



# Social Foundations of Religious Freedom

## Spółeczne podstawy wolności religijnej

Wojciech Sadłoń

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC  
w.sadlon@iskk.pl

*Świat nigdy nie znalazł dobrej definicji dla słowa wolność*  
A. Lincoln

### Abstract

This article is an attempt to present theoretical foundations of religious freedom in sociological context. It describes two different – structural and subjective – approach to the freedom of the individual in society. It analyzes religious freedom in some social theories and transformation of religious freedom over centuries. Finally, starting from the outline of the methodology for the study of religious freedom, it contains a brief summary of the pilot study of religious freedom in Poland.

*Keywords: freedom, religious freedom, religion, methodology, Polish Catholicism*

### Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania teoretycznych podstaw wolności religijnej w aspekcie socjologicznym. Opisuje dwa odmienne – strukturalne i podmiotowe – podejścia do wolności jednostki w społeczeństwie. Analizuje wolność religijną w wybranych teoriach społecznych oraz przemiany wolności religijnej w ciągu wieków. Wreszcie wychodząc od zarysu metodologii badania wolności religijnej, zawiera krótkie podsumowanie pilotażowego badania wolności religijnej w Polsce.

*Słowa kluczowe: wolność, wolność religijna, wyznania, metodologia, polski katolicyzm*

„Wolność” jest przede wszystkim pojęciem z obszaru języka filozoficznego. Pojawiając się w obszarze nauk społecznych, nastrocza wiele trudności i wikła się w wieloznaczności. Z drugiej jednak strony wolność należy do jednej z podstawowych kategorii prawnych, organizujących życie społeczne i stanowiących podstawę konkretnych porządków społecznych. W takim ujęciu znaczenie wolności ograniczone bywa do określonego zakresu, np. wolność słowa, wolność ekonomiczna czy też wolność religijna.

Niniejszy artykuł jest próbą socjologicznego opisu wolności religijnej i wyjścia poza tradycyjne już rozróżnienie wolności negatywnej (wolności „od”) oraz wolności pozytywnej (wolności „do”) (Berlin, 1991). Zostało w nim przeanalizowane miejsce wolności religijnej w odniesieniu do poszczególnych elementów życia społecznego. Przytoczone są teorie społeczne pozwalające na scharakteryzowanie wolności religijnej. Zarysowane też zostały przemiany, jakie zachodzą w faktycznym funkcjonowaniu wolności religijnej we współczesnych społeczeństwach.

## **Wolność w ujęciu strukturalnym i podmiotowym**

Świat społeczny w swojej ontologii naznaczony jest wyraźną dychotomią i napięciem pomiędzy strukturą a podmiotem i jednostką. Przegląd historii myśli społecznej można oprzeć właśnie na tej dychotomii, z którą mierzą się do dzisiaj różnego rodzaju teorie społeczne (por. Giddens, 1984). E. Durkheim zapoczątkował tradycję akcentującą przede wszystkim to, że porządek społeczny oparty jest na strukturach i hierarchii społecznej. Struktura ma charakter różnego rodzaju wzorów oraz norm kulturowych i określa, a nawet determinuje jednostkę w jej działaniu i funkcjonowaniu w społeczeństwie, struktury są bowiem podstawą tzw. zbiorowej świadomości (Durkheim, 1999). Struktury zawsze jednak opierają się na jednostkach i są zakotwiczone w podmiocie. M. Weber w swojej teorii społecznej akcentuje podmiot z jego działaniem.

Istnienie tak rozumianego społecznego dualizmu uwypukla zagadnienie wolności. Wolność oznacza bowiem zarówno osobistą swobodę, jak i brak zewnętrznych ograniczeń. T. Thompson wykazał, że w naukach społecznych formułowanych jest niemal tyle samo strukturalnych co podmiotowych definicji wolności (Hillery, 1977). Podejścia politologiczne do wolności uprzywilejowują ujęcie strukturalne. W znacznej mierze dzisiejsze rozumienie wolności w kategoriach struktury zapoczątkowane zostało w oświeceni,

choć już Platon rozpatrywał ludzką wolność przede wszystkim w kategoriach systemu społecznego (Platon, 2006). W oświeceniu rodzi się przekonanie, że ustroj społeczny oparty na wolności jest przeciwieństwem tyranii i dyktatury. Wolność jednostki wyznacza granice sprawowania nad nią władzy przez państwo i określa ją granica władzy nad jednostką. T. Hobbes tworzy koncepcję umowy społecznej, zgodnie z którą jednostka w państwie przyjmuje na siebie swoistą umowę i rezygnuje z części własnej, naturalnej wolności, w zamian zyskując bezpieczeństwo (Hobbes, 2016). Inaczej wolność rozumiał J. Locke, który w dziele *Dwa traktaty o rządzie* argumentował, że prawo wolności jednostki jest wrodzone, niezbywalne i łączy się nierozdzielnie z własnością. Taka naturalna i przedpaństwowa wolność – według Locka – jest czymś innym niż wolność jednostki funkcjonującej w określonym systemie społecznym (Locke, 1992: 22). Wolność oznacza więc w znacznej mierze swobody obywatelskie. Jest przede wszystkim brakiem przymusu oraz ograniczeń. Oznacza to głównie negatywne rozumienie wolności, czyli brak ograniczeń (por. Kristjánsson, 1996). J.J. Rousseau w swojej koncepcji człowieka posuwa się nawet dalej. Stwierdza, że człowiek w swojej naturze jest wolny, ale w wyniku umowy społecznej zrzeka się części tej wolności (Rousseau, 2007). Z kolei dla G. Hegla wolność chociaż odnosi się bezpośrednio do sfery ducha, określana jest poprzez przeciwstawienie „zewnętrznym przedmiotom”. Wolność jest „charakterystyczną cechą czy istotą ducha”, przeciwieństwem konieczności, „samookreśleniem się”. W koncepcji Hegla wolność jest zależnością od siebie samego, a nie od tego, co zewnętrzne. „Wolność polityczna jest samookreśleniem jednostek w dążeniu do celów publicznych”. Dlatego brak wolności polega na odnoszeniu siebie do czegoś innego (Pełczyński 1998: 100-119). Ponadto w ujęciu Hegla wolność ma charakter przede wszystkim historyczny i stanowi cel historii.

Elementy strukturalne wolności uwypukla rodzący się na przełomie XIX i XX wieku behawioryzm. W ujęciu behawioralnym akt ludzkiego działania jest prostą reakcją na pojawienie się określonego bodźca. Człowiek działa w sposób mechaniczny, jego działanie nie jest związane z intencją jednostki. Behawioryzm pomija podmiotowość jednostki, intencjonalność i sprawczość działania. To, co człowiek czyni, jest przede wszystkim konsekwencją wpływu otoczenia. Wolność z punktu widzenia behawioryzmu nie oznacza braku wpływów zewnętrznych, ale wyeliminowanie przeciwności, które mogłyby uniemożliwić wykonanie określonego czynu (Skinner, 1971; Mahmoodian, 1997).

Strukturę społeczną jako system analizuje T. Parsons (Parsons, 1991, s. 37–38). Z kolei P. Bourdieu do norm odnosi pojęcie *habitusu*. „Habitus” jest „systemem dyspozycji”, „przeszłością, która trwa w teraźniejszości i dąży do przetrwania w przyszłości poprzez praktyki, które określa” (Bourdieu, 1977, s. 82). Rola struktury w funkcjonowaniu jednostki jeszcze wyraźniej ujawnia się w strukturalizmie. M. Foucault ujmuje działanie człowieka w powiązaniu z władzą nad ludzkim „ciałem”. Władza jest tak powszechna we współczesnym społeczeństwie (społeczeństwie dyscyplinarnym), że intencjonalność jest wyłącznie artefaktem władzy, a wola jednostki jest tylko wolą społeczną (por. Foucault, 2000). Podobne wnioski można odnaleźć w innych strukturalistycznych ujęciach ludzkiego działania.

Z kolei w ujęciu tzw. interakcjonizmu symbolicznego – jednostka w pewnym sensie dostosowuje swoje działanie do innych. Działanie jednostki zakorzenione jest w „jaźni” (*self*), na którą składa się „ja podmiotowe”, czyli aktor w działaniu, oraz „ja przedmiotowe”, czyli zakładane postawy uogólnionego innego. To „ja przedmiotowe” zapoczątkowuje działanie, zorientowane jest na przyszłość. „Ja przedmiotowe” składa się z doświadczeń przeszłości. „Ja podmiotowe” jest zawsze projekcją, próbą wyjścia poza siebie, poza to, czym się jest empirycznie oraz społecznie (Mead, 1934).

W takim ujęciu wolność jest przywilejem jednostki do wyzbywania się ograniczeń społecznej dyscypliny oraz władzą panowania nad innymi (Bauman, 1995, s. 14–35). W konsekwencji wolność stanowi zagrożenie dla ładu społecznego, ponieważ rodzi napięcia społeczne. Zdaniem Z. Baumana wolność odnosi się do różnic pomiędzy stanami i klasami społecznymi i oznacza awans, wyzwolenie z ograniczeń i ról niższego stanu, np. niewolnictwa. Tak rozumiana wolność w najwyższym swym stopniu stanowi faktycznie całkowitą samotność, ponieważ oznacza powstrzymanie się od kontaktów z innymi. Zatem Bauman wolność społeczną woli określać raczej jako prywatność. „Prywatność [zaś] to prawo do niedopuszczania innych ludzi do pewnych miejsc, w określonym czasie lub w trakcie określonych działań” (Bauman, 1995, s. 64). We współczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie wolność społeczna oznacza po prostu wolność konsumpcji.

Odmienny paradygmat w podejściu do wolności rozpoczyna się od Arystotelesa, który do wolności podchodzi od strony ludzkiego działania i rozumie ją przede wszystkim jako przymiot woli człowieka. Ponadto dla Arystotelesa wolność to zdolność do pełnego uczestnictwa w życiu publicz-

nym (Arystoteles, 2007). W ślad za Arystotelesem w średniowieczu dominowały dwa podmiotowe podejścia do wolności. Pierwsze – wywodzące się z ockhamizmu – traktowało wolność jako swobodę w realizowaniu własnych zamierzeń. Drugie – oparte na tomizmie – zakładało, że wolność odnosi się do tego, co słuszne, i oznacza zdolność do urzeczywistnienia tego, co podpowiada intelekt (Słomski, 2000). Również w oświeceniach odnaleźć można autorów podkreślających przede wszystkim predyspozycje jednostki w realizowaniu wolności. J.S. Mill określał wolność jako racjonalność, która służy podejmowaniu takich decyzji, które nakierują na własne dobro (Mill, 1941). W tradycję podchodzenia do wolności od strony podmiotu wpisał się wspomniany już M. Weber. Według niego działanie może mieć charakter tradycyjnie-nawykowy i przybierać postać mechanicznych zachowań. Po drugie istnieją działania emocjonalne, czyli wykonywane pod wpływem afektu, bez zastanowienia. Wreszcie mamy do czynienia z działaniami racjonalnymi wykonywanymi na podstawie wiedzy oraz celowo-racjonalnymi, w których cele są przekładane na określone metody (środki). Zatem według Weбера to wiedza oraz cel decydują o racjonalności ludzkiego działania (Weber, 2002). Współczesna filozofia analityczna wskazuje, że ludzkie działanie może być uznane za takie, jeśli aktor jest świadomy tego, co robi, gdy ma to dla niego znaczenie (Mahmoodian, 1997). Działanie jednostki (*action*) odróżnia się więc od stanu (*state*) oraz wydarzenia (*event*), któremu podlega jednostka w sposób bierny. Działanie zawiera określoną intencjonalność, bliską pojęciu sprawczości. Człowiek działa w określonym celu (*purpose*), czyli działa intencjonalnie (por. Tylor, 1964). Wolność związana jest z ludzką intencjonalnością, czyli zdolnością do osiągania celu i sprawczością. „Woluntarystyczne” elementy działania ludzkiego starał się uwypuklić również T. Parsons. Według niego istotnym elementem działania jest jego *orientacja*, czyli powiązanie z celami, które przyświecają jednostce w jego podejmowaniu. Aktorzy orientują swoje działania nie w sposób przypadkowy, ale dostosowując je do zorganizowanej kulturowo i społecznie przestrzeni (Parsons, 1968). Z kolei B. Malinowski w eseju pt. *Freedom and Civilisation* opisuje wolność w odniesieniu do kultury (Malinowski, 1947). Jego zdaniem to kultura umożliwia wolność oraz rozwija się wraz z nią. Wolność bowiem wynika ze zdolności człowieka do panowania nad siłami przyrody i przejawia się w organizacji społecznej. Poszerzenie rozumienia wolności przynosi perspektywa fenomenologiczna, która stara się ją umiejscowić gdzieś pomiędzy prawem i zewnętrzną względem jednostki

władzą a cnotą jednostki. Według M. Merleau-Ponty wolność jest „rodzeniem [jednostki] ze świata oraz w świecie”, czyli możliwością świadomego wyrażania siebie (własnego doświadczenia) w interakcjach (Merleau-Ponty, 1945, s. 504). Prowadzi to do wniosku, że przeszkodą w wolności nie jest wyłącznie zewnętrzna względem jednostki władza, ale również sama kultura czy też językowe i społeczne stereotypy (Foucault, 2000).

## Wolność religijna w wybranych teoriach społecznych

Historia wolności społecznej jest przede wszystkim historią wolności religijnej. Społeczeństwo obywatelskie jest sferą realizacji ludzkiej wolności, w tym również wolności religijnej (Sadłoń, 2015). Około 200 roku po Chrystusie Tertulian w „Drugim liście do Scapuli” twierdzi, że: „Podstawowym prawem człowieka, pochodzącym z natury, jest wolność religijna; każdy powinien wyznawać taką religię, która jest zgodna z jego przekonaniem... do której to powinna wieść wolna wola, a nie przymus.” (Tertulian, 1983). Swoją rolę w kształtowaniu się wolności religijnej ma Paweł Włodkowiec, który w przygotowanym podczas soboru w Konstancji piśmie *O władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan* wykladał i uzasadniał: wolność wyznania, nienaruszalność własności oraz ograniczenie władzy papieskiej i cesarskiej, w czym niejako wyprzedzał swoje czasy (Włodkowiec, 1878). Również J.S. Mill w rozprawie *O wolności* z 1835 roku, pisząc o wewnętrznej wolności, ma na myśli w dużej mierze wolność religijną – „wewnętrzną sferę świadomości: żądanie wolności sumienia w najszerszym znaczeniu tego słowa; wolności myśli i uczucia; absolutnej swobody opinii i osądu we wszystkich przedmiotach” (Mill, 1941). Określona sytuacja kulturowa oświecenia sprawia, że wolność społeczna w tamtym okresie oznacza przede wszystkim wolność religijną i odrzucenie „opresji” ze strony dominującego chrześcijaństwa w dziedzinie moralności i religii oraz polityki i obyczajów. Wysiłek intelektualistów XVII i XVIII wieku zmierzał przede wszystkim do przemiany podstaw ekonomii oraz do dechrystianizacji filozofii moralnej (Hamburger, 1999, 42–54). Dla Milla chrześcijaństwo jest przeszkodą w rozwoju oraz racjonalnym podejściu do świata. Podejmowanie przez oświeceniowych myślicieli tematu wolności w znacznej mierze dotyczyło właśnie wolności religijnej (zob. Locke, 1992). W oświeceniowym rozumieniu wolności względem religii można dostrzec załączki pozytywistycznego rozumienia religii. Zgodnie z nim religia zostaje urzeczowiona, i traktowana jest jako obiekt społeczny, stanowi wtórny względem jednostki składnik

świata społecznego i kultury, czyli istnieje poprzez zespół norm i zasad, które są w pewnym sensie narzucane jednostce przez wspólnotę, w której żyje (Libiszowska-Żółtkowska, 2004). W ten sposób człowiek jest podporządkowany religii instytucjonalnej, a religia stanowi przeciwieństwo wolności. Załączki takiego spojrzenia można dostrzec również wśród niektórych pozytywnie ukierunkowanych socjologów (por. Stark, 2000).

W ujęciu personalistycznym wolność religijna oparta jest na niezbywalnej wartości człowieka określanej jako godność. Takie rozumienie wolności bliskie jest A. de Tocqueville, który o wolności człowieka pisał w ten sposób: „Zgodnie z nowoczesnym, demokratycznym i, ośmielę się powiedzieć, słusznym pojmowaniem wolności, każdy człowiek, uznany za obdarzonego przez naturę poczytalnością konieczną do działania, rodząc się, nabywa równe i niezbywalne prawo do życia niezależnie od swoich bliźnich we wszystkim, co dotyczy tylko jego samego, i do kierowania własnym losem, tak jak chce” (zob. Aron, 1997, s. 29). Szacunek dla wolności człowieka oznacza więc szacunek dla transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Jeśli zatem przyjąć za N. Luckamanem, że religia jest „zdolnością organizmu ludzkiego do transcendowania swojej biologicznej natury poprzez tworzenie obiektywnych, moralnie obowiązujących, wszechobejmujących uniwersów znaczeń” (Beger, 1997, s. 225), to wolność religijna staje się *par excellence* przejawem wolności jednostki. Potwierdzenie takiego ujęcia odnaleźć można u H. Joasa, który religię rozumie przede wszystkim jako próbę wyrażenia oraz zinterpretowania doświadczanej przez jednostkę transcendencji (Joas, 2015).

Miejsce religii w funkcjonowaniu społeczeństwa jeszcze wyraźniej uwypukla teoria działania komunikacyjnego J. Habermasa. Świat życia (*Lebenswelt*), który bazuje na intersubiektywności, jest przestrzenią spotkania w oparciu o komunikację i stanowi przestrzeń wolności. Jego istnienie przeciwstawia się procesom zniewolenia rozumianymi jako racjonalizacja i kolonizacja. Jednocześnie *Lebenswelt* posiada w znacznej mierze charakter religijny (Habermas, 2002).

Na tej podstawie nasuwa się wniosek, że wolność religijna jest istotnym elementem ogólnej wolności jednostki. Jak pisze D. Hervieu-Léger, religia jest uniwersalnym wymiarem życia społecznego, przenika każde społeczeństwo na różnych poziomach i chociaż w zależności od epoki historycznej przejawia się w różny sposób, jest ponadczasowym doświadczeniem (Hervieu-Léger, 1999). Dlatego też wolności religijnej „należy szukać” po prostu w ludzkich interakcjach (por. Oppenheim, 1961).



## Przemiany w zakresie wolności religijnej

Istotny przełom w zakresie rozumienia wolności religijnej i ogólnie miejsca religii w społeczeństwie dokonał się w oświeceniu. Porządek społeczny został oderwany od religijnych podstaw stanowiących fundament tzw. *christianitas* i oparty na prawie natury. W ten sposób to, co niereligijne, stało się naturalne i przez to neutralne, w przeciwieństwie do sfery religijnej. Dlatego zdaniem J. Locka ład społeczny gwarantuje tolerancja, która oznacza ograniczenie religii do sfery prywatnej. Prowadziło to do wyraźnego odróżnienia sfery prywatnej i publicznej (por. Beck, 2008, s. 149–170). W wyniku głębokich przemian myślowych i kulturowych, takich jak reformacja, XVII-wieczny augustianizm czy też nominalizm, to, co religijne, zostało „sprywatyzowane oraz oderwane od życia społecznego” (Milbank, 2006, s. 10). Dostrzegalne jest to szczególnie na przykładzie polityki, która stała się autonomicznym polem „czystej władzy”. Tak rozumiany porządek społeczny stał się podstawą dla współczesnych ustrojów określanych jako liberalna demokracja. Ch. Tylor dowodzi, że nowoczesność jest „zamkniętym, immanentnym porządkiem”, opartym przede wszystkim na wyzwolonej od religii przestrzeni politycznej i moralnej. Zasadniczą cechą tych dwóch przestrzeni jest wolność jednostki, dana suwerennemu ludowi władza, niewidzialna ręka rynku, która każdemu gwarantuje korzyść, wreszcie – zdolność nowoczesnych społeczeństw do sterowania samymi sobą za pomocą refleksji i racjonalnej debaty (Tylor, 2007, s. 578–580).

Z jednej strony można w tym nowożytnym procesie dostrzegać poszerzenie przestrzeni wolności religijnej. Takim tropem szedł we wczesnym etapie swojej aktywności naukowej P. Berger, który we współczesnych społeczeństwach widział przejście od religii losu do religii wyboru, czyli do świadomego i wolnego opowiadania się lub wyłączania się jednostki z religii (Berger, 1980). Na procesy „uwolnienia” religii wskazywał już znacznie wcześniej W. James, czyniąc rozróżnienie pomiędzy „religią instytucjonalną” a „religią osobistą” (James, 1907; Cipriani, 2000, s. 104–106). W znacznej mierze procesy te oznaczać mogą nie tyle wzrost wolności religijnej, co po prostu wypchnięcie religii ze sfery publicznej. Faktycznie jednak rozróżnienie pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne, jest stosunkowo płynne. Jak wskazuje J. Casanova, nauki społeczne różnie definiują sferę prywatną. Przykładowo w ujęciu liberalno-gospodarczym prywatny jest przede wszystkim rynek, a w ujęciu republikańskim społeczeństwo obywa-

telskie. E. Goffman za publiczne uważa nawet zachodzące w gospodarstwie domowym interakcje twarzą w twarz (Casanova, 2005, s. 87).

Zrozumienie przemian zachodzących w obrębie wolności religijnej wymaga również innego istotnego rozróżnienia dotyczącego samego rozumienia religii. U niektórych autorów zajmujących się religią dostrzec można swoiste metodologiczne założenie określane jako „metodologiczny ateizm”. Oznacza ono w znacznej mierze pozytywistycznie ugruntowane przekonanie, że religia stanowi fakt społecznie konstruowany i przez to dający się w pełni podporządkować prawom życia społecznego, nawet bez odwołania do indywidualnych uwarunkowań psychicznych jednostki (Piette, 1999; Rogaczewska, 2015). Z punktu widzenia natomiast współczesnej socjologii religia jest faktem znacznie bardziej złożonym. Dostrzec w niej należy nie tylko elementy strukturalne, takie jak doktryna, instytucje czy obrzędy (aspekt inkluzywny), ale również „substancjalne”, czyli teologiczne i transcendentne składniki (aspekt ekskluzywny). Inkluzywne rozumienie religii akcentuje przede wszystkim funkcje, które spełnia religia, takie jak: nadawanie sensów i znaczeń, wpływanie na sposób zachowania lub budowanie tożsamości. Zaś ekskluzywne podejście do religii odwołuje się do pojęć teologicznych, takich jak *sacrum* lub rzeczywistość nadprzyrodzona, spoglądając jednak na nie z perspektywy zewnętrznego obserwatora (Libiszowska-Żółtkowska, 2004).

W tych odmiennych podejściach natury definicyjnej religii można dostrzec wewnętrzne napięcie, jakie wiąże się z istnieniem religii w przestrzeni społecznej, innymi słowy w społecznym funkcjonowaniu religii. Religia z jednej strony jest elementem świata społecznego, a z drugiej dotyczy treści przekraczających porządek społeczny. Religia nie jest tylko – jak pisał Simmel – „nieredukowalną i fundamentalną dyspozycją duszy” (Hervieu-Léger i Willaime, 2001, s. 123), ale również wyraża się w interakcjach. Reperkusje tego „dwuwymiarowego” charakteru religii można dostrzec w zmieniającym się statusie oraz miejscu chrześcijaństwa w systemach społecznych.

W ujęciu historycznym stosunek pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą różnych epok zmieniał się. Zdaniem J. Kellera początkowo charakteryzowało go przede wszystkim napięcie względem kulturowo-religijnego systemu żydowskiego. Następnie, wraz ze wzrostem ilościowym chrześcijaństwa, zarysowywał się negatywny stosunek między chrześcijaństwem i cesarstwem. Chrześcijanie odmawiali oddawania kultu cesarzowi oraz otaczali swoje zebrań tajemniczością. W ten sposób chrześcijaństwo zaczęło być postrze-

gane jako zagrożenie dla integralności państwa. Doprowadziło to do krwawych prześladowań za czasów Nerona (lata 54–68) (Keller, 1988, s. 632–633). W średniowieczu chrześcijaństwo zbliżyło się do władzy świeckiej i było asymilowane jako siła pozytywnie integrująca europejską cywilizację zachodnią oraz wschodnią. Punkt przełomowy stanowił edykt mediolański z 313 roku. Gdy w XIII wieku w obrębie samego zachodniego chrześcijaństwa zaczęły powstawać liczne rozłamy oraz herezje, w walkę z nimi włączyła się również władza świecka. Biskupi mieli prawo po wykryciu herezji przekazywać podejrzane osoby urzędowi świeckim w celu wymierzenia kary. Wyraźny związek pomiędzy Kościołem oraz instytucjami państwowymi w karaniu heretyków dostrzec można w tzw. inkwizycji hiszpańskiej. W średniowieczu istniał zatem tak silny związek pomiędzy religią a porządkiem społecznym, że kary dla heretyków postrzegano jako przejaw sprawiedliwości społecznej. To powiązanie religii i społeczeństwa potęgował fakt, że Kościół w średniowiecznej Europie wyraźnie dominował w sferze kultury i nauki. Częściowo streszczeniem średniowiecznego stosunku do chrześcijaństwa była zasada określana jako *Cuius regio eius religio*, która oficjalnie obowiązywała po wojnach reformacyjnych w 1555 roku. Od starożytności do średniowiecza nie istniało precyzyjne rozgraniczenie pomiędzy tym, co religijne (*sacrum*), a tym, co codzienne (*profanum*), ponieważ *christianitas* obejmowało zarówno *sacerdotium*, czyli władzę kapłańską, jak i *regnum*, czyli władzę świecką.

Niejąko w reakcji na poprzedni porządek społeczny, liberalna odpowiedź oświecenia, zaproponowana przede wszystkim przez J. Locke i P. Bayle, zakłada, że społeczeństwo winno wypracować takie warunki polityczne, aby sfera religijna stała się niezależna od innych sfer społecznych. J. Raz twierdzi nawet, że liberalne państwo powinno dążyć do kontrolowania również prywatnej przestrzeni życia człowieka, tak aby każdy obywatel miał swobodę wyborów także w kwestiach religijnych (Raz, 1986). Zakłada to, że kościoły „muszą się stać czymś na kształt dobrowolnych stowarzyszeń”. Wspólnoty religijne powinny realizować zasadę dobrowolnej przynależności. Liberalizm posuwa się również do wprowadzania kategorii kosztów wyjścia jako narzędzia do równego traktowania kościołów przez państwo (Marczewski, 2015, s. 20–26).

Takie radykalnie liberalne ujęcia krytykowane są w nurcie konserwatywnym jako zawierające same w sobie już określony światopogląd. Zdaniem R. Markusa takie proste – dychotomiczne – rozgraniczenie pomiędzy tym, co religijne (*sacrum*), a tym, co codzienne (*profanum*), zakorzenione jest przede

wszystkim w przedchrześcijańskim światopoglądzie. Przed chrześcijaństwem to, co święte, i to, co nieświęte, wzajemnie się wykluczało. W ten sposób językowy podział na *sacrum* i *profanum* wszedł do języka codziennego. *Profanum* potocznie obejmowało sferę życia codziennego, *sacrum* zaś to, co związane z liturgią, wiarą i praktykami religijnymi. Z punktu widzenia natomiast teologii chrześcijańskiej istnieje jeszcze trzecia sfera – świecka (*secular*), która stanowi „neutralną” z punktu widzenia religii przestrzeń. Świeckość (*secular*) przestrzeni społecznej nie jest tożsama z jej zeświecczeniem (*secularity*) rozumianym jako pozbawienie jakiegokolwiek odniesienia do religii. Świeckość oznacza neutralność światopoglądową, brak dyskryminacji konkretnej religii, wyznania, światopoglądu. Tak rozumiana świeckość nie istnieje sama w sobie, lecz zasadza się na prywatnym życiu członków tej wspólnoty. Prawdziwie świecka przestrzeń społeczna jest otwarta oraz inkluzywna względem różnorodności (Markus, 2006, s. 6). Odwołując się do Ch. Tylora, Markus stwierdza, że właściwie rozumiana świeckość nie musi oznaczać odjęcia się od jakichkolwiek etycznych fundamentów, ale przeciwnie: jest oparciem się na wspólnych zasadach, które akceptowane mogą być przez społeczność w jej różnorodności. Chodzi zatem o swoisty konsensus wartości, „strategię wspólnej podstawy” (Markus, 2006, s. 8).

## Wyznania religijne w Polsce

W Polsce wolność religijna ma swoją długą historię. Król Kazimierz Wielki gwarantował wolność wyznania prawosławiowi oraz schizmatyckim (monofizyckim) Ormianom, którym dał pozwolenie na budowę własnej katedry we Lwowie. Na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów przywilej wolności dotyczył także Tatarów, Żydów oraz Karaimów. Również polscy władcy epoki reformacji wykazywali daleko idącą tolerancję religijną. Ponadto wspomniany już Paweł Włodkowic, uczestnik Soboru w Konstancji należy do prekursorów myśli wolnościowej w Europie i świecie. W 1573 roku na sejmie konwokacyjnym w Warszawie zgromadzonym pod przewodnictwem katolickiego biskupa zagwarantowano szlachcie wolność wyznania. Pojedyncze symptomy braku tolerancji religijnej zdarzają się po okresie potopu. Zarysowuje się wtedy tendencja do ujednoczenia wyznaniowego Rzeczypospolitej (Górski, 1974, s. 497). W 1689 roku skazano Kazimierza Łyszczyńskiego na pozbawienie mienia oraz śmierć za ateizm na podstawie napisanego przez niego dzieła *De non existentia Dei*.

Dzisiejsza Polska znacznie różni się od I Rzeczypospolitej pod względem wyznaniowym. Przykładowo na około 12 mln ludności Polski przedrozbiorowej w 1764 roku żyło w Polsce około 587 tys. Żydów, a ludność Gdańska w tym czasie stanowili w 86% luteranie. W 1810 roku w samym tylko Księstwie Warszawskim mieszkało 84% katolików (w tym również grekokatolików), 9% ewangelików oraz 7% żydów. Sto lat później, w 1913 roku, w guberniach Królestwa Polskiego katolicy (w tym również grekokatolicy) stanowili 76%, żydzi 15%, ewangelicy 5% i prawosławni 4%. Po odzyskaniu niepodległości, w II Rzeczypospolitej, w 1921 roku 64% ludności stanowili katolicy rzymscy, 11% grekokatolicy, 11% prawosławni, 4% ewangelicy oraz 11% żydzi (Kubiczek, 2002, s. 52).

Obecnie polskie społeczeństwo jest jednym z najbardziej homogenicznych pod względem religijnym w Europie, a nawet na świecie. Około 90% Polaków deklaruje się jako katolicy (Ciecieląg, 2014). Według danych ze Spisu Powszechnego przeprowadzonego w 2011 roku wynika, że oprócz katolików wśród ludności Polski najwięcej osób przynależy do Kościoła prawosławnego (156 tys. – 0,4%) oraz Związku Wyznania Świadków Jehowy (137,3 tys. – 0,3%). Znacznie mniej osób przynależy do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (70,8 tys.), Kościoła Zielonoświątkowego (26,4 tys.), Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (10 tys.), Kościoła Polskokatolickiego (8,8 tys.) oraz Kościoła Chrześcijan Baptystów (6 tys.). Pozostałe wyznania stanowią grupę łącznie około 44 tys. osób. W 2011 roku pozostałych zarejestrowanych na terenie Rzeczypospolitej Polskiej wyznań było 174. Najwięcej z nich można zaklasyfikować jako wyznania protestanckie (67 ze wszystkich 174 zarejestrowanych) oraz orientalne (18) (Ciecieląg i Haponiuk, 2013).

## Próby pomiaru wolności religijnej

Jak zostało to ukazane powyżej, pojęcie „wolności religijnej” jest niezwykle złożone i niejednoznaczne. Również różnorodność wyznań jest bardzo wysoka. Pod pewnymi względami zagadnienie wolności religijnej przypomina z punktu widzenia metodologii pomiaru takie kategorie, jak kapitał społeczny, jakość życia, a nawet postawa społeczna. Wolność religijna sama w sobie nie jest dostępna pomiarowi empirycznemu, szczególnie ilościowemu. Dostępne pomiarowi są natomiast jej przejawy. W metodologii badań statystycznych takie zmienne określa się mianem *latentnych*. W pewnym sensie wolność religijną łatwiej badać od strony negatywnej, poprzez dzia-

łania społeczne naruszające jej podstawy. W takim ujęciu wolność religijna w aspekcie podmiotowym zbliża się do pojęcia „deprywacji relatywnej” oznaczającej „wszelkie sposoby, na jakie dana jednostka czy grupa może czuć się dyskryminowana w porównaniu czy to z innymi jednostkami bądź grupami, czy z jakimś zinternalizowanym zbiorem standardów” (Glock, 2012, s. 211). Podstawą tak rozumianej deprywacji relatywnej jest subiektywna ocena własnego położenia.

Takie podejście do pomiaru wolności religijnej odnaleźć można w badaniach amerykańskiego ośrodka Pew Research Center, które stanowią podstawę dla raportów na temat wolności religijnej Bureau of Democracy, Human Rights and Labor Departamentu Stanu USA. Operują one dwoma indeksami pomiarowymi: indeks restrykcji państwowych (Government Restrictions Index) oraz indeks wrogości społecznej (Social Hostilities Index). Indeks restrykcji państwowych mierzy stosowane przez państwa w poszczególnych krajach prawne ograniczenia wolności religijnej. Zawiera on zasadniczo dwa wymiary. Pierwszy obejmuje prawny stosunek instytucji państwa do religii i dotyczy:

- konstytucyjnej (prawnej) gwarancji wolności religijnej, zgodnie z art. 18 Deklaracji praw człowieka ONZ oraz jej wpływ na praktykę społeczną;
- przenikania się organów państwowych oraz praktyk religijnych;
- przejawów zakazów głoszenia, prozelityzmu, konwersji, publikacji oraz nadawania treści religijnych;
- swobody aktywności misjonarzy religijnych;
- występowania regulacji prawnych dotyczących stroju religijnego;
- niepokojenia (*harassment*) czy zastraszania (*intimidation*) grup religijnych oraz mniejszości przez organa państwowe;
- przypadków braku państwowej reakcji na dyskryminacje lub nadużycia względem grup religijnych;
- funkcjonowania państwowych organów regulujących sprawy religijne;
- etykietowania grup religijnych przez państwo jako niebezpieczne lub sekciarskie;
- istnienia państwowego zakazu jakiegokolwiek wyznania;
- przypadków dążenia przez państwo do całkowitego wyeliminowania określonej grupy religijnej;
- istnienia państwach wymogów rejestracji wyznań religijnych z jakichkolwiek względów (np. zwolnienia z podatków);
- przypadków używania siły przeciwko grupom religijnym;

- korzystania przez grupy religijne z państwowych przywilejów (np. finansowania, uznania);
- finansowego wsparcia przez państwo edukacji religijnej;
- statusu edukacji religijnej w szkołach publicznych;
- Istnienia organów państwowych odnoszących się do władz religijnych lub doktryny.

Drugi wymiar obejmuje nastawienie społeczeństwa do religii oraz uwzględnienia następujące przejawy łamania wolności religijnej:

- przestępstwa, czyny zabronione lub przemoc motywowane religijną nienawiścią lub uprzedzeniami;
- przemoc zbiorową;
- powiązane z religią ataki terrorystyczne;
- owiązane religią zbrojne konflikty;
- usiłowanie ograniczenia swobody jednej grupy religijnej przez drugą;
- próby narzucania norm religijnych przez grupę religijną za pomocą przemocy;
- nękanie kobiet ze względu na strój;
- wrogość względem prozelityzmu lub konwersji.

Zastosowane wymienionych powyżej kryteriów w badaniach w 198 krajach świata pozwoliło na pomiar poziomu oraz dynamiki wolności religijnej w świecie. Dane Pew Research Center wskazują, że w 2012 roku społeczna wrogość do religii osiągnęła najwyższe wskaźniki, począwszy od 2007 roku. W 33% z 198 krajów (74% populacji świata) zaobserwowano wysoki poziom społecznej wrogości do religii, a w 29 krajach (64% populacji świata) występują wysokie wskaźniki państwowych restrykcji względem religii. W 2012 roku w 47% krajów zanotowano akty nadużyć przeciwko mniejszościom religijnym. W 39% krajów świata dochodziło do przemocy w zmuszaniu ludności do przestrzegania norm religijnych. W niemal co trzecim państwie dochodziło w 2012 roku do dokuczania (*harassment*) w odniesieniu do kobiet noszących religijny strój. W co czwartym kraju dochodziło do przemocy zbiorowej przeciwko religii, a w co piątym do aktów terrorystycznych na gruncie religijnym. W 38% krajów występują ograniczenia prawne publicznego głoszenia treści religijnych, a niemal połowa państw stosowała siłę przeciwko jednostkom lub grupom religijnym. Do krajów o najwyższej wartości indek-



su społecznej wrogości względem religii należą Pakistan, Afganistan, Indie, Somalia, Izrael, Irak, Syria i Rosja. Do krajów zaś o najwyższym poziomie restrykcji państwowych należą Egipt, Chiny, Iran, Arabia Saudyjska, Indonezja, Maledywy, Afganistan oraz Syria. W 2012 roku wolność religijną łamano najczęściej względem chrześcijan (110 krajów), muzułmanów (109 krajów) oraz żydów (71 krajów). Polska w 2012 roku znalazła się w grupie krajów o niskim poziomie restrykcji państwowych względem religii oraz o średnim poziomie wrogości społecznej. Wartość obydwu wskaźników jednak wyraźnie wzrosła w Polsce od 2007 roku z 1,0 i 0,9 do 2,2 i 3,5 kolejno dla indeksu restrykcji państwowych oraz wrogości społecznej względem religii (Grim, 2014).

Jedną z pierwszych prób pomiaru wolności religijnej w Polsce podjął Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. Z przeprowadzonego pilotażu wynika, że w latach 2012–2014 księża katolicy z 12,1% parafii doznawali aktów dyskryminacji polegających przede wszystkim na obraźliwych komentarzach, w 4,0% parafii katolickich do duszpasterzy zgłaszały się osoby, które twierdziły, że były nierówno traktowane jako katolicy. W prawie 9% katolickich parafii w latach 2012–2014 odnotowano akty profanacji miejsc świętych.

**Tabela 1.** Księża parafialni, którzy w latach 2012–2014 doznali w swoim przekonaniu formy dyskryminacji ze względu na bycie księdzem (np. obraźliwe komentarze, pobicia itp.)

Księża w parafiach katolickich	N	Procent
Ogółem	9239	100,0
Nie doznali aktów dyskryminacji	8121	87,9
Doznali aktów dyskryminacji	1118	12,1

Źródło: ISKK 2015

**Tabela 2.** Parafie katolickie według zgłoszonych przypadków nierównego traktowania wiernych ze względu na wyznawaną wiarę lub przynależność do Kościoła katolickiego w latach 2012–2014

Parafie katolickie	N	Procent
Ogółem	10436	100,0
Nie zgłosiły się osoby nierówno traktowane	9531	91,3
Zgłosiły się osoby nierówno traktowane	413	4,0
Brak danych	492	4,7

Źródło: ISKK 2015



**Tabela 3.** Parafie katolickie według zgłoszonych przypadków profanacji miejsc świętych w latach 2012-2014

Parafie katolickie	N	Procent
Ogółem	10436	100,0
Nie dochodziło do profanacji miejsc świętych	9043	86,7
Dochodziło do profanacji miejsc świętych	908	8,7
Brak danych	485	4,7

Źródło: ISKK 2015

## Podsumowanie

Powyższe przedstawienie tematu wolności religijnej jest tylko próbą powierzchniowego dotknięcia tematu z perspektywy socjologicznej. Wolność religijna, jak zostało to przedstawione, stanowi bardzo złożone i skomplikowane zagadnienie. Rozumienie wolności religijnej nie jest wolne od wartościujących założeń. W związku z tym stanowi ona również trudne do obserwacji statystycznej zjawisko. Mimo to rozwój badań społecznych coraz lepiej radzi sobie z tym zagadnieniem. Dzięki temu dostępne są już pierwsze dane pozwalające na wyciągnięcie wniosków, że wolność religijna stanowi ważne wyzwanie dla praktyki społecznej w XXI wieku.

## Bibliografia

- Aron R. (1997), *Esej o wolnościach*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa.
- Arystoteles (2007), *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (1991), *Wolność*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Beck U. (2008), *Der Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main, Leipzig.
- Beger P.L. (1980), *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Doubleday, New York.
- Berger P. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków.
- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Wydawnictwo ResPublica, Warszawa.
- Bourdieu P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Casanova J., (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
- Cieciela P. i in. (2013), *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, Główny Urząd Statystyczny i Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa.
- Cieciela P., Haponiuk M. (red.), *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.

- Cipriani R. (2000), *Sociology of Religion. An Historical Introduction*, Aldine de Gruyter, New York.
- Durkheim E. (1999), *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa.
- Foucault M. (2000), *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, PWN, Warszawa.
- Giddens A. (1984), *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*, Polity Press, Cambridge.
- Glock Ch. (2012), *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth, Belmont CA 1973, za: M.B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Nomos, Kraków.
- Górski K. (1974), *Życie wewnętrzne i religijność wiernych*. W: *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 2, Pallottinum Warszawa-Poznań, s. 495-499.
- Grim B. (2014), *Religious Hostilities Reach Six-Year High*, Pew Research Center, Washington DC.
- Habermas J. (2007), *Teoria działania komunikacyjnego*, vol. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, PWN, Warszawa 2002.
- Hamburger J. (1999), *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princeton University Press, Princeton New Jersey.
- Hervieu-Léger D. (2007), *Religia jako pamięć*, Nomos, Kraków 1999.
- Hervieu-Leger D. i Willaime J.O. (2001), *Sociologies et Religions. Approches classiques*, Presse Universitaires de France, Paris.
- Hillery G.A. i in., *Toward a Sociology of Freedom*, „Social Forces” 1977, nr 55 (3), s. 685-700.
- Hobbes T. (2016), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- James W., (1907), *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green and Co., New York.
- Joas H. (2015), *Do We need religion. On the Experience of Self-Transcendence*, Routledge, London 2015.
- Keller J. (1988), *Katolicyzm*. W: J. Keller i in. (red.), *Zarys dziejów religii*, Iskry, Warszawa, s. 628-688.
- Kristjánsson K. (1996), *Social Freedom: The Responsibility View*, Cambridge University Press, New York.
- Kubiczek F. i in. (2003), *Historia Polski w liczbach. Państwo i społeczeństwo*, t. I, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2004), *Definicje socjologiczne religii*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa, s. 66-69.
- Locke J. (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992.
- Locke L. (1992), *Dwa traktaty o rządzie. Traktat drugi*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Mahmoodian M. (1997), *Social Action. Variations, dimensions and dilemmas*, Uppsala University, Uppsala.
- Malinkowski B. (1947), *Freedom and Civilisation*, George Allen & Unwin, London.