluje Sobór, to umiłowanie zbawienia. Wolność w niebie będzie ostatecznym dopełnieniem naszego życia osobowego. Dojście do Boga i oddanie się Jemu w niebie będzie sfinalizowaniem wolności.

Pierwszym wnioskiem dopiero co przytoczonych zdań to ten, że dobro moralne jest nie tyle skutkiem wolności, ile jej realizacją (por. DWR 1)²⁵. Z drugiej strony jest ono (dobro moralne) partycypacją w Dobru Absolutnym. Te dwa aspekty posiada każdy dobry czyn. Ponieważ każdy dobry czyn jest jednorazowym, niepowtarzalnym uczestnictwem w Dobru Absolutnym, możemy powiedzieć, że w dobroci

człowieka objawia się za każdym razem w nowy sposób Dobroć Nie-skończona. Dobrych uczynków poszczególnych ludzi nie można zatem sprowadzić pod wspólny mianownik. Stąd i grzech, o ile wyraża zawnione zaniechanie dobra, jest pod pewnym względem nie do naprawienia. Człowiek nie potrafi powtórzyć nie tylko cudzego dobrego czynu, ale i własnego, a więc i tego, którego nie udało mu się kiedyś z własnej winy urzeczywistnić.

W tym kontekście nie trudno zrozumieć, że ocena działalności ludzkiej według jej zgodności z naturą nie oddaje całej prawdy. Wprawdzie człowiek postępując dobrze aprobuje obiektywne relacje, w których został przez Stwórcę postawiony, realizuje — nie bez przełamania siebie i ćwiczeń — obiektywny ład, ale czyni to w sposób oryginalny. To, co się liczy w czynie ludzkim, to wypowiedziane przezeń Bogu „tak”. Owo „tak” Bogu musi tkwić w respektowaniu obiektywnego porządku. Wtedy też ład kosmiczny nabiera właściwego sensu — staje się materią miłosnego dialogu człowieka z Bogiem. Z chwilą, gdy ktoś został przymuszony do zachowania porządku, czyn jego, chociaż na zewnątrz układny, nie posiada charakteru dobra osobowego²⁶, i dlatego nie ubogaca społeczności kościelnej.

Drugim wnioskiem płynącym z postawienia znaku równości pomiędzy wolnością osoby, a jej dojrzałością wewnętrzną jest ten, że wolność nie jest środkiem, ale celem człowieka. Była już wyżej mowa o tym, dlaczego teologia wzdygała się przed podniesieniem wolności aż do tak wysokiej rangi. Usprawiedliwiały ją względy historyczne oraz niezbyt trafna koncepcja woli. Warto dodać, że również w potocznym języku wolność bywa rozumiana w sensie, który może godzić w ducha moralności. Znaczą tam mianowicie to samo, co móc zawsze czynić inaczej. Swoją drogą nie bez wpływu na takie uproszczone pojmowanie wolności jest płytki empiryzm. Wolność bowiem jawi się w bezpośrednim odczuciu jako niezależność²⁷. Owego doświadczalnie przeżywanego poczucia nieskrępowania nie wolno oczywiście ignorować (chyba, że chce się uprawiać idealizm!). Wolność jest na pewno rzeczywistością złożoną. Można by tu zaryzykować porównanie i powiedzieć, że wolność od czegoś, czyli brak przymusu, owo doświadczane przez człowieka nieskrępowanie woli jest otórką, która chroni wolność ku czemuś. Jądro wolności jest możność potwierdzenia siebie w umiłowaniu Prawdy.

Broniąc wolności, Sobór używa mocnych słów w stosunku do tych, dla których wolność łączy się z przekreśleniem posłuszeństwa (DWR 8). To jest zrozumiałe. Miłujemy Boga, wyzwalając tym samym swą wolność, przez posłuszeństwo Jego woli (DWR 1). Zaś Jego wola kryje się za podawanymi nam przez Kościół pozytywnymi prawami Bożymi i za wynikającym z natury ludzkiej porządkiem moralnym (DWR 14). W posłuszeństwie prawu, którego pierwowzorem jest Prawo wieczne (DWR 3), objawia się nasza wolność. Być wolnym znaczy bowiem czynić to, co obiektywnie słuszne²⁸.

Wolność człowieka jest więc wolnością „przed” Kimś. Dlatego Deklaracja wiąże wolność z odpowiedzialnością (DWR 2). Moja wolność niesie z sobą zadanie znalezienia siebie w oddaniu się Bogu. W zaktu-

alizowaniu wolności leży moja odpowiedź Bogu. Mój dobry czyn to wejście w dialog z Bogiem, dialog oryginalny.

Za podjęcie tego dialogu jestem dlatego odpowiedzialny w sposób absolutny, ponieważ nikt nie może mnie w nim zastąpić²⁹.

3. WOLNOŚĆ WCIELONA

Wolność nie byłaby problemem, gdyby człowiek nie był duchem wcielonym i istotą społeczną. Z racji jedności duszy i ciała nie ma czynów ludzkich, które by nie były wymierne w przestrzeni i czasie. Określenie „czyn czysto wewnętrzny” jest określeniem potocznym, dalekim od poprawności. Byłoby przejawem pewnego dualizmu, jeśli się sądziło, że człowiek może na ziemi działać w izolacji od ciała i otaczającego go świata materialnego³⁰. Wolność nasza aktualizuje się zawsze na konkretnym materiale ziemskim³¹. Cieleśność nie jest przypadłością i dlatego sprowadzanie istoty czynu do aktu rozumu i woli jest równoznaczne z pozbawieniem go (czynu) cech ludzkich.

Przestrzeń i czas dzielimy z innymi. I w tym miejscu zaczyna się problem wolności. Jeśli bowiem aktualizacja wolności jest niemożliwa poza przestrzenią i czasem, to wydawać by się mogło, że życie społeczne, niosąc z sobą ograniczenie dysponowania przestrzenią i czasem, nie sprzyja wolności, a tym samym nie sprzyja wewnętrznemu rozwojowi człowieka. W tym kontekście nakazy władzy, uszczuplające na rzecz ogółu prawo poszczegółnej osoby do wcielenia wolności w przestrzeni i czasie, ukazują się jako zło, jako przymus, polegający na utrudnieniu względnie uniemożliwieniu zaktualizowania się wolności³². Potocznie mówi się też, że z życiem społecznym łączy się konieczność ograniczenia wolności. Konieczność ta usprawiedliwia restrykcje władzy społecznej i zmusza podwładnych do tolerowania przełożonych.

„Tolerowanie przełożonych” to chyba właściwe określenie postawy indywidualisty. Bo że chodzi tu o indywidualizm, to nie ulega wątpliwości. Wszak życie społeczne ukazuje się tutaj jako malum necessarium i co za tym idzie, przełożonego z jego dyrektywami trzeba znosić jako nieprzyjemną konieczność życiową. Wieczny konflikt pomiędzy przełożonym, a podwładnym ma tu swe mocne podstawy.

Przyczyna tego, że u człowieka o nastawieniu indywidualistycznym restrykcje przełożonych łączą się z zasady z odczuciem przymusu, który z natury swej jest gwałtem zadany osobie, leży — jak się zdaje — w niezrozumieniu prawdy, że miłość jest szczytem wolności. Człowiek o społecznym usposobieniu odstępujący innym ludziom przestrzeń i czas w pełniejszym stopniu aktualizuje swą wolność. Ktoś może uganiać się za każdym kąsem przestrzeni życiowej i mieć ciągle pretensje, że daje mu się za mało, ale wtedy też pokazuje swą zebraczą mentalność. Ktoś inny jednak może widzieć w dzieleniu się z bliźnim ziemską rozpiętością okazję do objawienia swej wolności. Dla niego życie społeczne to sytuacja, w której wolno mu permanentnie dawać. W tym świetle jasno ukazuje się, że społeczność jest miejscem wcielania się naszej wolności, a zatem miejscem dojrzewania osobowego³³. Ale też chcąc być konsekwentnym trzeba się zgodzić z tym, że istota restrykcji, jakie dla dobra ogółu nakłada przełożony na podwładnych

nie leży w ograniczeniu wolności, w przymusie. Charakter przymusu, jaki restrypcje te niejednokrotnie przyjmują, jest w stosunku do nich czymś przypadłościowym, czymś dodanym. Sprawa wymaga jednak wyjaśnienia.

Najpierw należy zapytać, co jest dobrem społecznym, dobrem, które winien mieć na oku przełożony kościelny? Wiemy, jak wiele zastrzeżeń budzi odpowiedź, że jest nim ład, porządek. Sprawę pośrednio rozstrzyga Konstytucja Duszpasterska. Mówi ona, że centrum i szczytem wszystkiego, co jest na ziemi, jest osoba ludzka (KD 12). Nawiązując do poprzednich refleksji możemy powiedzieć, że celem społeczności kościelnej jest wolność jej członków, wolność, która osiągnie swą pełnię w niebie³⁴. Przeto przełożony, w szczególniejszy sposób współdziałając ze zbawiającym, czyli obdarzającym wolnością Bogiem³⁵, nie może swymi nakazami i zakazami zabijać wolności, ale winien ją wyzwalać. Jego dyrektywy, właśnie dlatego, że mają na względzie dobro ogółu, dają podwładnemu szansę wyzwolenia swej miłości społecznej, co jest równoznaczne z aktualizacją wolności. To jest oczywiście ideał, do którego winien przełożony dążyć, ale od którego w praktyce niejednokrotnie wydatnie się oddala. Jest on bowiem, podobnie jak podwładny, stworzeniem obciążonym grzechem pierworodnym. Błędy myślenia i niezdrowe ambicje mogą sprawić, że wola przełożonego nie najlepiej wyraża dobro ogółu lub wręcz w nie godzi. Pomijamy wypadek, gdy wola przełożonego jest spreczna z prawem naturalnym, a bierzemy pod uwagę ten, w którym przełożony spośród więcej dróg prowadzących w danych warunkach do ogólnego dobra społeczności kościelnej, wybiera drogę gorszą. Wtedy sytuacja podwładnego jest złożona. Wie, że dobro społeczne wymaga posłuszeństwa wobec przełożonego. Lecz chodzi tu o posłuch woli, która wskazuje spośród więcej dóbr możliwych na to mniejsze. Skoro wybór mniejszego dobra jest w pewnej mierze wyborem zła, to wypełnienie nakazu przełożonego — a obowiązek ten jest pewny — zawiera w sobie element przymusu w tym stopniu, w jakim ów posłuch dotyczy dobra mniejszego. Godząc się przez posłuszeństwo uczynić dla społeczeństwa mniej niż pozwalają na to możliwości, przyzwalam w jakiejś mierze na zło. A zło hamuje wolność. Wolno zatem powiedzieć, że nakaz przełożonego zawiera w sobie element przymusu w tym tylko stopniu, w jakim jest nakazem niedoskonałym. Trzeba przyznać, że w miarę pogłębiania się niedoskonałości poleceń przełożonego, zwiększa się przymus, przed którym wzdyga się osoba, ale to nie może przesłonić nam faktu, że chodzi tu o częściową niedoskonałość. Posłuch „chybionemu nakazowi” — o ile tylko nie jest on wyraźnie spreczny z prawem Bożym — w tej części, w jakiej dotyka dobra ogółu, aktualizuje miłość społeczną, wyzwala. I to jest zasadnicza treść nakazu. Element przymusu, jaki się w nim mieści, ma charakter uboczny. Rzecz jasna, że przyczyna owego znamienia przymusowości nakazu może równie dobrze znajdować się w wadach umysłu i serca tego, który nakaz przyjmuje. Niejednokrotnie bowiem brak rozeznania w sytuacji lub egoizm podwładnego każe dopatrywać się w dyrektywach przełożonego błędów, zła. Podwładny o takim usposobieniu musi siłą rzeczy w mniejszym lub większym stopniu przeżywać posłuszeństwo jako skrępowanie wolności.

I jeszcze pytanie: czy Deklaracja zajmuje się tym aspektem wolności? Wydaje się, że uwypuklając z jednej strony obowiązek umiłowania wolności, z drugiej zaś podkreślając wagę posłuszeństwa, pośrednio zachęca do dostrzeżenia tego problemu, związanego przede wszystkim z takimi społecznościami zamkniętymi, jak klasztor czy seminaria duchowne — i do wysiłku w kierunku jego rozwiązania. Skoro problem ten jest wynikiem niedoskonałości umysłu ludzkiego i grzechu, jego przezwyciężenie tkwi w pielęgnowaniu roztropności i miłości społecznej. Inicjatywa należy do obu stron — do przełożonych i podwładnych.

4. WOLNOŚĆ I PRAWDA

Zewnętrzna zgodność czynu z prawem moralnym nie musi być znakiem wewnętrznej afirmacji prawa. Człowiek może się podjąć czynu, obiektywnie biorąc, chwalebne, nie ze względu na wartość zawartą w nim samym, lecz np. z motywu obawy przed ewentualnymi nieprzyjemnymi konsekwencjami (ze strony rodziców, przełożonych, społeczności). Obiegowa teologia nie dopatruje się w takim zachowaniu się grzechu. Ale i o zasłuzie nie ma tu mowy. Czy takie czyny „zerowe”, czyny, które zjawiają się jako rezultat różnych, nieraz bardzo złożonych i ukrytych form nacisku, nie kaleczą człowieka?

Zaznaczono wyżej, że rozwijanie swej wolności jest powołaniem człowieka. Grzech m. in. na tym polega, że jest sprzeniewierzeniem się wolności. Św. Tomasz powie, że „chcieć zła nie jest ani wolnością, ani jej częścią, chociaż jest jakimś znakiem wolności”³⁶. Wolność w znaczeniu możliwości potwierdzenia siebie wyraża dynamikę osoby, ale u osoby stworzonej i obciążonej grzechem pierwotnym dynamika ta zawodzi³⁷. Grzech jest zdradą wolności w tym znaczeniu, że zatrzymuje ją w postaci załazkowej³⁸. Ma cechy ludzkie, ponieważ jest decyzją świadomą. W tym jednak jest nieludzki, że jest decyzją rezygnacji z dojrzewania osobowego. Nie jest więc doświadczeniem swojej mocy, którą jest wolność, ale swej niemocy³⁹. „Jeśli możliwość złego wyboru jest wyrazem niedowładu zdolności posługiwania się wolnością, to czyż nie znamionuje ona pewnego upośledzenia, niejako okaleczenia samej wolności?”⁴⁰

Ale czy człowiek tylko wówczas kaleczy swą wolność, gdy wprost sprzeniewierza się prawdzie? Czy podejmując się czynu bez wewnętrznego przekonania o jego wartości nie daje dowodu, że potrafi się obejść w swym postępowaniu — przynajmniej niekiedy — bez prawdy i czy wtenczas nie godzi w swą wolność? Wszak nie ma wolności, która nie byłaby afirmacją prawdy, i dlatego — uczy Sobór — winien człowiek „całe swoje życie układać według wymagań prawdy” (DWR 2). Jego czyny nie tylko nie mogą być przeciwne prawdzie, ale nie mogą również biec obok prawdy. Postępując bez przekonania nie aktualizowałby swej wolności, nie ubogacałby swego człowieczeństwa. Konkluzja leży na dłoni: nie wolno ani samemu podejmować się czynu, jeśli nie jest on realizacją poznanej prawdy, ani nie wolno żądać, by ktoś inny tak postępował. Na tym tle wydaje się być nie do przyjęcia zdanie, według którego czysto pozytywne prawo wymaga tylko jego zewnętrznego wypełnienia. Nakazy przełożonego dlatego nie mogą z zasady

zmierzać do wydobywania z podwładnych jedynie pewnych rzeczowych wysiłków, ponieważ byłoby to sprzeczne z ich (nakazów) celem, którym jest pomagać członkom społeczności kościelnej w osiągnięciu wspólnego dobra, jakim jest wolność, czyli dojrzałość wewnętrzna każdego z nich. Przełożony, który by wymagał np. zachowania regulaminu seminaryjnego nie troszcząc się zbytnio o jego wewnętrzną aprobatę przez alumnów, wynosiłby ład seminaryjny ponad dobro osobowe, jakim jest aktualizacja wolności.

Powyższe wnioski rodzą jednak pewną trudność. Trzeba się bowiem zgodzić z tym, że niektóre formy przymusu są w społeczności kościelnej, zarówno z punktu widzenia moralności, jak i z punktu ustaw państwowych dopuszczalne, zwłaszcza jeśli chodzi o społeczności kościelne zamknięte. Nikt nie zaprzeczy, że z jednej strony przełożony seminarium duchownego ma prawo i obowiązek nakazać alumnowi zachowanie regulaminu pod sankcją wydalenia go z zakładu, z drugiej strony trudno nie zgodzić się z tym, że w ten sposób dopuszcza się możliwość wywierania na alumnie rzeczywistego przymusu. Przecież alumn może czynić dużo rzeczy tylko w obawie, by go nie wydalonono, a nie ze względu na wewnętrzną wartość swego postępowania, której albo nie widzi, albo ją odrzuca. A wiemy, że przymus to takie oddziaływanie na umysł i wolę drugiego, że jego zachowanie się nie jest wpływem wewnętrznego przekonania (DWR 3). Powstaje pytanie, jak może przełożony posługiwać się przymusem, który jest czymś złym, ponieważ przeciwstawia się wolności, która jest dobrem osoby? Ale czy nie wolno mu, jeśli domaga się tego dobro ogółu dopuszczać zło? Powiedzenie, że „przełożony ma prawo posługiwać się przymusem”, nie jest zatem szczęśliwe. Bowiem ściśle rzecz biorąc, tego czynić nigdy nie wolno. Wolno natomiast przełożonemu dla dobra społeczności wymagać jakiegoś rzeczowego wysiłku, obwarowując jego realizację sankcjami. Podwładny musi mieć jednak szansę dostrzeżenia w nakazie przełożonego wartości, która pozwoliłaby na wyzwolenie się jego wolności. Jeśli tę szansę zmarnuje i nie doloży starań, by dojrzeć kryjące się za nakazem prawdziwe dobro społeczne, wtedy posłuszeństwo staje się niczym innym jak poddaniem się przymusowi, skrępowaniem woli. Istnieje zatem taka możliwość, że przyczyna tego, iż człowiek przyjmujący nakaz odczuwa swą sytuację jako przymusową, nie leży po stronie przełożonego. Niemniej pozostaje faktem, że przełożony stał się jego (przymusu) okazją. Prosta uczciwość wymaga, by okazji tych stwarzać jak najmniej. Zdaje się, że wolno w tym miejscu nawiązać do tekstu Deklaracji, gdzie mowa, iż „trzeba strzec obyczaju zachowania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy, i tylko w takim stopniu, jak to jest konieczne” (DWR 7). Im szansa uniknięcia przymusu mniejsza, tym większe musi być dobro ogółu, do którego odwołuje się obwarowany sankcją nakaz.

Jest oczywiście, że z dobra ogólnego nie da się w żaden sposób wyprowadzić dopuszczalności przymusu w sprawach związanych bezpośrednio z życiem religijnym, przymusu w formowaniu poglądu na świat. Wymuszone akty religijne są przeciwne duchowi religijności (DWR 2). Do istoty wiary należy to, by w niej objawiała się wolność⁴¹.

Deklaracja daje sporo materiału do przemyślenia duszpasterzom, przełożonym instytucji kościelnych i innym. Są efekty pracy duszpasterskiej, za którymi kryje się okaleczenie religijności, okaleczenie człowieka (DWR 4). Ze wzorowym porządkiem i zewnętrznym rygiem może iść w parze wewnętrzna bierność, bezwola. Osoba prywatna lub grupa społeczna potrafi nieraz w dobrej wierze wywierać na kogoś nacisk, równie nieuchwytny, jak realny i bezprawny, bo ubliżający człowiekowi. To, że „należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności”, jest dlatego katolicką zasadą, normującą stosunki interpersonalne, ponieważ godność osoby leży w centrum zainteresowań Kościoła. Warto w tym miejscu dorzucić, że ludzie o bardziej liberalnym, choć nie uwłaczającym moralności sposobie zachowania się, domagając się — słusznie zresztą — wolności dla siebie, niejednokrotnie potrafią sami zadziwiająco mało mieć szacunku dla wolności tych, którzy mają odmienny, może mniej liberalny styl życia. Nowe, jakie niesie z sobą Deklaracja, to nie tyle postulaty zmian zewnętrznego stylu życia, ile przypomnienie, by w odnoszeniu się człowieka do człowieka było więcej ewangeliczności. „Chrystus..., który jest Mistrzem i Panem naszym, łagodnego i pokornego serca, cierpliwie przyciągał ku sobie i zapraszał uczniów. Nauczanie swoje wspierał i umacniał cudami, by wzbudzić i umocnić wiarę słuchaczy, a nie po to, by stosować wobec nich przymus (DWR 11). Wyrastająca z uszanowania godności osoby, a nie fałszywego irenizmu i wygodnictwa niechęć do narzucania siebie, swych poglądów i stylu życia innym, sprzyja bogactwu form życia wewnątrz społeczności kościelnej.

WNIOSKI KOŃCOWE

Sobór zaznaczając na początku swej deklaracji, że człowiek wolny to człowiek odpowiedzialny, konsekwentnie w dalszych partiach dokumentu stawia znak równania pomiędzy wychowaniem do wolności, a wychowaniem do odpowiedzialności (DWR 8). Ta nowa soborowa zasada pedagogiczna powinna — jak się wydaje — skłaniać przełożonych kościelnych i wychowawców do większej niż dotąd powściągliwości w krępowaniu wolności przez wydawanie zbyt licznych i zbyt szczegółowych nakazów⁴². Zdarzało się bowiem, że np. alumna seminarium umiano tak obstarwić szczegółowymi, obwarowanymi sankcją wydalenia nakazami i zakazami, wpychano go do tak detalicznie rozpracowanego regulaminu, że nie miał on innego wyjścia, jak być ułaskawionym. Nie było luki na nieład. Ale też mogła się potem, na placówce duszpasterskiej, okazać bezradność, wtedy gdy trzeba było samodzielnie dysponować czasem, swymi zasobami energii intelektualnej itd. Powiedzmy otwarcie: bierne przyjmowanie poleceń i nakazów, co jest zwyczajnym efektem zbytnej opiekuńczości przełożonych, nie służy wychowaniu do odpowiedzialności za przestrzeń i czas, jaki ma człowiek do dyspozycji. U niektórych istnieje nawet strach przed tą odpowiedzialnością. Przejawia się on w łakomym wyczekiwaniu szczegółowych zleceń ze strony osób nadrzędnych. Wytwarza się pewien rodzaj posłuszeństwa, który jest świetnym materiałem do zorganizowania życia na wzór terminów⁴³. Okazuje się, że zbyt daleko wkraczające w życie jednostki ludzkiej przepisy, wprawdzie ułatwiają przełożonemu i wychowawcy

pracę, niemniej zubożają życie osobowe wychowanków. Uniemożliwiając wychowankowi samodzielną decyzję o sobie, utrzymują go w stanie niedojrzałości. Dodajmy jeszcze, że owa atmosfera skrępowania, która tak znakomicie konserwowała infantylizm wychowanków, mogła wytworzyć u nich nawet niewrażliwość na wartość wolności. Zdumiewająca łatwość niektórych ludzi do rezygnowania w społeczności kościelnej z wolności, była — zdaje się — rezultatem kierunku wychowawczego, z którym się Sobór nie zgadza.

Młodzi, uczuleni na wspólczesne nurty personalizmu, „świadomi godności osoby ludzkiej” (DWR 1) mają mało danych, by pogodzić się z takim posłuszeństwem, które jest synonimem wewnętrznej bierności. Wydaje się, że kryzys autorytetu i związany z nim kryzys posłuszeństwa jest po części kryzysem pewnego autorytetu i pewnego posłuszeństwa. Wychowawca decydując sam o wszystkim i za wszystkich, gasząc przez to u wychowanków każdą chęć wyciśnięcia na życiu osobistym i społecznym własnego, oryginalnego piętna, musi budzić u nich naturalny sprzeciw.

Wydaje się, że przeniknięcie do wychowania ducha Deklaracji, może rokować nadzieję na odnowę autorytetu rodzicielskiego, przełożonego kościelnego i wychowawcy. Przedziwnej mieszaninie rygorystycznego legalizmu i wyrosłego na gruncie russeanistycznym liberalnego indywidualizmu w wychowaniu przeciwstawia Sobór zasadę zaskakująco świeżą i chyba rewolucjonizującą wychowanie. Zasadą tą jest wychowanie do odpowiedzialnej wolności. Chociaż nie niweczy ona nieodzownej, a niedocenianej przez russeanistów potrzeby zachowania przez wychowawcę pewnego dystansu i nadrzędności w odniesieniu do wychowanka, to przecież wnosi między nich atmosferę duchowego pokrewieństwa, a nie obcości jak to ma miejsce w wychowaniu rygorystyczno-legalistycznym. Wychowawca, który zachęca i prowokuje wychowanków do rozstrzygnięć samodzielnych i oryginalnych⁴⁴, budzi u nich z jednej strony szacunek i miłość za to, że widzi ich godność osoby i afirmuje ją, z drugiej zaś zobowiązuje ich za zaufanie, jakie im okazuje, pozostawiając im wolną przestrzeń dla odpowiedzialnej wolności. Naturalnie pozostawienie im wolnej przestrzeni jest ryzykiem, ale ono jest związane z naturalnym biegiem życia ludzkiego. Zapobieganie nadużyciom równa się bardzo często hamowaniu dobra. „Peccare non posse” jest wewnętrzną dojrzałością, a nie wynikiem zewnętrznych tylko warunków. Odbieranie komuś możliwości grzeszenia jest niejednokrotnie zabijaniem jego duchowej dynamiki. Człowiek, który nie jest kuszony do zła, nie zna dobra⁴⁵. Uniemożliwiając wychowankowi popadnięcie w niewolę grzechu zapomina się, że istnieje i niewola bierności, nierealizowania dobra. By człowiek mógł być posłuszny Bogu, Bóg pozostawia mu możliwość nieposłuszeństwa⁴⁶.

Wychowanie do wolności dopuszcza tylko jeden rodzaj „przymusu”. Zasadza się on na usuwaniu sił, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają aktualizację wolności, a których wychowanek, wskutek swej niedojrzałości, sam usunąć nie potrafi. „Przymus” ten nie jest próbą wychowania jakiegoś typu człowieka, wychowania na własną modłę, próbą wyręczenia w myśleniu i decydowaniu, ale usuwaniem wpływów, wobec których wychowanek nie jest wolny⁴⁷. Wychowawca musi jed-

nak odróżnić dorosłego od dziecka. W przeciwnym razie narazi się na zarzut braku szacunku dla osoby ludzkiej.

W społeczności kościelnej poczynania wychowawcze, jeśli mają być takimi, za jakie się je ma, muszą być znakiem wiary w moc słowa Bożego. „Przeto... głosili słowo Boże, w pełni ufając w Boską moc... słowa, zdolną do zniszczenia potęg przeciwnych Bogu” (DWR 11).

PRZYPISY

¹ Kard. F. König, *Declaratio de libertate religiosa* (Introduction), w: *Concile Oecuménique Vatican II, Documents conciliaires* 3, (b. m. w) 1966, 318; J. C. Murray, *La Déclaration sur la Liberté religieuse*, w: *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966), 41—67.

² Kard. F. König, tamże.

³ Por. St. Grygiel, *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, Znak 17 (1965), 1103—1128.

⁴ Por. J. Arntz, *Naturrecht und Geschichte, Concilium* 1 (1965), 383—391.

⁵ J. B. Metz, *Freiheit als Philosophisch-Theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt*, Freiburg-Basel-Wien 1964, t. I, 287—313.

⁶ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln⁵ 1961, t. II, 96.

⁷ J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964 (tł. z franc. J. Prokop) 34.

⁸ R. Aubert, *Die Religionsfreiheit von „Mirari vos“ bis zum „Syllabus“*, *Concilium* 1 (1965), 589—591.

⁹ Por. R. Guardini, *Freiheit—Gnade—Schicksal*, München 1956, 28.

¹⁰ K. Rahner, dz. cyt., 274.

¹¹ J. C. Murray, *La Déclaration sur la Liberté religieuse*, w: *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966), 41—67; tenże, *Die religiöse Freiheit und das Konzil*, w: *Wort und Wahrheit* 20 (1965), 505—536; J. Leclercq, dz. cyt., 239.

¹² K. Rahner, dz. cyt., 261.

¹³ II Sent. d. 26 q. 1, a. 3 ad 3.

¹⁴ *De unione Verbi incarnati*, a. 5.

¹⁵ Por. S. th. I—II, q. 4, a. 4 ad 2.

¹⁶ S. th. I, q. 20, a. 1.

¹⁷ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958 (tł. z franc. J. Rybalt), 282; R. Guardini, dz. cyt., 278 nn.; K. Rahner, dz. cyt., 96, 251, 255.

¹⁸ J. B. Metz, *Freiheit*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, t. I, 404—414.

¹⁹ Por. R. Guardini, dz. cyt., 52 n.

²⁰ Por. M. Reding, *Der Aufbau der christlichen Existenz*, München 1952, 141.

²¹ Por. R. Guardini, dz. cyt., 47.

²² H. Volk, *Freiheit als Frucht der Erlösung*, w: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1962, 283—294; K. Rahner, dz. cyt., 105; J. Blomjous, *Menschliche Freiheit und Sendung der Kirche*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 113 (1965), 217—227.

²³ E. Gilson, dz. cyt., 289.

²⁴ Por. G. Richter, *Freiheit*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. I, 398—403.

²⁵ R. Guardini, dz. cyt., 18 nn.

²⁶ B. Schüller, *Religionsfreiheit und Toleranz*, w: *Theologische Akademie*, Frankfurt a. M. 1965, t. I, 99—116.

²⁷ R. Guardini, dz. cyt., 57.

²⁸ R. Guardini, dz. cyt., 93.

²⁹ Wydaje się, że ujmowanie woli jako środka urzeczywistniania ładu zaciemniało bezwzględny charakter imperatywu moralnego. Ktoś może bowiem zapytać, dlaczego właśnie on ma się zdobywać na dobre uczynki, skoro ktoś inny mając sprawniejszą wolę może to robić lepiej i łatwiej? Pokutujący tu i ówdzie w wykładzie principiów kosmocentryzm zacierając niepowtarzalne, osobowe znamię dobra drogo, wydaje się, zapłacił za łatwe pokazanie niezmienności prawa. Nie umie bowiem zadowalająco wyjaśnić, dlaczego moc wiążąca prawa jest absolutna.

³⁰ Por. K. Rahner, dz. cyt., 400.

³¹ J. B. Metz, *Freiheit als Philosophisch-Theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt*, Freiburg-Basel-Wien 1964, t. I, 287—313.

³² Por. Gilson, dz. cyt., 277; R. Guardini, dz. cyt., 25.

³³ Por. K. Rahner, dz. cyt., 105 nn.

³⁴ „... societatis commune bonum... maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistat...” (n. 6), co ma dla naszego dowodzenia określoną wartość, jeśli zważyć, że wolność jest prawem i obowiązkiem człowieka.

³⁵ Por. J. Blomjous, art. cyt.

³⁶ „Velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum” (De verit., q. 22, a. 6).

³⁷ Tamże, q. 24, a. 3 ad 2.

³⁸ Por. E. Gilson, dz. cyt., 291.

³⁹ R. Guardini, dz. cyt., 82.

⁴⁰ E. Gilson, dz. cyt., 292.

⁴¹ Por. K. Rahner, dz. cyt., 265.

⁴² Por. J. Blomjous, art. cyt.

⁴³ Por. R. Guardini, dz. cyt., 30 n.

⁴⁴ Por. *Konstytucja o Kościele*, n. 12.

⁴⁵ K. Rahner, dz. cyt., t. I, 403; tamże t. II, 267 n.

⁴⁶ Por. J. Leclercq, dz. cyt., 193.

⁴⁷ K. Rahner, dz. cyt., t. II, 264.

REMARQUES SUR LE PROBLÈME DE LA RESPONSABILITÉ EN MATIÈRE D'ÉDUCATION DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE SELON LA DÉCLARATION SUR LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

La „Déclaration sur la Liberté Religieuse” non seulement donne à l'Eglise un visage nouveau „à l'extérieur”, mais encore elle rehausse indirectement la valeur de la liberté en général à l'intérieur même de la vie de l'Eglise. La cosmocentrisme suarésien, qui marque aujourd'hui encore la théologie morale courante, a fait donner à la liberté le sens d'un instrument dans la réalisation de l'ordre cosmique. On doit, en partie, à cette façon de penser la facilité avec laquelle on s'est parfois démis dans la société ecclésiastique de la liberté de l'individu, quand, sans liberté, il était plus aisé et plus rapide d'obtenir l'ordre voulu. La Déclaration Conciliaire, replaçant la liberté dans l'essence même de l'acte bon, ne nous permet plus de comprendre la liberté en tant qu'instrument pour obtenir le bien. Concevant la liberté comme une manifestation de la vie personnelle et non comme une indépendance de la loi morale, il nous est permis d'affirmer que liberté des individus particuliers constitue la fin commune de la communauté ecclésiale.

Un acte de liberté est toujours, sur terre, un acte libre incarné. De ce fait découle pour les membres d'une société — entre autres pour les membres de société closes comme les couvents ou les séminaires — le droit de disposer à leur gré de l'espace et du temps. Par ailleurs, le bien commun exige le besoin d'une certaine contrainte de la part des supérieurs. Une question se pose: la contrainte, qui s'oppose à la liberté, n'est-elle pas un mal? Dans l'affirmative, le supérieur, qui use de la contrainte, n'approuvet-il pas le principe: „la fin justifie les moyens”? Or, il semble que le supérieur ecclésiastique n'a le droit de donner des ordres que dans le cas où leur contrainte est seulement accidentelle. Ce à quoi s'adresse directement l'ordre du supérieur, c'est à la liberté du sujet. Le supérieur ne peut vouloir contraindre. Si son activité est liée à une contrainte de fait, celle-ci ne peut avoir lieu qu'accidentellement. Le supérieur doit, prendre conscience qu'il est appelé à provoquer chez ses sujets des prises de décisions originales, car elles seules peuvent enrichir la vie sociale ecclésiastique.