

**MAREK PIECHOWIAK****Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne\*****Wprowadzenie**

**R**eligia nieodłącznie towarzyszy człowiekowi, jeżeli nie jako element jego własnego życia, to jako możliwa droga wyboru lub przedmiot odrzucenia czy walki. Przewidywania samoistnego zaniku religii się nie sprawdzają, a próby programowego eliminowania jej z życia ludzkiego kończyły się dotąd fiaskiem. Ze względów religijnych ludzie gotowi są oddać dorobek całego życia i samo życie. Jako fenomen jest trudna do opisanego w sposób, który obejmowałby wszystkie jej formy i jednocześnie nie był na tyle ubogi treściowo, że nie przystawałby do złożoności i bogactwa tego fenomenu<sup>1</sup>. Można jednak wskazać pewne elementy, które zwykle, choć nie zawsze, współwystępują ze sobą, oraz ich wspólną podstawę. Na plan pierwszy wysuwa się człowiek, który jest w relacji do czegoś świętego (*sacrum*), co jest oddzielone od tego, co świeckie, do transcendensu – kogoś lub czegoś, co jest „poza”, co w jakiś sposób przekracza świat zjawisk. Tę relację można uznać za fundamentalny fakt religijny<sup>2</sup>. Relacji tej towarzyszyć mogą specyficzne przeżycia, w których pojawiają się zwykle elementy czci, wielbienia, fascynacji czy niekiedy

---

\* Autor pracował nad niniejszym artykułem podczas pobytu w Holenderskim Instytucie Zaawansowanych Badań w Humanistyce i Naukach Społecznych (NIAS) w 1994 r. Wszystkim pracownikom tego Instytutu Autor składa gorące podziękowania za życzliwość i wszelką otrzymaną pomoc.

<sup>1</sup> G. Richter, *Religion (Begriff und Wesen der Religion)*, [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, wyd. K. Galling, t. V, Tübingen 1961, szp. 969. Na temat definicji religii przyjmowanych w prawie zob. W. Sadurski, *On Legal Definitions of „Religion”*, *The Australian Law Journal* 1989, 63, nr 12, s. 834 i n.

<sup>2</sup> Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1985, s. 270.

lęku. Ze względu na tę relację pojawiają się pewne fenomeny społeczne czy kulturowe. Można wskazać naukę dotyczącą relacji między człowiekiem, Bogiem a światem (teologia), oraz zespół wskazań dotyczących postępowania w życiu codziennym; kult i obrzędowość; instytucje<sup>3</sup>. Doświadczenie dnia codziennego uczy, że przekonania religijne i światopoglądowe kształtują w sposób istotny świadome i wolne działania człowieka, w tym również jego działania w relacji do państwa i do innych członków społeczeństwa. Prawo stanowione i państwo nieuchronnie wkraczają w dziedzinę religii. Człowiek religijny jest obywatelem; stowarzyszenia i instytucje religijne są elementem życia społecznego.

Wolność religijna jest powszechnie uznawana za fundamentalne prawo człowieka. Znajduje to wyraz w wielu aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka<sup>4</sup>. W prawie międzynarodowym uznany jest złożony charakter tej wolności. Za przykład niech posłuży artykuł 18 Międzynarodowego paktu praw osobistych i politycznych:

*1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność posiadania albo przyjmowania religii lub światopoglądu według własnego wyboru oraz wolność uzewnętrzniania swojej religii lub światopoglądu indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, poprzez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie.*

*2. Nikt nie będzie poddawany przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania religii lub światopoglądu według własnego wyboru.*

*3. Wolność uzewnętrzniania religii lub światopoglądu może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa, porządku lub zdrowia publicznego, moralności lub podstawowych praw i wolności innych osób.*

*4. Państwa-Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub, tam gdzie ma to zastosowanie, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami<sup>5</sup>.*

Z punktu widzenia wyróżnionych tradycyjnie kategorii praw człowieka, wolność religijna obejmuje zagadnienia charakterystyczne dla praw i wolności osobistych (ochrona przed ingerencją państwa), politycznych (tworzenie i działanie wspólnot i instytucji) czy gospodarczych, socjalnych i kulturalnych (np. organizowanie edukacji). Biorąc pod uwagę wspólnotowy charakter religii,

<sup>3</sup> Tamże, s. 175 i n.

<sup>4</sup> Zob. na przykład art. 18 *Powszechnej deklaracji praw człowieka* (1948), art. 18 *Międzynarodowego paktu praw osobistych i politycznych* (1966), art. 9 *Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* z 1950 r. (zwanej też Europejską konwencją praw człowieka).

<sup>5</sup> Tekst podaję wg autorskiego przekładu przygotowanego w Poznańskim Centrum Praw Człowieka (w druku).

nietrudno dostrzec także takie aspekty, które są rozważane zwykle w ramach problematyki zbiorowych praw człowieka<sup>6</sup>. Wolność religijna jest przy tym uznawana za jedno z tych szczególnych praw człowieka, którego ochrony nie wolno zawiesić nawet w przypadku, gdy wyjątkowe niebezpieczeństwo publiczne zagraża istnieniu narodu<sup>7</sup>. W świetle współczesnej koncepcji praw człowieka, która legła u podstaw międzynarodowej ochrony tych praw, wolność religijna ma charakter przyrodzony i niezbywalny<sup>8</sup>, jest pierwotna wobec regulacji prawnych<sup>9</sup>. Ustawodawca, formułując prawo, nie decyduje o tym, czym jest wolność religijna lub religia, ale kierować się powinien respektem dla wolności religijnej i tworzyć warunki realizacji człowieka w wymiarze religijnym<sup>10</sup>. Czym jednak jest wolność religijna? Co należy brać pod uwagę tworząc prawo? Jakie są jej istotne elementy? Czym należy kierować się w przypadku konfliktów podstawowych praw czy też konfliktów interesów? Aby odpowiedzieć na tego typu pytania, potrzeba sięgnąć do analiz o charakterze filozoficznym, których zasadniczym przedmiotem nie jest prawo stanowione chroniące wolność religijną, ale rzeczywistość, ze względu na którą takie czy inne normy prawa stanowionego są sprawiedliwe lub nie. Niezbędna jest refleksja nad ontycznymi podstawami prawa.

Próby określenia czym jest wolność religijna, li tylko na podstawie regulacji prawnych, są przedsięwzięciem chybionym z metodologicznego punktu widzenia, już choćby ze względu na przyrodzony charakter wolności religijnej. Ponadto trzeba pamiętać, że celem prawa nie jest wskazywanie istoty i podstaw wolności religijnej, ale jej ochrona (*lex moneat, non doceat*) oraz że prawo praw człowieka ma charakter rewindykacyjny (czy to na płaszczyźnie międzynarodowej, czy

<sup>6</sup> Por. M. Scheinin, *Article 18, [w:] The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, wyd. A. Eide i in., Oslo 1992, s. 263–273.

<sup>7</sup> Art. 4 *Międzynarodowego paktu praw osobistych i politycznych*, por. art. 15 ust. 2 Europejskiej konwencji praw człowieka. Por. K. Vasak, *Le droit international des droits de l'homme*, Academie de Droit International, Recueil des Cours, t. 4 (1974), s. 346.

<sup>8</sup> Zob. np. *Międzynarodowe paktów praw człowieka*, we wstępach czytamy m.in.: „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie; [...] prawa te wynikają z przyrodzonej godności człowieka”. Szerzej na temat godności i przyrodzonego charakteru praw człowieka zob. M. Piechowiak, *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości*, Toruński rocznik praw człowieka i pokoju 1992, z. 1, s. 37 i n.

<sup>9</sup> Odmienne stanowisko, uznające państwo za źródło praw człowieka, w tym i wolności religijnej, zajmuje na przykład A. Łopatka: „Wolność sumienia i wyznania nie jest dana przez siły nadprzyrodzone, ale jak każde inne prawo człowieka jest uznawana przez państwo. I z woli państwa ma status wolności fundamentalnej”; *Wolność sumienia i wyznania, [w:] Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław 1991, s. 421.

<sup>10</sup> B. Walsh, *Issues which Arise in Relation to Freedom of Conscience in National Constitutional Provisions, [w:] Folterverbot sowie Religions- und Gewissensfreiheit im Rechtsvergleich*, wyd. F. Matscher, Kehl am Rhein 1990, s. 25 i n.

krajowej)), tzn. regulacje prawne dotyczą jedynie tych aspektów wolności religijnej, które w danym czasie i warunkach uznane są za zagrożone.

Odpowiedzi na interesujące nas pytania nie znajdziemy także w naukach szczegółowych o człowieku i religii. Psychologia, socjologia, antropologia kulturowa i inne nauki szczegółowe, zakładając pewną koncepcję religii lub wolności religijnej, koncentrują się na pytaniu, jaki jest przedmiot uznany w nich za religię lub wolność religijną i jakie są współzależności między tym przedmiotem a innymi elementami życia ludzkiego. Do kompetencji nauk szczegółowych nie należy jednak odpowiedź na pytania o istotę religii czy wolności religijnej.

W niniejszym artykule zamierzam zaproponować spojrzenie na wolność religijną z perspektywy filozofii, zmierzając do wskazania podstaw rozumienia religii i wolności religijnej jako rzeczywistości istniejących niezależnie od prawa stanowionego. Zaznaczyć przy tym wypada, że przedstawione niżej analizy nie mają pretensji do przedstawienia pełnego filozoficznego wyjaśnienia religii i praw człowieka, w oczywisty sposób przekraczałoby to ramy artykułu. Ograniczę się do zastosowania do problematyki wolności religijnej niektórych wyników filozofii religii wyjaśniającej fakt religii<sup>11</sup>.

## I. Wstępne ustalenia terminologiczne

Można wskazać pewną rodzinę pojęć o zbliżonej treści: wolność religijna, wolność religii, wolność sumienia, wolność wyznania. Poszukując terminu odpowiedniego dla analiz filozoficznych, można zauważyć, że w zasadzie każde z tych pojęć mogłoby posłużyć na określenie wolności, której racją jest przyporządkowanie człowieka do realizacji w wymiarze religijnym. W języku potocznym ich treść różni się nieznacznie, przede wszystkim położeniem akcentów na poszczególne elementy interesującej mnie tu wolności. W poniższych analizach posługiwać się będę wyrażeniem „wolność religijna”. Treść odpowiadającego mu pojęcia jest stosunkowo szeroka, co jest istotne w przypadku analiz zmierzających do możliwie wszechstronnego ujęcia problemu, ujęcia zabezpieczającego przed redukcją do jednego z aspektów przedmiotu.

---

<sup>11</sup> Korzystam tu z Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1978. Oryginalne podejście zaproponowane przez autorkę wyróżnia to, że wyjaśniając religię sięga do elementarnego doświadczenia bytu ludzkiego jako istniejącego i działającego oraz uwzględnia egzystencjalny aspekt tak bytu ludzkiego, jak i relacji fundujących religię. Podejście takie zabezpiecza przed redukcjonizmem, którego trudno uniknąć, dążąc do wyjaśnienia religii biorąc pod uwagę jedynie treść faktów religijnych.

Użycie zwrotu „wolność religii” mogłoby sugerować, że w punkcie wyjścia analiz za podmiot wolności uznaje się nie jednostkę, ale religię pojętą jako pewna rzeczywistość społeczna czy kulturowa. W przypadku „wolności sumienia” akcentowane jest, leżące u podstaw wszelkich aktów osobowych, przyporządkowanie wolnych decyzji do tego, co jest rozpoznawane lub uznawane za słuszne. Zgodność decyzji z osądem sumienia ma zasadnicze znaczenie dla rozwoju osobowego tak wówczas, gdy wybiera się stanowisko religijne *sensu stricto*, jak i wtedy, gdy przyjmuje się stanowisko areligijne. Niemniej jednak wolność dokonywania wyborów zgodnych z sumieniem jest jedynie jednym z aspektów realizacji człowieka w wymiarze religijnym. „Wolność wyznania” określa w zasadzie wolność wyznawania i praktykowania określonej religii i wolność wyboru wyznania w ramach danej religii. W przypadku wolności wyznania akcentowane jest zagadnienie przynależności do określonej grupy wyznaniowej, relacji do określonych instytucji religijnych i oficjalnych doktryn. W sensie negatywnym wolność wyznania obejmuje również wolność odstąpienia od wyznawania jakiegokolwiek religii. Używanie wyrażenia „wolność wyznania” ma swoje uzasadnienie historyczne — w czasach nowożytnych problem prawnej ochrony wolności religijnej pojawił się na tle walk i sporów między różnymi wyznaniami w ramach chrześcijaństwa<sup>12</sup>. Na zakończenie tych wstępnych uwag kilka słów trzeba też poświęcić pojęciu „swoboda religijna”. W przeciwieństwie do „wolności religijnej”, jest to raczej pojęcie opisowe. Desygnuje pewien stan rzeczy, w którym można dokonywać wolnych wyborów; jednakże jednym z zasadniczych problemów tu podejmowanych jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek ma przyrodzone prawo, by znaleźć się w takich okolicznościach.

## II. Ontyczne podstawy wolności religijnej

Problem ontycznych podstaw wolności religijnej rozpatrzony tu zostanie w dwóch punktach. Pierwszy traktuje o ontycznych podstawach praw człowieka w ogóle. Określam w nim, czym są prawa człowieka jako rzeczywistość istniejąca niezależnie od prawa stanowionego. W punkcie drugim wskazuję na

---

<sup>12</sup> Zarówno „wolność sumienia”, jak i „wolność wyznania” są terminami przyjętymi w polskiej doktrynie prawnej. Odpowiadające im pojęcia mają bogatą treść i w zasadzie mogą obejmować wszystkie podstawowe aspekty wolności religijnej walentne z punktu widzenia relacji prawnych. Jednakże przyjęcie tych terminów (w ich szerokim znaczeniu wyznaczonym doktryną prawną) w analizach filozoficznych łatwo prowadzić by mogło do pomieszania na płaszczyźnie metodologicznej, sugerując przyjęcie błędnego założenia, że to prawo wyznacza treść wolności religijnej.

ontyczne podstawy religii i w ich perspektywie precyzują rozumienie wolności religijnej.

### 1. Filozoficzne rozumienie wolności religijnej jako prawa człowieka

Podjmując zagadnienia filozoficzne dotyczące praw człowieka i ich ochrony, trzeba mieć na uwadze różnice zachodzące między filozoficzną a prawną perspektywą prowadzonego dyskursu. Przedmiotem filozofii praw człowieka nie jest samo stanowione prawo praw człowieka (prawo w sensie przedmiotowym pojęte jako zespół norm postępowania), ale przede wszystkim rzeczywistość, ze względu na którą przyjmuje się takie a nie inne normy prawne. Różne podstawowe prawa i wolności są relacjami człowieka do stanów rzeczy należnych mu ze względu na osobowy charakter bytu ludzkiego i różne aspekty jego rozwoju, o ile relacje te są podstawą powinności działania lub niedziałania innych podmiotów<sup>13</sup>. Prawo praw człowieka wskazuje na te relacje i zmierza do sformułowania odpowiednich norm prawnych zabezpieczających odpowiednie stany rzeczy. Wolność religijna jest relacją człowieka do stanów rzeczy należnych mu ze względu na jego rozwój w wymiarze religijnym. Ponieważ chodzi tu o relacje prawne, zatem to, co potrzebne jest człowiekowi do rozwoju w wymiarze religijnym, istotne jest o tyle, o ile stanowi podstawę powinności działania lub niedziałania innych. Stąd wolność religijną można też określać jako relację powinności działania lub niedziałania ze względu na przyporządkowanie człowieka do rozwoju w wymiarze religijnym<sup>14</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że gdy mowa o prawach człowieka, akcentowana jest relacja do należnych stanów rzeczy, relacja do powinności określonych podmiotów jest na drugim planie<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Nawiązuję tu do klasycznej koncepcji *ius* pojmowanego jako „sama rzecz słuszna” (*ipsa res iusta*) lub obiektywnie słuszna relacja między człowiekiem a rzeczą (*res*); por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II–II 57, a. 1; por. mój artykuł *Sprawiedliwość społeczna jako podstawa porządku prawnego*, [w:] *Zagadnienia współczesnego prawa konstytucyjnego*, red. A. Pułto, Gdańsk 1993, s. 66. Por. także M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, zwł. s. 35; B. Tierney, *Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights*, [w:] *The Weightier Matters of the Law*, red. J. Witte, Jr. i F. S. Alexander, Atlanta, Georgia 1988, s. 10 i n.

<sup>14</sup> Ponieważ chodzi tutaj o relacje powinności (należności), można również powiedzieć, że **wolność** religijna jest **prawem** człowieka. Z punktu widzenia ontycznych podstaw, specyfika wolności jako prawa człowieka leży w tym, że dla zdeterminowania należnych stanów rzeczy kluczowe znaczenie ma uwzględnienie relacji człowieka do jego osobowych działań określonego typu (np. religijnych).

<sup>15</sup> Szerzej na ten temat piszę w oddanej do druku pracy: „Powszechność praw człowieka w perspektywie ich ontycznych podstaw”, która ukaże się w materiałach z VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Toruń, 5–9 IX 1995).

## 2. Wolność religijna w perspektywie ontycznych podstaw religii

Poszukując odpowiedzi na pytanie o podstawy wolności religijnej, trzeba spytać o podstawy religii. Jakie są podstawy jej istnienia? Dlaczego człowiek realizuje się poprzez religię? Ponieważ interesuje nas tutaj wolność religijna jako podstawowe prawo człowieka, przyrodzone i niezbywalne, zakorzenione w samym bycie ludzkim; zatem analizy zostaną tu ograniczone do racji podmiotowych istnienia religii: co takiego jest w samym bycie ludzkim, co wyjaśnia istnienie religii? Nie zostanie tu podjęte wprost zagadnienie racji przedmiotowych, do którego to zagadnienia należy przede wszystkim problematyka istnienia Boga.

### a. Przygodność i potencjalność człowieka

Chcąc zrozumieć, dlaczego religia lub pytania religijne są nieodłącznym elementem życia ludzkiego, trzeba pytać, co takiego jest w samym człowieku, co niezależnie od zmiennych okoliczności jest podstawą zaistnienia relacji typu religijnego. Rzeczą niewątpliwą jest wielorakie (psychiczne, społeczne, kulturowe) uwarunkowanie religii, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Niemniej jednak stanowiska, które ostateczne przyczyny zaistnienia religii lub postawienia pytań natury religijnej upatrują w samym oddziaływaniu społeczno-kulturowym, trzeba uznać za koncepcje redukcjonistyczne. Trudno na ich podstawie wyjaśnić powszechność fenomenu religii (pytań religijnych), zwłaszcza w jego wymiarze indywidualnym. Nie byłoby to także zadowalające wyjaśnienie filozoficzne, gdyż wyjaśnienia wymagałaby religia jako element kultury. Dodatkowo trzeba by wówczas uznać, że istnienie relacji typu religijnego jest wtórne wobec kultury, że przyporządkowanie człowieka do rozwoju w aspekcie religijnym nie jest zakorzenione w bycie ludzkim. Stąd też w wątpliwość należałoby podać przyrodzony i niezbywalny charakter wolności religijnej.

Za rzeczywistość od strony podmiotu wyjaśniającą zaistnienie religii można uznać przygodność i potencjalność bytu ludzkiego<sup>16</sup>. Biorąc pod uwagę byt ludzki w aspekcie tego, co najbardziej podstawowe, mianowicie w aspekcie istnienia, okazuje się, że nieodłączną kondycją bytu ludzkiego jest przygodność, dana poznawczo w wieloraki sposób. Podstawowe jest doświadczenie kruchości i utracalności tak własnego istnienia, jak i istnienia innych, uświadamiane zwłaszcza w przypadku zagrożenia życia swojego lub życia bliskich osób. Człowiek nie jest źródłem trwania ani samego siebie, ani otaczających go rzeczy. Co więcej, człowiek dostrzega, że koniec istnienia jest czymś sprzecznym z naturalnym przyporządkowaniem osoby do pełnego rozwoju. Na tle tego typu doświadczeń zrozumiała jest potrzeba „umocnienia” swego bytu, która

<sup>16</sup> Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 282 i n.

realizowana jest przez relacje do rzeczy, ludzi, instytucji (rodziców, instytucji społecznych, państwa itd.). Jednocześnie uświadamiana jest niewspółmierność dostępnych środków do zaradzenia konsekwencjom własnej przygodności, przede wszystkim do zapobieżenia śmierci. Są to naturalne podstawy dla zwrócenia się ku czemuś lub komuś, kto jest ponad, kto jest ostateczną racją istnienia tego, co przygodne<sup>17</sup>.

Drugim obok przygodności podmiotowym czynnikiem wyjaśniającym istnienie religii jest, wspomniana już, potencjalność osoby ludzkiej. Sam fakt celowego działania — dążenia do różnorodnych dóbr, wskazuje na przyporządkowanie człowieka do rozwoju i na potrzebę czegoś poza nim samym, co realizuje możliwości bytu ludzkiego. W działaniu zmierzającym do rozwoju osobowego ujawnia się fakt, że dobra niedoskonałe, utracalne nie mogą w pełni zaspokoić dążeń ludzkich. Stąd poszukiwanie tego, co absolutne, jest wpisane w podstawową strukturę bytu ludzkiego. Przygodność i potencjalność nie są czymś, co można by zignorować. Te ujawnione w analizie filozoficznej właściwości bytu ludzkiego będące u podstaw istnienia religii są także, czy się tego chce czy nie, u podstaw wszelkich aktów ludzkich, bowiem przygodność i potencjalność uniesprzeczniają fakt wszelkiego ludzkiego działania<sup>18</sup>.

Wszelkie działanie ludzkie (osobowe) może też być aktem religijnym. Co więcej, nadanie wymiaru religijnego każdemu działaniu osobowemu jest zgodne z przyrodzonym przyporządkowaniem potencjalności osobowych do pełnego rozwoju. Ponadto warto zauważyć, że działania moralnie dobre, aktualizujące człowieka jako człowieka, są działaniami zgodnymi z naturalnymi inklinacjami wyznaczonymi potencjalnościami bytu ludzkiego, które istniejąc niekoniecznie wskazują na podtrzymującą ich istnienie przyczynę absolutną — Boga. Decyzja na działanie moralnie dobre jest decyzją na działanie, które — realnie rzecz biorąc — jest zgodne z prawem Bożym promulgowanym w stworzonych istotach, jest aktem sprawiedliwości wobec Boga. Stąd nadanie religijnego charakteru każdemu aktowi osobowemu jest wymogiem nie tylko postulowanym w perspektywie dążenia do pełnego szczęścia, ale może być także wymogiem moralności wynikającym z uznania Stwórcy potencjalności<sup>19</sup>.

Osoba, byt rozumny, poznaje swoją kondycję bytową, stąd można powiedzieć, że pytanie o Absolut istnienia, dobra, prawdy czy piękna jest wpisane w naturę człowieka. Co więcej, osoba, byt wolny, musi się ustosunkować do tego, co poznaje, musi podjąć taką lub inną decyzję, stąd religia jako osobowa relacja do transcensu z natury rzeczy nie jest dla człowieka obojętna.

<sup>17</sup> M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 220 i n.

<sup>18</sup> Gdyby człowiek był w pełni zaktualizowany, rzeczą niezrozumiałą byłoby jakiegokolwiek działanie. Jeżeli bowiem człowiek dąży do dobra, to znaczy, że jest w nim potencjalność, która może przez to dobro być zaktualizowana. Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 259 i n.

<sup>19</sup> Szerzej na temat relacji moralności do religii zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 242 i n.



Zauważmy, że udzielona odpowiedź i przyjęta postawa umieszczają w określonym kontekście same podstawy istnienia i wszelkiego działania człowieka, nadają zatem taki a nie inny sens istnieniu i działaniu człowieka. Przy czym dążenie do uniknięcia odpowiedzi jest też przyjęciem pewnego stanowiska. Uznanie istnienia Absolutu jest zgodne z „logiką” struktury bytowej człowieka, w którą wpisane jest przyporządkowanie do tego, co absolutne, jest uznaniem, że możliwe jest osiągnięcie pełnego dobra, że możliwy jest pełny rozwój potencjalności osobowych.

Podsumowując, u podstaw zaistnienia fenomenu religii leżą pewne przyrodzone elementy bytu ludzkiego: przygodność i potencjalność bytu ludzkiego oraz rozumność (dzięki której przygodność i potencjalność jest ujmowana) i wolność (pozwalająca ukonstytuować relację osobową). Wskazane elementy stanowią ontyczne racje podmiotowe pozwalające wyjaśnić istnienie i powszechność fenomenu religii<sup>20</sup>.

U podstaw faktu religijnego (relacji człowieka do transcendensu) są akty osobowe (akty religijne), stąd ochrona realizacji człowieka w wymiarze religijnym uwzględniać musi ochronę aktów konstytuujących relację religijną — ich komponentę poznawczą i woliową. Jeżeli wolność religijną pojmujemy jako relację do stanów rzeczy umożliwiających realizację człowieka w wymiarze religijnym, to można zauważyć, że ochrona wolności religijnej nie jest ochroną człowieka jedynie w jednej z dziedzin jego życia. Z ontycznego punktu widzenia wymiar religijny życia człowieka nadaje sens całej egzystencji człowieka i sięga podstaw wszelkich działań ludzkich. Jakże są dalsze konsekwencje dla pojmowania wolności religijnej, można wskazać na podstawie poczynionych tu uwag.

#### b. Światopogląd i sumienie

Religia jako relacja człowieka do transcendensu jest oparta na akcie osobowym: wolnej decyzji podejmowanej w perspektywie poznania siebie i świata, w perspektywie sądów o słuszności takiego czy innego wyboru<sup>21</sup>. Ponieważ mamy do czynienia z ludzkim aktem osobowym, ukonstytuowanie relacji religijnej nie jest jedyną możliwą odpowiedzią na pytania natury

---

<sup>20</sup> Podkreślić tu wypada, że przyjęto tu perspektywę filozoficzną, w której nie bierze się pod uwagę danych przyjmowanych na mocy wiary w prawdziwość treści objawionych w sposób nadprzyrodzony.

<sup>21</sup> Mówiąc o osobowych aktach konstytuujących relację religijną mam na uwadze zarówno problematykę tzw. opcji fundamentalnej, decyzji na takie a nie inne ukierunkowanie swojego całego życia i podporządkowanie temu celowi innych działań, jak i decyzje leżące u podstaw różnego typu innych aktów religijnych, którymi mogą być wszelkie ludzkie działania; zob. P. Jasiński, *Tożsamość w historii. Dyskusje wokół pojęcia wyboru fundamentalnego w ostatnim dwudziestolecu*, Boboianum 1991, nr 2.

religijnej. Światopogląd może być religijny bądź niereligijny<sup>22</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że odpowiedzią jest przyjęcie takiego lub innego światopoglądu. Światopogląd można określić jako zespół przekonań, sądów, ocen i norm oraz postaw, porządkujący postępowanie względem siebie i otoczenia<sup>23</sup>.

Zamiast o wolności światopoglądowej mówi się niekiedy o wolności sumienia. Sumienie to aplikacja wiedzy dotyczącej dobra i zła do konkretnej sytuacji, w której trzeba podjąć takie lub inne działanie<sup>24</sup>. Każda podejmowana decyzja – świadomy wybór określonego działania (zaniechania) – jest odniesiona do sądów dotyczących tego, czy działanie (zaniechanie) jest słuszne. Postępowanie zgodne z własnym sumieniem jest podstawą rozwoju osobowego człowieka, człowieka jako człowieka. Gwarantowanie wolności wyborów zgodnych z tym, co człowiek uznał za słuszne, jest w swej istocie zabezpieczaniem warunków pozwalających człowiekowi realizować się jako istota moralna, jako osoba<sup>25</sup>. Gdy mowa o wolności religijnej, wolność sumienia interesuje nas przede wszystkim w odniesieniu do decyzji fundujących relacje religijne (religię), decyzji przyjęcia takiego czy innego światopoglądu. Przy czym ma się na uwadze przede wszystkim te przekonania światopoglądowe, te sądy sumienia, które są odpowiedzią na zasadnicze pytania leżące u podstaw fenomenu religii, które wyznaczają taki lub inny sens (czy też bezsens) istnienia człowieka i, w konsekwencji, w ten czy inny sposób ukierunkowują cały byt osobowy. Nie chodzi zatem o jakiegokolwiek przekonania, ale raczej o te przekonania, które będąc odpowiedzią na pytania podstawowe o sens istnienia i miejsce człowieka w świecie, leżą u podstaw konkretnych decyzji<sup>26</sup>.

Podkreślając wolność sumienia akcentuje się osobowy wymiar religii, konstytuowanej poprzez wolną decyzję podjętą w kontekście tego, co uznane jako prawdziwe, słuszne. Z faktu, że u podstaw religii leżą akty osobowe, których istotnym elementem jest wolny wybór, wynikają ważne konkluzje. Po

<sup>22</sup> Przestrzec tu wypada przed uproszczonym traktowaniem wyboru światopoglądu jako świadomego wyboru pewnego zespołu poglądów. Posiadanie takiego, a nie innego światopoglądu może być rezultatem szeregu decyzji, z których żadna nie pretendowała do nadania jakiegoś zasadniczego celu całemu życiu człowieka (por. przyp. 21). Można zatem być człowiekiem religijnym, nie podejmując całościowej refleksji nad wyborem światopoglądu.

<sup>23</sup> Por. A. B. Słepień, *Elementy filozofii*, Lublin 1980, s. 50; szerzej por. *Nauka – światopogląd – religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989.

<sup>24</sup> Przyjmuję tu klasyczne ujęcie sumienia jako aktu rozumu praktycznego (zob. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 17, a. 1). Szersza argumentacja na rzecz takiego właśnie pojmowania sumienia zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 94 i n.

<sup>25</sup> Zob. M. Piechowiak, *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości*, s. 43.

<sup>26</sup> Mylący może być urzędowy przekład art. 18 *Międzynarodowego paktu praw osobistych* [w urzędowym tłumaczeniu: „obywatelskich”] i *politycznych*. W przyjętym brzmieniu mówi on o wolności posiadania lub przyjmowania „wyznania lub przekonań”, podczas gdy oczywistą jest rzeczą, że chodzi nie tyle o przekonania, co światopogląd; zob. M. Nowak, *UNO – Pakt über bürgerliche und politische Rechte und Fakultativprotokoll. CCPR-Kommentar*, Engel Verlag: Kehl am Rhein 1989, s. 334 i n.

pierwsze, w perspektywie absolutnej, obejmującej również absolutne dobro dla osoby, może zasadniczo umieścić siebie sama ta osoba<sup>27</sup>. Stąd nie są trafne wszystkie te argumenty, które przymus w dziedzinie religijnej uzasadniałyby dobrem osoby przymuszanej. Po drugie, ze względu na wolnościową komponentę aktu decyzyjnego trzeba zauważyć, że człowiek nie jest zdeterminowany do wyboru tego, co uznaje za słuszne i sprawiedliwe. W związku z tym należy zwrócić uwagę na przynajmniej dwa zagadnienia. Po pierwsze, z punktu widzenia wolności religijnej racją ochrony swobody wyboru jest dobro, jakim jest wybór tego, co uznaje się za słuszne, a nie sama swoboda decyzji w sprawach religijnych. Spostrzeżenie to może być istotne, na przykład, w uzasadnianiu dopuszczalności „badania sumienia” w przypadku odmowy służby wojskowej. Po drugie, ważnym elementem ochrony wolności religijnej jest ochrona odpowiedniego wychowania religijnego stanowiącego pomoc w podejmowaniu decyzji zgodnych z sumieniem i w kształtowaniu odpowiedzialności za jakość komponenty poznawczej. Dużą rolę odgrywa tutaj kultura pojęta jako całościowy kształt działań człowieka jako człowieka i wytworów tych działań.

Obok komponenty wolitywnej, integralnym elementem osobowych aktów fundujących religię jest sąd o rzeczywistości, dotyczący także słuszności określonego postępowania. Sprzeczne z respektem wolności religijnej będzie ograniczanie możliwości poznawania świata i Boga, a także nauk poszczególnych religii. Oczywiście jest, że sprzeczne z respektem tej wolności jest różnego typu zafalszowywanie informacji. Rzadziej zwraca się uwagę na fakt, że u podstaw wolności religijnej nie leży przyporządkowanie do jakichkolwiek sądów jednostki, ale postulowana jest zgodność z sądami prawdziwymi. Gdyby chodziło o zgodność z jakimikolwiek sądami jednostki, byleby były to sądy własne, można by było postulować niedopuszczalność przekonywania do zmiany poglądów. Ponieważ jednak dąży się do sądów prawdziwych, nie można nauczania traktować jako formy przymusu sprzecznej z respektem wolności religijnej. Ochrona wolności religijnej mająca na uwadze komponentę poznawczą aktów religijnych musi wziąć też pod uwagę funkcje, jakie w poznaniu ludzkim pełni kultura, dostarczająca, między innymi, narzędzi umożliwiających poznanie rzeczywistości.

Warto tu podkreślić, że zarówno w przypadku komponenty wolitywnej, jak i poznawczej kultura pełni ważną funkcję jako warunek lub pomoc w realizacji człowieka w aspekcie religijnym; kultura, będąc dziełem człowieka, pozwala jednocześnie działać w sposób w pełni ludzki. Ponieważ pełen rozwój potencjalności osoby zakłada nadanie religijnego charakteru w zasadzie wszelkim aktom, stąd nie jest dopuszczalne „oczyszczanie” pewnych dziedzin kultury z akcentów

<sup>27</sup> Rozpatruję tu sytuację paradygmatyczną, w której bierze się pod uwagę osobę ludzką zdolną do działania *sensu stricto* osobowego. Osobnych analiz wymaga religia w przypadku osób nie posiadających aktualnie możliwości osobowego działania, np. małych dzieci.

religijnych. Postulat religijnej neutralności kultury w różnych jej dziedzinach jest postulatem ograniczania rozwoju osobowego człowieka.

### c. Akty religijne a zewnętrzny wymiar religii

Przy postrzeganiu wolności religijnej poprzez problematykę sumienia wyraźnie zarysowują się zależności między wymiarem wewnętrznym religii (opartym na aktach decyzji) a wymiarem zewnętrznym: wychowaniem, nauczaniem, kulturą w ogóle. Wskazane czynniki zidentyfikowane zostały jako warunki umożliwiające decyzje lub sprzyjające decyzjom ludzkim, które fundują relację religijną. Jednakże z punktu widzenia wolności religijnej zewnętrzny wymiar religii jest istotny również ze względu na to, że człowiek będąc istotą duchowo-cieleśną wyraża się poprzez działania zewnętrzne oraz że człowiek jest istotą społeczną.

Gdy mowa o uzewnętrznianiu przekonań religijnych, wskazuje się zwykle na dwa elementy — spełnianie praktyk religijnych w ścisłym sensie (czynny lub bierny udział w **obrzędach**) oraz działania wynikające z nauki moralnej, stanowiącej zwykle integralny element religii. Przyglądając się społecznemu wymiarowi religii, wskazuje się zwykle na grupę wyznawców, o mniej lub bardziej formalnym statusie. Społeczny charakter ma kult religijny, opracowywanie i rozwój doktryny, przekazywanie nauki czy wiary, realizacja nauk moralnych. Z określonymi działaniami (funkcjami) wewnątrz wspólnoty i działaniami wspólnoty w społeczeństwie związane są zwykle pewne instytucje. Działanie wspólnie z innymi umożliwia osiągnięcie celów będących poza zasięgiem jednostki, jest naturalnym środkiem przewyżczenia ograniczoności jednostki.

Biorąc pod uwagę zarysowaną wyżej perspektywę filozoficzną, warto dodatkowo wyakcentować pewne zagadnienia związane z zewnętrznym wymiarem religii. Ponieważ aktem religijnym może być każda decyzja ludzka, stąd i ochrona wolności religijnej powinna mieć na uwadze religijny charakter wszystkich działań zewnętrznych, będących przejawem tych decyzji. Z konstatacji tej nie należy jednak wyciągać wniosku, że z punktu widzenia życia społecznego nie ma w zasadzie różnicy między wolnością uzewnętrzniania religii a wolnością wypowiedzi w ogóle<sup>28</sup>. Rozpatrując działanie ludzkie odróżnić trzeba treść o charakterze religijnym od religijnego charakteru samego faktu działania. W tym drugim przypadku można mówić o religijnej „specyfikacji”, ugruntowanej w tym, że działanie jest wyrazem relacji ich sprawcy do Boga. Bywa tak, że

<sup>28</sup> Różnicy powszechnie dziś uznawanej. W art. 19 *Międzynarodowego paktu praw osobistych i politycznych*, dotyczącym wolności wypowiedzi, klauzula ograniczająca, inaczej niż w przypadku wolności uzewnętrzniania religii, wskazuje, że wolność wypowiedzi „pociąga za sobą specjalne obowiązki i szczególną odpowiedzialność”. Również *Europejska konwencja praw człowieka* (art. 10) stosuje w tym przypadku formułę wskazującą na dopuszczalność większej restryktywności w przypadku wolności wypowiedzi w ogóle niż wolności uzewnętrzniania religii.

działania, które same w sobie mają treść religijną, nie są działaniami religijnymi, tzn. nie są wyrazem więzi ich sprawcy z Bogiem, i są działania, których treść wzięta sama w sobie nie dotyczy relacji człowieka do Boga, a wyrażają przy tym więź z Bogiem<sup>29</sup>. Gdy mowa o ochronie wolności religijnej w kontekście wszelkich aktów ludzkich, chodzi o ochronę warunków umożliwiających lub wspomagających nadanie działaniom charakteru religijnego.

W związku z zewnętrznym wymiarem religii chciałbym tu poczynić jeszcze jedną uwagę natury ogólnej. Działania zmierzające do rozwoju osobowego obejmują również tworzenie warunków zewnętrznych tego rozwoju, odpowiedniego środowiska, którym w przypadku człowieka jest kultura. Kultura jest nie tylko ekspresją człowieka czy produktem społecznej egzystencji człowieka, jest wytwarzanym przez człowieka środkiem dla jego rozwoju. Ponieważ religia potencjalnie przenika wszystkie dziedziny ludzkiego życia, również i człowiek jako twórca kultury, dążąc do pełnego rozwoju, nadaje wymiar religijny wszystkim dziedzinom kultury. Pozbawianie kultury akcentów religijnych jest zatem nie tylko niezgodne z prawem do warunków rozwoju osobowego, ale i z wolnością kreowania środowiska ludzkiego *sensu stricto*. W tej perspektywie należy widzieć zarówno działania indywidualne, jak i działania o charakterze społecznym, w tym i tworzenie instytucji religijnych.

#### d. Problem dyskryminacji

Trzeba podkreślić, że działania związane z zewnętrznym wymiarem religii nie mogą naruszać podstawowych praw ludzi innego wyznania czy też ludzi niereligijnych. Nie można się jednak zgodzić z poglądem, że wolność religijna wymaga neutralności światopoglądowej pewnych dziedzin kultury: neutralności pojętej jako brak wszelkich akcentów religijnych. Jest to temat do szerokich rozważań. Tu musi wystarczyć kilka uwag. Wyżej prowadzone analizy filozoficzne wskazują, że tak pojęta neutralność w gruncie rzeczy dyskryminuje ludzi religijnych. Kultura taka tworzy bowiem przestrzeń odpowiadającą aspiracjom ludzi niereligijnych, pozwalającą w pełni zrealizować ich „program rozwoju” osoby. Jednocześnie jednak brak akcentów religijnych (przede wszystkim chodzi tu o elementy związane z tym, co wyżej określono mianem religijnego charakteru działań<sup>30</sup>) zamyka możliwości pełnego rozwoju ludziom religijnym. Natomiast trudno mówić o dyskryminacji ludzi areligijnych w przypadku, gdy dopuści się odniesienia religijne we wszystkich dziedzinach

<sup>29</sup> Na temat możliwości różnej „specyfikacji” tego samego działania por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 243.

<sup>30</sup> Za przykład takiego elementu w zakresie prawa stanowionego mogłoby posłużyć *invocatio Dei* w ustawie konstytucyjnej.

kultury. W takim przypadku tak ludzie religijni, jak i niereligijni mają warunki otwierające na pełną realizację ich celów rozwojowych. Wówczas można mówić o pluralizmie ubogacającym kulturę. Nie można za trafny uznać argumentu, w którym usuwanie akcentów religijnych z różnych dziedzin kultury motywuje się tym, że elementy religijne zakłócają spokój wewnętrzny człowieka niereligijnego przedstawiając alternatywny wybór. Przyjęcie tego argumentu zakładałoby, że człowiek realizuje się przede wszystkim przez postępowanie zgodne ze swoimi poglądami, jakiegokolwiek by one nie były, byle tylko były własne.

#### e. Korzyści z ochrony wolności religijnej

Respektowanie wolności religijnej może przynosić wielorakie korzyści w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym czy państwowym. Różnorodność ujawnia rozmaite aspekty rzeczywistości ludzkiej i odgrywa istotną rolę w poszukiwaniu prawdy, pogłębianiu i precyzowaniu własnej doktryny, tak teologicznej, jak i moralnej, znajdowaniu form obrzędowości dostosowanych do kultury i środowiska, wypracowywaniu dogodnych relacji między instytucjami religijnymi a państwem itp.

Praktykowanie wolności religijnej odgrywa pozytywną funkcję z punktu widzenia wspólnoty państwowej, otwierając drogę do pokojowego rozwiązywania konfliktów. Swobodny dyskurs pozwala na wszechstronniejszą i bardziej dogłębną refleksję nad aksjologicznymi podstawami organizacji państwa.

Działania typu afirmatywnego wobec religii mogą pełnić istotną rolę w budowaniu stabilności państwa, tożsamości kulturowej obywateli (co nie musi być równoznaczne z ustanowieniem religii państwowej lub przyjmowaniem wyznania za kryterium przynależności narodowej).

Mając to wszystko na uwadze nie można jednak zapominać, że zasadniczą racją praktykowania wolności religijnej jest szacunek dla godności jednostki, jej osobowej realizacji. Wymienione tu tytułem przykładu możliwe do osiągnięcia korzyści nie powinny być traktowane jako pierwszorzędne racje respektowania wolności religijnej w oderwaniu od wskazanej racji zasadniczej. W przeciwnym przypadku koncepcja wolności religijnej nie byłaby koncepcją podstawowej wolności człowieka, ale elementem koncepcji poznania, koncepcji państwa itp. Wymiar religijny czy światopoglądowy będący tym, co decyduje o ukierunkowaniu całego bytu osobowego, byłby podporządkowany albo rozwojowi jednego tylko z aspektów bytu osobowego albo funkcjonalności wspólnoty religijnej, państwa itp.

## Podsumowanie

Ontycznym wyjaśnieniem podmiotowych racji istnienia religii, pojętej jako relacja człowieka do transcendensu, jest przygodność i potencjalność bytu ludzkiego oraz jego rozumność i wolność. Stąd pytania natury religijnej i problem ustosunkowania się do Boga są zakorzenione w elementach strukturalnych bytu ludzkiego. Z punktu widzenia wolności religijnej, określonej tu jako relacja człowieka do warunków tworzących właściwe człowiekowi środowisko rozwoju w aspekcie religijnym, szczególną uwagę trzeba zwrócić na przyporządkowanie wolnych decyzji fundujących relacje religijne do sądów o rzeczywistości, jedność sfery wewnętrznej człowieka z jego działaniami zewnętrznymi, a także na szeroko pojętą kulturę, która z jednej strony wyraża człowieka religijnego, z drugiej zaś — o ile bierze pod uwagę aspekty religijne działań ludzkich, umożliwia lub ułatwia pełen rozwój osoby ludzkiej. Postulat pozbawiania różnych dziedzin kultury elementów religijnych jest sprzeczny z prawem do tego, co umożliwia pełen rozwój osobowy jednostki.

W świetle powyższych rozważań możemy wyróżnić kilka elementów składających się na szczególność wolności religijnej, w porównaniu z innymi wolnościami.

Wolność religijna otwiera możliwość pełnego rozwoju potencjalności ludzkich. Aktami religijnymi mogą być wszystkie osobowe akty człowieka.

Uznanie godności człowieka jest przede wszystkim uznaniem człowieka za byt, który jest sam w sobie celem i realizuje się w sposób wolny, ukierunkowując swoje działanie w zgodzie z tym, co rozpoznaje jako słuszne. Wybory natury światopoglądowej mają szczególne znaczenie, gdyż ukierunkowują rozwój całego bytu ludzkiego i wszystkich jego działań.

Programowe usuwanie elementów religijnych z różnych dziedzin kultury (życia publicznego) jest dyskryminujące dla ludzi religijnych, natomiast wprowadzanie elementów religijnych do kultury nie musi być dyskryminujące dla ludzi areligijnych.