

Marek SZULAKIEWICZ

WOLNOŚĆ RELIGIJNA JAKO WARTOŚĆ

Im bardziej umacnia się idea, że dobro zawsze jest rezultatem wolności i nie może płynąć z jej negacji, tym głębiej w religii zakorzeniona zostaje wolność. Im głębiej utrwała się przekonanie, że akt wiary opiera się na wolności (nie zaś wolność na akcie wiary), tym silniejszy staje się związek religii z wolnością. Im bardziej w ramach religii intensyfikuje się poszukiwanie prawdy, a nie tworzenie idoli, tym pewniejsza staje się droga do wolności. Szukając prawdy i poznając ją, religia zbliża się do wolności.

Prześladowania religijne są często rezultatem sporów politycznych czy kulturowych, konfliktów zbrojnych, a współcześnie pojawiają się nawet jako skutek globalizacji życia gospodarczego. W dziejach ludzkości nie były one niczym wyjątkowym. Współczesne osłabienie roli religii w życiu człowieka i w kulturze stwarzało nadzieję na zmniejszenie ich intensywności. Wydawało się, że im mniejsze będzie znaczenie religii w życiu publicznym, tym mniej będzie też konfliktów religijnych. Tak się jednak nie stało. Nawet gdy kultura wyklucza religię ze sfery publicznej i przesuwa ją w obszar prywatny, sztykany związane z wyznawaniem religii nie zostają wyeliminowane. Można powiedzieć, że sekularyzacja kultury nie usunęła problemów związanych z prześladowaniami. Przeciwnie, do zagrożeń znanych z przeszłości, gdy prześladowania dotyczyły określonej religii, a jej wyznawcy poddawani byli szykanom ze względu na konkretne przekonania, dochodzą teraz nowe obszary prześladowania ze względu na samą religijność i jej praktykowanie. Nieistotne staje się, jaką religię ktoś wyznaje i jakie ma przekonania, wystarczy, że jest religijny – czy też ośmiela się taki być. W kontekście tych nowych wymiarów prześladowań troska o wolność religijną i swobodne, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, wypełnianie praktyk religijnych staje się szczególnie ważna. Właściwe rozumienie i praktykowanie tej wolności może wyznaczyć drogę do zapobiegania przemocy na tle religijnym.

W analizach dotyczących wolności religijnej najczęściej wskazuje się na jej wymiar prawny, państwowy i polityczny, na fakt, że jest ona koncesjonowana przez państwo za pomocą prawa. Dzieje się tak dlatego, że wolność jako taka podlega ochronie prawnej, a często wymaga też poddania się pewnemu obowiązkowi prawnemu. Stąd również wolność religijna uznawana jest od pewnego czasu za przedmiot podstawowego prawa człowieka, zgodnie z którym człowiek może mieć własne przekonania również w sprawach religii, może

je dowolnie zmieniać, bez przeszkód uzewnętrzniać, może bez ograniczeń uczestniczyć (lub nie) w praktykach religijnych, a także nauczać swojej religii i ją propagować¹. Nad tym wszystkim powinno czuwać prawo, które jest najmocniejszym fundamentem wolności religijnej, dlatego też często poddaje się analizie jej ujęcie w aktach prawnych dotyczących jednostki, państwa i struktur międzynarodowych. Na podstawie treści regulacji prawnych nie można jednak odpowiedzieć na pytanie, czym jest wolność religijna i jak stała się ona wewnętrznym elementem religii. Analizy ograniczone do regulacji prawnych nie mogą być źródłem nadziei na możliwość zapobiegania prześladowaniom religijnym. Formułując prawo, ustawodawca nie decyduje bowiem ani o tym, czym jest wolność, ani też czym jest religia, ale jedynie o tym, że należy się kierować respektem wobec wolności religijnej i uwzględniać ją, tworząc warunki sprzyjające realizacji człowieka. Państwo ustanawia prawa, religia zaś niesie ze sobą przykazania, skierowane do wnętrza człowieka i do jego myśli². Oczywiście – jak podkreślał Jan Paweł II – wzmocnienie środków prawnych chroniących wolność sumienia i religii jest niezwykle istotne³. Interpretacja prawna wolności okazuje się jednak w tym kontekście niewystarczająca, gdyż wolność nie wynika z aktów prawa stanowionego, lecz z godności człowieka. Dlatego istotniejsza od analiz wolności religijnej w aspekcie prawnym jest refleksja nad nią w wymiarze metafizycznym i antropologicznym – z uwzględnieniem uzasadnienia teologicznego. Takie ujęcie pozwala powiem wskazać istotne powody, dla których wolność religijną uznać należy za wartość i za stan pożądany.

WARTOŚCI I CZŁOWIEK

Relacja człowieka do wolności religijnej nie różni się w istocie od jego odniesienia do innych wartości. Nasza egzystencja nie jest możliwa poza wartościami. Człowiek żyje nimi i dla nich, odkrywa je i troszczy się o nie, a czasem nawet o nie walczy. Aleksander Brückner wskazywał, że polskie słowo „wartość” odnosi się do niemieckiego „Wert”⁴. Ono z kolei – co podkreślał

¹ Por. M. P o t z, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 12.

² Por. A. L a C o c q u e, *Nie będziesz zabijał*, w: A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 113.

³ Por. J a n P a w e ł I I, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju, Watykan, 8 XII 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 1(98), s. 3.

⁴ A. B r ü c k n e r, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927, s. 603.

Carl Schmitt – wyrasta z łacińskiego pojęcia valor, łącząc w sobie siłę, odwagę i cnotę⁵. W tradycji filozoficznej (już od Platona), ale też w rozwiniętych religiach, wartości często łączone są z pojęciem dobra. W filozofii odróżnia się rzeczywistość, której atrybutem jest istnienie, od wartości, których specyfiką jest obowiązywanie. „Najlepiej wyrazimy naturę wartości przez to – pisał Heinrich Rickert – że powiemy: one obowiązują (gelten)”⁶. Wartość czyni byt godnym bycia, czyli – jak podkreślał Nicolai Hartmann – czyni wartościowym wszystko, co ma w niej udział⁷. Być wartościowym, czy też być wartością, to zatem coś innego (coś więcej) niż tylko być (istnieć). Wartości są zawsze wartościami czegoś, przysługują jakiemuś istnieniu, lecz same nie są czymś. W stwierdzeniu tym wyraża się przewyższenie naturalizmu i materializmu, w których błędnie ogranicza się świat tylko do tego, co ma charakter rzeczowy i materialny. Można dostrzec tu również pierwszy związek religii i wartości, gdyż ukierunkowują one człowieka ku innemu niż materialny wymiarowi istnienia. Odnoszenie się człowieka do wartości określa jego sposób obecności w świecie, relacje międzyludzkie i sam świat. Jeśli ktoś uznaje, że wartości zależą tylko od jego upodobania i jego własnej woli, w konsekwencji ogranicza swoje postrzeganie świata do wymiaru materialnego, a jego relacje z drugim człowiekiem i kulturą ulegają zafalszowaniu. Wartości bowiem tracą wówczas swoją specyfikę, czyli moc obowiązywania, stają się przedmiotem prywatnego i dowolnego wyboru. Nie można właściwie reagować na wartości innych ludzi, jeśli przyjmuje się, że to, co ma jakąkolwiek wartość, związane jest wyłącznie z nami, przez nas uznane i stworzone, nie zaś obiektywnie obowiązujące. Według wartości człowiek kształtuje własne i cudze postawy życiowe, uczynki, relacje z innymi i swój świat.

Jednocześnie doświadczenie wartości stanowi specyficzny sposób bycia człowieka, ukazujący, że wyłącznie intelektualne poznanie świata nie wystarczy, że konieczne jest również jego przeżywanie czy też odczuwanie. Doświadczając wartości, nie tylko poznajemy świat, lecz również w nim uczestniczymy, a istnienie nie stanowi jedynie przedmiotu poznania, lecz również akt woli i uczucia. Podobnie jak poprzez religię, tak też poprzez wartości człowiek uczestniczy w świecie inaczej niż tylko jako podmiot poznania, a świat jawi mu się jako coś więcej niż zespół przedmiotów. Pominięcie lub zagłuszenie takiego doświadczenia aksjologicznego oznacza ograniczenie świata do wymiaru rzeczowego (przedmiotowego). Człowiek nie jest jednak tylko biernym odbiorcą obowiązujących wartości, lecz także dokonuje ich wyboru w aktach

⁵ Por. C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, Berliner Buchdruckerei Union, Berlin 2011, s. 13.

⁶ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr Verlag, Tübingen 1928, s. 260. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.S.

⁷ Por. N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 1949, s. 121.

wolności. Posługując się rozumem i angażując wolę, dokonuje wyboru tego, co najbardziej wartościowe dla jego rozwoju. Można powiedzieć, że człowiek rzucony jest tak w świat rzeczy, jak i wartości – świat, w którym chce i zmuszony jest dokonywać wyborów. Spośród wartości może też wybrać wolność religijną.

Konieczność wyboru między wartościami oznacza, że trzeba mieć świadomość możliwości (i właśnie konieczności) takiego wyboru oraz rozumną umiejętność jego dokonania. Niezbędny jest zatem nie tylko aktywny, a często również krytyczny stosunek do zastanej rzeczywistości, ale także zdolność porównywania branych pod uwagę wartości. Rozum i refleksja są w stanie uwolnić człowieka od złudzeń wywołanych częstym emocjonalnym przeżywaniem wartości i ukazać moc ich obowiązywania. „W doświadczeniu aksjologicznym – podkreśla ks. Antoni Siemianowski – nigdy nie można przeciwstawiać serca rozumowi, gdyż byłoby to rozrywanie normalnej żywej jedności, jaką jest człowiek”⁸. Człowiek nie tworzy wartości, lecz je odkrywa, uznaje i afirmuje (albo ich nie afirmuje), a może to czynić tylko w wolności. W niej dopiero może postanowić, jakie wartości wybrać, jakimi kierować się w swoim życiu, i faktycznie tego wyboru dokonać, czyli rzeczywiście się nimi kierować.

WOLNOŚĆ I WARTOŚĆ

Wolność człowieka to nie tylko możliwość dokonania wyboru i działania na własny rachunek, lecz także akt zaangażowany w wartości. Nie ma zatem wolności obojętnej i biernej wobec wartości: stanowią one jej podstawy, wolność bowiem zawsze skierowana jest ku jakiemuś celowi będącemu wartością. Można powiedzieć, że aby być naprawdę wolnym, potrzebujemy wartości. I odwrotnie, człowiek zniewolony nie jest w stanie w pełni uczestniczyć w świecie wartości. Niewola to bowiem pasywność. Prawdziwie wartościowy świat wymaga istnienia człowieka wolnego, racjonalnego i kierującego się wartościami moralnymi⁹. W tym sensie troska o wolność jest troską o aktywność w świecie wartości. Problem wolności powstaje jednak najczęściej nie ze względu na wartości, lecz ze względu na osobowy wymiar istnienia człowieka, a także dlatego, że człowiek jest bytem społecznym, żyje w społeczeństwie, a czyny jednych ludzi oddziałują na innych. Fakt ten niekiedy przesłania odniesienie wolności do wartości i niejako przenosi problemy z nią związane w sferę woli i aktywności człowieka. Pierwotnie jednak wolność nie stanowi jednej z wartości – nie przysługuje jej bowiem atrybut obowiązywania – lecz warunek

⁸ A. Siemianowski, *Szkice z etyki wartości*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 1995, s. 39.

⁹ Por. św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 525.

ich ujawnienia się. Człowiek nie jest wolny zawsze i wszędzie. Nie może na przykład uwolnić się od praw przyrody ani od różnego rodzaju potrzeb. Dopiero jednak wolność umożliwia mu udział w wartościach: czynienie dobra albo zła, wybór piękna albo brzydoty, prawdy albo fałszu. Człowiek otwiera się na wartości tylko w wolności i przez wolność, która dopiero wtórnie – w sytuacji jej braku – ukazuje się jako wartość. Dostrzegamy, że świadomość wolności wzrasta w miarę zmniejszania się jej samej, jak i wtedy, gdy człowiek musi ją ograniczyć, między innymi przestrzegając praw innych do wolnego działania. W sytuacjach takich wolność ukazuje się już jako wartość. Kiedy jednak jej brakuje i kiedy staje się ona wartością braku, gubią się też i tracą na jednoznaczności inne wartości. Na przykład tylko działania wolne należą do zakresu moralności: jeśli człowiek nie jest wolny w wyborze dobra lub zła, jeśli w tym wymiarze brakuje wolności, to umniejsza się jego odpowiedzialność. Można powiedzieć, że bez wolności gubią się wartości moralne. Kto jednak w wolności wybrał już pewną wartość (na przykład dobro), ten w pewien sposób wolności się w tym obszarze wyrzeka, rezygnuje z niej, stając się niejako niewolnikiem dobra i wybierając „większą wolność”¹⁰. Ujawnione i wybrane wartości, z racji swego obowiązywania, zawsze wymagają podporządkowania się im i w jakiejś mierze ograniczają wolność. Każdy wybór coś wyklucza. Ma to miejsce również w przypadku religii. Wybór jednej z nich jest jednocześnie wyrzeczeniem się innych. W kontekście wartości wolność nie stanowi celu, lecz staje się środkiem, jedynym narzędziem, jakim człowiek dysponuje, aby się wobec wartości określić. Łatwo bowiem dostrzec, że w swej wolności człowiek zawsze pragnie czegoś, co jest wartością. „Uczyniwszy na wieki wybór – pisał Jerzy Liebert – W każdej chwili wybierać muszę”¹¹. Wartości są obiektywne i niezależne od wolności człowieka (dokonanego przezeń wyboru), bez korzystania z wolności człowiek nie jest jednak w stanie właściwie się do nich ustosunkować. Brak wolności prowadziłby do swoistego zatrzymania się człowieka wobec wartości. Doświadczenie takie staje się szczególnie wyraźne w relacji między wartościami a religią.

RELIGIE I WARTOŚCI

Określenie odpowiedniego stosunku między religią a wartościami nie jest zadaniem łatwym. Utrudnia je dodatkowo wielość religii, ich różne formy wy-

¹⁰ K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 182.

¹¹ J. L i e b e r t, *Jeździec*, w: tenże, *Gusła*, Księgarnia Ferdynanda Hoesicka, Warszawa 1930, s. 50.

razu i role, jakie spełniają w życiu jednostek, wspólnot i kultur. Trzeba bowiem rozważyć tak wiele wymiarów ich istnienia, w tak wielu rzeczywistościach i czasach, w tak różnych kulturach i wspólnotach, że trudno o jednoznaczne określenia. Mimo tych przeszkód nie budzi wątpliwości stwierdzenie, że każda religia ma wymiar aksjologiczny, to znaczy wskazuje kierunki wyboru wartości, uczy, jak należy żyć i co należy cenić. Podkreślenia wymaga tutaj słowo „wybór”, oznaczające uznanie czegoś w wolności. Religie powinny wyzwalać człowieka, a często uważa się że go w jakiś sposób zniewalają. Wiara w istnienie osobowego Boga nie zwalnia człowieka religijnego z dokonywania wyborów ani nie ogranicza jego wolności. Nie można powiedzieć, że Bóg jakiegokolwiek religii wybiera wartości za człowieka – wydaje się raczej, że wybiera On człowieka do ich poszukiwania. Im silniej zaznacza się obecność Boga, tym większa jest wolność, a wraz z nią również odpowiedzialność. Oczywiście wiara w Boga może radykalnie wpłynąć na ludzkie życie i realizowane w nim wartości, nie pozbawia ona jednak człowieka wolności i samodzielności. Religia nie przekreśla ani poczucia własnej wartości, ani też wolności, lecz zmierza do skupienia ich wokół powinności, czyli zobowiązania. Przypomnijmy, że specyfiką wartości jest obowiązywanie, a właśnie religia najsilniej na nie ukierunkowuje, zorganizowana jest bowiem wokół zobowiązania, jakie człowiek podjął wobec Boga. Wagi tego faktu nie umniejsza obecność w każdej religii przykazań, nakazów i zakazów, ich celu nie stanowi bowiem ograniczenie wolności człowieka, przeciwnie, mają mu one pomóc w postępowaniu drogą wolności i wartości. Dzięki nim człowiek może się na drodze ku nim utrzymać i nauczyć się, co stanowi zagrożenie i przeszkodę w ich poszukiwaniu. W rozważaniach nad wiarą wartości religijne ograniczane bywają do wartości moralnych – jak gdyby religia stanowiła jedynie pomoc w dobrym życiu, niekiedy pełniąc również funkcję pocieszycielki w trudnych chwilach. Wiara religijna jest jednak pierwotnie związana z metafizyką i jej wartościami, a wtórnie dopiero z moralnością. Dlatego refleksji nad wartościami w religii nie należy ograniczać do wąskiego wymiaru troski o dobre moralnie życie – oznaczałby to zbyt łatwą redukcję religii do faktu psychologicznego, socjologicznego czy kulturowego. Obecna w doświadczeniu religijnym wiara dotyczy nie tego, co jest, lecz tego, czego się spodziewamy, i właśnie jako taka zmienia świat, otwiera go ku czemuś innemu. Religia stanowi zatem specyficzne odczytywanie przez człowieka świata i samego siebie w tym świecie, otwiera na to, co „jest” w inny sposób niż świat, co jest inne niż rzeczywistość, i co znajduje się gdzie indziej, nie „tu” i „teraz”. Otwierając człowieka w ten sposób, religia tworzy i podtrzymuje wartości, które pozwalają mu wierzyć, że zasługuje na lepszy los i że kiedyś jego aspiracje zostaną spełnione. Nie może ona jednak spełniać swojego zadania, jeśli nie zostanie uznana wolność religijna.

OD WROGOŚCI, PRZEZ TOLERANCJĘ, DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Współcześnie idee wolności i wyzwolenia stanowią integralną część wielu religii, lecz chrześcijaństwo nadaje im szczególny wymiar. W nauce Chrystusa czy w Nowym Testamencie nie mówi się o doprowadzeniu ludzi do przyjęcia wiary inaczej niż przez ich wolną decyzję. „Wolność przyniesiona przez Chrystusa – pisze Romano Guardini – była przede wszystkim natury religijnej, miała jednak także szeroki krąg oddziaływania na całe duchowe i umysłowe życie człowieka”¹². Jednakże droga do wolności religijnej i towarzyszących jej wartości była długa. Niełatwo było zrozumieć, że tam, skąd wygnana została wolność, także Boga skazano „na emigrację”¹³. Religię jako taką również często uznawano za element niewoli człowieka: zarówno w samej religii, jak i w różnych formach jej obecności dostrzegano zniewolenie i przymus, nie zaś wyzwolenie i wolność. Zdaniem licznych rewolucjonistów z przeszłości (a opinię tę podziela wielu ludzi także dzisiaj) celem religii nie stanowi wolność, lecz całkowite ujarzmienie człowieka i społeczeństwa, zdobycie władzy nad nimi i jej utrzymanie.

Dzieje religii wskazują, że wolności pierwotnie nie uznawano za kategorię religijną – choćby dlatego, że może ona być urzeczywistniana nie tylko w dobrych, lecz również w złych czynach. Człowiek jest wolny zarówno ku dobru, jak i ku złu. Wprawdzie uzasadniane religijnie zniewolenie i przemoc najczęściej faktycznie miały inne (polityczne, ekonomiczne, kulturowe), to jednak często łączone były właśnie z religijnością¹⁴. Mircea Eliade dowodził, że w przeszłości jedynie w zaratusztrianizmie – inaczej niż na przykład wśród wyznawców Jahwe i Allaha – akcentowano, że człowiek jest w swoich wyborach wolny, że nie jest ani niewolnikiem, ani sługą Bożym¹⁵. Wśród wartości, wokół których organizowały się religie, często nie uwzględniano doniosłości wewnętrznego przekonania wyznawców ani tego, że nikogo nie można zmusić do wiary wbrew jego woli. Rozwój religii, nie wyłączając chrześcijaństwa, przebiega zatem od wrogości wobec innych religii i wobec wolności, przez tolerancję, aż po troskę o wolność religijną jako taką. Droga ta nie stanowi ustępstwa ani regresu, lecz nieuniknioną konsekwencję, wynikającą z rozwoju religii i wiary, zwłaszcza chrześcijańskiej. Można powiedzieć, że szacunek dla

¹² R. G u a r d i n i, *Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969, s. 284.

¹³ T. H a l i k, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 192.

¹⁴ Por. U. S c h o e n, *Christen und Muslimen: Zwei Beispiele für gelungenes Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel – vor der Reconquista im Mittleren Osten – vor den Kreuzzügen*, w: *Religionen und Gewalt*, red. G. Collet, J. Estermann, Lit Verlag, Münster 2002, s. 135.

¹⁵ Por. M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 217.

ludzkiej wolności, również w sprawach religijnych, jest konsekwencją szacunku Boga dla wolności człowieka – i szacunek ten musiał zostać w religii odkryty.

PRZECIWKO WOLNOŚCI

W dziejach kultur wrogość między religiami i negowanie wolności łączyły się najczęściej z religijnym zniewoleniem: ryzyko wolności religijnej wydawało się zbyt wielkie i przysłaniało samą ideę wolności. Tak długo, jak długo duch wolności utożsamiany był z duchem subiektywizmu, indywidualizmu i samowoli, wolność religijna nie mogła się pojawić ani wśród doktryn religijnych, ani też wśród ich wyznawców. Towarzyszący jej indywidualizm i zaprzeczanie autorytetom odbierane były jako zagrożenie dla religii i Kościołów. Uważano, że wolność religijna jest sprzeczna z religią i ogranicza jej skuteczność, prowadzi bowiem często do bałwochwalstwa, czyli oddawania czci bogom uczynionym przez człowieka i na jego miarę. Niewłaściwe rozpoznanie wolności w tym obszarze powodowało, że religie (i Kościoły) stawiały sobie zadanie ochrony swoich wyznawców przed ryzykiem utraty wiary i idolatrią. Wolność wydawała się źródłem tak wielu błędów i tak wielkiej udreki, że odebranie jej człowiekowi i utożsamienie religii z posłuszeństwem (a czasem zniewoleniem) było czymś naturalnym. Nawet społeczny ruch wolnościowy postrzegany był jako antyreligijny. Dlatego Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* z roku 1832 podkreślał: „Z tego zatrutego źródła, jakim jest indyferentyzm, wypływa również owo niedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia”¹⁶. Założono zatem, że człowiek pragnie wolności po to, aby nie być religijny, a kulturowe żądanie wolności powiązано z jej antyreligijnym wymiarem.

TOLERANCJA RELIGIJNA

Jeśli szukać przyczyn rezygnacji z wrogości wobec innych religii i wkroczenia na drogę wolności religijnej, to z pewnością wskazać można przesunięcie akcentu z tego, w co człowiek wierzy, na to, jak wierzy. Łatwo dostrzec, że hasło „jedna religia, wiele rytów” (łac. „religio una in rituum varietate”) otworzyło drogę do wolności. Jednocześnie przywiązywanie mniejszej wagi do tego, w co się wierzy, utrudniało właściwe zrozumienie wolności i prowadziło do poprzestania na „bezpiecznym” pluralizmie religijnym. Tak właśnie należy od-

¹⁶ G r z e g o r z XVI, Encyklika *Mirari vos*, https://silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Grzegorz_XVI_-_encyklika_Mirari_vos_z_15_VIII_1832.

czytywać Edykt mediolański z roku 313, który wprowadzał równouprawnienie wszystkich wyznań i tolerancję religijną. Samo słowo „tolerancja”, w znaczeniu przyzwolenia na obecność innych religii czy ustępstwa wobec nich, pojawiło się w drugiej połowie szesnastego wieku¹⁷. Doświadczenie tolerancji jednak – nie tylko w dziedzinie religii – nie stanowi jeszcze doświadczenia wolności. Koncentrując się bardziej na sposobie wiary niż na jej treści, człowiek religijny jest w stanie zmienić wrogość wobec innej religii w tolerancję wobec niej. Możliwe staje się też przyzwolenie na różne sposoby praktykowania religii. Tolerancja oznacza też uznanie prawa do niezależnej refleksji oraz do istnienia różnych, często przeciwstawnych kierunków myślenia i postępowania w obszarze religii. Troska o tolerancję staje się ważnym elementem formowania się świadomości człowieka, szczególnie od wieku szesnastego, czyli okresu, gdy zaczęto dostrzegać odmienność kulturową, również w obszarach religii. Dzięki tolerancji stało się możliwe pokojowe współistnienie ludzi o odmiennej historii, kulturze, tożsamości i religii¹⁸. Tolerancja (nie tylko religijna) nie obejmuje walki idei – walki, która wypierana jest przez obojętność. I chociaż, jak wskazuje Joseph Lecler, często domagano się wolności sumienia dla siebie, odbierając ją innym¹⁹, to jednak – w porównaniu z postawą wrogości i prześladowaniem – można mówić o dokonanym wówczas wyraźnym postępie. Wśród najważniejszych myślicieli, którzy pracowali nad filozoficznym uzasadnieniem tolerancji religijnej, należy wymienić między innymi Johna Locke’a²⁰, Barucha Spinozę²¹ i Woltera²². „Gdyby cała ludzkość – podkreślał John S. Mill – z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko ten jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on, gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości”²³. Odnosi się to również do religii. Tolerancja stała się sprzymierzeńcem religii. Nie oznaczało to jednak jeszcze wolności religijnej. W osiemnastym wieku aspiracje do wolności zarówno politycznej, jak i religijnej nie znalazły poparcia przywódców duchowych ani w Kościołach protestanckich, ani w Kościele katolickim²⁴.

¹⁷ Por. J. L e c l e r, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t. 1, tłum. L. Kühn, H. Kühn, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964, s. 9.

¹⁸ Por. M. W a l z e r, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Aletheia, Warszawa 2013, s. 16.

¹⁹ Por. L e c l e r, dz. cyt., s. 297.

²⁰ Zob. np. J. L o c k e, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

²¹ Zob. np. B. S p i n o z a, *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern-Myślicki, w: tenże, *Traktaty*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 73-330.

²² Zob. np. W o l t e r, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, PIW, Warszawa 1988.

²³ J.S. M i l l, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 110.

²⁴ Por. J. L e c l e r c q, *Katolicy i wolność myśli*, tłum. J. Prokop, Wydawnictwo Znak, Kraków 1964, s. 115.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA

W ramach stanowisk głoszących tolerancję przyjmuje się, że zachodzą niekiedy sytuacje, w których błąd czy niewłaściwe zachowanie mogą zostać w pewnym sensie zaakceptowane, lepiej bowiem tolerować ów błąd, niż starać się go usunąć – lepiej też powstrzymać się od agresji wobec osób przyjmujących postawy, których się nie akceptuje. Odnosi się to również do religii: pewne wierzenia i przejawy religijności można wyjątkowo tolerować, chociaż uważa się, że u ich podstaw znajduje się błąd, pomyłka czy fałsz. W konsekwencji takiego podejścia pojawia się wtedy złudzenie, że wszystkie religie mają taką samą wartość, oraz że należy wyrazić zgodę na szerzenie błędu bądź fałszu. Tak rozumiana tolerancja napotykała w dziejach na opór ze strony religii, dostrzegano bowiem niebezpieczeństwo wzrostu indyferentyzmu (obojętności) i synkretyzmu, w których zagubiona zostaje prawda. Obecny w wielu religiach nakaz piętnowania zła (grzechu) pozostaje też w sprzeczności z właściwym dla stanowisk głoszących tolerancję nakazem pozornego niedostrzegania go czy obojętności wobec niego.

Idea wolności religijnej zmienia ten stan rzeczy. Wolność w sensie przyjętym w niniejszym artykule, nie dotyczy tylko jednostki (dowolności wyznawania, propagowania czy zmiany religii) czy państwa (równouprawnienia religii czy neutralności państwa), lecz samej religii – wprowadza nowy wymiar, umożliwiający przekształcenie tolerancji religijnej w wolność dla religii. Podkreślić należy, że ta idea wolności pozwala na odrzucenie negatywnego sensu tolerancji religijnej (obojętności wobec błędu) oraz przekonania o jednakowej wartości wszystkich religii. Wolność religijna nie oznacza uznania wolności jako takiej za wewnętrzną cechę religii. Można powiedzieć, że drogę od tolerancji religijnej do wolności wyznacza wzmocnione uzasadnienie tezy teologicznej, zgodnie z którą zbawcze działanie Boga nie opiera się na przymusie. W ten sposób wolność religijna zostaje odkryta jako wewnętrzna cecha religii, nie zaś państwa, prawa czy polityki. Właśnie to uzasadnienie, a nie ustawy prawne, prowadzi do stwierdzenia, że człowiek ma „możność oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”²⁵. Wolność staje się jedną z wartości w obrębie religii.

Bez wątpienia w wymiarze prawnym współczesna wolność religijna ściśle związana jest z rozwojem kultury europejskiej w jej wymiarze światopoglą-

²⁵ Jan XXIII, *Pacem in terris. Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki. Tekst łacińsko-polski*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981, s. 99.

dowym, a nawet – jak się często podkreśla – stanowi rezultat sekularyzmu²⁶. Z jednej strony dotyczy ona poszczególnego człowieka i wyznawania wybranej przezeń wiary religijnej (to wolność do posiadania własnej religii), z drugiej zaś przynależności do wspólnot religijnych (akceptowania religii innych)²⁷. Odnosi się zatem zarówno do prywatnego, jak i publicznego (wspólnotowego) aspektu religii. O włączeniu wolności do „wnętrza” religii nie zadecydowała jednak ani prawna, ani państwowa czy też kulturowa decyzja, lecz przekonanie, że wiara – jak podkreślał Pius XII – „musi być dobrowolnym posłuszeństwem rozumu i woli”²⁸. Wydobyto w ten sposób ukrytą prawdę – pojawiająca się już niekiedy w chrześcijaństwie, na przykład w myśli św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu – o wzajemnej relacji między człowiekiem a Bogiem, w której jest On wyzwolicielem i wolnością, nie zaś zniewalającym Panem.

Można jednak zapytać, w jaki sposób przewyciężony został negatywny aspekt tolerancji religijnej. Jak zmienił się stosunek do błędu? Co stało się z niebezpiecznym nakazem jego pozornego niedostrzegania i obojętności wobec niego, ustanowionym w ramach tolerancji, choć żadna religia nie mogła się z tym pogodzić? Wreszcie, jak można pogodzić obecne w religiach uniwersalistyczne dążenie do prawdy z akceptacją samodzielnego wyboru określonej religii?

Odpowiedź na wszystkie te pytania określa drogę przejścia od tolerancji, często niebezpiecznej dla religii, do wolności religijnej. Neutralizacja skutków niedostrzegania błędu (grzechu), dzięki której wolność może pojawić się wewnątrz religii, dokonuje się najpierw przez odróżnienie samego błędu (grzechu) od popełniającego go człowieka. W obrębie religii błąd nie ma tych samych praw co prawda, osoba błądząca natomiast ma swoje prawa wynikające z godności człowieka. Bóg nie akceptuje zła, lecz miłuje czyniącego zło, Kościół potępia grzech, nie zaś grzesznika. Im bardziej umacnia się idea, że dobro zawsze jest rezultatem wolności i nie może płynąć z jej negacji, tym głębiej w religii zakorzeniona zostaje wolność. Im głębiej utrwała się przekonanie, że akt wiary opiera się na wolności (nie zaś wolność na akcie wiary), tym silniejszy staje się związek religii z wolnością. Im bardziej w ramach religii intensyfikuje się poszukiwanie prawdy, a nie tworzenie idoli, tym pewniejsza staje się droga do wolności. („I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” – J 8,32). Szukając prawdy i poznając ją, religia zbliża się do wolności. W ramach

²⁶ Por. H.J. Muller, *Religion and Freedom in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 129.

²⁷ Por. L. Janssens, *Wolność sumienia i wolność religijna*, tłum. E. Czerny, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1970, s. 129.

²⁸ Pius XII, Encyklika *Mystici corporis* o mistycznym ciele Jezusa Chrystusa i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem, nr 88, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html.

wolności religijnej do przyjęcia jest pewien „margines niebezpieczeństwa”, a jego akceptacja przynosi religijności człowieka ogromne zyski. Człowiek religijny, mimo że w akcie wolności religijnej narażony jest na błąd, zyskuje wolność, gdyż Bóg chce się spotkać z takim właśnie wolnym podmiotem. Dlatego błąd człowieka, potencjalnie pojawiający się w wolności religijnej – gdy na przykład staje się ona usprawiedliwieniem zwykłej samowoli – nie wyklucza tego, że stanowi ona twórcze wnętrze religii.

Zarówno uzasadnienie teologiczne wolności religijnej, jak i oddzielenie błędu od osoby, która błądzi, odnaleźć można w deklaracji Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*. Mówi się w niej nie o wolności chrześcijańskiej (jak czynił to na przykład Luter²⁹), ani o wolności chrześcijanina (jak czynił to Erazm z Rotterdamu³⁰), lecz ogólnie o wolności religii, każdej i zawsze. Deklaracja ta zakłada zatem religijny sens wolności, nie zaś przekonanie, że wolność jest ważna tylko w chrześcijaństwie i tylko dla chrześcijan. „Wszyscy ludzie – czytamy w *Dignitatis humanae* – 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”³¹. Wypowiedź ta nie odnosi się tylko do chrześcijaństwa i nie jest przeznaczone wyłącznie dla chrześcijanina, lecz dotyczy każdej religii, a jej adresatem jest każdy człowiek. Uwierzyć można tylko dobrowolnie, a potwierdzenie prawa wszystkich ludzi do wolności w wymiarze religijnym stanowi ważny element nauczania Soboru.

PRZEMIANY WARTOŚCI

Historia odkrywania wolności wskazuje, że wzrastanie ku niej to nie tylko zmiana w świadomości człowieka, lecz również przemiana hierarchii wartości. Chociaż w analizach wolności często podkreślane są zagadnienia prawne, polityczne, społeczne, kulturowe, a nawet ekonomiczne, najważniejszym wymiarem wolności religijnej jest właśnie przemiana wartości, jaka dokonuje się wraz z umieszczeniem jej w centrum kultury i religii. Przemiana ta wyraża

²⁹ Zob. M. L u t e r, *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej Horn, Świętochłowice 2002.

³⁰ Zob. E r a z m z R o t t e r d a m u, *Diatryba albo rozprawa o wolnej woli*, tłum. K.J. Bekieszczyk, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2022.

³¹ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2, w: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Éditions du Dialogue, Paris 1967, s. 403, 405.

się nie tylko w tym, że człowiek wolny wybiera inne wartości niż człowiek zniewolony, lecz głównie w tym, iż ktoś pozbawiony wolności nie jest w stanie w pełni uczestniczyć w świecie wartości. Nie potrafi też w sposób pełny uczestniczyć w wartościach oferowanych przez religie. Nie sposób oczywiście wskazać na wszystkie wartości, lecz należy przynajmniej zwrócić uwagę na te, które odgrywają ważną rolę w każdej religii, a które wraz z uznaniem wolności w religii, ulegają istotnym przemianom.

BÓG A WOLNOŚĆ RELIGIJNA

Z Bogiem może się spotkać tylko człowiek wolny. Religia zatem, która w pewien sposób zdaje sprawę z tego spotkania, nie może być wiązana z żadnym zniewoleniem. W swej istocie wolność religijna wskazuje na relację człowieka do Boga, nie zaś na miejsce religii w świecie – miejsce to dopiero wynika z owej relacji. „Bóg – pisze Mikołaj Bierdiajew – może działać tylko na wolność, w wolności i przez wolność. Nie działa na determinizm, w determinizmie i przez determinizm”³². Wolności nie umniejsza również Objawienie, czyli samoujawnienie się Boga. Uznając tak rozumianą wolność, akceptuje się bowiem sąd, że Objawienie nie jest aktem jednorazowym, zamkniętym, ograniczonym do jakiegoś człowieka, przestrzeni i czasu. Przeciwnie, Bóg ujawnia się w „częściach”, nigdy „w całości”, ujawnia się w wolności, nigdy zaś w zniewoleniu: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie” (J 16,12). Dlatego zagwarantowanie wolności religijnej oznacza jednocześnie troskę o możliwość dalszego ujawniania się Boga. Jego istnienie przestaje się kojarzyć z postulatem posłuszeństwa, nie jawi się On już jako władca wymierzający swojemu niewolnikowi nagrody lub kary, lecz jako Ktoś, kto liczy na człowieka, który może bez przymusu odnaleźć do Niego drogę.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA WARUNKIEM ROZWOJU CZŁOWIEKA

W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku filozofia po raz kolejny podjęła problem wolności. Rozwijający się egzystencjalizm, szczególnie w wydaniu Jeana-Paula Sartre’a, akcentował wolność jako „nicość wewnątrz człowieka”³³. Takie ujęcie wolności – jako zawierającej się wyłącznie w jed-

³² M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Pa-procki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 178.

³³ J.P. Sartre, *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, tłum. J. Piasecka, w: *Filozofia egzystencjalna*, tłum. H. Bartoszek i in., PWN, Warszawa 1965, s. 354.

nostce – wydawało się niezbędnym warunkiem rozwoju człowieka. Podstawowym faktem antropologicznym jest wolność w samotności, wolność związana z lękiem przed cudzą wolnością. Nie zaskakuje zatem, że popularność filozoficznego problemu wolności, wzmocniona przez jej wymiar polityczny, który ujawnił się zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, nie pozostała bez echa w pracach Soboru Watykańskiego II. Uchwalona 7 grudnia 1965 roku deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* ukazuje jednak nowy wymiar wolności. Nie może ona istnieć tylko w jednostce, lecz – właśnie jako wolność religijna – wynika z godności człowieka, z jego bycia we wspólnocie i z bycia z Bogiem. Takie ujęcie wolności nie zaprzecza, że dzięki niej człowiek zaczyna należeć do siebie, lecz wskazuje również jej „dalszy ciąg”. Ludziom wolnym zależy bowiem na wolności innych, tak jak wolnemu Bogu zależy na wolności człowieka. Wolność religijna pozwala człowiekowi zrozumieć nie tylko to, że jest wolny, lecz także – w sposób szczególny – że wolność dotyczy jego ukierunkowania ku Bogu. Analiza problemu wolności religijnej ukazuje zatem, że człowiek jest wolny nie tylko w sobie i dla siebie, lecz także w Bogu i dla Boga. Wolność człowieka nie istnieje nigdy w samotności, zawsze ma ona współników. Najistotniejszym jej współnikiem jest właśnie Bóg. Można zatem powiedzieć, że dzięki wolności religijnej człowiek nie pozostaje zdany na samego siebie i swą samowolę. Akcentowanie wolności, zanim wskaże się, co człowiek powinien czynić, wskazuje, czym ma on być, a nawet, czym w istocie jest: bytem wolnym w Bogu i przed Bogiem. „Ponieważ wiem, że jestem wolny, uznaję swą winę. Odpowiadam za to, co uczyniłem. A ponieważ wiem, co uczyniłem, biorę to na siebie”³⁴. Dopiero doświadczając wolności religijnej i przeżywając ją, człowiek jest w stanie ochronić siebie przed błędnym uznaniem wolności za samowładztwo i samowolę.

PRAWDA W WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Ernst-Wolfgang Böckenförde dowodził, że idee wolności religijnej spowodowały przewrót kopernikański w relacji między prawdą, człowiekiem i instytucjami religijnymi³⁵. Oznaczały one przełamanie dotychczasowego podporządkowania wolności osobistej prawdzie teologicznej, reprezentowanej przez Kościół i tradycję teologiczną. Prawda zawsze związana jest z wolnością i dana w wolności. Jakakolwiek niewola oparta jest na negowaniu prawdy

³⁴ K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Springer Verlag, Berlin 1956, s. 196.

³⁵ Por. E.W. Böckenförde, *Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, „Stimmen der Zeit” 1965, nr 176, s. 145-176.

i wyraża lęk przed nią. W kulturze współczesnej uniwersalność i obiektywność prawdy często ukazywana jest jednak jako pozostająca w konflikcie z wolnością. Wydaje się, że właściwa prawdzie jedyność, wykluczanie przez nią innych możliwości, musi negocjować wolność. Obecność prawdy w wolności religijnej ukazuje, że jednak tak nie jest.

Pojęcie prawdy w kontekście religii (a szczególnie chrześcijaństwa) łączy sensy dwu terminów: hebrajskiego „emet” i greckiego „alétheia”. Pojęcie hebrajskie wiąże prawdę z tym, co stałe, niezawodne, co ukierunkowuje życie i postępowanie człowieka. Zwłaszcza w odniesieniu do religii pojęcie to oznacza wierność i wskazuje, że wiara nie jest aprobatą jakichś idei, lecz „zgodą na Boga”³⁶. Z kolei grecka alétheia to pojęcie zbudowane wokół idei pewności, która nadaje moc działaniu człowieka. Połączenie tych sensów (żydowskiego i greckiego) wskazuje, że prawda jest obiektywna, że należy wierzyć w to, co jest prawdziwe, a jedyność prawdy oznacza, że religia nie może jej poszukiwać, gdyż już ją posiada. Pogląd ten zmienia się z uznaniem wolności religijnej – również religia uczestniczy w poszukiwaniu i odsłanianiu prawdy. Idea wolności religijnej ukazuje bowiem, że doświadczenie religijne nie ujawnia się w całości w jednym momencie, w jednej myśli czy w jednym pokoleniu. Nie ma też możliwości „posiadania” całości, zamknięcia naszego doświadczenia. Ulegamy złudzeniu, sądząc, że taką całość posiadamy. Zawsze pozostaje coś, czego nie znamy, nie doświadczyliśmy. Złudzeniu posiadania prawdy ulegamy również sądząc, że odkryliśmy jakiś fundamentalny wymiar doświadczenia, który sprowadza je do jedności. Akceptując wolność religijną, rezygnujemy z roszczenia do natychmiastowego poznania absolutności i powszechności prawdy. Prawda jest absolutna, lecz ani człowiek, ani religia nie są jej właścicielami. Znakomicie ukazywał to Paul Ricoeur, analizując chrześcijańskie roszczenie do prawdy absolutnej: „Chrześcijanin potrafi żyć wśród skrajnej mnogości porządków prawdy z nadzieją, że «pewnego dnia» ogarnie jedność, bo sam będzie przez nią ogarnięty”³⁷. Jedyność prawdy i jej uniwersalność są zatem również kwestią czasu – nie zależą jednak one od działania człowieka, lecz od samej prawdy, bycia przez nią ogarniętym. Można powiedzieć, że istota prawdy wyraża się nie w tym, że ją odkrywamy, przyjmujemy, akceptujemy i posiadamy, lecz raczej w tym, że w niej aktywnie uczestniczymy. Prawda również jest aktywna, wykracza ku nam, zwraca się do nas, a my, pozostając sobą, rozumiemy ją na własną miarę i na miarę czasu, w którym żyjemy. Oznacza to, że wraz z uznaniem wolności religijnej człowieka nie charaktery-

³⁶ A. J. H e s c h e l, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 139.

³⁷ P. R i c o e u r, *Prawda i kłamstwo*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, red. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 85.

zuje już posiadanie Prawdy, lecz otwartość na Prawdę. Człowiek jest właśnie taką absolutną otwartością, która – z racji swej skończoności, czasowości, konieczności posługiwania się językiem – nie może jednak korzystać ze swojej otwartości w sposób absolutny. Człowiek nie jest w stanie zrezygnować z samego siebie, nawet gdy bardzo tego pragnie.

*

Jest paradoksem rozwoju naszej kultury, że idee wolności religijnej, które często rodziły się niejako obok religii i które religie musiały zrozumieć i się ich nauczyć, stały się w naszych czasach domeną ludzi religijnych i społeczeństw konserwatywnych. Można powiedzieć, że wraz z uznaniem wolności za wewnętrzną cechę religii, wzmacniana jest ona właśnie ze strony religii i Kościołów. Ludzie niereligijni natomiast, czy też religijnie obojętni, coraz częściej utożsamiają ją z wolnością od religii. Może się wydawać, że te pojęcia wolności są identyczne. W drugim przypadku jednak pod pozorem dążenia do wolności dokonywane jest „oczyszczanie” kultury z jakichkolwiek możliwości funkcjonowania religii w sferze publicznej³⁸. Takie osłabianie znaczenia religii nie prowadzi do zapewnienia jej wolności, lecz w istocie bywa ukrytą walką z nią. Pod pozorem troski, by żadna religia nie zajęła uprzywilejowanego miejsca w przestrzeni kulturowej, usuwa się z życia publicznego wszystkie religie. Symbolem takiej nowej wolności staje się na przykład usuwanie krzyży i innych znaków religijnych ze sfery publicznej. Tymczasem tradycyjne pojęcie wolności religijnej – jako wolności dla religii – w praktyce powinno być związane z innego rodzaju działaniem, a mianowicie z objęciem troską wszystkich symboli religijnych: nie należy sprzeciwiać się ich obecności w sferze publicznej, lecz przeciwnie, trzeba znaleźć dla nich miejsce adekwatne do potrzeb człowieka. Odpowiedzialność za religię, wykraczająca poza tolerancję i wyrażająca się właśnie w wolności religijnej, nie oznacza odbierania ludziom religii, lecz ich poszanowanie, bez względu na to, kim są wyznawcy i w co wierzą. Zastąpienie wolności dla religii przez wolność od religii nie doprowadzi do oczekiwanej przez wielu destrukcji religii i religijności, lecz umocnienie – o czym można się było przekonać w dwudziestym wieku – o wiele bardziej niebezpiecznych dla człowieka kultów albo wierzeń zastępczych.

³⁸ Por. Z. S t a w r o w s k i, *Niemoralna demokracja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008, s. 170.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bierdiajew, Mikołaj. *Niewola i wolność człowieka: Zarys filozofii personalistycznej*. Translated by Henryk Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. "Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen: Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil." *Stimmen der Zeit*, no. 176 (1965): 145–76.
- Brückner, Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1927.
- Eliade, Mircea. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Vol. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Translated by Stanisław Tokarski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1988.
- Erazm z Rotterdamu. *Diatryba albo rozprawa o wolnej woli*. Translated by Krzysztof J. Bieleszczuk. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2022.
- Grzegorz XVI. Encyklika *Mirari vos* https://silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Grzegorz_XVI_-_encyklika_Mirari_vos_z_15_VIII_1832.
- Guardini, Romano. *Wolność, łaska, los*. Translated by Zofia Włodkowska. Kraków: Znak, 1969.
- Halík, Tomáš. *Teatr dla aniołów: Życie jako religijny eksperyment*. Translated by Andrzej Babuchowski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Hartmann, Nicolai. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.
- Heschel, Abraham J. *Człowiek nie jest sam: Filozofia religii*. Translated by Katarzyna Wojtkowska-Lipska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.
- Jan XXIII. "Pacem in terris: Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności." In Jan XXIII, Paweł VI, and Jan Paweł II. *Encykliki: Tekst łacińsko-polski*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1981.
- Jan Paweł II. "Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia: Oędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju." *L'Osservatore Romano*, Polish Edition, 9, no. 1(98) (1998): 1, 3–4.
- Janssens, Louis. *Wolność sumienia i wolność religijna*. Translated by Ewa Czerny. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1970.
- Jaspers, Karl. *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin: Springer Verlag, 1956.
- LaCocque, André. "Nie będziesz zabijał." In André LaCocque, Paul Ricoeur, *Myślenie biblijne*. Translated by Ewa Mukoid and Maria Tarnowska. Kraków: Znak, 2003.
- Lecler, Joseph. *Historia tolerancji w wieku Reformacji*. Vol. 1. Translated by Lesława Kühn and Halina Kühn. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1964.
- Leclercq, Jacques. *Katolicy i wolność myśli*. Translated by Jan Prokop. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1964.
- Liebert, Jerzy. "Jeździec." In Liebert, *Gusta*. Warszawa: Księgarnia Ferdynanda Hoessicka, 1930.

- Locke, John. *List o tolerancji*. Translated by Leon Joachimowicz. Warszawa: PWN, 1963.
- Luter, Marcin. *O niewolnej woli*. Translated by Wiktor Niemczyk. Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej Horn, 2002.
- Mill, John S. "O wolności." Translated by Tadeusz Kotarbiński. In Mill, "*Utylitaryzm*." "O wolności." Translated by Maria Ossowska et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Muller, Herbert J. *Religion and Freedom in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Pius XII. Encyklika *Mystici corporis* o mistycznym ciele Jezusa Chrystusa i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html.
- Potz, Maciej. *Granice wolności religijnej: Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.
- Rickert, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Tübingen: Mohr Verlag, 1928.
- Ricoeur, Paul. "Prawda i kłamstwo." Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In Ricoeur, *Podług nadziei: Odczyty, szkice, studia*. Translated by Stanisław Cichowicz et al. Edited by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. "Absolutna wolność bytu ludzkiego." Translated by Joanna Piasecka. In *Filozofia egzystencjalna*. Translated by Hedda Bartoszek et al. Warszawa: PWN, 1965.
- Schmitt, Carl. *Die Tyrannei der Werte*. Berlin: Berliner Buchdruckerei Union, 2011.
- Schoen, Ulrich. "Christen und Muslimen: Zwei Beispiele für gelungenes Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel – vor der Reconquista im Mittleren Osten – vor den Kreuzzügen." In *Religionen und Gewalt*. Edited by Giancarlo Collet and Josef Estermann. Münster: Lit Verlag, 2002.
- Siemianowski, Antoni. *Szkice z etyki wartości*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, 1995.
- Sobór Watykański II. "Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*." In *Sobór Watykański Drugi: Konstytucje, dekrety, deklaracje; Tekst łacińsko-polski*. Paris: Éditions du Dialogue, 1967.
- Spinoza, Benedykt. "Traktat teologiczno-polityczny." Translated by Ignacy Halpern-Myślicki. In Spinoza, *Traktaty*. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000.
- Stawrowski, Zbigniew. *Niemoralna demokracja*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2008.
- Walzer, Michael. *O tolerancji*. Translated by Tadeusz Baszniak. Warszawa: Aletheia, 2013.
- Wojtyła, Karol. "Brat naszego Boga." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Znak, 1979.
- Wolter. *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*. Translated by Zdzisław Ryłko and Adolf Sowiński. Warszawa: PIW, 1988.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek SZULAKIEWICZ – Wolność religijna jako wartość

DOI 10.12887/35-2022-4-140-05

Prześladowania religijne we współczesnym świecie coraz częściej realizują się nie jako zanegowanie jakiejś religii i określonych przekonań religijnych, lecz w poddawaniu wyznawców szykanom za to, że w ogóle są religijni. Ta nowa forma prześladowań wskazuje na konieczność troski o wolność religijną, która przywróci religii możliwość obecności w kulturze. Analizy takiej wolności najczęściej dokonywane są z perspektywy prawnej i politycznej. W artykule podejmuje się natomiast problem metafizycznego, antropologicznego i teologicznego uzasadnienia wolności religijnej. Ukazywane są etapy włączania wolności do religii: od wrogości wobec niej, poprzez tolerancję, aż po wypracowanie idei wolności religijnej. Przedstawione zostały również przemiany idei Boga, człowieka i prawdy, jakie dokonują się, gdy wolność staje się kategorią religijną.

Słowa kluczowe: wartość, wolność, tolerancja, *Dignitatis humanae*, Bóg, człowiek, prawda

Kontakt: Katedra Komunikacji, Mediów i Dziennikarstwa, Instytut Badań Informacji i Komunikacji, Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń
E-mail: mszulak@umk.pl
Tel. 56 6113674
ORCID 0000-0003-4987-2603

Marek SZULAKIEWICZ, Religious Freedom as a Value

DOI 10.12887/35-2022-4-140-05

Religious persecution in the modern world no longer takes the form of negation of a religion and particular religious beliefs. Instead, believers are subject to harassment for being religious at all. This new form of persecution points to the need for a concern for religious freedom which would enable the cultural presence of religion to be restored. Analyses of religious freedom are usually made from a legal and political perspective. The present article, however, addresses problems of metaphysical, anthropological, and theological justifications of religious freedom. The stages of incorporating freedom into religion are shown by describing the passage from the attitude of hostility towards it, to the idea of tolerance, to the implementation of religious freedom. The author also presents transformation of the ideas of God, man, and truth which occurs when freedom becomes a religious category.

Keywords: value, freedom, tolerance, *Dignitatis Humanae*, God, man, truth

Contact: Katedra Komunikacji, Mediów i Dziennikarstwa, Instytut Badań In-
formacji i Komunikacji, Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Fosa Staromie-
jska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: mszulak@umk.pl

Phone: +48 56 6113674

ORCID 0000-0003-4987-2603