

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 42 * 2021, nr 2, s. 51-62

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2021.2.05>



KATARZYNA STĘPIEŃ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8549-4657> * katarzyna.stepien@kul.pl

Zgłoszono: 18.12.2020; recenzowano: 30.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 17.05.2021

WOLNOŚĆ – RELIGIA – WOLNOŚĆ RELIGIJNA

FREEDOM – RELIGION – RELIGIOUS FREEDOM

Abstract

The article points to a voluntary tendency in the history of philosophy, which is the theoretical justification for the phenomenon of the absolutisation of freedom. This phenomenon also occurs in practical life, where freedom is no longer understood as freedom to truth and goodness and within the limits of natural law, but as negative freedom. The absence of natural limitations to human freedom leads to its absolutisation and permissiveness, and consequently to attempts by the state and the law to limit it, which leads to its negation. However, the conflict between freedom and nature, nature and culture, freedom and law is illusive. The article points out the ontic basis of human freedom, a synthesis of the freedom and religion in the form of religious freedom, threats to freedom and religion from atheism, fideism, sentimentalism and individualism. The data to defense against the reduction of freedom and religion are from realistic philosophy, showing the rational and objective character of freedom and religion.

Keywords: freedom, religion, person, religious freedom, fideism, sentimentalism

Abstrakt

W artykule wskazuje się na tendencję woluntarystyczną w historii filozofii, która jest teoretycznym uzasadnieniem dla fenomenu absolutyzacji wolności, który występuje też w życiu praktycznym, gdzie wolność nie jest już rozumiana jako wolność do prawdy i dobra i w granicach prawa naturalnego, ale jako wolność negatywna. Brak naturalnych ograniczeń dla ludzkiej wolności prowadzi do jej absolutyzacji i permisywizmu, a w konsekwencji do prób jej ograniczania przez państwo i prawo i ostatecznie jej negacji. Jednak konflikt pomiędzy wolnością a naturą, naturą a kulturą, wolnością a prawem jest pozorny. W artykule wskazuje się ontyczne podstawy ludzkiej wolności, syntezę wolności i religii w postaci wolności religijnej, zagrożenia wolności i religii ze strony ateizmu, fideizmu, sentymentalizmu i indywidualizmu. Dane do obrony przed redukcyjnymi ujęciami wolności i religii pochodzą z filozofii realistycznej, ukazującej racjonalny i obiektywny charakter wolności i religii.

Słowa kluczowe: wolność, religia, osoba, wolność religijna, fideizm, sentymentalizm

WSTĘP

Współcześnie obserwuje się niezwykle wprost zainteresowanie wolnością i religią jako wielkimi ideami. Wolność jest centralnym pojęciem doktryny liberalizmu, kierunku opartego na indywidualistycznej koncepcji człowieka, dążącego do zagwarantowania jednostce w życiu społecznym i politycznym nieograniczonej swobody działania. Wolność – wraz z równością i braterstwem przyjęta jako hasło rewolucji francuskiej – tworzy fundament nowożytnej i współczesnej kultury. Z kolei wielka idea religii w ostatnich czasach doznaje – przynajmniej w kulturze zachodniej – coraz skuteczniejszej detronizacji ze swej naczelnej pozycji jako ogniskowej całej kultury, jest wypierana ze sfery publicznej, z życia społecznego i społecznej obyczajowości, z kultury, do sfery prywatnej.

1. OD ABSOLUTYZACJI WOLNOŚCI DO JEJ NEGACJI

W analizie współczesnego ujęcia wolności wskazuje się, że jest ona rozumiana na sposób absolutystyczny (Pinckaers 1994, 227-238). Jest to „wyrazem radykalnego antropocentryzmu, przyjmującego mit człowieka będącego czystym podmiotem – autonomicznym i bezwarunkowo wolnym, człowieka pojętego jako czysta wolność” (Possenti 1997, 34). Oznacza to, że pojmowana jest ona jako brak wszelkich ograniczeń: „podmiot wolny to otchłań czystej indeterminacji” (Possenti 1997, 34), całkowita swoboda w kształtowaniu ludzkiej natury (rozumianej empirycznie, a nie metafizycznie), a nawet jako źródło wartości. Tak pojęta wolność nie jest niczym ukierunkowana ani od niczego zależna, charakteryzuje się autonomią wolnego wyboru w stosunku do innych władz poznawczo-pożądawczych. Ten woluntaryzm ma swoje teoretyczne źródła w dziejach filozofii: począwszy od św. Augustyna, św. Bernarda, Aleksandra z Hales, Bonawentury i Dunsza Szkota, a w skrajnej postaci u Ockhama i Suareza (Mondin 1997, 81). Współczesne tendencje absolutyzujące wolność mają swoją podstawę zwłaszcza w koncepcjach dwóch ostatnich myślicieli.

W wizji Ockhama wolność jest podstawową cechą człowieka jako bytu rozumnego (Stępień 2015, 145-164). Jest ona „władzą, dzięki której mogę neutralnie i przygodnie powodować skutek w taki sposób, że mogę przyczynować ów skutek lub nie przyczynować, co nie sprawia żadnej różnicy w tej władzy” (Copleston 2001, 115). Wolność tkwi całkowicie we władzy, jaką posiada wola, we władzy określania się między przeciwieństwami, między chceniem a nie-cheniem, działaniem, a nie-działaniem (Pinckaers 1994, 250-252). Ockham stwierdza, że wolny wybór wyprzedza sąd intelektu, jest pierwszą zdolnością, uprzednią wobec zarówno intelektu (zwłaszcza, jeśli uznajemy, że nie istnieją realnie różniące się od duszy jej władze *potentiae*), jak i jego aktów; „wola nie dostosowuje się z konieczności do sądu rozumu” – to stwierdzenie owocuje uznaniem niezależności wyboru od danych rozumu; chociaż „[wola] może się do niego dostosować, bez względu na to, czy sąd jest prawdziwy, czy fałszywy” (Copleston 2001, 115, 116). Jest to czyste

chcenie, niczym nie ukierunkowane, będące narzucaniem sobie samemu nacisku. Jednocześnie jako z natury swej wolna, wola jest zdolna przeciwstawiać się sprawnościom i skłonnościom zmysłowym, tak jak i intelektowi.

W oparciu o te stwierdzenia Ockham dokonuje podporządkowania wolnemu wyborowi naturalnych inklinacji (z uwagi na radykalne niezdeterminowanie woli; naturalne skłonności stają się podrzędną sferą biologistyczną) oraz pragnienia szczęścia jako celu człowieka, wola bowiem nie chce szczęśliwości koniecznie. Woli przysługiwać wolność chcenia lub niechcenia szczęśliwości, celu ostatecznego (Copleston 2001, 115). A zatem jeśli wola jest wolna, by chcieć lub nie chcieć szczęścia, to uniemożliwione jest lub utrudnione powiązanie ludzkich uczynków z celem, jak i ich ocena z uwagi na konieczne przyporządkowanie do dobra-celu (Copleston 2001, 116, 118). Celowość w rozumieniu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu (cokolwiek działa – działa dla celu) upada: zamiast dobra realnego jako motywu działania pozostaje zasada dobra. Powinność rodzi się ze spotkania stworzonej wolnej woli z nakazem zewnętrznym (Copleston 2001, 119). Takie rozumienie woli wraz z koncepcją wszechmocy i wolności Boga zdaje się uzależniać całkowicie od stwórczej i wszechmocnej woli Boskiej porządek rzeczy stworzonych oraz niezmiennie prawo naturalne (Hervada 2013).

Na wolę posiadającą władzę absolutną i rozumiane jako akt woli prawo wskazuje także wpływowy myśliciel F. Suarez (Bourke 1994, 125). Definiuje on prawo jako powszechny, sprawiedliwy i trwały nakaz, który został w sposób właściwy promulgowany (Suarez 1973). Prawo, tak jak istnieje w prawodawcy, jest aktem sprawiedliwej i prawej woli, zobowiązującym poddanego do wykonania określonego czynu (Suarez 1973). Suarez przypisuje nakaz albo *imperium* – woli, w przeciwieństwie do Akwinaty, u którego *imperium* czy nakaz jest aktem intelektu (odpowiednio *ordinatio* i *intimatio*) (S. Thomae Aquinatis 1963, Woroniecki 2013). Wedle Suareza to akt woli wybierającej i nakazującej konstituuje istotę prawa. W konsekwencji Suarez określa prawo w jego ścisłym sensie jako istniejący w umyśle ustawodawcy akt sprawiedliwej i słusznej (prawej) woli, przez który to, co wyższe, chce zobowiązać to, co niższe, do robienia tego lub tamtego (Suarez 1973). Zobowiązanie nakazane przez wolę jest w ten sposób u Suareza prawdziwą istotą prawa jako takiego. Wybór woli zawierający nakaz lub *imperium* to jest istotnie i *per se* prawo. Rozumienie takie otwiera drogę do woluntaryzmu prawnego.

Kolejnymi etapami absolutyzacji wolności w nowożytności jest: idealistyczne oderwanie wolności od bytu i natury (jako tylko empiryczno-zjawiskowej) u Kanta (Adler 1995, 111-112), jej rozumienie jako identycznej z egzystencją jednostki, jako mocy kreacji natury bytu, wytwarzania samego siebie (Nietzsche, Hegel, Sartre, Heidegger), gdzie niemożliwe jest wskazanie żadnych innych ograniczeń niż sama wolność, gdyż jej subiektywność nie jest związana żadną zewnętrzną obiektywną wartością (obecne dzisiaj w projekcie postmodernistycznym).

W dziedzinie praktycznej wolność stanowi główny przedmiot zainteresowania różnych odmian indywidualistycznego liberalizmu. Rozumiana jest jako

wolność negatywna, jako: przestrzeń swobodnych wyborów, najszerszy zakres swobody w jej wymiarze zewnętrznym. Niekiedy wolność oznacza brak jakichkolwiek determinacji, ograniczeń i przymusu (czasem rozumianego jako jakikolwiek wpływ z zewnątrz na jednostkę, nawet wychowawczy), prywatność, ostatecznie niezależność od świata i innych osób.

Takiej wolności czasem przeciwstawia się prawo, jawiące się jako ograniczenie i zewnętrzny przymus, będący jej naruszeniem. Prawo bowiem, pod wpływem pozytywizmu prawniczego, uzyskało swoistą samodzielność, jest oderwane od natury bytu ludzkiego, pojmowane wyłącznie na sposób formalny, jako systemowy zapis zobowiązujący: zakazujący lub nakazujący. Jeśli wolność ludzka nie posiada jakichkolwiek wewnętrznych ograniczeń w porządku metafizycznie rozumianej obiektywnej natury rzeczy, prawa naturalnego i odwiecznego, to tylko prawo stanowione i państwowy przymus są w stanie ograniczyć tak pojmowaną wolność, co w ostateczności prowadzi do wchłonięcia moralności przez prawo, do *elephantiasis* prawodawstwa i poszerzania zakresu ingerencji państwa w życie ludzkie indywidualne i społeczne, prowadzącego aż do faktycznej negacji osobistej wolności (począwszy od totalitarnych socjalizmów niemieckiego i sowieckiego, aż po demokrację totalną w socdemoliberalizmie). Z drugiej strony, jeśli wolność jest wewnętrznie bezgraniczna, to wszystko wolno czynić (permissywizm), stąd prawo stanowione staje się narzędziem realizowania takiej zwyrodniałej wolności (do zła, do śmierci, do krzywdzenia). Do podobnej konsekwencji – negacji wolności, choć innymi drogami, doprowadza naturalizm i scjentyzm.

Jednak konflikt pomiędzy wolnością a naturą, naturą a kulturą, wolnością a prawem jest pozorny, jest skutkiem licznych błędów filozoficznych nowożytności. Zdaniem Mortimera J. Adlera: „Nowożytna filozofia nigdy nie pozbiierała się po swych błędnych początkach. (...) By rozpocząć od nowa – zaprasza Adler – trzeba tylko otworzyć wielkie księgi z przeszłości (zwłaszcza te napisane przez Arystotelesa i mieszczące się w jego tradycji) i przeczytać je z chęcią zrozumienia, na które zasługują. Odzyskanie podstawowych prawd, które od dawna straciliśmy z oczu, wyeliminowałoby błędy mające tak fatalne konsekwencje w czasach nowożytnych” (Adler 1995, 174). Należy zatem – korzystając z tej zachęty – prześledzić, na czym polega związek wolności z ludzką naturą wedle tradycji klasycznej.

2. PODSTAWY ONTYCZNE WOLNOŚCI – KU PRAWDZIWEJ WOLNOŚCI

Wolność w klasycznej tradycji filozoficznej jest pojmowana w związku z naturą osobowego podmiotu jako zdolność panowania istoty rozumnej nad swoimi uczynkami ze względu na ich cel-dobro; zdolność do bycia autorem swoich czynów (Krąpiec 2004, 11-76). Wolność zasadza się na współdziałaniu dwóch duchowych władz ludzkiego działania – rozumu i woli.

Przedmiotem właściwym rozumu (władzy poznawczej) jest byt-prawda. Aby doszło do działania, intelekt dostarcza woli (władzy pożądawczej) sądów o przed-

miotach pożądania. Odkrywa i określa dla woli miarę dobra w poszczególnych poznawanych przedmiotach i w ten sposób kieruje jej skłonnością w stronę konkretnego dobra. Wola pozostaje w możności wobec różnych dóbr, po odebraniu informacji, czyli na podstawie sądów rozumu, dokonuje aktu wyboru. Wybór sądu powoduje determinację woli do działania w kierunku dobra ukazanego przez intelekt jako odpowiednie. W działaniu – akcie decyzji – wyborze określonego dobra współgrają ze sobą intelekt i wola, dlatego czyn ludzki jako ludzki dokonywany jest świadomie i dobrowolnie. Wolność jest więc realną możliwością wyboru dobra i spełnienia swojej natury. Człowiek w momencie podjęcia decyzji skłania się do danego postępowania, sam o sobie stanowi (autodeterminacja) i sam sobie panuje (nad władzami niższymi). Czy jednak sama wola nie wyprzedza aktów rozumu, jak to przyjmowano w koncepcjach woluntarystycznych? Współdziałanie obu władz zachodzi wedle różnych porządków przyczynowania: rozum dla woli stanowi przyczynę formalno-wzorczą, zaś wola dla rozumu pełni funkcję przyczynowania sprawczego.

3. WOLNOŚĆ RELIGIJNA – PRAWEM CZŁOWIEKA DO WIARY W BOGA

Wśród podstawowych praw człowieka (prawo do życia, do wolności osobistej), ujętych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. (dokumentu podstawowego dla rozwoju współczesnej koncepcji praw), wymienione zostało prawo do wolności religijnej. W istocie stanowi ono najściślejsze połączenie dwóch wielkich idei: wolności i religii. Warto się przyjrzeć jakie zawiera elementy, co dostarcza danych do ogólnej charakterystyki tej niezwyklej syntezy wolności i religii.

Powszechna Deklaracja ujmuje prawo do wolności religijnej w art. 18: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych”. Zapis ten najpierw sytuuje wolność religijną w kontekście wolności myślenia (poznania teoretycznego), a następnie wolności sumienia (poznania praktycznego, moralności), a dalej wymienia podstawowe uprawnienia i precyzuje ich treść. Pierwszym jest prawo do zmiany religii lub wiary, a drugim możliwość głoszenia swej wiary lub religii.

Zofia J. Zdybicka, analizując art. 18 Powszechnej Deklaracji, zwraca uwagę na ten nieprzypadkowy związek, gdyż wolność religii nabudowana jest na wolności myśli i sumienia (Zdybicka 1998, 129). To powiązanie myślenia (poznania), którego przedmiotem właściwym jest byt-prawda, i sumienia, które ocenia działanie w kontekście dobra (normy etycznej), oraz przesądza o moralnej kondycji osoby, wskazuje na antropologiczny, osobowy wymiar religii, wolności i prawa. Fakt, że człowiek posiada zdolność do poznania intelektualnego, przekłada się na jego zdolność do poszukiwania prawdy o sobie samym i o swym ostatecznym źródle, wzorze i celu – Bogu. Oparcie życia na poznanej i zaakceptowanej prawdzie pozwala rozpoznać prawdziwe dobro jako cel działania, które człowiek w sposób

wolny decyduje się realizować w zgodzie z własnym sumieniem. Sumienie (rozum praktyczny) wyraża się poprzez akty sądu odzwierciedlające prawdę o dobru, które jest motywem podjęcia i realizacji działania (Zdybicka 1998, 132). Wolność sumienia polega na rozpoznaniu prawdy o dobru i jego odróżnienia od zła oraz na postępowaniu zgodnie z tą prawdą. Powszechna Deklaracja, osadzając wolność religii na wolności poznania i wolności sumienia, ukazuje nie tylko antropologiczne podstawy, ale także prawdziwościowe i moralne ramy wolności i religii.

Wolność religii wyraża się w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym. Wolność w aspekcie wewnętrznym pozwala człowiekowi na podejmowanie aktu wyboru danej religii i objawia się w sumieniu, w którym człowiek odkrywa prawdę o dobru. Wolność religii w aspekcie zewnętrznym obejmuje: wolność do manifestowania swoich przekonań religijnych i wolność od przymusu zewnętrznego w tej dziedzinie. Wolność ta przysługuje osobie ludzkiej zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi ludźmi. Z kolei wolność religii w aspekcie indywidualnym obejmuje dwa wymiary: pozytywny i negatywny. W aspekcie pozytywnym wolność religijna oznacza uprawnienie do oddawania czci Bogu, w aspekcie negatywnym wolność religijna chroni człowieka przed jakimkolwiek naciskiem ze strony państwa oraz innych ludzi. Prawo to nie wynika jednak z normy prawa stanowionego, w którym jest ujmowane, lecz ma swe dalsze źródło w prawie naturalnym (w osobowej naturze ludzkiej osoby). Ochrona wolności religijnej dotyczy możliwości zmiany religii lub przekonań, przekonywania do swojej wiary innych poprzez nauczanie danej doktryny (gdyby nie można było nauczać swojej wiary, prawo to pozostałoby martwą literą); okazywania swojej przynależności religijnej w sposób indywidualny lub zbiorowy, w kręgu wyznawców lub prywatnie przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne (Zdybicka 2006, 360).

Ważnym elementem treściowym wolności religijnej jest nauczanie czy to współwyznawców, czy to skierowane *ad extra* do innowierców jako propagowanie wiary. Wiąże się to z prawem przekonywania do swoich poglądów oraz podejmowania misji dla pozyskania nowych wyznawców.

Państwo, uznając ludzkie uprawnienia, powinno przede wszystkim stwarzać warunki do kształtowania (wychowania) rozumnej wolności, czyli prowadzić wspólnotę polityczną ku wspólnemu dobru, które respektuje wolność i religię każdego obywatela. Temu celowi powinien służyć racjonalny i sprawiedliwy system prawny (Zdybicka 2007, 731). Analizując tak bogatą zawartość treściową prawa do wolności religijnej można postawić pytanie, czy wolność w dziedzinie religii jest bezgraniczna.

4. POMIĘDZY LAICYZMEM (ATEIZMEM PUBLICZNYM) A ATEIZMEM INDYWIDUALNYM

Ujęcie wolności religijnej jako jednego z podstawowych praw ludzkiej osoby w uniwersalnym paradygmacie praw człowieka ukazuje, że jest ono powszechne, przyrodzone, niezbywalne, równe i wynikające z godności człowieka. Charakte-

rystyka tego prawa jest zgodna z danymi personalizmu antropologicznego (Krąpiec, Wojtyła, Zdybicka), który uznaje religijność za właściwość osobowej natury człowieka. Fakt religijności (jako właściwości) osoby ludzkiej zasadza się na jej przygodnym istnieniu, a więc na istnieniu nie z siebie samej i nie przez siebie, oraz na jej dążeniu – w aktach osobowych: poznaniu i miłości – do nieskończoności. Fakt ten „transcenduje wszystkie historyczne formy religii. Związek religii ze sposobem bytowania człowieka decyduje o niezniszczalności religii jako osobistej formy życia i jako zjawiska społeczno-kulturowego, które jest w swoich formach zróżnicowane (formy religii), lecz nie ginie” (Zdybicka 2007, 721).

Tym samym wielkie idee wolności i religii odzyskują ponownie zakorzenienie w kulturze poprzez ideę ochrony ludzkiej godności i praw człowieka. Związek religijności z osobową naturą człowieka (fakt naturalny) i zarazem objawianie się tego związku w większości ludzkich czy to dawnych, czy to współczesnych kultur (fakt historyczno-kulturowy) ukazuje utopijność ideologii oczekujących nstania ery bez religii. Brak ochrony wolności religii ze strony państwa oznaczałby poważne naruszenie prawa naturalnego ludzkiej osoby do wiary w Boga. Podobnie i próba eliminacji religii ze sfery społecznej i publicznej (tzw. neutralność, laickość), czy wręcz wrogość wobec motywacji religijnych, doprowadza do alienacji samej instytucji państwa i braku legitymacji prawa stanowionego.

W dwudziestowiecznych państwach totalitarnych prawo to było negowane, relatywizowane lub ograniczane, a ludzie Kościoła byli przedmiotem systemowych prześladowań. W państwach komunistycznych propagujących ateizację życia społecznego uważano, że istotą wolności religijnej jest milczenie o swoich przekonaniach religijnych (była to redukcja wolności religii do wymiaru prywatnego przy jednoczesnym charakterystycznym dla totalitaryzmu upublicznieniu i upolitycznieniu całej sfery prywatności człowieka). Nadal w Europie występuje model porewolucyjny państwa jako neutralnego światopoglądowo, mimo iż wskazuje się na wewnętrzną sprzeczność takiej formuły (państwo jako stanowiące prawo, które coś chroni lub czegoś zabrania, nie może być neutralne względem uzasadniającego tę chronioną wartość czy odmowę jej ochrony światopoglądu – więc raczej chodzi w tej formule samowykluczającej się sprzeczności o negację ciągle obecnego w społeczeństwach Zachodu światopoglądu chrześcijańskiego). Obecnie wskazuje się na zagrożenie płynące od strony ponadpaństwowych organizacji o zasięgu globalnym, które wykorzystują państwa i prawa państwowe dla propagowania woluntarystycznego ateizmu. Obserwuje się zagrożenia dla wolności i religii związane z nadużyciem norm ochrony praw człowieka, np. klauzul ograniczających realizację wolności. Ograniczenia te nie dotyczą wolności myśli, sumienia i religii, ani prawa do zmiany religii czy przekonań w ich aspekcie wewnętrznym, które mają charakter bezwzględny. Wolność religijna jest uznawana za jedno z praw niedorogowalnych, czyli należących do tzw. nienaruszalnego rdzenia praw człowieka (Piechowiak 2012, 116). Przez to istota wolności religijnej pozostaje nienaruszona (Piechowiak 2012, 129). Natomiast prawo do wolności religijnej może być ograniczane przez państwo w zakresie

swobody uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Warunkiem stosowania ograniczeń jest to, żeby były one przewidziane przez prawo i były konieczne w społeczeństwie demokratycznym ze względu na ochronę bezpieczeństwa i porządku publicznego, zdrowia, moralności oraz praw i wolności osób trzecich (np. ograniczenie zgromadzeń religijnych z uwagi na zagrożenie epidemią).

Obserwuje się dzisiaj, tak jak i w przypadku innych praw, próby nadużycia ochrony niezgodne z podstawami samej idei praw człowieka jako przyporządkowanych do dobra. Na przykład w opisywanej przez Marka Piechowiaka tzw. „włoskiej sprawie krzyża” (*Italian Crucifix Case*) Lautsi przeciwko Włochom skarżąca zarzucała, że obecność znaku krzyża w klasach włoskich szkół państwowych, do których uczęszczały jej dzieci, jest sprzeczna z zasadą sekularyzmu, zgodnie z którą chce ona wychować dzieci, i dlatego stanowi naruszenie prawa do wychowania i nauczania zgodnego z jej religijnymi i filozoficznymi (moralnymi) przekonaniami oraz naruszenie wolności religijnej. Europejski Trybunał Praw Człowieka wskazał jednak, że nie posiada należytego uzasadnienia uznanie za prawo podmiotowe radykalnie pojętej negatywnej wolności religijnej oraz próba ochrony przekonań sekularystycznych, a nawet może być to uznane za propagowanie nietolerancji religijnej, godzącej w wolność publicznego uzewnętrzniania przekonań religijnych i filozoficznych (Piechowiak 2011). Trybunał uznał jednak jako zasługujące na ochronę, bo zgodne z postulatami wynikającymi z godności człowieka poglądy, zgodnie z którymi nie ma miejsca w przestrzeni publicznej na okazywanie symboli religijnych.

Ostatecznie zatem naturalnymi granicami dla wolności i religii są prawda o obiektywnej ludzkiej naturze osobowej i jej przyporządkowaniu do obiektywnego dobra, zaś konwencjonalnymi – różne unormowania państwowe i międzynarodowe.

5. FIDEIZM, SENTYMENTALIZM, INDYWIDUALIZM

Inne zagrożenia dla idei religii i wolności płyną ze stanu religijności współczesnych społeczeństw. Występują tu zjawiska takie, jak: fideizm, sentymentalizm, indywidualizm.

Fideizm (łac. *fides* – wiara) w nowszych czasach to postawa zrodzona w XIX w. w okresie po rewolucji francuskiej, która zrodziła kult rozumu ludzkiego. Racjonalizm epoki oświecenia skierowany był przeciwko wszelkiej religii, wszelkiej wierze „w to wszystko, co przekracza granice rozumu ludzkiego i zmusza go do uznania czegoś wyższego nad sobą” (Woroniecki 2002, 42). W okresie porewolucyjnym rozpoczyna się odrodzenie życia religijnego, początkowo „przejęte wielką nieufnością w stosunku do rozumu i zgrozą wobec zbrodni przezeń popełnionych. Pokoleniu, które te zbrodnie widziało, wydaje się, że rozum jest w swej istocie pierwiastkiem destrukcyjnym, pierwiastkiem pychy i zaprzeczenia, że jest on wprost niezdolny współdziałać z wiarą i służyć sprawie Bożej” (Woroniecki 2002, 42). Dążenie do

uniezależnienia wiary od rozumu i oparcie jej na innych czynnikach, lub też na niej samej, sprawić miało, że wiara będzie bezpieczna i niedostępna wobec ataków znieprawionego rozumu. Jednak rozum poprzedza wiarę i do niej prowadzi oraz może udowodnić prawdy wiary, stąd obowiązuje harmonijna współpraca rozumu i wiary (Woroniecki 2002, 44-45). Fideizm oddziałujący na szerokie grupy społeczne nie zawsze był buntem przeciwko powadze religii, lecz trwaniem „dalej w nieświadomym przekonaniu, że takie odgrodzenie wiary od rozumu jest warunkiem jej doskonałości” (Woroniecki 2002, 50). Tymczasem fideizm jest „jeśli nie bezmyślnością, podniesioną do godności zasady, i to bezmyślnością wobec tego, co jest dla człowieka najważniejszym, to jest wobec prawd wiary! Jest on ponadto bardzo często lenistwem umysłowym, niechęcią wysiłku duchowego, nieraz nawet tchórzostwem wobec tych zmagających, które mogą być wprost konieczne, nim człowiek oczyści swój umysł z różnych naleciałości otaczającej go atmosfery umysłowej, aby móc się całkowicie przejąć prawdą Bożą” (Woroniecki 2002, 51). Fideizm sprawia, że osłabione środowiska chrześcijańskie nie mogą obronić swej wiary przed zagrożeniami.

Z fideizmem powiązany jest sentymentalizm. Jacek Woroniecki tak wyjaśnia jego genezę: „gdy się tak radykalnie odrzucało udział rozumu w życiu religijnym, trzeba było się na jakimś innym czynniku naszej psychiki oprzeć, a na przełomie XVIII i XIX wieku czynnikiem, silnie wysuniętym naprzód i gotowym objąć kierunek całego naszego życia duchowego, było uczucie” (Woroniecki 2002, 37). Jednocześnie wskazuje, że w językach nowożytnych wszystko, cokolwiek dzieje się w psychice człowieka, nazywa się uczuciem. Chociaż sentymentalizm umacniał się w całym XIX wieku, dopiero jednak stając się jedną z podstaw filozoficznych modernizmu, zagroził idei religii i wolności. Chociaż po potępieniu przez papieża Piusa X jako doktryna sentymentalizm się nie utrzymał, to jednak pozostał jako postawa, jak i w języku, co utrwala błędne przekonanie, że religia należy do dziedziny zmysłowo-uczuciowej (mówi się np. o obrazie „uczuc” religijnych, zamiast przekonań), nakłada się to na szersze tło błędu antropologicznego: utożsamiania zjawisk życia duchowego z cielesnymi i zmysłowymi uczuciami. Jednak cechami sfery uczuciowej jako zmysłowo-materialnej są: subiektywizm, egoizm, bierność i indywidualizm.

Sentymentalizm, zdaniem Woronieckiego, należy podważać nie poprzez propagowanie czystego racjonalizmu, ale wydobywając znaczenie woli (podporządkowanej rozumowi) dla życia moralnego człowieka. Jej cechami specyficznymi jest: obiektywizm, pochodzący z jej związku z poznającym rzeczywistość rozumem, i zdolność-moc do twórczych czynów (czego nie sprawiają same uczucia, ograniczające w istocie ludzką wolność), również życie religijne powinno się opierać na woli, a nie na uczuciach, które powinny być jedynie pomocą dla duchowej władzy woli (Woroniecki 2002, 46). Niezbylwalne znaczenie woli podkreśla również Karol Wojtyła: „Ostatnią jednakże i najwyższą instancją w sferze naszych dążeń jest wola. Ona to nadaje zasadniczy kierunek naszym wewnętrznym przeżyciom, przez nią kształtuje się cały wyraz ludzkiego «ja», w niej zbiegają się najgłębsze funkcje życia

osobowego. Mimo tego nie leży ona niejako «na wierzchu» naszych aktów życiowych i procesy woli – jakkolwiek odnajdujemy je w tyłu naszych przeżyciach – przebiegają jak gdyby utajone w doznaniach uczuciowych, a nawet w reakcjach organizmu. I trzeba pewnej wnikliwości i wnioskowania, aby z tej gęstwy przeżyć wydobyć niejako naszą wolę i ustalić prosty fakt jej rzeczywistego istnienia oraz istotowej odrębności” (Wojtyła 2016, 98-100).

Innym zjawiskiem negatywnym dla życia religijnego jest indywidualizm, jako wysunięcie na pierwszy plan indywidualistycznych form życia duchowego i pobożności, a zaniedbanie form społecznych (Woroniecki 2002, 47). Odpowiedzią na indywidualistyczny liberalizm XIX wieku był socjalizm, który z kolei przeakcentował formę społeczną, aż po rozpląnięcie się indywidualności człowieka w zontologizowanym organizmie społecznym. Wobec radykalnego antagonizmu tych koncepcji należy podkreślać społeczną naturę człowieka jako osoby, która ujawnia się zwłaszcza w zewnętrznym wymiarze wolności religijnej posiadającym charakter wybitnie wspólnotowy, co zapobiega odśrodkowym tendencjom, podziałom w nieskończoność wspólnot religijnych, błędom w osobistej interpretacji prawd wiary. Społeczne formy kultu zapobiegają wypaczeniom indywidualistycznym, wspierając integralny rozwój życia duchowego (Woroniecki 2002, 51).

ZAKOŃCZENIE: O RACJONALNY I OBIEKTYWNY CHARAKTER WOLNOŚCI I RELIGII

Obroną przed redukcyjnymi ujęciami wolności i religii jest interpretacja (filozofia) realistyczna. Nie projektuje ona ani nie odrywa od rzeczywistości ludzkiego działania tych zjawisk, ale je adekwatnie opisuje i wyjaśnia, wskazując na ich racje-przyczyny (Krąpiec 2004, 199-344). Wolność jawi się jako własność każdej osoby ludzkiej polegająca na zdolności (możności) autodeterminacji do działania i dobra jako motywu. Jej racjami-przyczynami podmiotowymi są duchowe władze człowieka: rozum i wola, zaś racjami przedmiotowymi dobro jako cel-motyw działania (obiektywna hierarchia dóbr). Wolność ta przejawia się w różnych dziedzinach życia ludzkiego: w nauce, w moralności, w polityce i ekonomii, w twórczości artystycznej i technicznej, aż w końcu w dziedzinie religii, w której dotyka wyboru najbardziej ostatecznego celu życia ludzkiego. Wolność to nie absolutność i dowolność, dlatego społeczeństwa przez wieki penalizują ludzkie wybory fałszywe i moralnie złe. Co więcej, wolność faktycznie rozwija się poprzez wybór obiektywnego i prawdziwego dobra. Im więcej dobrych wyborów obiektywnego dobra, tym człowiek staje się bardziej wolny (Czupryn 2015, 47).

Z wolnością wiąże się moralność i odpowiedzialność za skutki wolnego wyboru, doświadczana nieustannie przez każdego działającego: „Człowiek nieustannie ją przeżywa, nieustannie czuje się wewnętrznie przynaglony do rozstrzygania, do wyboru, nie zdoła się uchylić spod jarzma tej przede wszystkim wewnętrznej odpowiedzialności, jaka stąd na nim ciąży. Wolności swej musi wciąż używać, nawet wtedy, gdy naciskają na niego takie czy inne warunki zewnętrzne, gdy takie czy

inne przyzwyczajenia wewnętrzne go wiążą, nawet wówczas zmniejsza się tylko skala możliwości korzystania z wolności woli, ale sam fakt tej wolności nie opuszcza go tak długo, jak długo jest świadomy siebie” (Wojtyła 2016, 108-110). Na tym polega dramat i zarazem wielkość wolności, która ostatecznie spełnia się w miłości obiektywnego dobra osoby ludzkiej aż po dobro Osoby Boskiej.

Religia w interpretacji realistycznej i personalistycznej, wyjaśniana przez wskazanie racji-czynników bytowych, ujawnia swoje ontyczne podstawy: „status bytowy osoby ludzkiej, istnienie realne osobowego Absolutu (Boga) oraz ich wzajemnych relacji ontycznych, będących podstawą świadomych i wolnych więzi osobowych. Człowiek w swej osobowej strukturze i osobowym działaniu otwarty jest na nieskończoność, pragnie nieskończoności. Otwarty na prawdę pragnie prawdy, nieustannie jej poszukuje. Ukierunkowany na dobro, pragnie dobra i nieustannie do niego dąży, pozostając nienasycony dobrami, które nie mają cechy absolutności. Posiada nieugaszone pragnienie szczęścia, jako nieświadomione pragnienie Boga. Wszystko to czyni człowieka zdolnym do poznania i miłowania Prawdy, Dobra i Piękna – osobowego Absolutu – transcendentnego Ty” (Zdybicka 2007, 722).

Obiektywny wymiar religii dotyczy zatem relacji pomiędzy osobą ludzką jako bytem religijnym a Osobą Absolutu, zdolnego spełnić ludzkie nienasycone pragnienie szczęścia, a jednocześnie wiara religijna (poznanie religijne) odkrywając najgłębsze fundamenty racjonalności całej rzeczywistości, uchyla bezsens i absurdu scjentyzmu i naturalizmu. „Osobowy Absolut (Bóg) jest pierwszym źródłem i najwyższym Dobrem – celem usensowniającym życie każdej osoby ludzkiej. I w tej najważniejszej dziedzinie życia – jak podkreśla Zofia J. Zdybicka – człowiek pozostaje [wolnym] suwerenem: może powiedzieć Bogu «tak» lub «nie» – co ma konsekwencje dla całego życia ludzkiego” (Zdybicka 2007, 722). Jasne jest ponadto, że to właśnie religia ostatecznie funduje i gwarantuje prawdziwą wolność człowieka względem dóbr nietrwałych i niekoniecznych.

BIBLIOGRAFIA:

- Adler, Mortimer Jerome. 1995. *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. Józef Marzęcki. Warszawa: Medium.
- Bourke, Vernon Joseph. 1994. *Historia etyki*, tłum. Aleksander Białek. Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka.
- Copleston, Frederick. 2001. *Historia filozofii*, tłum. Henryk Bednarek i Sylwester Zalewski, t. 3. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Czupryn, Bogdan. 2015. *Prawda o człowieku fundamentem rozwoju osobowego*. Lublin: Fundacja Servire Veritati.
- Hervada, Javier. 2013. *Historia prawa naturalnego*, tłum. Anna Dorabalska. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Krąpiec, Mieczysław Albert. 2004. *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

- Mondin, Battista. 1997. Wolność jako czynnik konstytutywny osoby ludzkiej, tłum. Paweł Kawalec. *Człowiek w Kulturze*, 9, 79-98.
- Piechowiak, Marek. 2012. Wolność religijna i dyskryminacja religijna – uwagi w kontekście rezolucji Parlamentu Europejskiego z 20 stycznia 2011 r. W: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. Leszek Stanisław Stadniczeńko i Stanisław Rabiej, 103-139. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Piechowiak, Marek. 2011. Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom. *Przegląd Sejmowy*, 5, 37-68.
- Pinckaers, Servais T. 1994. *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. Agnieszka Kuryś, Poznań: W Drodze.
- Possenti, Vittorio. 1997. Ku integralnej filozofii wolności, tłum. Anna Magdalena Popko. *Człowiek w Kulturze*, 9, 33-40.
- S. Thomae, Aquinatis. 1963. *Summa Theologiae*, red. Pietro Caramello, t. 1-2. Torino: Marietti.
- Stępień, Katarzyna. 2015. *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wyd. KUL.
- Suarez, Francisco. 1973. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*, red. Luciano Pereña. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria.
- Wojtyła, Karol. 2016. *Considerations on The Essence of Man – Rozważania o istocie człowieka*. Lublin-Roma: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Woroniecki, Jacek. 2002. Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej. W: Jacek Woroniecki. *U podstaw kultury katolickiej*, 23-54. Lublin: Fundacja Servire Veritati.
- Woroniecki, Jacek. 2013. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1. Lublin: Fundacja Servire Veritati, Wyd. KUL.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 1998. Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności. *Człowiek w Kulturze*, 11, 127-137.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 2006. *Człowiek i religia*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 2007. Religia. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, t. 8, 720-732. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu.