

# Adam Wątróbski

---

## Kategoria „wolności od” i „wolności do” w interpretacji wolności religijnej : konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina z deklaracją „Dignitatis humanae”

---

Łódzkie Studia Teologiczne 1112, 345-354

---

2002/2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADAM WĄTRÓBSKI  
Warszawa

## KATEGORIA „WOLNOŚCI OD” I „WOLNOŚCI DO” W INTERPRETACJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina  
z Deklaracją *Dignitatis humanae*<sup>1</sup>

### WSTĘP

Celem niniejszego przedłożenia jest próba rekonstrukcji rozumienia terminów „wolności pozytywnej” („wolności do”) i „wolności negatywnej” („wolności od”) w myśli Ericha Fromma oraz rozważaniach Isaiaha Berlina (tj. zestawienie formalnych aspektów ujęć tych terminów). Kolejnym krokiem będzie próba odniesienia tych pojęć do zagadnienia wolności religijnej, które stało się przedmiotem wypowiedzi Soboru Watykańskiego II w Deklaracji *Dignitatis humanae*.

Nie jest zamierzeniem autora rekonstrukcja całości refleksji Fromma czy Berlina na temat wolności ani odnalezienie miejsca pojęć wolności negatywnej i pozytywnej w ich rozważaniach, pomijam ponadto problem wolnej woli, determinizmu, indeterminizmu. Głównym przedsięwzięciem bowiem będzie „zapożyczenie” tych pojęć, którymi Fromm i Berlin posługiwali się do wyjaśniania problemu wolności politycznej, konstrukcji teorii liberalnych, rozważań dotyczących mechanizmów ucieczki od wolności itp., i użycie ich do analizy interesującego nas zagadnienia.

Sądzę, że zastosowanie tych pojęć do problemu wolności religijnej może się przyczynić do lepszego zrozumienia tego ważnego zagadnienia.

W dalszym ciągu pracy, w celu pogłębienia refleksji nad zagadnieniem wolności religijnej, spróbuję porównać stanowisko Kościoła, przedstawione w *Dignitatis humanae*, z poglądami Fromma i Berlina w interesującej nas kwestii.

---

<sup>1</sup> Artykuł jest pracą proseminaryjną napisaną na proseminarium z filozofii Boga i religii prowadzonym przez ks. dra Sławomira Szczyrbę w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2002/03.

---

## I. PREZENTACJA POGLĄDÓW I. BERLINA I E. FROMMA

W tej części pracy przedstawię najpierw znaczenia terminów „wolność od” i „wolność do”, jakie można wyłuskać z refleksji I. Berlina i E. Fromma.

### 1.1. Stanowisko I. Berlina

Prezentację rozumień interesujących nas terminów rozpocznę od przedstawienia myśli I. Berlina na temat negatywnego rozumienia wolności.

#### 1.1.1. Charakterystyka pojęcia wolności negatywnej

Berlin pojęcie wolności negatywnej łączy z wpływem, jaki mają zewnętrzne (i nie tylko) wobec podmiotu czynniki, które modyfikują (ograniczają) swobodę jego działania. Jest ona tym większa, im większą autonomicznością obdarzona została jednostka, i tym bardziej ograniczona, im znaczniejszy jest wpływ czynników, przez które podmiot jest jej pozbawiany. Ten wymiar wolności zależy od tego, jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot ma całkowitą swobodę działania według własnej woli, od tego jak wiele dróg jest przed nim zamkniętych i ile jest przeszkód, które stoją na drodze do realizacji zamierzonych przez niego działań. Owe czynniki ograniczające mogą przybierać różną postać. To, że pewien wybór nie może stać się udziałem jednostki, może być spowodowane ingerencją państwa, społeczeństwa, może to być konsekwencja działania, ograniczenia lub nieudolności samej jednostki<sup>2</sup>.

Rozumienie wolności negatywnej w myśli Berlina uległo ewolucji na skutek krytyki tego ujęcia, którą wysunęli komentatorzy myśli liberała. Pierwotnie Berlin przez wolność negatywną rozumiał „brak przeszkód w urzeczywistnianiu ludzkich pragnień, z przestrzenią, w której obrębie człowiek może robić to, co chce”<sup>3</sup>. Takie ujęcie uległo modyfikacji, gdyż wysunięto (słuszną jak się wydaje sugestię), że istnieje możliwość urzeczywistnienia tego wymiaru wolności przez wyzbycie się pragnień, a nie przez realizację woli jednostki. Zauważa Berlin, że: „Gdyby stopień wolności był funkcją spełniania pragnień, mógłbym zwiększyć mą wolność równie skutecznie eliminując pragnienia, co zaspokajając je, mógłbym uczynić ludzi (także siebie) wolnymi, warunkując ich tak, by porzucili swe pierwotne pragnienia, których nie zamierzałbym zaspokajać”<sup>4</sup>. W efekcie, więc rozumienie wolności negatywnej oznacza nie tylko brak frustracji (co można osiągnąć, zabijając pragnienia), ale także nieobecność przeszkód w możliwych

---

<sup>2</sup> Zob. B. Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 26–27.

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 28.

<sup>4</sup> I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 2001, s. 34.

wyborach i działaniach – brak barier na drogach, które wybrać mogą ludzie<sup>5</sup>. Berlin wskazuje również na czynniki wyznaczające stopień, w jakim jednostka osiągnęła wolność negatywną, są to: liczba otwartych możliwości, łatwość lub trudność wykorzystywania każdej z nich, znaczenie każdej z tych możliwości w planie życiowym jednostki, stopień ich otwarcia i zamknięcia wskutek celowych działań ludzkich, oszacowanie wartości różnych możliwości przez jednostkę i przez społeczeństwo, w którym ona żyje<sup>6</sup>.

### 1.1.2. „Wolność podstawowa” jako warunek konieczny wolności

Berlin przedstawia wolność negatywną jako jedną z wartości, które mogą odgrywać istotną rolę w życiu człowieka, zauważa jednakże, że nie jest ona zbyt cenna, gdy jednostka nie ma zapewnionego pewnego minimum wolności<sup>7</sup>. Myśl ta przybiera nawet bardziej zdecydowany charakter, gdy ową „wolność podstawową” przedstawia się jako warunek nieodzowny wolności negatywnej.

Podobnie rzecz się ma w przypadku wolności pozytywnej. Niewielką wartość bowiem przedstawia np. możliwość dowolnego korzystania z wytworów kultury (zagwarantowana prawnie), gdy ograniczenia uniemożliwiają jednostce dokonywanie wyborów – jest tutaj mowa o psychologicznym wymiarze wolności podstawowej. Drugi jej element stanowi minimum wolności w korzystaniu z dóbr materialnych, jak słusznie zauważa Berlin: „Od ludzi, którzy nie mają dość pożywienia, opału odpowiedniego schronienia, którym nie zapewniono minimum bezpieczeństwa, trudno oczekiwać, że będą się zajmować wolnością umów czy prasy”<sup>8</sup>.

### 1.1.3. Charakterystyka pojęcia wolności pozytywnej

Ten wymiar wolności łączy się z możliwościami, które są udziałem jednostki, z rozstrzygnięciami dotyczącymi tego, kto rozporządza jednostką, na jakiej podstawie to czyni, jakim dysponuje prawem. Do oszacowania, w jakim stopniu jednostka jest wolna w sensie pozytywnym, mogą posłużyć odpowiedzi na pytania: „Co, lub kto, jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”, „Czy ja sam kieruję sobą, czy inni mną rządzą?”, „Jeśli tak, to jakim prawem, na jakiej podstawie?”<sup>9</sup>.

Odpowiedzi na powyższe pytania, a co za tym idzie Berlinowskie rozumienie terminu „wolność pozytywna”, pozostają w ścisłym związku z zajmowanym

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 35.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 191.

<sup>7</sup> Por. B. Polanowska-Sygulska, dz.cyt., s. 31.

<sup>8</sup> I. Berlin, dz.cyt., s. 38.

<sup>9</sup> Por. B. Polanowska-Sygulska, dz.cyt., s.26.

przez niego stanowiskiem liberalnym. Berlin sądzi bowiem, że „u podłoża »wolności do« leży ideał samorealizacji, autonomii jednostki”<sup>10</sup>, która chce być swoim własnym panem, podmiotem, a nie przedmiotem, która chce określać własne cele i kierunki działania i dążyć do ich realizacji.

Koncepcja wolności pozytywnej łączy się z istnieniem dwóch autonomicznych sił, natur, które wyznaczają cele jednostki. Berlin, czerpiąc z dorobku Kanta, adoptując jego terminologię, siły te nazywa „ja prawdziwym”, oraz „ja empirycznym”<sup>11</sup>. Owo „ja prawdziwe” utożsamia się z wyższą naturą człowieka, siłą dążącą do prawdziwej realizacji, Berlin powiada, że: „Ta panująca część naszej osobowości bywa rozmaicie identyfikowana: z rozumem, z »wyższą naturą«, z racjonalnym dążeniem do celów odległych, z moją »prawdziwą«, »idealną«, bądź »autonomiczną« osobowością albo z tym, »co we mnie najlepsze»”<sup>12</sup>.

„Ja empiryczne” zaś, to „irracjonalne impulsy, nie kontrolowane pragnienia, »niższa natura«, dążenie do natychmiastowych przyjemności, »empiryczna« albo »heteronomiczna« osobowość, poddająca się każdemu porywowi pragnienia i namiętności, wymagająca surowej dyscypliny, jeśli kiedykolwiek ma dorosnąć do swej »prawdziwej« natury”<sup>13</sup>.

Berlin upatruje zatem osiągnięcie pełnej wolności pozytywnej w realizacji własnej woli jednostki, która wyraża się poprzez podążanie za głosem „ja prawdziwego”.

## 1.2. Stanowisko E. Fromma

O ile I. Berlin rozumiał wolność raczej jako sposobność działania, a nie samo działanie, możliwość działania, a niekoniecznie jej dynamiczne urzeczywistnienie, o tyle E. Fromm rozumie wolność jako spontaniczną, racjonalną aktywność całej zintegrowanej osobowości. Jednakże aspekt formalny rozstrzygnięć Fromma, dotyczących wolności pozytywnej i negatywnej, jest w dalekim stopniu uboższy od ustaleń Berlina, autor pozostaje przy ich bardziej intuicyjnym rozumieniu i skupia się na merytorycznym aspekcie omawianych przez siebie zagadnień.

### 1.2.1. Frommowska „wolność od”

E. Fromm rozumie „wolność negatywną” jako niezależność od instynktów, jako możliwość podejmowania niezdeterminowanych, świadomych działań, wolnych od przymusu i mechanizmów dziedziczenia, akcentuje psychologiczny wy-

<sup>10</sup> Tamże, s. 36.

<sup>11</sup> Zob. I. Berlin, dz.cyt., s. 192 nn.

<sup>12</sup> Jest to kantowska „nadmysłowa istota” (*übersinnliches Wesen*).

<sup>13</sup> Zob. I. Berlin, dz.cyt., s. 193.

miar wolności. Rozróżnia ponadto dwie grupy czynników, od których jednostka może być wolna: autorytety zewnętrzne, takie jak państwo czy Kościół, oraz wewnętrzne (jego zdaniem nie w wystarczającym stopniu brane pod uwagę) np. hamulce, przymusy, lęki<sup>14</sup>.

Tym zaś, co w przeszłości zniewalało człowieka i hamowało jego rozwój (a więc ograniczało jego wolność od), były pierwotne więzi między człowiekiem a przyrodą (ożywioną i nieożywioną), które wynikały z niedostatecznego stopnia ucywilizowania człowieka i uniemożliwiały owocne posługiwanie się rozumem i krytyczny namysł<sup>15</sup>.

### 1.2.2. Frommowska „wolność do”

Wolność pozytywną jednostka zdobywa, według Fromma, dzięki swej czynnej i niezależnej roli, jaką ma odgrywać w życiu politycznym. Ten typ wolności osiąga jednostka poprzez świadomą działalność zintegrowanej osoby. Wolność ta staje się udziałem jednostki, która przechodzi do jej posiadania od wolności negatywnej. Myśl Fromma można wyrazić następująco jednostka: zrzucając zniewalające brzemie (uzyskując wolność negatywną), coraz bardziej dojrzewa do podejmowania dojrzałych działań (do uzyskania wolności pozytywnej), a niemożność tego przejścia staje się przyczyną próby ucieczki od wolności, co owocuje powstaniem mechanizmów ucieczki. Te zaś, to procesy psychiczne bądź społeczne, które coraz bardziej alienują jednostkę, uniemożliwiając jej osiągnięcie samorealizacji.

## 2. ZASTOSOWANIE POJĘĆ WOLNOŚCI POZYTYWNEJ I WOLNOŚCI NEGATYWNEJ DO ANALIZY ZAGADNIENIA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ PRZEDSTAWIONEJ W *DIGNITATIS HUMANAЕ*

W tej części pracy postaram się najpierw spojrzeć na zagadnienie wolności religijnej w świetle pojęć wolności, którymi posługiwali się Berlin i Fromm. Spróbuję odnieść się do pewnego rozumienia wolności religijnej, jakie zawiera Deklaracja *Dignitatis humanae*.

### 2.1. Wolność religijna z Berlinowskiej perspektywy

#### 2.1.1. Wolność religijna a Berlinowska wolność pozytywna

Jak już powiedziano wyżej, Berlin przy konstrukcji pojęcia wolności pozytywnej wyraźnie pozostawał pod wpływem koncepcji i terminologii I. Kanta.

<sup>14</sup> Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1994, s. 111.

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 50.

Jednym z istotnych w naszej analizie ustaleń Berlina jest poczyniona przez niego uwaga, że znaczenie terminu „ja prawdziwe” może być rozmaicie rozumiane („prawdziwe ja” można pojmować jako coś szerszego niż jednostka [w zwykłym znaczeniu tego słowa], jako społeczną całość, której elementem bądź aspektem jest jednostka: może to być plemię, rasa, wspólnota wyznaniowa, państwo, wielkie społeczeństwo żywych, umarłych i jeszcze nie narodzonych). Oczywiście, możliwość tak rozbieżnych interpretacji okazuje się brzemienna w kłopotliwe konsekwencje, obejmujące rozstrzygnięcia dotyczące ontycznej struktury świata, czy komplikacje w obrębie antropologii. Czymś bowiem zupełnie innym jest ujmowanie „ja prawdziwego” jako jednego z elementów współkonstituujących jednostkę, od rozumienia owej „struktury” jako jakiejś ponad-osobowej, społecznej siły.

Niemniej ta sugestia Berlina otwiera pole innych jeszcze możliwości interpretacyjnych. Można bowiem przez „ja prawdziwe” rozumieć obiektywną prawdę o rzeczywistości albo naturę rzeczy, to zaś pozwala na rozumienie podążania za coraz bardziej rozpoznawaną prawdą religijną jako postulatem natury rzeczy. Takie rozumienie wychodziłoby naprzeciw rozumienia wolności religijnej proponowanej przez soborową Deklarację *Dignitatis humanae*. W takim wypadku to obiektywna Prawda („Ja prawdziwe”) byłaby motorem napędzającym ludzkie działanie. To Ona, będąc „Ja – Prawdą”, pozwalałaby na pełne osiągnięcie wolności pozytywnej (takie rozumowanie jest jednak powiązane z niebezpieczeństwem popadnięcia w myślenie bliskie filozofii procesu).

Wyżej zaproponowane rozumienie „ja prawdziwego”, jest tylko jednym z możliwych, można je rozumieć również jako porządek rzeczy ustanowiony przez Boga (obejmujący zarówno sferę przyrody, jak i rzeczywistość nadprzyrodzoną). W takim wypadku realizacja postulatów „ja prawdziwego” (a co za tym idzie osiągnięcie wolności pozytywnej) będzie możliwe do uzyskania poprzez działanie zgodne z samą naturą rzeczywistości, odczytaną przez jednostkę.

Kolejnym z możliwych do utrzymania interpretacji „ja prawdziwego” jest odczytanie go zgodne z pierwszą intuicją przedstawioną nam przez Berlina, można bowiem rozumieć je jako wyższą część jaźni i widzieć w realizacji jego postulatów drogę do pełnego osiągnięcia wolności pozytywnej, wtedy jednak trzeba by uznać, że to, co dyktuje nam „ja prawdziwe”, musi pozostawać w zgodzie z prawdą obiektywną ustanowioną przez Boga.

Jakkolwiek jednak chcielibyśmy interpretować „ja prawdziwe” (i za pomocą tego pojęcia budować koncepcję wolności pozytywnej, jak to uczynił Berlin) chcąc się nim posłużyć do pogłębienia rozumienia treści *Dignitatis humanae*, pewne jest, że pozostaje ono czymś pierwotniejszym od rozstrzygnięć dokonywanych przez jednostkę, zastanym, wpisanym w strukturę rzeczywistości. Co więcej, dywagacje na ten temat sprawiają, że należy stawiać pytanie, czym (kim?) jest owa Prawda, która staje się przedmiotem poszukiwań jednostki, która kieruje jednostką, wyznaczając jej kierunek działań i poszukiwań. Trzeba jednak zwrócić

uwagę na fakt, że posługiwanie się pojęciem „ja prawdziwego” może powodować niebezpieczeństwo błędnego odczytania intencji autorów *Dignitatis humanae*.

### 2.1.2. Wolność religijna a Berlinowska wolność negatywna

Berlin analizuje zgubne skutki przymuszania człowieka, narzucania mu woli cudzej, czyli zmuszania w imię „ja prawdziwego”, mimo faktu, że niższe „ja empiryczne” nie rozpoznało słuszności postulatu „ja prawdziwego”. Model ten posłużyć może do opisu mechanizmu narzucania się władzy totalitarnej, gdy za „ja prawdziwe” będzie się uznawać np. siły społeczne, konieczność dziejową itp. Może on również przyczynić się do pewnego poszerzenia rozumienia wolności w sensie religijnym.

*Dignitatis humanae* odrzuca możliwość takich ingerencji, niezależnie, którą z wyżej zaproponowanych interpretacji „ja prawdziwego” uznamy za obowiązującą, zawsze wolność religijna w sensie pozytywnym będzie możliwa do osiągnięcia tylko pod warunkiem dobrowolnego i niczym niewymuszonego uznania przez „ja empiryczne” postulatów „ja prawdziwego”. Można zatem powiedzieć, że w tym wypadku wolność negatywna, jest warunkiem wolności pozytywnej.

Refleksja nad myślą Berlina pozwala zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny aspekt zagadnienia wolności religijnej. Przyjrzyjmy się następującemu stwierdzeniu: „Wszelako »pozytywna« koncepcja wolności jako władania samym sobą, sugerująca wewnętrzne rozdarcie jednostki, łatwiej się w rzeczy samej – zarówno na gruncie historii, doktryny, jak i praktyki – godziła z tym rozszczepieniem osobowości na dwie strony: z jednej transcendentny i suwerenny nadzorca, z drugiej empiryczny kłębek pragnień i namiętności, które trzeba trzymać na wodzy i poskramiać”. Można tę wypowiedź analizować, zestawiając, szczególnie pod kątem postulatu ciągłego rozpoznawania prawdy i wzrastania w niej, z określeniem wolności religijnej zaproponowanym przez *Dignitatis humanae*. Deklaracja zawiera stwierdzenie (p. 3): „Każdy ma obowiązek, a stąd też i prawo szukania prawdy w dziedzinie religijnej, [...] skoro prawda została rozpoznana, należy mocno przy niej trwać osobistym przeświadczeniem”<sup>16</sup>.

Wiadomo skądinąd, że trwanie w prawdzie i coraz głębsze jej poznawanie prowadzi do coraz pełniejszego podporządkowania niższych władz duszy (którym w myśli Berlina odpowiada „ja empiryczne” władzom wyższym – „ja prawdziwemu”). Widać, że dokument soborowy nie poprzestaje jedynie na określeniu warunków koniecznych, które umożliwią jednostce dokonanie wyboru jej przekonań religijnych, ale uwzględnia również moment coraz pełniejszego rozpoznawania prawdy i określa okoliczności, w jakich jednostka pogłębia znajomość rozpoznawanej prawdy (wskazując na wspólnoty religijne i rodzinę).

<sup>16</sup> Deklaracja o wolności religijnej, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 416.



### 2.1.3. Wolność religijna a wolność podstawowa

Tytułem dygresji, słusznie jest zauważyć, że warunek konieczny zaistnienia jakiegokolwiek wolności, jakim jest wolność podstawowa, musi być spełniony również dla wolności religijnej, czego wyrazem może być fakt, że Kościół w swoim nauczaniu<sup>17</sup> zauważył np. konieczność obrony prawa do posiadania dóbr prywatnych.

## 2.2. Wolność religijna z Frommowskiej perspektywy

### 2.2.1. Wolność religijna a „wolność negatywna”

Podobnie jak E. Fromm, autorzy *Dignitatis humanae* posługują się terminem „wolność od” przy formułowaniu warunków niezbędnych do zrealizowania wolności religijnej, takich jak, wolność od zewnętrznego przymusu ze strony poszczególnych ludzi czy zbiorowisk społecznych, wolność od ingerencji w publiczne wyznawanie wiary czy tworzenie stowarzyszeń religijnych. Można zatem powiedzieć, że autorzy *Dignitatis humanae* dobrze znają rolę, jaką odgrywa wolność w takim ujęciu na płaszczyźnie społecznej.

Nauka zawarta w *Dignitatis humanae* o wolności w jej rozumieniu odnoszącym się do jednostki różni się jednak od refleksji Fromma. W soborowej deklaracji akcentuje się fakt, że wolność religijna (również w jej rozumieniu negatywnym) „jest zakorzeniona w samej godności osoby ludzkiej”, *Dignitatis humanae* odnosi się do wartości wypływającej wprost z refleksji nad najbardziej pierwotną, ogólną strukturą rzeczywistości. Każde naruszenie wolności religijnej będzie zatem (w rozumieniu *Dignitatis humanae*), uwłaczaniem godności ludzkiej (por DH 2). Fromm natomiast nie wgłębia się w istotę natury ludzkiej i wolność od (w wymiarze indywidualnym) sprowadza do mechanizmów psychicznych, bądź psycho-społecznych.

### 2.2.2. Wolność religijna a „Wolność pozytywna”

Zauważyć należy, że Fromm przez wolność pozytywną rozumiał pewien proces, w którym jednostka staje się coraz bardziej zintegrowana, wewnętrznie spójna, a podejmowane przez nią działania są coraz mniej spontaniczne i instynktowne. Według Fromma „wzrastanie w wolności pozytywnej” decyduje o dojrzałości jednostki.

Podobnie sprawa coraz pełniejszej wolności religijnej jest widziana w *Dignitatis humanae*, prawo do niej jest uznawane za jedno z nienaruszalnych praw

---

<sup>17</sup> Zob. Encyklika Leona XIII, *Rerum novarum*.

człowieka, a jednostka, której umożliwiono praktykowanie religii (zarówno w zakresie indywidualnym, jak i społecznym) prawidłowo, dąży do osiągnięcia doskonałości poprzez rozpoznanie swoich obowiązków nałożonych na nią przez Boga i realizację Jego woli (por. DH 6).

Oczywiście między poglądami Fromma a stanowiskiem wyrażonym w *Dignitatis humanae* istnieje zasadnicza różnica, otóż o ile w refleksji Fromma cel jednostki stanowi samorealizacja, o tyle w *Dignitatis humanae* jądro problemu wolności religijnej to zagadnienie posłuszeństwa rozpoznanej woli Bożej. Posłuszeństwo jest tu widziane jako droga do wolności.

### 3. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA A REFLEKSJE BERLINA I FROMMA W TEJ SPRAWIE

Ponieważ Fromm i Berlin w sprawie wolności na płaszczyźnie religijnej mieli bardzo podobne poglądy, przedstawię je sumarycznie. Obaj liberalowie widzieli w religii czynnik raczej destruktywny, często uniemożliwiający jednostce życie w wolności. Sądzili oni, że jest ona narzędziem zastraszenia, które służy do ucimiania niższych warstw społecznych (co może znajdować swoje uzasadnienie w fakcie, że obaj znajdowali się pod wpływem marksizmu), skłaniali się również do przekonania (szczególnie Fromm), że nakazy moralne zawarte w religii prowadzą jednostkę do zniewolenia w sensie psychologicznym. Obaj odrzucali klasyczne pojęcie Boga jako Najwyższej Prawdy (a z całą pewnością się od Niego dystansowali), a co za tym idzie, nie mogli dostrzec, że skutkiem rezygnacji z dążenia do poznawania prawdy i wypełniania woli Bożej jest zniewolenie, które jedynie pozornie, krótkotrwale i w ograniczonym zakresie może przybierać znamiona wolności.

Kościół natomiast w deklaracji *Dignitatis humanae* wyraża przekonanie, że chociaż do osiągnięcia wolności religijnej potrzebne są pewne warunki zewnętrzne (o czym była mowa w poprzednich paragrafach), to jednak warunkiem najistotniejszym, fundamentalnym w dążeniu człowieka do autentycznej wolności jest rozpoznane, uznane, i poprawnie przezeń przeżywane odniesienie do Boga.

### 4. PODSUMOWANIE

Zauważyć należy, że mimo ogromnej różnicy między poglądami Fromma i Berlina a stanowiskiem Kościoła pojęcia wolności pozytywnej i wolności negatywnej spełniają funkcję pomocną w analizie fenomenu wolności religijnej. Oczywiście nie są to narzędzia umożliwiające ukazanie istoty wolności religijnej, ale mogą się przyczynić do unaocznienia takich rzadziej stanowiących przedmiot refleksji filozofów warunków koniecznych przyznawania się do religii, jak np. wolność od społecznego nacisku na grupy religijne, wolność od nieuprawnionych ingerencji pań-

stwa w sprawy religijne, wolność do swobodnego przekazywania wiedzy religijnej, do publicznego wyrażania przekonań religijnych itp.

Myśliciele liberalni, których refleksja była inspiracją do napisania tego szkicu, skupiali swoją uwagę na wolności negatywnej. W tak rozumianej wolności upatrywali szczególną wartość. Wolność w rozumieniu przedstawianym w *Dignitatis humanae*, o ile można ją charakteryzować przy użyciu pojęć proponowanych przez Berlina czy Fromma, będzie zdecydowanie bliższe wolności w sensie pozytywnym, a jej urzeczywistnienie jednostka będzie osiągać przez dobrowolne poddanie się prowadzeniu przez rozpoznaną Prawdę.