

LIBERTAS RELIGIOSA

*Studium interdyscyplinarne
wolności religijnej*



1(2022)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

1(2022)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej



Warszawa 2022

Redaktor naczelny

ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Cisko

Zastępca redaktora naczelnego

ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski, UKSW

Zespół redakcyjny czasopisma

ks. prof. dr hab. Leonard Fic – UKSW, Warszawa

ks. prof. dr hab. Jan Górski – UŚ, Katowice

ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik SVD – UWM, Olsztyn

ks. dr hab. Piotr Piasecki OMI – prof. ucz. UAM, Poznań

ks. dr hab. Andrzej Piętrzak – prof. ucz. KUL, Lublin

ks. dr hab. Józef Urban – prof. ucz. UO, Opole

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI – UKSW, Warszawa

ks. dr hab. Marcin Wrzos OMI – Instytut Mazenodianum, Poznań; UKSW, Warszawa

Sekretarze redakcji: dr Paulina Jabłońska, dr Marlena Kałużyńska-Tyburska

dr Paweł Szuppe, ks. dr Rafał Pokrywiński

Projekt okładki: Michał Banach

Opracowanie graficzne, łamanie: Grzegorz Sztandera

Korekta: Urszula Hańkiewicz



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.12.2021”.

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie



© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej
© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

ISBN 978-83-8281-216-9

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl; www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE – <i>Jarosław Różański OMI</i>	7
Foreword	
KS. PAWEŁ ANTOSIAK	
Łamanie praw dziecka w Pakistanie. Milcząca zgoda i nadzieja na zmiany	10
Violation of children's rights in Pakistan. Silent consent and hope for change	
SYLWIA DĘGA-FRĄTCZAK	
Rzecz o wolności religijnej w komunikacji szkolnej	29
The thing about religious freedom in school communication	
PAULINA JABŁOŃSKA	
Wolność religijna w prawodawstwie polskim	40
Religious freedom in Polish legislation	
AGNIESZKA KONIK	
Zawołani po imieniu – historie rodzinne	67
Called by name – family stories	
EWA POLAK, WALDEMAR POLAK	
Wolność gospodarcza w teorii i praktyce	80
Free market in theory and practice	
MONIKA PRZYBYSZ	
Wolność religijna w social media. Ograniczenia i wyzwania dla twórców religijnych	112
Religious freedom in social media – limitations and challenges for religious creators	
KS. HENRYK SKOROWSKI	
Wolność religijna podstawą innych wolności i praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II	126
Religious freedom as the basis of other freedoms and human rights in the teaching of John Paul II	
KS. GRZEGORZ SOKOŁOWSKI	
Wolność religijna – wrodzone prawo czy przywilej władzy?	138
Religious freedom – an inborn right or a privilege of authority?	

JAKUB STĘPIEŃ

- Ochrona wolności sumienia i wyznania w III Rzeczypospolitej Polskiej.
Rozważania na przykładzie wybranych aspektów
funkcjonowania członków wspólnoty Kościoła katolickiego
w przestrzeni publicznej 153
- The protection of the freedom of conscience and religion in the Third Polish Republic.
Considerations based on examples of selected aspects of functioning of members
of the Catholic Church in the public space

MARCIN SZYDZISZ

- Ludność żydowska w Polsce po II wojnie światowej.
Zarys problematyki 169
- Jewish population in Poland after World War II – outline of the issues

RECENZJE

- Paulina Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin 2022 – ks. Józef Wroceński SCJ 188
- Bilad as-Sudan. Stare kultury i nowe wyzwania*, red. W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin 2022 – Marcin Wrzos OMI 194

SŁOWO WSTĘPNE

„Libertas Religiosa” – „Wolność Religijna” – to nowe czasopismo naukowe, wydawane przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest ono kontynuacją prowadzonych badań nad wolnością religijną w tymże ośrodku akademickim, czego owocem m.in. była także wydawana w ostatnich latach seria wydawnicza *Religie Świata*¹. Niniejsze czasopismo naukowe odwołuje się do tej serii jako do swoistego dziedzictwa badań. Pierwsza część wspomnianej serii poświęcona została prezentacji niektórych elementów strukturalnych wybranych religii świata. Część tę otwiera tom poświęcony funkcjom kapłańskim w judaizmie, chrześcijaństwie (katolicyzmie, prawosławiu, anglikanizmie, kalwinizmie), islamie (sannickim i szyickim), hinduizmie, buddyzmie i innych religiach². W podobnym porządku przedstawiono także kolejne tomy, koncentrujące się na miejscach modlitwy i miejscach świętych w religiach świata (t. 2, 2014), na samej modlitwie (t. 3, 2015), ofierze (t. 4, 2019). Kolejne dwa tomy skoncentrowały się na innym spektrum problemów, ujętych pod wspólnym tytułem *Między religioznawstwem a teologią*. Wśród tematów omawianych przez nie pojawiły się już *explicite* tematy związane bezpośrednio z wolnością religijną. Podobnie było w kolejnych tomach, które uzupełniły ponadto monografie jednoautorskie.

Bazując m.in. na tym dorobku, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie zdecydowało się na wyodrębnienie z tej serii książkowej jednego szerokiego tematu – wolności religijnej. Można ją z pewnością badać z różnych perspektyw: historycznej i współczesnej, w aspekcie społecznym, kulturowym, filozoficznym, teologicznym i prawnym. Z reguły wolność religijna traktowana jest jako prawo osoby ludzkiej i wspólnoty osób do kierowania się głosem własnego sumienia w wyznawaniu (bądź nie) wybranej religii. Prawo do wolności zostało sformułowane w *Powszechnej Deklaracji Praw*

¹ Pod redakcją ks. Waldemara Cisło i Jarosława Różańskiego OMI.

² *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa 2013.

Człowieka w sposób bardzo ogólny w numerze 16, ale następne artykuły doprecyzowują go, m.in. art. 18 podkreśla wolność myśli, sumienia i wyznania, a także wolność głoszenia swej wiary indywidualnie bądź publicznie. Respektowanie tego prawa spoczywa przede wszystkim na barkach państwa, które działa przez różnorodne organa i struktury.

Św. Jan Paweł II podkreślił, iż wolność religijna, która jest nieodłącznie związana z orędzieniem chrześcijańskim, stanowi gwarancję wszystkich innych wolności i praw człowieka. „Pierwszą i podstawową wartością jest zawsze stosunek człowieka do Boga wyrażający się w przekonaniach religijnych. Wolność wyznania staje się w ten sposób podstawą innych wolności. W przededniu konferencji madryckiej w sprawie bezpieczeństwa i współpracy w Europie mogłem powtórzyć to, co głoszę nieustannie od początku mojej posługi: «Wolność sumienia i religii [...] jest [...] pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej; a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności»³.

Już polscy prekursorzy powszechnych praw człowieka, Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowiec, podkreślali w XV w., iż podstawą tych praw jest godność ludzka. Stanisław ze Skarbimierza w kazaniu o wojnach sprawiedliwych nazywał człowieka „najgodniejszym ze stworzeń na świecie”. Zaś Paweł Włodkowiec, który przeniósł polską myśl prawną na grunt międzynarodowy, „przyjmuje za punkt wyjścia wspólne wszystkim ludziom dziecięstwo Boże i związaną z tym najwyższą godność człowieka. Powiada on: «Wszyscy zaś, tak wierni, jak niewierni, są owcami Chrystusa przez stworzenie, choćby nie byli z owczarni Kościoła». Wszystkich zatem ogarnia i na straży praw wszystkich staje prawo Boskie (*ius Divinum*), jak też «naturalne prawo społeczności ludzkiej», a więc prawo natury (*ius naturale*) i odgałęziające się odeń prawo narodów (*ius gentium*)”. Operuje Włodkowiec rozumiałym i centralnym na gruncie terminologii chrześcijańskiej pojęciem bliźniego, wskazując, że „bliźnimi zaś naszymi są wedle Prawdy zarówno wierni, jak niewierni, bez różnicy. Wszyscy ludzie, nie wykluczając niewiernych: Saracenów, Żydów, innowierców czy pogan”⁴.

³ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*, 8 XII 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, III, 2, 1980 (lipiec – grudzień), przygotowali do druku: E. Weron, A. Jaroch, Poznań – Warszawa 1985, s. 813–814.

⁴ Omówienia i cytaty za: T. Jasudowicz, *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, 1993, z. 1, s. 135–136.

Jednak te chrześcijańskie podstawy w epoce nowożytnej, która stworzyła ideę praw człowieka, zostały pominięte w oświeceniowych teoriach wolności oraz w teoriach umowy społecznej. W tych koncepcjach prawda przestała być rzeczywistością obiektywną. Jedynym punktem odniesienia dla człowieka stał się on sam, a w praktyce – umowa społeczna, której rolę z czasem przejmuje państwo, często państwo totalitarne.

O potrzebie podejmowania problematyki wolności religijnej mówią także niepokojące dane statystyczne o współczesnych prześladowaniach na tle religijnym. W 2019 r. został wydany raport sporządzony przez *Pew Research Center*, w którym odnotowano, iż w 143 krajach zagrożeni są chrześcijanie, a w 140 muzułmanie. Przykłady prześladowań sklasyfikowano w czterech kategoriach: wyraźne faworyzowanie jednego wyznania kosztem innych, prowadzenie działań zmierzających do ograniczenia wolności religijnej (m.in. zmiana prawodawstwa), prześladowanie wyznawców określonej religii, wprowadzenie ograniczeń dla swobodnego wyznawania danej religii. Podobne, niepokojące dane podaje opublikowany przez Sekcję Brytyjską Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie w listopadzie 2022 roku raport *Prześladowani i zapomniani*. W wielu opisanych w raporcie sytuacjach opresje państwowe dotyczą w równym stopniu każdego wierzącego, niezależnie od przynależności religijnej. Taka sytuacja stoi w sprzeczności z lansowanym modelem współczesności jako ery wolności.

Chrześcijaństwo wzywa do wiary, ale nie myli tego apelu z jej narzucaniem czy też sprowadzeniem człowieka do stanu poddaństwa. Wiara inspiruje do głoszenia wolności religijnej i świadectwa transcendentnej prawdy. Wolność do poszukiwania prawdy Bożej oraz zamiłowanie do braterstwa między ludźmi zawsze idą w parze. To są warunki dla jakości życia i przetrwania ludzkości jako wspólnoty.

Jarosław Róžański OMI

KS. PAWEŁ ANTOSIAK

 <https://orcid.org/0000-0002-3043-7639>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

e-mail: p.antosiak@pkwp.org

ŁAMANIE PRAW DZIECKA W PAKISTANIE

Milcząca zgoda i nadzieja na zmiany

Abstrakt: Artykuł ma na celu ukazanie sytuacji prawnej i społecznej dzieci w Pakistanie. Dla podjęcia tej dyskusji konieczne jest zestawienie powszechnej definicji „dziecka”, z tymi jakie odnajdujemy w prawodawstwie Pakistanu. Przedstawione również zostaną rekomendacje instytucji międzynarodowych zajmujących się ochroną praw dziecka. Zestawienie praw najmłodszych obywateli państwa z podstawowymi normami obowiązującymi w społeczności międzynarodowej, pokazuje wiele nadużyć, jakie ciągle są obecne z różnym natężeniem w Pakistanie. Poruszone problemy; dostęp do edukacji, skala wykorzystywania seksualnego dzieci, małżeństwa do których zostają zmuszone, powszechnie akceptowana społecznie praca dzieci i przemoc wobec nich, wskazują na daleko idące rozbieżności pomiędzy prawem i rzeczywistością. Badania niezależnych instytucji ujawniają jednocześnie skale nadużyć i kierunek zmian, które muszą nastąpić w Pakistanie, przede wszystkim w świadomości społecznej dorosłych obywateli.

Słowa kluczowe: dziecko, prawa dzieci, Pakistan, nadużycia seksualne, praca dzieci, małżeństwa dzieci.

Abstract: The article aims to show the legal and social situation of children in Pakistan. In order to undertake this discussion, it is necessary to juxtapose the common definition of “child” with those found in the legislation of Pakistan. Recommendations of international institutions dealing with the protection of children’s rights will also be presented. The juxtaposition of the rights of the country’s youngest citizens with the basic norms of the international com-

KS. PAWEŁ ANTOSIAK – mgr lic.; kapłan diecezji świdnickiej; od 2018 pracownik Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie. Prezes Fundacji Amicus Missio oraz pracownik Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie. Organizator konferencji naukowych w Polsce i za granicą.

munity, shows the many abuses that are still present with varying degrees of intensity in Pakistan. The problems raised: access to education, the scale of sexual abuse of children, marriages they are forced into, socially acceptable child labor and violence against them all point to a far-reaching discrepancy between law and reality. At the same time, research by independent institutions reveals the scale of abuse and the direction of change that must take place in Pakistan, primarily in the social consciousness of adult citizens.

Key words: child, children's rights, Pakistan, sexual abuse, child labor, child marriage.

Artykuł 1 Konwencji Praw Dziecka (CRC) definiuje: „«dziecko» oznacza każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska ono wcześniej pełnoletność”¹.

Konwencja ponadto podkreśla konieczność ochrony praw dzieci przez państwa jako organizacje odpowiedzialne za ich rozwój w duchu pokoju, godności, tolerancji, wolności, równości i solidarności. Państwa mają także obowiązek chronić życie dziecka jako jego niezbywalne prawo (por. Art. 6 par. 1 CRC) oraz chronić w maksymalnym stopniu warunki życia i rozwoju dziecka (por. Art. 6 par. 2 CRC). Prawa te mają być respektowane wobec pojedynczego dziecka, jak i mają stwarzać warunki pełnego rozwoju wszystkich dzieci².

Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta jednogłośnie przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20 listopada 1989 r., stała się pierwszym prawnie obowiązującym instrumentem międzynarodowym chroniącym prawa dzieci – obywatelskie, kulturowe, religijne, społeczne i polityczne. Ratyfikowana przez niemal wszystkie kraje (za wyjątkiem Somalii i USA)³ ustanowiła standardy w zakresie opieki zdrowotnej, edukacji, bezpieczeństwa oraz usług prawnych, cywilnych i społecznych wobec dzieci. Zawierająca 54 artykuły konwencja wyszczególnia indywidualne prawa każdej osoby poniżej 18 roku życia. Ochrona dziecka przez międzynarodowe standardy prawne ma na celu pomoc w pełnym rozwinięciu potencjału dziecka, zapewnienie mu wolności od dyskryminacji, głodu, wyzysku i innych grożących mu w świecie dorosłych nadużyć⁴.

¹ Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych z dnia 20 listopada 1989 r.

² V. Yates, „CRIN Newsletter. Children Rights Information Network”, 2005, nr 18, s. 8.

³ D. Searle, C. Barry, M. Jempson, *The Media and Children Rights*, UK: Media Wise 2005.

⁴ S. Hafeez, Q. Shujaat, *Annual Report 2007. Society for the Protection of the Rights of the Child*, Islamabad 2008, s. 10.

12 listopada 1990 roku Pakistan ratyfikował Konwencję i Prawa Dziecka. Weszła ona w życie 12 grudnia tego samego roku. O tego czasu rząd Pakistanu stara się wdrożyć obowiązujące, międzynarodowe przepisy i dostosować krajowe prawodawstwo do powszechnie obowiązujących norm. Przygotowany Krajowy Plan Działania (NPA) na rzecz ochrony dzieci ma na celu zintegrowanie działań administracyjnych, sądowych i legislacyjnych. W tym zakresie Krajowa Komisja ds. Opieki nad Dziećmi i Rozwoju (NCCWD) podjęła różne działania we współpracy z Prowincjonalnymi Komisjami ds. Opieki nad Dziećmi i Rozwoju (PCCWD) oraz organizacjami pozarządowymi. Jednak słabość państwa wobec dominującego islamu nie pozwala w pełni wdrożyć przygotowywanych przez komisje norm⁵.

Problemami są: wykorzystanie dzieci, małżeństwa nieletnich, praca dzieci, przemoc wobec nich, słaba i niedostępna dla wszystkich edukacja, często zdominowana przez szkoły islamskie. Wynikają one głównie z islamskiego charakteru państwa. W związku z tym, wiele tematów stanowi społeczne i kulturowe tabu powszechnie akceptowane przez społeczność. Słaby rząd, sądy i administracja często w obawie o zajmowane stanowiska lub w trosce o swoje bezpieczeństwo, niekonsekwentnie wdrażają przyjęte przepisy prawa powszechnego. W wyniku tej słabości sytuacja dzieci w Pakistanie jest najgorsza w całej Azji. Dodatkowo problemy potęguje: ubóstwo, dyskryminacja mniejszości religijnych, brak powszechnego dostępu do wody pitnej i opieki zdrowotnej. Pakistan czeka długa droga w przemianie świadomości całego społeczeństwa i całkowitej eliminacji wielu form przemocy wobec dzieci w tym kraju⁶.

Tabela 1. Status i definicje dziecka w prawodawstwie Pakistanu⁷

Prawo w Pakistanie	Status dziecka w prawie
Konstytucja Pakistanu 1973 r.	Konstytucja Pakistanu nie zawiera definicji dziecka. Ogólne wspomnienie w artykułach 11 i 25A nie zawiera odniesienia do dziecka zgodnego z Konwencją ONZ o Prawach Dziecka

⁵ S.M. Ali, *Development: Protecting Pakistan's Children*, „The Daily Times”, May 23, 2009, s. 3.

⁶ M.M. Sadruddin, *Study on the Important Issues of Child Rights in Pakistan*, „The Dialogue”, 6(2008), nr 1, s. 15.

⁷ *Who is the child: In Pakistani laws!* By the Institute for Social Justice (ISJ), s. 1–7, www.isj.org.pk [22.10.2022].

Prawo w Pakistanie	Status dziecka w prawie
Konstytucja Pakistanu 1973 r.	Artykuł 11 ust. 3: Żadne dziecko poniżej czternastego roku życia nie może być zatrudnione w żadnej fabryce lub kopalni, ani w żadnym innym niebezpiecznym miejscu pracy.
Konstytucja Pakistanu 1973 r.	Artykuł 25 ust. 3: Żadne z postanowień niniejszego artykułu nie stanowi przeszkody w przyjęciu przez państwo szczególnych przepisów dotyczących ochrony kobiet i dzieci.
Konstytucja Pakistanu 1973 r.	Artykuł 25A (prawo do nauki): Państwo zapewnia bezpłatną i obowiązkową edukację wszystkim dzieciom w wieku od pięciu do szesnastu lat.
Ustawa o Ograniczeniu Małżeństw Dzieci, 1929 r. (zmieniona w 1981 r.)	Sekcja 2: „Dziecko” oznacza osobę, która w przypadku mężczyzny nie ukończyła osiemnastu lat, a w przypadku kobiety nie ukończyła szesnastu lat.
Rozporządzenie w Sprawie Systemu Sądownictwa dla Nieletnich z 2000 r.	Sekcja 2: „Dziecko” oznacza osobę, która w chwili popełnienia przestępstwa nie osiągnęła osiemnastego roku życia.
Regulamin więzienny 1978 r.	<p>Zasada 280. Nieletni i młodociani przestępcy. „Nieletni” w przypadku mężczyzn oznacza więźnia, który w chwili skazania nie ukończył 18 roku życia i obejmuje „młodocianych przestępców”. „Młodociany przestępca” oznacza młodocianego mężczyznę, który w momencie skazania miał 15 lat.</p> <p>Zasada 326: Kobiety, które przebywają w więzieniu, mogą mieć przy sobie dzieci do trzeciego roku życia.</p> <p>Poprawka zgłoszona przez prowincje Punjab, Sindh i KP: Dzieci z matkami. Więźniarki mogą przebywać z dziećmi w więzieniu do ukończenia przez nie sześciu lat.</p>
Rozporządzenie w sprawie sklepów i zakładania przedsiębiorstw z 1969 r.	Sekcja 2 a): „Dorośli” oznacza osobę, która ukończyła siedemnasty rok życia; c) „dziecko” oznacza osobę, która nie ukończyła czternastego roku życia.
Ustawa o zatrudnieniu dzieci, 1991 r. (zmieniona w 2005 r.)	Sekcja 2: „Nastolatek” oznacza osobę, która ukończyła czternasty, ale nie ukończyła osiemnastego roku życia; „dziecko” oznacza osobę, która nie ukończyła czternastego roku życia.
Pakistański Kodeks Karny 1860	Sekcja 82: Nic nie jest przestępstwem, które popełniane jest przez dziecko poniżej siódmego roku życia.

Prawo w Pakistanie	Status dziecka w prawie
Pakistański Kodeks Karny 1860	<p>Sekcja 83: Nic nie jest przestępstwem popełnionym przez dziecko w wieku powyżej siedmiu lat i poniżej dwunastu lat, które nie osiągnęło dostatecznej dojrzałości rozumienia, aby ocenić charakter i konsekwencje jego zachowania przy tej okazji.</p> <p>Sekcja 89: Nic nie jest przestępstwem popełnionym w dobrej wierze na korzyść osoby poniżej dwunastego roku życia przez opiekuna lub inną osobę, która jest prawnie odpowiedzialna za tę osobę.</p>
Ustawa o Zakazie Stosowania Kar Cieleśnych 2013 r.	Przestała obowiązywać niedługo po ogłoszeniu.
Rozporządzenie o Edukacji Dzieci Pracowników 1972 r.	Sekcja 4: Rząd Prowincji zapewnia bezpłatne kształcenie, aż do osiągnięcia dojrzałości, jednemu dziecku każdego pracownika zatrudnionego w zakładzie państwowym.
Ustawa o Fabrykach z 1934 r. (zmieniona w 1997 r.)	Sekcja 2 c): „Dziecko” oznacza osobę, która nie ukończyła piętnastego roku życia.
Ustawa o zatrudnieniu dzieci, 1991 r. (zmieniona w 2005 r.)	Sekcja 2 (i): „Nastolatek” oznacza osobę, która ukończyła czternasty, ale nie ukończyła osiemnastego roku życia; (iii) „Dziecko” oznacza osobę, która nie ukończyła czternastego roku życia.
Ustawa o Systemie Pracy Niewolniczej (zniesienie) z 1992 r.	W przepisach tej ustawy nie jest określony wiek „dziecka”, jednakże praca niewolnicza jest zabroniona dla wszystkich grup wiekowych.
Ustawa o Rozwodach z 1869 roku	Sekcja (5): „Nieletnie dzieci” oznaczają, w przypadku synów ojców rdzennych, chłopców, którzy nie ukończyli szesnastego roku życia, a w przypadku córek ojców rdzennych, dziewczynki, które nie ukończyły trzynastego roku życia. W innych przypadkach oznacza to niezamężne dzieci, które nie ukończyły osiemnastego roku życia.
Rozporządzenie w Sprawie Zapobiegania i Kontroli nad Handlem Ludźmi z 2002 r.	Sekcja 2 b) „Dziecko” oznacza każdą osobę, która nie ukończyła osiemnastego roku życia.
Pakistańska Ustawa o Obywatelstwie z 1951 r.	Sekcja 2: „Osoba nieletnia” oznacza, bez względu na postanowienia Ustawy o większości z 1875 r., każdą osobę, która nie ukończyła dwudziestu jeden lat.

Istnieje wiele konwencji praw człowieka, które uznają prawa dziecka. Kraje, które ratyfikowały te konwencje, mają obowiązek wprowadzić je w swoich krajach na szczeblu krajowym i egzekwować ich przestrzeganie. Poniżej znajduje się lista konwencji, dotyczących dzieci, ratyfikowanych przez rząd Pakistanu.

Tabela 2. Konwencje Praw Człowieka ratyfikowane przez Pakistan⁸

Konwencje Praw Człowieka ratyfikowane przez Pakistan	Data ratyfikacji
Konwencja o Zwalczeniu Handlu Ludźmi i Prostytcji	11.07.1952
Konwencja o Pracy Przymusowej z 1930 r. (nr 29)	23.12.1957
Konwencja uzupełniająca w sprawie zniesienia niewolnictwa, handlu niewolnikami oraz instytucji i praktyk podobnych do niewolnictwa	20.03.1958
Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej z 1965 r. (CERD)	21.09.1966
Konwencja o Prawach Dziecka z 1989 r. (CRC)	12.11.1990
Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet 1979 (CEDAW)	12.03.1996
Konwencja o wymaganiach w zakresie minimalnego wieku dopuszczalnego w zatrudnieniu z 1973 r. (nr 138) (MOP)	06.07.2006
Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 r. (CESCR)	17.04.2008
Konwencja Narodów Zjednoczonych przeciwko międzynarodowej przestępczości zorganizowanej z 2000 r. (UNTOC)	13.01.2008
Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r. (CESPR)	23.06.2010
Konwencja w sprawie zakazu stosowania tortur oraz innego okrutnego, nieludzkiego lub poniżającego traktowania albo karania z 1984 r. (CAT)	23.06.2010
Protokół fakultatywny do Konwencji o prawach dziecka w sprawie handlu dziećmi, dziecięcej prostytucji i dziecięcej pornografii 2000 r.	11.06.2011
Konwencja o Prawach Osób Niepełnosprawnych 2006 r. (KPON)	05.07.2011
Konwencja o Najgorszych Formach Pracy Dzieci z 1999 r. (nr 182)	11.10.2001

Edukacja

Jednym z praw podstawowych zapisanych w Konstytucji Pakistanu w Artykule 25A jest prawo do edukacji. System edukacji podzielony jest na sześć

⁸ *The State of Children in Pakistan 2015*, red. Q. Shujaat, Islamabad 2015, s. 30.

poziomów: przedszkolny, podstawowy, średni, wysoki, średniozaawansowany i uniwersytecki. Pakistański system oświaty składa się z trzech sektorów; państwowego (skupiającego największą grupę uczniów), prywatnego (najlepszego pod względem poziomu edukacji) oraz religijnego (szkoły madrasowe)⁹.

Prawo do edukacji obejmuje wiele zobowiązań międzynarodowych w tym także wytyczne przygotowane przez Komitet Praw Dziecka (CRC – *Committee on the Rights of the Child*)¹⁰. Pomimo iż prawo to według Konstytucji obejmuje dzieci pomiędzy 5 a 16 rokiem życia, to jednak około 23 milionów dzieci (w ponad 200 milionowym kraju) w tym wieku nie ma dostępu do edukacji¹¹. Jest to bardzo niebezpieczne zjawisko w tak młodym społeczeństwie, jakim jest Pakistan. Braki w tym zakresie (szczególnie w edukacji dziewcząt) pogłębiają podziały społeczne i są powodem niebezpiecznej radykalizacji¹².

Pozytywne jest to, iż w ostatnich latach możemy zaobserwować – choć jeszcze niezbyt znaczącą – poprawę w tym zakresie. Pozytywne tendencje obejmują stosunkowo wysokie inwestycje w szkolnictwo podstawowe. Zwiększone wysiłki rządów prowincji, szczególnie widoczne od czasu decentralizacji i przekazania im większej władzy w tym zakresie skutkuje rozszerzeniem dostępu do edukacji oraz postępowaniem w zakresie podstawowych wskaźników edukacji¹³, takich jak wskaźniki alfabetyzacji dzieci i młodzieży¹⁴. Trudnością w określeniu stopnia tego postępu są często fałszywe dane przekazywane przez prowincje. Dla przykładu, w 2016 roku w raporcie ministra edukacji Balochistanu wskazano 15 000 nieistniejących etatów nauczycieli, 900 szkół tzw. widmo oraz ok. 300 000 zapisanych fikcyjnie studentów¹⁵.

Według danych organizacji międzynarodowych prawie jedna trzecia dzieci z Azji Południowej, które nie uczęszczają do szkoły, mieszka właśnie

⁹ A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*, Warszawa 2015, s. 191.

¹⁰ United Nation Children's Fundation, *Situation Analysis of Children in Pakistan*, Islamabad 2017, s. 78.

¹¹ *The State of Children in Pakistan 2017*, red. Q. Shujaat, Islamabad 2017, s. 104.

¹² Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan*, s. 191–192.

¹³ United Nations Children's Fund Pakistan, *Education Child Deprivation Analysis*, Islamabad 2016, s. 78.

¹⁴ Ministry of Education, *Trainings and Standards in Higher Education, Pakistan Education for All, 2015 Review Report 2015*, Islamabad 2014, <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002297/229718E.pdf> [22.10.2022], s. 4.

¹⁵ Society for the Protection of the Rights of the Child, *The State of Pakistan's Children 2016*, www.sparcpk.org [25.10.2022], s. 65.

w Pakistanie. Poziom alfabetyzacji w kraju różni się znacznie w zależności od prowincji i waha się od 98 do 23 procent. Zróżnicowanie w dostępie do edukacji, a co za tym idzie w umiejętności czytania, obejmuje również płeć dzieci. W 2015 roku 38,9% dziewcząt przy 30,2% chłopców nie uczęszczało do szkoły podstawowej¹⁶. Oczywiście zaniedbania w tym zakresie przekładają się na całą kondycję społeczeństwa. W 2018 roku wśród dorosłych umiejętność czytania posiadało 75,5% mężczyzn i tylko 59,8% kobiet¹⁷. Takie statystyki klasyfikują Pakistan na przedostatnim miejscu, tuż przed Jemenem, w temacie równości płci. Te dysproporcje zaczynają się już właśnie w najmłodszych latach dziewcząt, którym dużo częściej niż chłopcom ograniczany jest dostęp do edukacji. Obecnie Pakistan jest na niechlubnym trzecim miejscu w liczbie osób nieumiejących czytać i pisać, za ponad miliardowymi Chinami i Indiami¹⁸. W podobny sposób Pakistan klasyfikuje The Human Capital Development Report z 2016 roku, badający szanse młodych ludzi na rozwój i zdobycie wykształcenia, umiejscawiając państwo na 118 pozycji za Indiami (105) Iranem (85) i Chinami (71)¹⁹.

Wielkim problemem dla szkolnictwa w Pakistanie jest również wzrastająca aktywność islamskich ekstremistów. W związku z nią bardzo często dochodzi do ataków na szkoły i uniwersytety. Uczniowie i studenci obawiający się utraty zdrowia i życia bądź przymusowego wciągnięcia w struktury ugrupowań ekstremistycznych, rezygnują z rozpoczęcia lub kontynuacji nauki. Według Światowej Koalicji na rzecz Ochrony Edukacji przed Atakiem (*Global Coalition to Protect Education from Attack*), w latach 2009–2012 miało miejsce co najmniej 838 ataków na szkoły w Pakistanie. W wyniku tych ataków setki szkół zostało całkowicie zniszczonych. W tym samym czasie zginęło co najmniej 30 uczniów, a ponad 97 zostało rannych. Ponadto, co najmniej 138 uczniów i pracowników szkół zostało porwanych. Koalicja Globalna odnotowała również, że od 2005 roku do października 2012 roku w Pakistanie miały miejsce przypadki wykorzystania instytucji edukacyjnych do celów wojskowych²⁰. Kolejne raporty pokazują, że sytuacja

¹⁶ United Nation Children's Fundation, *Pakistan Annual Report 2015*, Islamabad 2015, s. 29.

¹⁷ https://pl.qaz.wiki/wiki/Education_in_Pakistan [25.10.2022].

¹⁸ Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan*, s. 192.

¹⁹ *The Human Capital Development Report 2016*, <http://www.weforum.org/reports/the-human-capital-development-report-2016> [25.10.2022].

²⁰ Global Coalition to Protect Education from Attack, *Country Profiles: Pakistan*, <http://www.protectingeducation.org/country-profile/pakistan> [22.10.2016].

ta nie ulega poprawie. W 2013 roku miało miejsce 78 ataków na szkoły. Rok 2014 to czas nasilonych działań Pakistańskiej Talibańskiej Grupy Zbrojnej Tehreek-e-Taliban (TTP). W grudniu 2014 r. TTP skierowało ataki na szkołę w Peszawarze i zabiło ponad 145 osób, w większości dzieci. W 2015 roku zniszczono kolejne 720 szkół. Niestety podobne statystyki bez radykalnych działań rządu mogą obrazować następne lata²¹.

Kolejnym problem szkolnictwa w Pakistanie jest niski poziom kształcenia w tym kraju. Niemal połowa dzieci, które mają jakikolwiek dostęp do edukacji, zdobywa wiedzę tylko na poziomie podstawowym²².

Wspomniana wcześniej islamizacja i ideologizacja, które odnajdujemy przede wszystkim w szkołach madrasowych, pogłębiają istniejące problemy. Dzieci i młodzież uczone w szkołach koranicznych otrzymują nie tylko wykształcenie religijne, ale również mocno zafałszowaną edukację historyczną. Madrasy (lub medresy) stały się miejscem wpływu Arabii Saudyjskiej (madrasy sunnickie) oraz Iranu (madrasy szyickie). Szkoły te pogłębiają istniejące w społeczeństwie podziały międzyreligijne i społeczne. Choć stanowią tylko ok. 5% szkół w Pakistanie, to jednak w islamskim społeczeństwie stanowią znaczącą i niebezpieczną siłę kształtującą postawy młodych pokoleń²³.

Praca dzieci

Światowe raporty organizacji zajmujących się ochroną praw dzieci ukazują ich pracę jako jedną z najczęstszych form ich wykorzystywania. Szacuje się, że na świecie 152 miliony dzieci pomiędzy 5 a 17 rokiem życia jest ofiarą tego procederu. Prawie połowa z nich pracuje w zawodach niebezpiecznych dla zdrowia i życia. 72 miliony pracujących dzieci mieszka w Afryce, 62 miliony w Azji i Oceanii, 10 milionów w obu Amerykach, 1,2 mln na Bliskim Wschodzie i 5,5 mln w Europie i Azji Środkowej²⁴.

Ostatnie rzetelne badanie skali problemu pracy dzieci w Pakistanie odbyło się w 1996 roku. Wykazało ono, że niemal 3,3 mln dzieci w tym

²¹ Submission on Pakistan to the Committee on the Rights of the Child, *Submission to the plenary session on Pakistan*, <https://www.hrw.org/news/2016/03/02/submission-pakistan-committee-rights-child> [27.10.2022], s. 2.

²² Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan*, s. 194.

²³ B. Ayaz, *What's Wrong with Pakistan?*, New Delhi 2013, s. 179.

²⁴ Child Labour Facts & Figures, ILO, <http://www.ilo.org/global/topics/child-labour/lang--en/index.htm> [27.10.2022].

kraju pracuje przed ukończeniem 18 roku życia. W 2017 r. podjęto prace nad sporządzeniem nowego raportu, który mógłby pokazać skalę tego problemu dzisiaj. Częściowe dane uzyskane w ostatnich latach wskazują jednak na znaczny wzrost liczby pracujących dzieci²⁵.

W światowym prawodawstwie dwie główne konwencje Międzynarodowej Organizacji Pracy (ILO – *International Labour Organization*) regulują sytuację dzieci w sektorze pracy. Konwencja numer 138 (C138) z roku 1973 – reguluje minimalny wiek dziecka podejmującego pracę (*Minimum Age Convention*), konwencja nr 182 (C182) z 1999 roku zabrania podejmowania przez dzieci najgorszych form pracy (*Worst Forms of Child Labour*). C138 określa możliwość podjęcia pracy przez dzieci, które ukończyły 15 lat, a dla pracy lekkiej 13 lat. Pakistan ratyfikował obydwie konwencje, jednak ich wdrażanie nadal budzi wiele zastrzeżeń.

Konstytucja Pakistanu, podobnie jak konwencje C138 i C182, określa wiek dziecka mogącego podjąć pracę i jej charakter. W artykule 11 ust. 3 Konstytucja zakazuje zatrudniania dzieci poniżej 14 roku życia w fabrykach, kopalniach lub przy innych niebezpiecznych pracach. Szczegóły wdrażania tych przepisów, również tych regulujących sytuację pracodawców i kary wobec nich za nie przestrzeganie norm ogólnych, państwo pozostawiło władzom prowincji. Przykładem tego typu działań jest uchwalona w styczniu 2016 roku regulacja *Punjab Prohibition of Child Labour at Brick Kilns Ordinance*, zakazująca dzieciom poniżej 14 roku życia pracy przy wypalaniu cegieł²⁶.

Praca dzieci w społeczeństwie pakistańskim jest zakorzeniona od dawna, a dla dzieci żyjących w tej bolesnej rzeczywistości jest czymś oczywistym. Wykorzystywanie dzieci w niemal każdym sektorze gospodarki kraju jest jedną z najgorszych form ich eksploatacji. Rosnące koszty utrzymania, przede wszystkim drożejąca żywność i paliwo, są głównymi czynnikami, dla których dorośli zmuszają dzieci do pracy. W konsekwencji tego procederu tracą one możliwość nauki i rozwoju, dochodzi do wielu tragedii odbierających bezpowrotnie szansę na normalne życie i na rozwój w przyszłości²⁷.

²⁵ *The State of Children in Pakistan 2017*, s. 165.

²⁶ Punjab Prohibition of Child Labour at Brick Kilns Ordinance, 14 January 2016, <http://www.punjablabour.gov.pk/file/The%20Punjab%20Gazette-The%20Punjab%20Prohibition%20of%20Child%20Labour%20at%20Brick%20Kilns%20Ordinance%202016.pdf> [7.02.2016].

²⁷ F. Gulrez, *The State of Pakistan's Children 2006*, w: *Society for the Protection of the Rights of the Child*, Islamabad 2007, s. 49.

Jednym z największych problemów jest powszechna zgoda na pracę dzieci w domach. Obejmuje ona różne zawody i różne wykonywane funkcje. W połączeniu z biedą społeczeństwa, brakiem wykształcenia rodziców, wielodzietnością rodzin oraz brakiem dostatecznych prawnych regulacji i kontroli państwa, pracę w domach lub domowych gospodarstwach rolnych podejmują już 4-letnie dzieci. Skala tego zjawiska jest niemalże niemożliwa do oszacowania. Ponadto, na ratyfikację przez Pakistan i przygotowanie konkretnych regulacji w prowincjach wciąż oczekuje Konwencja 189 ILO o pracownikach domowych (*Domestic Workers Convention*). Brak regulacji prawnych i edukacji w tym zakresie pozostawia zjawisko pracy dzieci w domach wciąż nierozwiązanym²⁸.

Ogromnym zjawiskiem jest również niewolnicza praca dzieci. Często uprowadzane z domów rodzinnych lub sprzedawane, dzieci stają się współczesnymi niewolnikami zatrudnianymi do najgorszych i najniebezpieczniejszych form pracy²⁹.

Milcząca zgoda społeczna nie pozwala ciągle odgórnie rozwiązać tej sytuacji. Każdego roku prowadzi to do wielu tragedii w zakładach pracy i w prywatnych domach. Liczby, choć ostatecznie dokładnie nieznane, stanowią wyzwanie nie tylko dla państwa pakistańskiego, ale także dla społeczności międzynarodowej³⁰.

Przemoc wobec dzieci

Bardzo trudne jest zebranie miarodajnych informacji dotyczących przemocy wobec dzieci w Pakistanie. Przypadki pojawiające się w prasie, raportach policyjnych i raportach organizacji międzynarodowych zajmujących się ochroną praw dzieci sygnalizują nam istnienie ogromnej skali tego problemu.

Przemoc wobec dzieci to kary cielesne i użycie siły fizycznej wobec dziecka z intencją spowodowania bólu, ale nie urazu. Mają służyć poprawie lub kontroli zachowań dziecka³¹. Jednak z informacji, które odnajdujemy w raportach i prasie, jest wiele takich, które mówią o poważnych obrażeniach ciała, jakich doznają dzieci – ofiary przemocy. Kary cielesne w domach, szkołach i miejscach

²⁸ *The State of Children in Pakistan 2017*, s. 165.

²⁹ Tamże, s. 169.

³⁰ Tamże, s. 162.

³¹ B. Shmueli, *The Influence of UNCRC on Corporal Punishment – A Comparative Study*, „Oregon Review of International Law”, 10(2008), s. 190–242.

pracy stanowią jedną z najpowszechniejszych form przemocy wobec dzieci³². Powszechnie stosowaną karą za przestępstwa Hadood, polegające na wykroczeniach przeciwko prawu szariatu zakazującego cudzołóstwa, kradzieży czy spożycia alkoholu jest biczowanie; stosowane również wobec dzieci, często prowadzi do wielu tragedii. Dokonuje się to pomimo wprowadzonej w 1996 roku ustawy zakazującej biczowania³³.

Komitet Praw Dziecka (UNCRC – *UN Convention on the Rights of the Child*) wprowadza całkowity zakaz dla pracodawców jakiegokolwiek przemocy wobec dzieci. Rząd według konwencji powinien ustanowić odpowiednie prawodawstwo i działania administracyjne, socjalne i edukacyjne dla ochrony dzieci przed wszystkimi formami fizycznej i psychicznej przemocy, nadużyć i zaniedbań wykorzystania dzieci (Artykuły 19, 3, 6, 28, 37 i 40)³⁴.

Używanie różnego rodzaju form przemocy wobec dzieci pozostawia bardzo często również trwały ślad w ich psychice. Przemoc, do której dochodzi w szkołach, jest także często usprawiedliwiana i dla wielu jest koniecznym elementem wychowania. Przeciwwstawienie się jej kończy się często wydaleniem ze szkoły i zakończeniem edukacji dziecka. W ukrywaniu nadużyć w tym zakresie często uczestniczy cała społeczność, począwszy od nauczycieli, poprzez rodziny i policję aż do lekarzy zajmujących się pokrzywdzonym dzieckiem. Jedną z najgłośniejszych spraw, która została ujawniona, to przypadek trzynastoletniego chłopca Muhammada Ahmeda Hussaina, który trafił do szpitala pobity przez swojego nauczyciela. Sparaliżowany w konsekwencji tego aktu przemocy Muhammad, według zespołu lekarzy i lokalnego rządu powinien poddać się dalszemu leczeniu w Ameryce, za które zapłaci państwo, gdy tylko ten przemilczy wszystkie okoliczności zdarzenia³⁵.

W czerwcu 2016 roku Międzynarodowy Komitet Praw Dziecka (UNCRC) po analizie raportów dotyczących przemocy wobec dzieci w Pakistanie wydał zalecenia wprowadzenia regulacji prawnych, całkowicie zakazujących stosowania kar cielesnych. Dyrektywy te uzupełniają Projekt Ustawy o Zakazie Stosowania Kar Cielesnych w Pakistanie z 2013 r. (*Prohibition of Corporal Punishment Bill 2013*). Jednak do dzisiaj obowiązującym pra-

³² *The State of Pakistan's Children 2016 Report*, <https://www.sparcpk.org/sopc2017/sopc2016/Combined/The%20State%20of%20Pakistan's%20Children%202016%20Report.pdf> [27.10.2022], s. 36.

³³ T. Parvez, M. Mogwanja, *Analysis of Enforcement Gaps in Child Related Protection Laws 2006*, Islamabad 2006, s. 13.

³⁴ <http://www.endcorporalpunishment.org/pages/frame.html> [27.10.2022].

³⁵ *The State of Pakistan's Children 2016 Report*, s. 36.

wem jest Pakistański Kodeks Karny, który w Sekcji 89 upoważnia rodziców, nauczycieli i innych opiekunów do stosowania kar cielesnych jako środka dyscyplinującego i korygującego zachowanie dzieci poniżej 12 roku życia³⁶.

Wykorzystywanie seksualne dzieci

Wykorzystanie seksualne dzieci jest najmniej zbadaną formą przemocy wobec dzieci w Pakistanie. Wynika to z tego, że temat seksu jest wciąż tematem tabu w tym państwie. Brak edukacji w tym zakresie i brak dostępności do instytucji, do których mogłyby się zgłosić ofiary, nie pozwala na oszacowanie skali zjawiska. Ponadto sprawy te postrzegane są przez społeczność jako sprawy wewnętrzne rodziny. Policja podejmuje działania tylko w bardzo drastycznych przypadkach. Tylko do takich, i to w ograniczonej formie, mają dostęp media, które też ze względu na ogólne milczenie rzadko podejmują temat³⁷.

W prawodawstwie federalnym i prowincjonalnym Pakistanu odnajdujemy niewiele aktów chroniących dzieci przed tym procederem i zapewniających ich rehabilitację. Nie ma także aktów konkretnie określających, czym jest wykorzystanie seksualne bez penetracji. Istniejące przepisy dotyczą gwałtu i sodomii zakładają, że stanowią one nadużycie tylko w momencie penetracji.

Pakistański Kodeks Karny (*Pakistan Penal Code*) z 1860 roku w Sekcji 366 mówi o karze pozbawienia wolności do lat dziesięciu lub grzywnie za współżycie z nieletnią (poniżej 18 roku życia) kobietą lub nakłanianie nieletniej do takich czynów. Sekcje 375 oraz 376 PPC przewidują karę dożywocia lub 10 lat pozbawienia wolności za gwałt. Sekcja 377 określa karę za przestępstwa nienaturalne: homoseksualizm i zoofilię. Kara określona za te przestępstwa jest identyczna jak za gwałt. W żadnym punkcie PPC nie ma jasnego określenia, czym jest przestępstwo wykorzystania seksualnego dzieci i określenia kar za nie³⁸.

Te same ramy prawne stosowane są w głównej mierze w zwalczaniu dziecięcej prostytucji. Zgodnie z raportem ESCAP, rozporządzenie o zwal-

³⁶ Tamże, s. 37–38.

³⁷ United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific, *Sexually abused and sexually exploited children and youth in Pakistan: a qualitative assessment of their health needs and available services*, New York 2001.

³⁸ S. Berti, *Rights of the Child in Pakistan, Report on the implementation of the Convention on the Rights of the Child by Pakistan, Report prepared for the Committee on the Rights of the Child 34th session – Geneva, September 2003*, <https://www.refworld.org/pdfid/46c190b40.pdf> [27.10.2022], s. 17–18.

czaniu prostytucji w prowincji z 1961 roku jest kompleksowym aktem prawnym chroniącym przed tym procederem. „Ustawa ta czyni nielegalnym prowadzenie domu publicznego; przyciąganie uwagi słowami, gestami, umyślnym i nieprzyzwoitym obnażaniem ciała w celu uprawiania prostytucji przez dziewczynę poniżej 16 roku życia; pozyskiwanie, wabienie lub odprowadzanie, lub próby takiego działania, jakiegokolwiek kobiety lub dziewczyny w celu uprawiania prostytucji; sprowadzania lub usiłowania sprowadzenia na teren prowincji jakiegokolwiek kobiety lub dziewczyny w celu nakłonienia jej do prostytucji; oraz przetrzymywania jakiegokolwiek kobiety lub dziewczyny wbrew jej woli, w jakimkolwiek miejscu, z zamiarem zmuszenia jej do odbycia stosunku płciowego z jakimkolwiek mężczyzną innym niż jej prawowity mąż”³⁹.

Większość przypadków wykorzystywania seksualnego dzieci w Pakistanie jest rejestrowana na podstawie Rozporządzenia Zina z 1979 roku, które zakazuje wszelkich form nielegalnego współżycia seksualnego, w tym gwałtu. Ponieważ obaj uczestnicy bezprawnego stosunku seksualnego są karani, kobiety bojąc się bycia ukaranymi za przemoc, której doznały, nie zgłaszają przestępstwa. W rodzinach dziewcząt, które zostały wykorzystane seksualnie, panuje „zmowa milczenia”. Dzieje się tak dlatego, że dziewczyna mogłaby zostać ukarana i jako „naruszona” miałaby problem z zamążpójściem. Do końca życia jako współwinna czynu niemoralnego byłaby społecznie napiętnowana⁴⁰.

W podobny sposób temat dziecięcej prostytucji ujęty jest w prawodawstwie dwóch prowincji, Sindh (*Sindh Children Act, 1955*) oraz Pendżab (*Punjab Children Ordinance, 1983*). Na ich mocy karane jest „pozwolenie dziecku w wieku od czterech do 16 lat na uczęszczanie do domu publicznego, który nie jest domem dziecka, lub podżeganie, powodowanie lub zachęcanie do uwodzenia lub prostytucji dziewczynki poniżej 16 roku życia lub zachęcanie kogokolwiek innego niż jej mąż do odbycia z nią stosunku seksualnego”. Według tych aktów kara dotyczy mężczyzn, którzy podejmują współżycie z dziewczynkami niebędącymi ich małżonkami. Jest to forma przyzwolenia na małżeństwa dzieci i przemoc seksualną wobec nich w małżeństwach⁴¹.

Światowa Organizacja Przeciwko Torturom (OMCT *World Organisation Against Torture*) wzywa Pakistan do ustanowienia prawodawstwa, w którym

³⁹ United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific, *Sexually abused and sexually*.

⁴⁰ Sadruddin, *Study on the Important Issues of Child Rights in Pakistan*, s. 22.

⁴¹ A. Jillani, Z. Jillani, *Child Rights in Pakistan*, Islamabad 2000, s. 165.

zostanie ustawowo podniesiony wiek dziecka do 18 lat. Ponadto zaleceniem jest równe traktowanie obu płci, które stają się ofiarami przemocy seksualnej. Szczególnie ważnym jest zniesienie przepisów prawa Zina, karzącego dziewczęta, ofiary procederu⁴².

Małżeństwa dzieci

Raport UNICEF z 2016 roku wylicza, że 21% dziewcząt przed ukończeniem 18 roku życia zostaje wydana za mąż, z czego 3% stanowią dziewczynki przed ukończeniem 15 roku życia⁴³.

Znaczący wkład w istniejący na olbrzymią skalę problem małżeństw dzieci ma sytuacja społeczna i ekonomiczna Pakistańczyków. Panujące w państwie stereotypy o roli kobiety jako osoby przeznaczonej tylko do małżeństwa, rodzenia i wychowania dzieci w znaczący sposób ograniczają ich dostęp do edukacji i zatrudnienia w przyszłości.

Od 1981 roku w Pakistanie obowiązujące prawo pozwala na zawieranie małżeństwa chłopcom, którzy ukończyli 18 lat i dziewczętom, które ukończyły 16 rok życia. Do tego czasu przyjętym aktem był wprowadzony przez Brytyjczyków w 1929 roku Akt Ograniczający Małżeństwa Dzieci (*Child Marriages Restraint Act*), który podobnie pozwalał na wydanie za mąż 16-letniej dziewczynki. Karą za złamanie obecnego prawa może być pozbawienie wolności do jednego miesiąca lub grzywna w wysokości 1000 rupii (ok. 9 \$). Jednak bardzo rzadko sprawy małżeństw dzieci zostają zgłoszone i szczególnie na obszarach wiejskich są powszechnie akceptowane⁴⁴.

Podobnie jak w innych przestrzeniach szczegóły prawodawstwa pozostawiono w kompetencji rządów prowincji. W prowincji Sindh wprowadzono prawo podnoszące minimalny wiek dzieci obu płci do lat 18 (*Sindh Child Marriage Restraint Act*), czyniąc to bezwzględnie przestępstwem karnym. Propozycja takiego ujednoczenia przepisów prawa została w 2014 roku odrzucona przez Zgromadzenie Narodowe. Prowincja Pendżab utrzymała wiek dzieci mogących zawierać małżeństwo na poziomie: 16 lat dziewczynki i 18 lat chłopcy. Sprawa zrównania wieku do lat 18 dla obu płci wróciła do Senatu w 2017 roku. Jednak Rada Ideologii Islamskiej (CII), będąca organem konstytucyjnym udzielającym islamskich porad prawnych rządowi

⁴² Berti, *Rights of the Child in Pakistan*, s. 18–19.

⁴³ *The State of Pakistan's Children 2016 Report*, s. 48.

⁴⁴ Tamże, s. 2.

pakistańskiemu wskazała, że małżeństwo może zostać zawarte w każdym wieku, ale przeprowadzka do domu męża (tzw. rukhsati) będzie dozwolona dopiero po ukończeniu 18 roku życia. Rada dodała, że prawa zakazujące małżeństw dzieci są nieislamskie⁴⁵.

Patriarchalny charakter środowiska i tzw. honor rodziny sprawiają, że rodziny w obawie przed uznaniem za odstępców od tradycji zmuszane są przez społeczeństwo do wczesnego wydania córki za mąż. „Honor rodziny” prowadzi rocznie do ok. 1100 odnotowanych zabójstw dziewcząt. Dzieje się tak, gdy dziewczyna zostanie przyłapana na współżyciu przedmałżeńskim lub zakochuje się w niewłaściwym według rodziny człowieku i odmawia poślubienia wskazanego mężczyzny. Bardzo rzadko w wyniku zabójstwa honorowego ktokolwiek ponosi karę⁴⁶.

Małżeństwa dzieci związane są również z wieloma tradycyjnymi zwyczajami. *Swara* to zwyczaj, który w celu złagodzenia sporów lub spłaty długu pozwala na wydanie za mąż dziewczynki. Dwie kolejne tradycje to: *Watta Satta* polegająca na handlu wymiennym dziewczynkami i *pait likkhi*, w której za mąż zostają wydane dziewczynki w bardzo młodym wieku lub przed urodzeniem. Szacuje się, że ok 34% takich małżeństw dokonuje się w ramach najbliższej rodziny lub plemienia. Najczęściej mężem dziewczynki zostaje według tradycji pierwszy kuzyn ze strony ojca⁴⁷.

Kolejny problem to jest zmuszanie dzieci mniejszości religijnych do małżeństw z muzułmanami. Dziewczynki stają się często ofiarami porwań i przemocy. W państwie islamskim wiele z tych dzieci nie ma szansy na powrót do swoich rodzin i zostaje siłą zmuszonych do przejścia na islam. Rodziny tych dzieci nie mają szans na ich odzyskanie, gdyż prawo chroniące mniejszości jest bardzo słabe i niespektowane⁴⁸. Do najbardziej znanych przypadków w ostatnich latach należą: sprawa Arzoo Raji, trzynastoletniej katoliczki z Karachi oraz sprawa Mairy Shhbaz, czternastoletniej katoliczki z Madina, porwanej, zgwałconej i zmuszonej do małżeństwa wbrew swojej woli. Jedynym sposobem na odzyskanie dzieci jest reakcja wspólnoty międzynarodowej i nagłaśnianie tego tematu. Wsparcie finansowe, jakie jest udzielane m.in. przez Pomoc Kościołowi w Potrzebie w opłaceniu adwokata i procesu sądowego, daje tym dzieciom i ich rodzinom nadzieję na

⁴⁵ <https://www.girlsnotbrides.org/child-marriage/pakistan/> [2.12.2022].

⁴⁶ *The State of Pakistan's Children 2016 Report*, s. 48–50.

⁴⁷ <https://www.girlsnotbrides.org/child-marriage/pakistan/> [2.12.2022].

⁴⁸ https://pkwp.org/newsy/kolejna_maloletnia_pakistanska_katoliczka_porwana_i_zmuszona_do_malzenstwa [2.12.2022].

ratunek⁴⁹. Dzięki takim interwencjom udaje się odzyskać niektóre dzieci i dla nich i rodziny znaleźć nowy dom⁵⁰.

Społeczność międzynarodowa zobowiązała Pakistan do wyeliminowania małżeństw dzieci do 2030 roku. Ratyfikowana przez państwo w 1990 roku Konwencja Praw Dziecka (*Convention on the Rights of the Child*) oraz w 1996 roku Konwencja w Sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Woman CEDAW*) nakładają na Pakistan zobowiązania ustanowienia (wbrew CII) konkretnego prawodawstwa, obowiązującego powszechnie i określającego minimalny wiek zawarcia małżeństwa na 18 lat. Przyszłość pokaże, jaką drogę obierze Pakistan⁵¹.

* * *

Najważniejszym zadaniem dla Pakistanu jest przyjęcie w pełni i wcielenie powszechnie przyjmowanej definicji dziecka. Określenie jednoznaczne, zgodne z normami międzynarodowymi praw dzieci i obowiązków społeczności wobec nich, pozwoli uchronić najmłodszych przed nadużyciami. Ujednolicenie prawa we wszystkich prowincjach i dostosowanie go do powszechnych norm jest w stanie zabezpieczyć przyszłość dzieci – a co za tym idzie – przyszłość całego kraju. Ważnym elementem w tym procesie jest ograniczenie wpływu religii islamskiej na prawodawstwo kraju, szczególnie to dotyczące ochrony dzieci. Istnieje wiele gotowych narzędzi, które wypracowane przez ostatnie dziesięciolecie, pozwoliły w wielu krajach wyeliminować lub w znacznym stopniu ograniczyć kwestie takie, jak: problem z dostępem do edukacji, praca dzieci, przemoc wobec nich, wykorzystywanie seksualne nieletnich i małżeństwa dzieci. Wspólnota międzynarodowa wydała już wiele wytycznych, których przyjęcie – i co bardzo ważne – ich respektowanie jest w stanie poprawić sytuację dzieci w Pakistanie.

BIBLIOGRAFIA

Ali S.M., *Development: Protecting Pakistan's Children*, „The Daily Times”, May 23, 2009.

Ayaz B., *What's Wrong with Pakistan?*, New Delhi 2013.

⁴⁹ https://pkwp.org/newsy/pakistanka_walka_o_sprawiedliwosc [2.12.2022].

⁵⁰ www.isj.org.pk [2.12.2022], s. 1–2.

⁵¹ Tamże.

- Berti S., *Rights of the Child in Pakistan, Report on the implementation of the Convention on the Rights of the Child by Pakistan, Report prepared for the Committee on the Rights of the Child 34th session – Geneva, September 2003*, <https://www.refworld.org/pdfid/46c190b40.pdf> [27.10.2022].
- Child Labour Facts & Figures, ILO, <http://www.ilo.org/global/topics/child-labour/lang--en/index.htm> [27.10.2022].
- Global Coalition to Protect Education from Attack, *Country Profiles: Pakistan*, <http://www.protectingeducation.org/country-profile/pakistan> [22.10.2022].
- Gulrez F., *The State of Pakistan's Children 2006*, w: *Society for the Protection of the Rights of the Child*, Islamabad 2007, s. 49–94.
- Hafeez S., Shujaat Q., *Annual Report 2007. Society for the Protection of the Rights of the Child*, Islamabad 2008.
- Jillani A., Jillani Z., *Child Rights in Pakistan*, Islamabad 2000.
- Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych z dnia 20 listopada 1989 r.
- Kuszevska A., *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*, Warszawa 2015.
- Ministry of Education, *Trainings and Standards in Higher Education, Pakistan Education for All, 2015 Review Report 2015*, Islamabad 2014, <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002297/229718E.pdf> [22.10.2022]
- Parvez T., Mogwanja M., *Analysis of Enforcement Gaps in Child Related Protection Laws 2006*, Islamabad 2006.
- Punjab Prohibition of Child Labour at Brick Kilns Ordinance, 14 January 2016, <http://www.punjablabour.gov.pk/file/The%20Punjab%20Gazette-The%20Punjab%20Prohibition%20of%20Child%20Labour%20at%20Brick%20Kilns%20Ordinance%202016.pdf> [7.02.2016].
- Sadrudin M.M., *Study on the Important Issues of Child Rights in Pakistan*, „The Dialogue”, 6(2008), nr 1, s. 13–30.
- Searle D., Barry C., Jempson M., *The Media and Children Rights*, UK: Media Wise 2005.
- Shmueli B., *The Influence of UNCRC on Corporal Punishment – A Comparative Study*, „Oregon Review of International Law”, 10(2008), s. 190–242.
- Society for the Protection of the Rights of the Child, *The State of Pakistan's Children 2016*, www.sparcpk.org. [25.10. 2022].

Submission on Pakistan to the Committee on the Rights of the Child, *Submission to the plenary session on Pakistan*, <https://www.hrw.org/news/2016/03/02/submission-pakistan-committee-rights-child> [27.10.2022].

The State of Children in Pakistan 2015, red. Q. Shujaat, Islamabad 2015.

The State of Children in Pakistan 2017, red. Q. Shujaat, Islamabad 2017.

The State of Pakistan's Children 2016 Report, <https://www.sparcpk.org/sopc2017/sopc2016/Combined/The%20State%20of%20Pakistan's%20Children%202016%20Report.pdf> [27.10.2022], s. 36.

United Nation Children's Foundation, *Pakistan Annual Report 2015*, Islamabad 2015.

United Nation Children's Foundation, *Situation Analysis of Children in Pakistan*, Islamabad 2017.

United Nations Children's Fund Pakistan, *Education Child Deprivation Analysis*, Islamabad 2016.

United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific, *Sexually abused and sexually exploited children and youth in Pakistan: a qualitative assessment of their health needs and available services*, New York 2001.

Who is the child: In Pakistani laws! By the Institute for Social Justice (ISJ), www.isj.org.pk [22.10.2022].

World Economic Forum, *The Human Capital Development Report 2016*, <http://www.weforum.org/reports/the-human-capital-development-report-2016> [25.10.2022].

Yates V., „CRIN Newsletter. Children Rights Information Network”, 2005, nr 18.

https://pkwp.org/newsy/kolejna_maloletnia_pakistanska_katoliczka_porwana_i_zmuszona_do_malzenstwa [2.12.2022].

https://pkwp.org/newsy/pakistanka_walka_o_sprawiedliwosc [2.12.2022].

<https://www.girlsnotbrides.org/child-marriage/pakistan/> [2.12.2022].

https://pl.qaz.wiki/wiki/Education_in_Pakistan [25.10.2022].

<http://www.endcorporalpunishment.org/pages/frame.html> [27.10.2022].

www.isj.org.pk. [2.12.2022].

SYLWIA DĘGA-FRĄTCZAK

 <https://orcid.org/0000-0002-3245-749X>

Centrum Rozwoju Edukacji Województwa Łódzkiego w Sieradzu

e-mail: wicedyrektor1@wodnsieradz.edu.pl

RZECZ O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W KOMUNIKACJI SZKOLNEJ

Abstrakt: Artykuł *Rzecz o wolności religijnej w komunikacji szkolnej* to recepta na połączenie teorii z praktyką w pracy z uczniem na lekcjach poświęconych komunikacji językowej. Pochylenie się nad znakiem, symbolem, wreszcie kodem językowym w kontekście wolności religijnej to trudny temat edukacyjny, który czeka współczesnego nauczyciela.

Słowa kluczowe: wolność religijna, edukacja, religia w szkole, dialog międzyreligijny, znak religijny, komunikacja szkolna.

Abstract: The article *The Thing about Religious Freedom in School Communication* is a recipe for combining theory with practice at work with a student in classes devoted to language communication. Bending over a sign, a symbol, and finally a language code in the context of religious freedom is a difficult educational topic that awaits the modern teacher.

Key words: religious freedom, education, religion in school, interreligious dialogue, religious sign, school communication.

Rodzice, opiekunowie, nauczyciele, wychowawcy i wszyscy, którzy mają większy lub mniejszy wpływ na wychowanie i rozwój młodego człowieka, często zapominają, że uczeń, ten młody człowiek, to część współczesnego społeczeństwa. Zapominają, że to przyszłość społeczeństwa, a co za tym

SYLWIA DĘGA-FRĄTCZAK – dr; wicedyrektor Centrum Rozwoju Edukacji Województwa Łódzkiego w Sieradzu, wieloletni wychowawca młodzieży w szkole średniej, nauczyciel dyplomowany języka polskiego, nauczyciel akademicki i konsultant, instruktor teatralny.

idzie, należałoby już na poziomie edukacyjnym uwrażliwić go i nauczyć dialogu międzyreligijnego. Zaszczepić w nim poszanowanie do szeroko rozumianej wyznaniowości. Jest wiele istniejących już pomysłów, metod i stosowanych rozwiązań w tym temacie. Warto jednak, mając do dyspozycji takie dokumenty jak choćby Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego [...]¹, wypełnić rozpisane w podanej podstawie prawnej cele kształcenia (wymagania ogólne) i treści nauczania (wymagania szczegółowe) z języka polskiego ze wskazaniem obszaru wolności religijnej.

Trudny, często wywołujący kontrowersje, temat można spróbować uporządkować w bardzo prosty sposób już na poziomie edukacji młodego człowieka. Służy temu niewątpliwie blok przedmiotów humanistycznych, gdzie nauczyciel może wykazywać się większą wrażliwością na tematy związane z komunikacją społeczną i medialną. I tak u ucznia klasy IV–VI szkoły podstawowej, na zajęciach z języka polskiego realizuje się obszar o nazwie *Komunikacja językowa i kultura języka*. W oparciu o wymagania, nauczyciel m.in. rozwija rozumienie wartości języka ojczystego oraz jego funkcji w budowaniu tożsamości osobowej ucznia oraz wspólnot: rodzinnej, narodowej i kulturowej. Ponadto rozwija rozumienie twórczego i sprawczego charakteru działań językowych oraz formowanie odpowiedzialności za własne zachowania językowe².

Uczeń klasy VII–VIII z kolei ma m.in. rozumieć, na czym polega grzeczność językowa i zastosować ją w wypowiedziach³. W podstawie programowej na poziomie szkoły ponadgimnazjalnej, obecnie ponadpodstawowej, wzbogaca się o nowe treści wspomniany dział *Komunikacji językowej i kultury języka*. Tutaj kształcenie językowe obejmuje: „1. Pogłębianie funkcjonalnej wiedzy z zakresu nauki o języku. 2. Wzbogacanie umiejętności komunikacyjnych, stosowne wykorzystanie języka w różnych sytuacjach komunikacyjnych. 3. Funkcjonalne wykorzystywanie wiedzy o języku w odczytaniu

¹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej, Dz. U. z 2017 r., poz. 356.

² Podstawa programowa przedmiotu język polski. II etap edukacyjny, <https://podstawa-programowa.pl/Szkola-podstawowa-IV-VIII/Język-polski> [14.09.2022].

³ Tamże.

sensów zawartych w strukturze głębokiej tekstów literackich i nieliterackich. 4. Świadome wykorzystanie działań językowych w formowaniu odpowiedzialności za własne zachowania językowe. 5. Uwrażliwianie na piękno mowy ojczystej, wspomaganie rozwoju kultury językowej, doskonalenie umiejętności posługiwania się poprawną polszczyzną⁴.

Jeśli chodzi o omawiany – III etap edukacyjny, to obowiązuje utrwalanie, poszerzanie i doskonalenie wiadomości i umiejętności nabytych w szkole podstawowej. Uczeń poznaje pojęcie znaku językowego oraz języka jako systemu znaków; rozróżnia typy znaków i określa ich funkcje w tekście; zna pojęcie aktu komunikacji językowej oraz jego składowe (komunikat, nadawca, odbiorca, kod, kontekst, kontakt)⁵. Zacytowane wymagania szczegółowe są wytycznymi do dalszych rozważań.

1. O wolności religijnej ukrytej w znaku

Nauczyciel danego przedmiotu nie pyta, co kryje się pod rozpisanymi celami i treściami ujętymi w poszczególnych podstawach programowych. On je realizuje. Gdy na zajęciach z języka polskiego nauczyciel rozpoczyna wdrażanie treści związanych z komunikacją językową, to: wyjaśnia pojęcie znaku, podaje definicję, przedstawia typy znaków, przeprowadza ćwiczenia, by ukazać uczniowi funkcje znaków w tekście. Na ogół na tym się poprzestaje. Zadanie z podstawy programowej zostaje zrealizowane, można przejść dalej, czas nagli. Można jednak przy omawianiu tematu znaku rozszerzyć rozważania o kwestie takie jak patriotyzm i religie. Po zapoznaniu młodzieży szkolnej ze słownikową definicją znaku⁶, który posiada formę (stronę znaczącą) i treść (stronę znaczoną), przekazać informacje na temat rodzajów znaków. Omawiając znaki naturalne (symptomy lub oznaki) czy znaki konwencjonalne, czyli umowne (sygnały), podaje się uczniom kolejny podział na ikony i symbole.

⁴ Podstawa programowa przedmiotu język polski. III etap edukacyjny, <https://podstawa-programowa.pl/Liceum-technikum/Jezyk-polski> [14.09.2022].

⁵ W. Kozak, *Vademecum nauczyciela. Wdrażanie podstawy programowej w szkole ponadpodstawowej*, Warszawa 2019, s. 22.

⁶ Znak – przedmiot, czynność, zjawisko fizyczne postrzegane jako element mający znaczenie, czyli wskazujący na rzeczywistość poza nim. Znak jest istotny nie ze względu na swoje cechy zewnętrzne, ale z uwagi na element rzeczywistości, do których się odnosi. Por. za M. Gutowska, M. Merska, Z. Kołos, J. Jończy, H. Moszczyńska, *Teraz matura. Język polski*, Warszawa 2015, s. 77.

Pierwsze z wymienionych posiadają łatwą do rozpoznania cechę – są podobne do tego, co oznaczają. W tym miejscu można przedstawić uczniom planszę, gdzie jedna z firm działających na rynku informatycznym, prezentuje nowe ikony systemu Windows 10. Młodzież w znacznym stopniu zna te rysunki, stosuje poniższe grafiki w swoim otoczeniu. Wie, że ikona przedstawiająca zegar analogowy oznacza dosłownie miejsce, gdzie wyświetla się aktualny czas.



Rys. 1. Ikony systemu Windows 10

Źródło: <https://www.bing.com/images/search?q=10+Ikona&form=IRBPRS&first=1&tsc=ImageHoverTitle> [14.09.2022].

W pojęciu symbolu brakuje takiego podobieństwa między formą a treścią. Dochodzi tutaj do połączenia werbalnego i niewerbalnego przekazu. Uczeń od najmłodszych lat poznaje symbole, głównie narodowe⁷, uczy się ich poszanowania. Kolejne etapy edukacyjne powinny rozwijać tę wiedzę. Rolą nauczyciela szkoły ponadpodstawowej jest wprowadzenie nowych treści, by młody człowiek mógł powiedzieć o swojej fladze znacznie więcej,

⁷ „Symbole, które w występują w obrębie danego narodu, a także w jego relacjach ze światem zewnętrznym, katalizują formowanie się tożsamości narodowej oraz służą jej podtrzymywaniu. Mają na celu zjednoczenie ludzi poprzez tworzenie wizualnych, werbalnych lub ikonograficznych reprezentacji narodu, wartości, celów lub historii. Symbole te są często poruszane w ramach obchodów patriotycznych lub społecznych i mają na celu włączenie i reprezentowanie wszystkich obywateli społeczności narodowej”. https://pl.wikipedia.org/wiki/Symbol_narodowy [14.09.2022].

niż kilka poznanych wcześniej wersów wiersza pt. *Barwy ojczyste* Czesława Janczarskiego:

„Powiewa flaga, gdy wiatr się zerwie.
A na tej fladze biel jest i czerwień.
Czerwień to miłość, biel – serce czyste.
Piękne są nasze barwy ojczyste”⁸.

Poziom wiedzy współczesnych polskich nastolatków na temat symboli narodowych można ocenić po wieloletniej obserwacji kolejnych roczników uczniów⁹. Bywa tak, że młody człowiek, uczestnicząc w uroczystym apelu rozpoczynającym nowy okres edukacyjny w nowej szkole, żuje gumę i nie potrafi zachować odpowiedniej postawy, gdy słyszy hymn narodowy, gdy reprezentanci społeczności uczniowskiej wprowadzają sztandar szkoły. Pojawiają się nawet pytania – „Po co to komu?”, „Co to sztandar?”. Te kolokwialne wypowiedzi świadczą o niezwykle niskiej świadomości wielu uczniów na temat istoty symboli narodowych. Warto podkreślić, że dużo wysiłku i zaangażowania czeka współczesnych pedagogów, by nauczyć młodzież poszanowania symboli narodowych naszego kraju i innych państw.

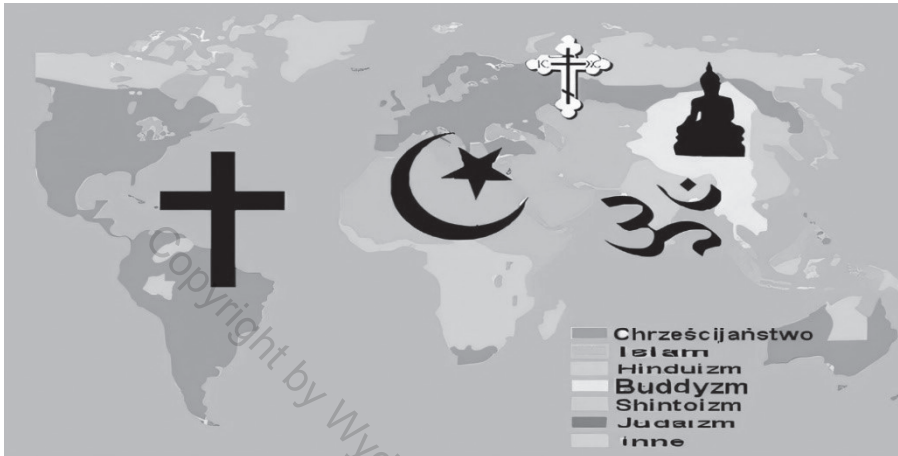
Przywołany powyżej obraz ukazujący niski stan świadomości wśród grupy uczniów szkoły ponadpodstawowej na temat symboli narodowych ma analogiczne ujęcie w temacie kolejnej grupy symboli – symboli religijnych. Ów obszar jeszcze trudniej przybliżyć uczniom w obecnych czasach, gdyż wiąże się ze znanym dziś określeniem RODO¹⁰. W myśl zapisów z przywołanego rozporządzenia, nie można na forum klasy zadawać pytań na temat wyznań religijnych, przekonania religijnego poszczególnych uczniów, gdyż są to dane osobowe zaliczające się do szczególnie chronionych kategorii danych. Nauczyciel może jedynie stosować stwierdzenia uogólniające, m.in. „Mówimy o symbolach – jakie znaczenie symbole religijne? Wymieńmy je, proszę”. I kiedy poszczególni uczniowie przywołają: krzyż, gwiazdę Dawida, półksiężyc i inne – może rozpocząć się realizacja wychowawczego

⁸ C. Janczarski, *Barwy ojczyste*, https://czasdzieci.pl/czytanki/id,891906-_barwy_ojczyste.html [14.09.2022].

⁹ Autorka niniejszej wypowiedzi pracuje z młodzieżą od 2003 roku, otoczyła opieką wychowawczą pięć klas – dwie klasy technikum i trzy klasy zasadniczej szkoły zawodowej.

¹⁰ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE – dokument powszechnie określa się skrótem RODO.

elementu lekcji. Rozpoczyna się edukacja związana z tematem wolności religijnej ukrytej w znaku. Po wykładzie wprowadzającym i aktywizującym, można ukazać młodzieży planszę z symbolami największych religii świata:



Rys. 2. Symbole największych religii świata

Źródło: <https://prawiejakmango.wordpress.com/2014/05/23/czlowiek-w-kregu-wiary-wplyw-religii-na-kulture-i-spolnoczenstwo/>.

Krótki komentarz na temat poszczególnych religii monoteistycznych i wybranych politeistycznych może okazać się nieodzowny. Uczniowie zaledwie orientują się, że są osoby wyznające wiarę w jednego Boga lub w wielobóstwo. Warto w tym miejscu podkreślić, że do grona tych pierwszych należą: chrześcijaństwo, islam, judaizm. Ponadto wiara w jednego Boga obowiązuje w większości odłamów hinduizmu. Chrześcijanie uznają wiarę w jednego Boga, ale w trzech osobach: Bóg – Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Chrześcijański Bóg jest miłosierny. Wyznawcy islamu wyznają Boga – Allaha, który jest dla nich jedyną istotą doskonałą i godną czci. Jest on stwórcą nieba i ziemi, sprawiedliwym panem świata, życia i śmierci. Największym grzechem w islamie jest oddawanie czci innym bogom, świętym, a także zbytne przywiązanie do spraw materialnych, jak również do swoich bliskich. Wyznawcy judaizmu wierzą w Jahwe, najwyższego władcę całego wszechświata, który uczynił Żydów narodem wybranym. Kochają go i jednocześnie boją się swego Boga. Uważają, że jego imię jest święte, dlatego go nie wypowiadają. Religie hinduistyczne uznają Boga o imieniu Brahman lub Iśwara. Może on mieć różną postać. Do wyznań politeistycznych należą

m.in. przedchrześcijańskie religie Słowian, starożytnych Greków i Egipcjan, buddyzm, a także wierzenia Azteków i niektóre odłamy hinduizmu”¹¹. Następnie, warto zauważyć, że „opublikowano spis największych religii świata. Przedstawiono je według procentowego udziału ich wyznawców na całym świecie. Na pierwszym miejscu znalazło się chrześcijaństwo. Według zgromadzonych danych, 33,43% populacji na całym świecie to chrześcijanie. Drugie miejsce w tym rankingu zajął islam. Jego wyznawcy stanowią 24,35% ludności na Ziemi. Trzecie miejsce w zestawieniu zajął hinduizm – 13,78%, czwarte buddyzm – 7,13%, a piąte sikhizm – 0,36%. Dalej w rankingu największych religii świata jest judaizm – 0,21%”¹².

Przemierzając tok lekcji, po części wprowadzającej, rozpoczyna się część realizacyjna, gdzie nauczyciel przedstawia symbole religijne wymienionych przez uczniów i zaprezentowanych wcześniej religii i wyznań świata. Warto w tym miejscu podkreślić, że – bez wyjątku – należy się poszanowanie każdego ze znaków religijnych, że żaden wyznawca nie powinien spotkać się z dyskryminacją, prześladowaniem, czy tak modnym dziś wśród młodzieży – hejtem w wersji werbalnej lub niewerbalnej. Pamiętając, że „jedną z najistotniejszych cech symbolu jest jego ontyczna otwartość, która przejawia się najpełniej w jego funkcji religijnej”¹³, warto podkreślić uczniom, że z konkretnym symbolem religijnym – wspomnianymi: krzyżem czy gwiazdą Dawida wiąże się konkretna rzeczywistość, doświadczenie minionych i obecnych wyznawców, wreszcie głębia przeżyć. Poszerzając uczniom stronę semantyczną symbolu, można zilustrować go przykładem. Współczesny uczeń nie tylko lubi stosowanie na lekcji przykładów, doświadczeń, pracy z obrazami, ale wręcz sam je przywołuje. Wykorzystanie w tym miejscu choćby funkcjonującej głęboko w świadomości ucznia epopei *Pan Tadeusz* A. Mickiewicza, niesie ze sobą konkretny obraz, znaczenie, przykład. *Pan Tadeusz* to nie tylko tytuł znanej lektury szkolnej, to „symbol wartości, wzorców, norm, idei przywołanych z przeszłości, lecz także kolejnych symboli, z którymi są one związane”¹⁴. Analogicznie symbol religijny, na przykład krzyż – to nośnik konkretnych znaczeń. Jeden z francuskich uczonych – Pierre

¹¹ Por. *Jakie są największe religie świata?*, <https://wiadomosci.onet.pl/religia/religie-swiate-jakie-sa-najwieksze-religie-swiate/sgsp27q> [14.09.2022].

¹² Tamże.

¹³ M. Piróg, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, Kraków 1999, s. 163–164.

¹⁴ A. Szpociński, *Spółeczne funkcjonowanie symboli*, w: *Symbol i poznanie*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, s. 16.

Bourdieu – twórca teorii przemocy symbolicznej, m.in. głosił, że „ujęcie kulturowe przekazywane jest nam w szkole jako jedyne i niepodlegające dyskusji, przez co uznajemy je za oczywiste i naturalne”¹⁵. Należy przy tym zachować ostrożność, aby działanie pedagoga zaszczepiającego opisywaną wiedzę nie wpisało się w teorię przywołanego socjologa i filozofa z odwrotnym skutkiem – aby młody człowiek nie odczuł presji, a co za tym idzie u uczniów – negacji i buntu. Uczony w swoich badaniach doszedł też do istotnej w tym miejscu uwagi, że „symbol może być opisany przez potrójną strukturę: znaczenia, oceniania i wiary. Słowa, wypowiedzi – nie są tylko (poza wyjątkowymi okolicznościami) znakami bogactwa, których intencją jest być ocenianymi i cenionymi, oraz znakami autorytetu, których intencją jest, aby im wierzyć i być posłusznym”¹⁶. Uczeń pozna symboliczne znaki, zapewne dokona ich oceny. Czy uwierzy? – to pytanie pozostanie retorycznym.

Wnikliwy czytelnik powyższego wywodu może zapytać – Dlaczego tak krótko, fragmentarycznie, wręcz enigmatycznie proponuje się poruszanie treści dotyczących uwrażliwienia na znaki religijne? Doświadczony pedagog odpowie – To jest tylko element lekcji na temat znaku w komunikacji, który rozwinąć można na innych zajęciach, np. realizując plan pracy wychowawcy klasowego czy jeden z planów pracy wychowawczych obowiązujących na terenie danej placówki oświatowej.

2. O akcie komunikacji z kodem

Zastanawiać może fakt opisywania w tym miejscu tak oczywistych treści jak elementy aktu komunikacji językowej. Chcąc przejść do ukazania istoty pojęcia kodu w temacie wolności religijnej, warto przypomnieć teoretyczne ujęcie tego elementu, który jest obok komunikatu, nadawcy, odbiorcy, kontekstu czy kontaktu, jednym ze składników aktu komunikacji. Jest „systemem znaków umożliwiającym przekazanie i odczytanie komunikatu. Aby doszło do wymiany informacji, nadawca i odbiorca muszą posługiwać się wspólnym kodem, czyli tym samym językiem. Kod słowny może być wzbogacony kodem pozasłownym (np. cyframi i symbolami, językiem ciała, piktogramami – znakami informacyjnymi)”¹⁷. Pedagog, omawiając z uczniami zagadnienia

¹⁵ Pierre Bourdieu, https://pl.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu#Teoria_Pierre%20%80%99a_Bourdieu [20.09.2022].

¹⁶ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 160.

¹⁷ Gutowska, Merska, Kołos, Jończy, Moszczeńska, *Teraz matura*, s. 79.

z działu *Komunikacji językowej i kultury języka* zalecanej we wspomnianej podstawie programowej, może w tym miejscu zaprezentować, jak bardzo język ciała wpisany w kod (element aktu komunikacji językowej) – może nieść znaczenie obojętności, niechęci, czy aprobaty u odbiorcy owego kodu. Niestety we współczesnym świecie – w kontekście symboli religijnych czy państwowych – mimika, gesty, postawy, przybierają często postać gniewu, złości, negacji. Ludzie, głównie młodzi, wyrażają swoje negatywne opinie wobec tych symboli w sposób zbyt emocjonalny, bezpośredni, powierzchowny i stereotypowy. Warto zapytać młodzież: Czy tak można? Czy mamy prawo, by krytykować, wyśmiewać, a czasem nawet przy użyciu siły fizycznej naruszać nietykalność danego człowieka i jego symbole religijne czy narodowe? Każda odpowiedź powinna zostać dokładnie omówiona przez pedagoga realizującego lekcję na temat rodzajów i znaczenia kodu językowego w komunikacji. Należy uczniom uzmysłowić, że łacińskie słowo *communicatio* znaczy „wymiana”, „łączność”. Słownikowe wyjaśnienie staje się kluczem – komunikacja językowa ze wszystkimi swoimi elementami, a więc i kodem – ma łączyć ludzi różnych narodowości czy wyznań. Młodzi ludzie powinni od nauczyciela usłyszeć stanowczy sprzeciw wobec choćby prób negocjowania kodów językowych odnoszących się do wartości patriotycznych czy religijnych. Edukacja w tym zakresie jest niezwykle ważna w kontekście przyszłych relacji społecznych.

3. Rzecz dla wychowawcy

Nie można zapominać o nauczycielach, którzy nie uczą przedmiotów humanistycznych. Tworząc plan pracy wychowawcy klasowego można wpisać i realizować poruszany temat, gdyż zgodnie z ważnym dla pracowników szkoły dokumentem, jakim jest Karta Nauczyciela, pedagog zobowiązany jest do realizacji czynności wymienionych w art. 6. przywołanego aktu. Otóż nauczyciel obowiązany jest do rzetelnego realizowania zadań związanych z podstawowymi funkcjami szkoły: dydaktyczną, wychowawczą i opiekuńczą [...], wspierania każdego ucznia w jego rozwoju [...], kształcenia i wychowywania młodzieży w umiłowaniu Ojczyzny, w poszanowaniu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, w atmosferze wolności sumienia i szacunku dla każdego człowieka, dbania o kształtowanie u uczniów postaw moralnych i obywatelskich zgodnie z ideą demokracji, pokoju i przyjaźni między ludźmi różnych narodów, ras i światopoglądów¹⁸. Wieloaspektowe działania

¹⁸ Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela, Dz. U. z 2021 r., poz. 1762, art. 6.

domagają się szerokiej realizacji. I rzeczywiście mogą zostać spełnione, jeśli wychowawca sięgnie po liczne metody aktywizujące, formy i sposoby pracy z uczniem.

* * *

Artykuł niniejszy jest autorską próbą połączenia teorii z praktyką, która jest możliwa w przestrzeni szkolnej, klasowej, lekcyjnej, ale tylko wtedy, gdy osoba prowadząca proces edukacyjny będzie chciała poza zapoznaniem z teorią, pozostawić w młodym człowieku konkretny zespół wartości, podejmie próbę ukazania tych wartości ukrytych w znaku, symbolu, kodzie językowym. Przedstawiony w niniejszej wypowiedzi zespół rozwiązań to rodzaj recepty, której zastosowanie może przyczynić się do wychowania patrioty, dobrego człowieka, który będzie uwrażliwiony na ekumenizm i wielonarodowość. Rzecz wydaje się być prosta do przekazania w szkolnej przestrzeni, choć właśnie miejsce – ta potocznie ujmowana szkolna ławka – może wywierać na młodym człowieku swego rodzaju presję, podobnie jak osoba nauczyciela. Do tematu wolności religijnej należy podchodzić niezwykle ostrożnie, by nie narzucać szacunku do symboli religijnych czy państwowych, a uczyć o nich, uświadamiać młodych ludzi o ich randze i znaczeniu.

Jako praktyk funkcjonujący od wielu lat w rzeczywistości szkolnej, nie obawiam się postawić tezę, że edukowanie człowieka w temacie wolności religijnej powinno być na stałe wpisane w dialog szkolny, lekcyjny i wychowawczy, głównie w toku realizacji przywołanej podstawy programowej kształcenia ogólnego.

BIBLIOGRAFIA

Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE.

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej. Dz. U. z 2017 r., poz. 356.

Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela, Dz. U. z 2021 r., poz. 1762.

Podstawa programowa przedmiotu język polski. II etap edukacyjny, <https://podstawa-programowa.pl/Szkola-podstawowa-IV-VIII/Jezyk-polski> [14.09.2022].

Podstawa programowa przedmiotu język polski. III etap edukacyjny, <https://podstawa-programowa.pl/Liceum-technikum/Jezyk-polski> [14.09.2022].

Gutowska M., Merska M., Kołos Z., Jończy J., Moszczeńska H., *Teraz matura. Język polski*, Warszawa 2015.

Hałas E., *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.

Jakie są największe religie świata?, <https://wiadomosci.onet.pl/religia/religie-swiata-jakie-sa-najwieksze-religie-swiata/sgsp27q> [14.09.2022].

Janczarski C., *Barwy ojczyste*, https://czasdzieci.pl/czytanki/id,891906-_barwy_ojczyste.html [14.09.2022].

Kozak W., *Vademecum nauczyciela. Wdrażanie podstawy programowej w szkole ponadpodstawowej*, Warszawa 2019.

Pierre Bourdieu, https://pl.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu#Teoria_Pierre%E2%80%99a_Bourdieu [20.09.2022].

Piróg M., *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, Kraków 1999.

Szpociński A., *Społeczne funkcjonowanie symboli*, w: *Symbol i poznanie*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, s. 13–32.

PAULINA JABŁOŃSKA

 <https://orcid.org/0000-0002-5514-3215>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

e-mail: paulina-jablonska7@wp.pl

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W PRAWODAWSTWIE POLSKIM

Abstrakt: Przedmiotem niniejszego artykułu jest wolność religijna, która jest jedną z podstawowych i najważniejszych wartości z punktu widzenia jednostki. Zakres tej wolności podlega ochronie konstytucyjnej i międzynarodowej, a także jest przewidziany w aktach prawa wewnętrznego. Wolność religijna jest również chroniona na zasadzie *ultima ratio* za pomocą prawa karnego i cywilnego. W niniejszym opracowaniu skupiono się na orzeczeniach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, gdyż wywarły one największy wpływ na orzecznictwo polskiego Trybunału Konstytucyjnego. Opracowanie zawiera analizę przepisów konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. odnoszących się do kwestii wolności religijnej w aspekcie indywidualnym i instytucjonalnym. Ponadto podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy gwarancje wolności religijnej są odpowiednio zabezpieczone w prawie międzynarodowym i krajowym.

Słowa kluczowe: wolność religijna, prawo człowieka, Konstytucja RP, Europejski Trybunał Praw Człowieka, orzecznictwo, prawo podmiotowe.

Abstract: The subject of this article is religious freedom, which is one of the basic and most important values from the point of view of an individual. The scope of this freedom is subject to constitutional and international protection, as well as provided for in acts of internal law. Religious freedom is also protected on the basis of *ultima ratio* by means of criminal and civil law. This study focuses on the rulings of the European Court of Human Rights, as they

PAULINA JABŁOŃSKA – prawnik, pedagog, kanonista; stopień naukowy doktora nauk społecznych w dyscyplinie nauki prawne uzyskała na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie; ukończyła także studia magisterskie na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; jest autorem artykułów z dziedziny prawa świeckiego i kanonicznego, a także książki *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*.

exerted the greatest influence on the jurisprudence of the Polish Constitutional Tribunal. The study includes an analysis of the provisions of the constitution of April 2, 1997 relating to the issue of religious freedom in the individual and institutional aspect. Moreover, an attempt was made to answer the question whether the guarantees of religious freedom are adequately secured under international and national law.

Key words: religious freedom, human right, the Constitution of the Republic of Poland, the European Court of Human Rights, jurisprudence, subjective law.

Prawo polskie, szczególnie prawo konstytucyjne, zawiera obszerny katalog praw wolnościowych, wśród których istotne miejsce zajmuje prawo do wolności religijnej. Prawo to należy do podstawowych praw człowieka, stanowiąc centrum jego praw wolnościowych. Wolność religijna jest prawem osobistym wszystkich jednostek ludzkich, która chroni zarówno społeczne sfery egzystencji tych jednostek, jak i funkcjonowanie Kościołów oraz związków wyznaniowych jako wspólnot ludzi wierzących. Państwo musi zatem zapewnić każdej jednostce ludzkiej ochronę jego indywidualnej wolności religijnej w granicach wyznaczonych przez prawo oraz eliminować wszelkie formy nietolerancji wobec jakiegokolwiek podmiotu. Gwarancje wolności religijnej są podstawą demokratycznego państwa prawnego. Jej ochronę zapewniają w pierwszym rzędzie umowy międzynarodowe, przyjęte celem zabezpieczenia ludzkości przed powtórzeniem ludobójstwa II wojny światowej, przyczyną której był brak należnego poszanowania dla przyrodzonej godności człowieka oraz jego niezbywalnych praw. Ważnym mechanizmem zwalczania zachowań, które godzą w tę wolność są m.in. przepisy prawa karnego, określające przestępstwa przeciwko wolności religijnej. Poszanowanie tej wolności stanowią także unormowania prawa cywilnego. Dzięki rozważaniom niniejszego artykułu postaram się udzielić odpowiedzi na pytanie: Czy gwarancje wolności religijnej są odpowiednio zabezpieczone na gruncie prawa międzynarodowego, a także krajowego? Gwarancją pokoju na świecie jest niewątpliwie zapewnienie wolności religijnej, bowiem szykanowanie człowieka ze względu na wyznawaną przez niego religię, prowadzi do konfliktów zbrojnych i cierpień milionów ludzi.

Pojęcie wolności religijnej

Wolność religijna – „wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi,

publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują¹.

Znaczenia wolności religijnej:

- fizyczne (wolność działania lub zaniechania określonej czynności);
- moralne (wolność czynienia dobra lub zła moralnego);
- prawne (wolność przewidziana przez normy prawne)².

Wolność religijna w nauce prawa wyznaniowego rozumiana jest w sensie:

- pozytywnym – „uprawnienie woli osoby ludzkiej, nieograniczonej żadnym przymusem, do samookreślenia siebie w sprawach religijnych, w ramach celów religijnych i według norm prawno-religijnych”³;
- negatywnym – „wolność od jakiegokolwiek przymusu ze strony innych jednostek, grup społecznych czy jakiegokolwiek władzy”⁴.

Wolność religijna, w różnych systemach prawnych, biorąc pod uwagę przedmiot materialny, regulowana jest najczęściej w wymiarach:

- indywidualnym – jako prawo człowieka;
- wspólnotowym – jako prawo Kościoła i innych związków wyznaniowych.

Ponadto Kościół katolicki w swej doktrynie mówi o wolności religijnej rodziny, będącej podstawową komórką społeczeństwa⁵.

Wolność religijna w aktach uniwersalnego systemu ochrony praw człowieka

Wolność religijna jako jedno z najważniejszych praw człowieka znalazła swoje odzwierciedlenie w wielu aktach prawnych o charakterze międzynarodowym, jak i ponadnarodowym⁶.

¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Konstytucja), Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

² H. Misztal, *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 206.

³ P. De Luca, *Il diritto di liberta religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo*, Padova 1969, s. 36.

⁴ Misztal, *Wolność religijna*, s. 206.

⁵ Tenże, *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 1999, s. 17.

⁶ E. Milczarek, *Symbole i stroje religijne w przestrzeni publicznej – uwagi na tle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Kościół i Prawo”, 11(24) 2022, nr 1, s. 67.

Uchwalona 26 czerwca 1945 roku w San Francisco Karta Narodów Zjednoczonych zalicza wolność religijną do praw człowieka i podstawowych wolności wszystkich ludzi⁷. Jednym z najważniejszych aktów prawnych jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona 10 grudnia 1948 roku w Paryżu, która przedstawia w art. 1, iż „wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w swej godności i prawach”. Każda osoba posiada „prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany swej religii lub przekonań, jak również wolność manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, modlitwy, praktyki i obrzędy”⁸. Dla niniejszych rozważań najistotniejszym przepisem deklaracji jest art. 18, przyznający każdemu prawo do wolności myśli, sumienia i religii, w tym do wolności uzewnętrzniania swojej religii tak w życiu prywatnym, jak i publicznym (samemu lub wraz z innymi), a także do zmiany religii lub przekonań. Artykuł ten określa również formy uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych czy też wiary, takie jak nauczanie, uprawianie kultu religijnego, praktykowanie, a także przestrzeganie obyczajów nakazanych przez wyznawaną wiarę bądź religię. Natomiast art. 16 przyznaje mężczyźnie i kobiecie (po osiągnięciu pełnoletności) prawo do swobodnego zawarcia małżeństwa i założenia rodziny bez względu na różnicę rasy, narodowości lub wyznania⁹.

W międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 roku w Nowym Jorku, ratyfikowanym przez Polskę 3 marca 1977 roku, znajduje się podobny zapis o wolności religijnej¹⁰. Pakt ten reguluje kwestie wolności sumienia i wyznania w art. 18, rozszerzając postanowienia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka o prawo do posiadania, zmiany, a także swobodnego uzewnętrzniania religii lub wierzeń poprzez nauczanie, uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach oraz praktykowanie. W art. 18 ust. 2 pakt rozszerza postanowienia deklaracji przez zakaz przymusu wobec kogokolwiek w zakresie wolności posiadania, jak i przyjmowania, wyznania i przekonań według własnego wyboru. Dodatkowo zapewnia on w art. 18 ust. 4 rodzicom (opiekunom prawnym)

⁷ Dz. U. nr 23 z 1947 r., poz. 90 i nr 7 z 1966 r., poz. 41.

⁸ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta w dniu 10 grudnia 1948 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [22.09.2022]

⁹ *Collection of International Documents on Human Right*, vol. 2, ed. M. Zubik, Warszawa 2008, s. 15–20.

¹⁰ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. nr 38 z 1977 r., poz. 167.

ochronę ich wolności do zapewnienia dzieciom wychowania religijnego, a także moralnego zgodnego z własnymi przekonaniem. Rozszerzeniem postanowień deklaracji jest uregulowanie w art. 18 ust. 3 możliwości wprowadzania ograniczeń w zakresie uzewnętrzniania wyznania bądź przekonań. Ponadto pakt zawiera inne przepisy dotyczące wolności religijnej, jak np. art. 27, który nakłada na państwa-strony paktu m.in. zapewnienie mniejszościom religijnym prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii, a także posługiwania się własnym językiem. Przepisy te uzupełnione są przez pakt także ogólnymi postanowieniami traktującymi o równości (art. 26) oraz zakazie dyskryminacji m.in. ze względu na religię (art. 2 i art. 24 – w odniesieniu do dzieci). Przepisem podkreślającym wagę wolności sumienia i wyznania, jest art. 4 paktu, który przewiduje możliwość zawieszenia jego stosowania przez państwa-strony w sytuacji wystąpienia oraz urzędowego ogłoszenia wyjątkowego niebezpieczeństwa publicznego zagrażającego istnieniu narodu, jeśli nie jest to sprzeczne z innymi zobowiązaniami międzynarodowymi, a także nie pociąga za sobą dyskryminacji wyłącznie z powodu rasy, koloru skóry, płci, języka, religii czy pochodzenia społecznego¹¹.

Postanowienia Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 16 grudnia 1966 roku (ratyfikowanego przez Polskę 3 marca 1977 roku) w art. 2 ust. 2 przewiduje ogólny zakaz dyskryminacji m.in. ze względu na religię, a w art. 13, dotyczącym prawa do nauki rozwijanie zrozumienia, tolerancji oraz przyjaźni między wszystkimi narodami i wszystkimi grupami rasowymi, etnicznymi bądź religijnymi. Ponadto w art. 13 ust. 3 potwierdza prawo rodziców lub prawnych opiekunów do wyboru szkoły innej niż założone przez władze publiczne a także do zapewnienia nauczania i wychowania religijnego i moralnego zgodnego z przekonaniem tychże rodziców i opiekunów. Realizacja tego postanowienia została jednak uzależniona od możliwości materialnych danego państwa (art. 13 ust. 2). Według interpretacji tego przepisu państwo nie może zabraniać tworzenia szkół prywatnych z nauką religii i powinno zapewnić możliwość pobierania nauki religii w szkołach, które są założone przez władze publiczne¹².

Poza wyżej wymienionymi aktami prawnymi, istnieje jeszcze szereg innych konwencji o węższym zakresie podmiotowym, regulujących kwestie

¹¹ *Collection of International Documents*, s. 21–39.

¹² J. Krukowski, *Ochrona wolności religijnej w umowach międzynarodowych*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 3(1993), s. 51.

związane z wolnością religijną, do których m.in. należy Konwencja o Prawach Dziecka z 20 listopada 1989 roku (ratyfikowana przez Polskę w 1991 roku)¹³. W Konwencji tej poza ogólnie wyrażonym zakazem dyskryminacji (w tym też ze względu na wyznawaną religię) zawartym w preambule, a także art. 2 znajdują się przepisy skierowane bezpośrednio do wolności religijnej dzieci. Najważniejszy dla niniejszych rozważań jest art. 14 Konwencji, który zapewnia dzieciom respektowanie przez państwa-strony wolności religijnej, jak i prawo rodziców (opiekunów prawnych) do „ukierunkowania dziecka w korzystaniu z jego prawa w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami dziecka”¹⁴. Artykuł ten reguluje także kwestie związane z możliwością wprowadzenia ograniczeń w zakresie wolności religijnej wyłącznie w przewidziany prawem sposób i wyłącznie dla ochrony takich wartości, jak: bezpieczeństwo narodowe, zdrowie, moralność, porządek publiczny, a także prawa oraz wolności innych osób¹⁵. Natomiast art. 30 stanowi, iż „W tych państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe bądź osoby pochodzenia rdzennego, dziecku należącemu do takiej mniejszości lub dziecku pochodzenia rdzennego nie można odmówić prawa do posiadania i korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania swojej religii lub do używania własnego języka, łącznie z innymi członkami jego grupy”.

Konwencją międzynarodową sporządzoną w Genewie dnia 28 lipca 1951 roku, w której także zagwarantowano wolność religijną, jest Konwencja dotycząca statusu uchodźców¹⁶. Artykuł 4 tejże konwencji stanowi, że „umawiające się Państwa przyznają uchodźcom na swoim terytorium co najmniej tak samo korzystne traktowanie, jak własnym obywatelom w sprawie wolności praktyk religijnych i wolności wychowania religijnego ich dzieci”. Prawo do wolności religijnej zagwarantowane jest również w art. 5 pkt d ppkt VII Międzynarodowej Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej z 7 marca 1966 roku. Artykuł ten nakłada na Państwa-Strony Konwencji obowiązek zagwarantowania równości wobec prawa, a przede wszystkim korzystanie z wielu praw, do których należy także prawo do wolności religijnej¹⁷. Kwestie związane z wolnością religijną można odnaleźć również w konwencjach genewskich,

¹³ Konwencja Praw Dziecka, Dz. U. nr 120 z 1991 r., poz. 526.

¹⁴ Tamże, art. 14 ust. 2.

¹⁵ *Collection of International Documents*, s. 721–739.

¹⁶ Dz. U. 1991, nr 119, poz. 515.

¹⁷ *Collection of International Documents*, s. 243.

które tworzą tzw. prawo humanitarne. W przyjętej w Genewie 12 sierpnia 1949 roku III konwencji genewskiej o traktowaniu jeńców wojennych¹⁸ rozdział V poświęcony jest religii, a także zajęciom intelektualnym oraz fizycznym. Artykuł 34 omawianej konwencji zapewnia jeńcom wojennym pełną swobodę wykonywania praktyk religijnych, w tym również uczestniczenia w nabożeństwach według przepisów porządkowych. Ponadto artykuł ten wymaga zagwarantowania jeńcom odpowiednich miejsc wyznaczonych do odbywania tychże nabożeństw. Na podstawie przepisów konwencji ochrona w zakresie wolności religijnej przysługuje również kapelanom, znajdującym się we władzy mocarstwa nieprzyjacielskiego. Swoje funkcje religijne wśród współwyznawców będą mogli wykonywać zgodnie z art. 35 konwencji. Ponadto zapewni się im takie rozmieszczenie w obozach jenieckich oraz oddziałach pracy, by mogli tam się znajdować razem z jeńcami, którzy należą do tych samych sił zbrojnych, mówią tym samym językiem bądź wyznają tę samą religię. Istotnym postanowieniem tego artykułu jest możliwość korespondencji kapelanów z władzami kościelnymi mocarstwa zatrzymującego, a także międzynarodowymi organizacjami religijnymi. Artykuł 36 rozciąga prawa przysługujące kapelanom na innych duchownych wyznań religijnych, niebędących kapelanami we własnej armii. Zgodnie z art. 37 osoby świeckie, wyznaczone do pełnienia funkcji duszpasterskich, muszą zastosować się do wszelkich zarządzeń władz mocarstwa przyjmującego.

Podobnie do wyżej opisanych postanowień III konwencji genewskiej brzmi art. 93 IV konwencji genewskiej o ochronie osób cywilnych podczas wojny (przyjętej w Genewie 12 sierpnia 1949 roku) traktujący o osobach internowanych¹⁹. Artykuł 58 (tytuł III dział III) odnoszący się do sytuacji duchownych stanowi, że mocarstwo okupacyjne zezwoli im na niesienie opieki duchowej współwyznawcom. Istotnym postanowieniem jest zobowiązanie państw-stron do opieki nad dziećmi poniżej 15 roku życia, osieroconych bądź też oddzielonych od rodzin. Dzieciom tym należy zapewnić utrzymanie, a także kształcenie oraz wykonywanie przez nie praktyk religijnych, o czym mówi art. 24 konwencji (tytuł II). Artykuł 27 (tytuł III dział I) gwarantuje osobom przez nią chronionym poszanowanie m.in. przekonań i praktyk religijnych. Przepisy o szczególnej ochronie personelu duchownego (art. 15), a także miejsc kultu religijnego (art. 53) znajdują się także w protokole dodatkowym do konwencji genewskich z 12 sierpnia 1949 roku, dotyczącym

¹⁸ Dz. U. 1956, nr 38, poz. 175, załącznik.

¹⁹ Tamże, poz. 171, załącznik.

ochrony ofiar międzynarodowych konfliktów zbrojnych (Genewa, 8 czerwca 1977 roku)²⁰. Z uwagi na fakt, iż nie dotyczą one bezpośrednio zagadnienia wolności religijnej, nie będą szerzej omawiane.

Realizację przepisów w zakresie wolności religijnej na terenie Polski gwarantuje m.in. Konkordat, będący specyficzną odmianą umowy międzynarodowej. Podpisany 28 lipca 1993 roku i ratyfikowany 25 marca 1998 roku posiada szczególnie charakter polegający na możliwości zawarcia takiej umowy jedynie ze Stolicą Apostolską²¹.

Analiza treści preambuły konkordatowej pozwala poznać zamiary, a także zapatrywania stron prowadzące do zawarcia poszczególnego aktu. Jednym z ważnych motywów była chęć zabezpieczenia wolności religijnej, a także usunięcia niebezpieczeństw nietolerancji na tle wyznaniowym²².

Według art. 5 Konkordatu „Rzeczpospolita Polska zapewnia Kościołowi katolickiemu wolność sprawowania kultu”²³, z zachowaniem prawa kanonicznego oraz odpowiednich przepisów prawa polskiego. Natomiast art. 11 wskazuje, że Strony „deklarują wolę współdziałania na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny”, a także podkreślają godność oraz nierozzerwalność małżeństwa, a także wartość rodziny.

Ważnym zagadnieniem regulowanym przez Konkordat jest kwestia nauczania religii. W art. 12 ust. 1 akceptuje prawo rodziców „do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji. Państwo gwarantuje, że szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej, organizują zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych”. Kwestia podejmowana przez niniejszy artykuł jest niezwykle ważna, zważając na fakt, iż dokument ma rangę umowy międzynarodowej i jej powagą gwarantuje obecność nauczania religii począwszy od przedszkola do szkół ponadpodstawowych włącznie²⁴. Państwo w tej kwestii uznaje prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci, a także zasadę tolerancji²⁵. Artykuł 13

²⁰ Dz. U. 1992, nr 41, poz. 175, załącznik.

²¹ Dz. U. nr 51 z 1998 r., poz. 318.

²² P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pełplin 2022, s. 342.

²³ Art. 8 ust. 1 i 2 Konkordatu.

²⁴ P. Mąkosa, *Nauczanie religii w szkole publicznej w świetle prawa międzynarodowego i polskiego*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyznań*, t. 3, Lublin 2005, s. 451–467.

²⁵ Tamże.

Konkordatu dzieciom i młodzieży katolickiej przebywającym na koloniach oraz obozach, a także korzystającym z innych form wypoczynku zbiorowego zapewnia możliwość wykonywania praktyk religijnych, a przede wszystkim uczestnictwa we Mszy św. w niedziele i święta. Konkordat zapewnia również opiekę duszpasterską żołnierzom wyznania katolickiego, osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, resocjalizacyjnych, wychowawczych, opieki zdrowotnej oraz społecznej, jak i nad członkami mniejszości narodowych²⁶. W art. 19 zgodnie z prawem kanonicznym i w celach określonych w tym prawie uznaje się również prawo wiernych do zrzeszania się. W art. 21 ust. 1 Konkordat zgodnie z prawem polskim gwarantuje Kościołowi prawo do budowy, rozbudowy oraz konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych, a także cmentarzy.

Wolność religijna w aktach prawnych Rady Europy i Unii Europejskiej

Wyjściowym aktem prawnym dla regionalnego systemu ochrony praw człowieka utworzonego w Ramach Rady Europy jest ratyfikowana przez Polskę 15 grudnia 1992 roku Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku w art. 9 ust. 1 brzmi: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, przez modlitwy, nauczanie, praktyki i obrzędy”. Artykuł 9 ust. 2 tej Konwencji mówi, że wolność manifestowania swej religii bądź przekonań może podlegać ograniczeniom, które „są przewidziane przez prawo i są konieczne w demokratycznym społeczeństwie ze względu na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności albo ochronę praw i wolności innych osób”. Konwencja ta w art. 14 zabrania zaś dyskryminacji z wszelkich przyczyn, w tym również wyznaniowych.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że wspomnianą konwencję uzupełniono przyjętym 20 marca 1952 roku w Paryżu Protokołem nr I, który rozszerza niejako w art. 2 (przepis dotyczy prawa do nauki) postanowienia zawarte w art. 9 konwencji, przyznając rodzicom prawo do wychowania i nauczania dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi oraz filozoficznymi.

²⁶ Art. 16–18 Konkordatu.

Istotne z punktu widzenia wolności religijnej wydają się także postanowienia Europejskiej konwencji o przysposobieniu dzieci, sporządzonej w Strasburgu 24 kwietnia 1967 roku²⁷, a przede wszystkim jej art. 9 ust. 2 pkt g. Artykuł ten zobowiązuje organy państwowe do przeprowadzenia wywiadu m.in. w zakresie przekonań religijnych (bądź ich braku) dziecka, a także jego przyszłych rodziców (opiekunów prawnych). Wywiad, o którym mowa, decyduje o wydaniu decyzji o przysposobieniu.

Postanowienia związane z wolnością religijną możemy odnaleźć w kolejnym akcie międzynarodowym, którym jest Europejska Konwencja o ekstradycji, sporządzona w Paryżu 13 grudnia 1957 roku²⁸. W jej postanowieniach możemy odnaleźć przepis dotyczący odmowy udzielenia zgody na wydanie w przypadku przestępstwa uważanego za polityczne bądź fakt pozostający w związku z takim przestępstwem (art. 3 ust. 1), a także gdy strona wezwana miała poważne podstawy do przypuszczenia, iż wniosek o wydanie został złożony celem ścigania bądź ukarania osoby ze względu na jej rasę, wyznanie, narodowość bądź poglądy polityczne albo stwierdzenia, iż jej sytuacja może ulec pogorszeniu z jednej z tych przyczyn (art. 3 ust. 2)²⁹.

Istotne dla niniejszych rozważań jest prawo stanowione w ramach Wspólnot Europejskich, a następnie Unii Europejskiej, utworzonej na mocy traktatu o Unii Europejskiej z 7 lutego 1992 roku. Przepisy dotyczące praw człowieka czy też statusu jednostki początkowo nie były zawarte w prawie pierwotnych Wspólnot. Zmiana nastąpiła dopiero w 1977 roku, gdy najważniejsze organy Wspólnot (Parlament Europejski, Rada Europejska oraz Komisja Wspólnot Europejskich / Komisja Europejska) zwróciły uwagę na znaczenie praw podstawowych, których katalog jest zawarty w konstytucjach poszczególnych państw członkowskich oraz europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności.

Kolejnym ważnym aktem był Traktat Amsterdamski z 2 października 1997 roku, do którego została dodana deklaracja nr 11 – tzw. klauzula o kościołach, uchwalona 18 czerwca 1999 roku przez Radę Europejską podczas konferencji w Amsterdamie. Klauzula ta jest potwierdzeniem instytucjonalnego charakteru kościołów i wspólnot religijnych oraz deklaracją poszanowania ich statusu uzyskanego w poszczególnych państwach

²⁷ Dz. U. 1999, nr 99, poz. 1157.

²⁸ Dz. U. 1944, nr 70, poz. 307.

²⁹ I. Reształak, *Konwencje Rady Europy o przeciwdziałaniu zjawisku terroryzmu*, „Prokuratura i Prawo”, 10(2012), <https://pk.gov.pl/wp-content/uploads/2013/2012/8d9a1d8e-9f26dfe1e0db7de18325a186.doc> [23.09.2022].

członkowskich³⁰. Klauzula ta stanowi, że „1. Unia szanuje status, z jakiego korzystają kościoły oraz stowarzyszenia lub wspólnoty religijne w państwach członkowskich na mocy prawa krajowego, i przestrzega go tak, aby nie został naruszony. 2. Unia szanuje również w ten sam sposób status wspólnot światopoglądowych”³¹.

Niezwykle ważnym aktem dla niniejszych rozważań o charakterze międzynarodowym jest Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 roku³². W art. 10 Karta gwarantuje: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność manifestowania religii lub przekonań – indywidualnie lub wspólnie z innymi oraz publicznie lub prywatnie – w modlitwie, nauczaniu, praktykach i obrzędach”. Karta uznaje także prawo do sprzeciwu sumienia zgodnie z ustawami krajowymi, które regulują korzystanie z tego prawa³³. Stosownie do ustaw krajowych w tej dziedzinie Karta gwarantuje również rodzicom prawo do nauczania i wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem (art. 14), a także w art. 22 poszanowanie ze strony Unii dla różnorodności kulturowej, religijnej i językowej.

Orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i jego wpływ na prawne regulacje kwestii wolności religijnej w Polsce

Europejski Trybunał Praw Człowieka pierwsze orzeczenie na temat wolności religijnej wydał w 1993 roku. Wcześniej sprawy związane z tą wolnością rozpatrywane były przez Europejską Komisję Praw Człowieka. W roku 2000 ETPCz wydał ponad piętnaście orzeczeń³⁴. Orzeczenia, które zostały wydane stały się podstawą wykładni postanowień Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzonej w Rzymie dnia

³⁰ K. Warchałowski, *Ochrona prawa do wolności religijnej w prawie traktatowym Unii Europejskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 7(2004), s. 10–11.

³¹ J. Krukowski, *Stosunek Unii Europejskiej do religii i kościołów*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 17(2007), nr 20, s. 49–70.

³² O. Nawrot, *Karta Praw podstawowych UE*, w: *Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć*, red. M. Balcerzak, S. Sykuna, Warszawa 2010, s. 184.

³³ Tamże.

³⁴ E. Palm, *Case – law of the European Court of Human Rights on the Freedom of religion guaranteed by the European Convention on Human Right*, w: *Constitutional jurisprudence in the area of freedom of religion and beliefs, XIth Conference of the European Constitutional Courts*, t. 2, Warszawa 2000, s. 869.

4 listopada 1950 roku³⁵, na które powoływał się również polski Trybunał Konstytucyjny.

Z orzecznictwa ETPCz wyłania się obraz wolności religijnej, który można podzielić na zakres podmiotowy i przedmiotowy omawianej wolności, możliwości jej ograniczenia, jak i rolę państwa oraz jego dopuszczalny wpływ na ochronę oraz gwarancję wolności uregulowanej w art. 9 konwencji. W zakresie podmiotowym wolność religijna odnosi się do osób wierzących oraz do ateistów, agnostyków, sceptyków, a także do osób religijnie obojętnych³⁶. Z powyższego wynika, że ochronie podlega tutaj każda osoba oraz jej wewnętrzny stosunek do kwestii religii, wyznania bądź ich braku, a także sumienia. Ochronie podlegają również wspólnoty religijne, którym przysługują te same prawa wynikające z art. 9 konwencji, co ich poszczególnym członkom³⁷. W odniesieniu do zakresu przedmiotowego, wolność religijna polega na możliwości swobodnego wyboru religii czy też wiary oraz swobodnym jej praktykowaniu, nauczaniu, sprawowaniu kultu prywatnie, a także wspólnie z innymi. Omawianą wolność można także rozumieć w aspekcie negatywnym, co polega na możliwości niewyznawania żadnej wiary, nieuczestniczenia w praktykach religijnych, a także zachowania milczenia, co prowadzi do nieujawniania swojej religii czy przekonań³⁸. Ponadto z treści omawianego artykułu wynika prawo do podejmowania prób przekonania innych osób do wyznawanej przez siebie wiary³⁹. Europejski Trybunał Praw Człowieka podkreślił również w swoim orzecznictwie, że nie wszystkie akty, których motyw bądź inspirację stanowią względy religii czy przekonania, podlegają ochronie wynikającej z art. 9 Konwencji⁴⁰.

W przedmiocie możliwości ograniczeń prawa do wolności religijnej ETPCz podkreślił, że wspólnotom religijnym nie może podlegać wewnętrzna sfera przekonań jednostki, a wyłącznie sposoby ich uzewnętrzniania⁴¹. ETPCz wskazał ponadto, że zgodnie z art. 9 ust. 2 Konwencji zostały ściśle określone

³⁵ Dz. U. 1993, nr 61, poz. 284.

³⁶ Orzeczenie Kokkinakis przeciwko Grecji z 25 maja 1993 r., skarga nr 14307/88, § 31.

³⁷ M.A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2010, s. 568.

³⁸ Orzeczenie Sinan Isik przeciwko Turcji z 2 lutego 2010 r., nr skargi 21924/05, § 38 i 41.

³⁹ Orzeczenie Ivanova przeciwko Bułgarii z dnia 12 kwietnia 2007 r., nr skargi 52435/99, § 78, por. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania*, s. 338.

⁴⁰ Orzeczenie Żydowskie Stowarzyszenie Liturgiczne Cha'are Shalom ve Tsedek przeciwko Francji z 27 czerwca 2000 r., skarga nr 27417/95, § 73.

⁴¹ Orzeczenie Ivanova przeciwko Bułgarii, § 79.

w jej przepisach przesłanki umożliwiające wprowadzenie ograniczeń⁴², które według Trybunału w demokratycznym państwie są niekiedy niezbędne celem poszanowania wierzeń innych osób, a również respektowania interesów różnych grup społecznych⁴³. Trybunał w niektórych orzeczeniach dotyczących art. 9 Konwencji zwrócił także uwagę na rolę państwa w urzeczywistnianiu zagwarantowanej w tym przepisie wolności religijnej. Państwo powinno w głównej mierze zachować neutralność i bezstronność w zakresie relacji pomiędzy nim a poszczególnymi wyznaniem. Z powyższego wynika, że powinno powstrzymać się od narzucania jakichś konkretnych wierzeń religijnych⁴⁴, jak i należy wspierać utrzymanie porządku publicznego, a także tolerancji w demokratycznym społeczeństwie⁴⁵.

Największy wpływ na zmiany prawa w Polsce miały skargi przeciwko Polsce rozpatrywane przez ETPCz dotyczące art. 9 Konwencji. Jako pierwszą Trybunał rozpatrywał sprawę Grzelak przeciwko Polsce⁴⁶. W przytoczonej sprawie skarżącymi byli Urszula i Czesław Grzelak oraz ich syn Mateusz, który pomimo że zrezygnował z uczestnictwa z lekcji religii w szkole, nie miał możliwości uczęszczania na alternatywne zajęcia z etyki. Ponadto na świadectwach szkolnych ich syna, w rubryce przewidzianej na wpisanie oceny z religii bądź etyki widniała jedynie kreska – przekreślenie, co w ich przekonaniu także stanowiło naruszenie art. 9 Konwencji, co również zostało podniesione w skardze. Skarżący zwrócili uwagę na to, że Mateusz Grzelak w związku z tą sytuacją był w szkole dyskryminowany i prześladowany fizycznie oraz psychicznie przez innych uczniów.

ETPCz uznał skargę za dopuszczalną w odniesieniu do powyższego zarzutu wyłącznie wobec skarżącego Mateusza Grzelaka. Trybunał stwierdził również, że doszło do naruszenia art. 9 Konwencji (wolność religijna), a także art. 14 Konwencji (zakaz dyskryminacji w korzystaniu z praw gwarantowanych Konwencją). Zdaniem Trybunału brak możliwości uczęszczania na lekcje, a także brak oceny z etyki lub religii na świadectwie szkolnym są krzywdzące, stygmatyzujące, a także stawia dziecko

⁴² Orzeczenie z 13 grudnia 2001 r. w sprawie Kościół Metropolitalny Besarabii i inni przeciwko Mołdawii, nr skargi 45701/99.

⁴³ Tamże § 115.

⁴⁴ Orzeczenie Lautsi i inni przeciwko Włochom z 18 marca 2011 r., nr skargi 30814/06, § 31, por. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania*, s. 365.

⁴⁵ Orzeczenie Leyla Sahin przeciwko Turcji z 10 listopada 2005 r., nr skargi 44774/98, § 107.

⁴⁶ Orzeczenie Grzelak przeciwko Polsce z 15 czerwca 2010 r., nr skargi 7710/02.

w mniej korzystnej sytuacji w stosunku do innych uczniów, które mają wliczaną ocenę z religii do średniej ocen. ETPCz podkreślił również, iż do ingerencji w wolność wyznania może dochodzić również wtedy, gdy władze publiczne stwarzają sytuację, w której osoby są zobowiązane do ujawnienia swoich poglądów religijnych. Ponadto stwierdził, że wolność uzewnętrzniania wierzeń religijnych obejmuje także prawo do nieujawniania ich oraz prawo do niezajmowania stanowiska pozwalającego domniemywać takie wierzenia. Warto dodać, że poza informacją zamieszczoną 22 czerwca 2012 roku na stronach internetowych Ministerstwa Edukacji Narodowej, w Polsce nie dokonano zmian prawa powszechnie obowiązującego w zakresie poruszanych kwestii w wyżej opisanym orzeczeniu. MEN wyjaśniło, że ocena z religii etyki, bez dodatkowych informacji, którego z tych przedmiotów dotyczy, a także skreślenia jednego z tych przedmiotów w sytuacji nieuczęszczania na lekcje z niego przez ucznia, powinna być umieszczana na świadectwach szkolnych pod oceną z zachowania. Natomiast na świadectwach w klasach 1–3 nie należy stosować oceny opisowej z obu tych przedmiotów⁴⁷.

Sprawą, która dotyczyła naruszenia wolności religijnej, była kolejna sprawa Jakóbski przeciwko Polsce⁴⁸. Składający skargę wystąpił z zarzutem naruszenia przez Polskę art. 9 Konwencji, gwarantującego wolność religijną, przez niezapewnienie posiłków bezmięsnych buddyście odbywającemu karę pozbawienia wolności, co stanowiło naruszenie zasad wyznawanej religii przez odbywającego karę, pozbawiając go również prawa do manifestowania swojej religii i przekonań. Rząd RP, przedstawiając swoje stanowisko w niniejszej sprawie Trybunałowi, stwierdził, że wegetarianizm nie jest istotnym elementem religii, której wyznawcą jest osadzony, a ponadto zapewnienie każdemu skazanemu diety zgodnej z jego przekonaniami religijnymi byłoby zbyt kosztowne i zbyt skomplikowane. ETPCz odnosząc się do powyższej skargi, zwrócił uwagę, że przestrzeganie zasad dietetycznych może zostać uznane jako bezpośredni sposób wyrażania w praktyce swojego wyznania w rozumieniu art. 9, a jak wynika z przekonań religijnych osadzonego, powinien on spożywać posiłki bezmięsne⁴⁹. Ponadto Trybunał wskazał, że posiłki, których domagał się skarżący, nie musiały być przygotowywane w jakiś

⁴⁷ <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/warunki-i-sposob-organizowania-nauki-religii-w-publicznych-16794677> [24.09.2022].

⁴⁸ Orzeczenie Jakóbski przeciwko Polsce z 7 grudnia 2010 r., nr skargi 18429/06 por. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania*, s. 338.

⁴⁹ Tamże, § 45.

szczególny sposób ani też poddawane specjalnemu procesowi, w związku z czym nie spowodowałyby to zakłócenia procesu zarządzania zakładem karnym ani nie miałyby wpływu na dietę innych więźniów. Z opisanych powyżej powodów Trybunał dopatrywał się naruszenia art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁵⁰.

Obowiązek uwzględniania orzecznictwa ETPCz przez organy państwowe, w tym również Trybunał Konstytucyjny, jest niezbędny z uwagi na zagwarantowanie „spójności ochrony praw i wolności jednostki zapewnianej przez oba trybunały. Obowiązek takiej spójności wynika zarówno z norm konwencji, jak i z art. 9 Konstytucji RP”⁵¹.

Konstytucyjna regulacja wolności religijnej

Na gruncie obowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku⁵² ustawodawca najważniejszą gwarancję wolności religijnej zawarł w art. 25 ust. 2. Artykuł ten brzmi: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonania religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”⁵³. Na mocy artykułu 25 ust. 1 „kościóły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”, co oznacza, iż żaden z kościołów i związków wyznaniowych nie ma pozycji uprzywilejowanej w państwie⁵⁴. Zgodnie z art. 25 ust. 3 „stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. W myśl art. 25 ust. 4 i 5, stosunki pomiędzy państwem a Kościołem katolickim określa umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską oraz ustawy, natomiast z pozostałymi kościołami i związkami wyznaniowymi stosunki te

⁵⁰ <https://trybunal.gov.pl/polskieakcenty-w-orzecznictwie-miedzynarodowym/rada-europy-europejski-trybunal-praw-czlowieka/w-sprawach-polskich/art8266-sprawa-jakobski-przeciwko-polsce-skarga-nr18429-06-wyrok-z-7-grudnia-2010-r/> [24.09.2022].

⁵¹ A. Paprocka, *Wpływ orzecznictwa ETPCz na rozumienie konstytucyjnych praw i wolności w Polsce – kilka uwag na marginesie orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, w: *XV lat obowiązywania Konstytucji z 1997 r. Księga jubileuszowa dedykowana Zdzisławowi Jaroszowi*, red. M. Zubik, Warszawa 2012, s. 88.

⁵² Dz. U. nr 78 z 1997 r., poz. 483.

⁵³ Tamże, art. 25 ust. 2.

⁵⁴ L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne*, Warszawa 2015, s. 67.

określane są w drodze ustaw uchwalonych na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami.

Dla określenia zakresu praw i wolności w sprawach wyznaniowych na gruncie obowiązującej ustawy zasadniczej fundamentalne znaczenie ma treść art. 53. Zgodnie z jego postanowieniem (ust. 1) każdej jednostce zapewnia się wolność sumienia i religii. Powyższy przepis uszczegóławiają dalsze postanowienia tego artykułu, mianowicie zgodnie z ust. 2 „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyni i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”. W myśl art. 53 ust. 3, a także art. 48 ust. 1 rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem. Ponadto w myśl art. 70 ust. 3 „rodzice mają wolność wyboru dla swoich dzieci szkół innych niż publiczne”. Natomiast art. 53 ust. 4 wskazuje, że „religia Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”. Zawarte w art. 53 ust. 5 uregulowanie ma charakter klauzuli limitacyjnej i zgodnie z jej brzmieniem wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona wyłącznie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to niezbędne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności bądź wolności oraz praw innych osób. Ochronie wolności religijnej służą również zapisy art. 53 ust. 6 i 7, w których zawarto normę chroniącą przed przymusem skierowanym na wymuszenia udziału bądź braku udziału w praktykowaniu kultu, a także normę gwarantującą „prawo do milczenia” w sprawach wyznania bądź przekonań. Wolność religijna w aspekcie negatywnym polega na wolności od przymusu w uzewnętrznianiu bądź nieuzewnętrznianiu swoich przekonań religijnych. Wolność ta obejmuje zakaz zmuszania kogokolwiek i przez kogokolwiek do uczestniczenia, a także do nieuczestniczenia w praktykach religijnych⁵⁵. Istotną gwarancję stanowi także konstytucyjnie wprowadzony zakaz wymogu ujawnienia przez obywateli swego światopoglądu, przekonań religijnych bądź wyznania (ust. 7).

⁵⁵ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 77.

Warto dodać, iż nawet w czasie stanu zagrożenia wojną bądź stanu wyjątkowego nie można ograniczać pewnej grupy wolności i praw np. wolności religijnej, co podaje art. 233 ust. 1 Konstytucji RP.

Przestrzeganie wolności religijnej jako prawa przysługującego każdemu człowiekowi jest również chronione przez Rzecznika Praw Obywatelskich, stojącego „na straży wolności praw człowieka i obywatela określonych w Konstytucji oraz innych aktach normatywnych”, co zaznaczono w art. 208 ust. 1.

Ustawodawstwo zwykłe w dziedzinie wolności religijnej

Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 roku⁵⁶ w art. 1 ust. 1 zapewnia każdemu obywatelowi wolność religijną, stosując ten przepis do cudzoziemców oraz bezpaństwowców (art. 7) na równi z obywatelami polskimi. W myśl art. 2 pkt 11 obywatele mogą zrzeszać się w organizacjach świeckich celem realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii lub przekonań w sprawach religii.

Z zasady wolności religijnej wyprowadzony został zakaz dyskryminacji lub uprzywilejowania kogokolwiek z powodu religii bądź przekonań w sprawach religii. Z tego powodu w art. 6 ustawa ustanowiła zakaz zmuszania obywateli do brania udziału w czynnościach bądź obrzędach religijnych lub zabraniającego tego udziału.

W omawianej ustawie w art. 3 ust. 1 przyjęto rozwiązanie, iż uzewewnętrznianie (indywidualnie bądź zbiorowo) swojej religii bądź przekonań może podlegać wyłącznie ograniczeniom ustawowym. Ponadto obowiązuje zasada, że ograniczenia ustawowe w takim samym stopniu winny odnosić się do wszystkich ludzi oraz organizacji wyznaniowych. Korzystanie z wolności religijnej nie może prowadzić do uchylania się od obowiązków publicznych nałożonych przez ustawy (art. 3 ust. 2). Ustawa dopuszcza jednak jeden wyjątek od tejże zasady (art. 3 ust. 3) „ze względu na przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne obywatele mogą występować o przeznaczenie do służby zastępczej na zasadach i w trybie określonym w ustawie z dnia 11 marca 2022 r. o obronie Ojczyzny” (Dz. U. poz. 655 i 974). Korzystanie z tego prawa wymaga złożenia stosownego oświadczenia dotyczącego przekonań religijnych bądź wyznawanych zasad moralnych.

⁵⁶ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. 1989, nr 29, poz. 155.

W ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania określono również kategorię osób, którym wolność wyznania (uzewnętrzniania swojej religii lub przekonań) przysługuje w ograniczonym zakresie. Artykuł 4 ustawy przyznaje to prawo osobom: „1) pełniącym służbę wojskową lub zasadniczą służbę w obronie cywilnej; 2) przebywającym w zakładach służby zdrowia i opieki społecznej oraz dzieciom i młodzieży na krajowych koloniach i obozach organizowanych przez instytucje państwowe; 3) przebywającym w zakładach karnych, zakładach poprawczych, okręgowych ośrodkach wychowawczych, młodzieżowych ośrodkach wychowawczych, aresztach śledczych oraz schroniskach dla nieletnich”. Osoby należące do wymienionych kategorii zgodnie z zasadami swojego wyznania mogą uczestniczyć w czynnościach oraz obrzędach religijnych, a także wypełniać obowiązki religijne i obchodzić święta religijne. Posiadają również prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów niezbędnych do uprawiania kultu oraz praktyk religijnych.

Prawna ochrona wolności religijnej

Pierwszym środkiem ochrony prawnej wolności religijnej w porządku krajowym jest skarga konstytucyjna. Została ona zagwarantowana w Konstytucji RP i może być wnoszona przez kościoły oraz inne związki wyznaniowe oraz przez osobę fizyczną. Skarga ta wspomaga ochronę praw kościołów i innych związków wyznaniowych w kwestii zbadania zgodności ustaw z Konstytucją oraz z ratyfikowanymi umowami międzynarodowymi. Każdemu człowiekowi, którego konstytucyjne prawo do wolności religijnej zostało naruszone, przysługuje możliwość wniesienia skargi do Trybunału Konstytucyjnego. Skarga ta dotyczy zbadania zgodności z Konstytucją RP, czy dana ustawa bądź inny akt prawny, który dotyczy wolności religijnej, został naruszony⁵⁷.

Przestrzeżenie wolności religijnej chronione jest również przez Rzecznika Praw Obywatelskich, który „stoi na straży wolności praw człowieka i obywatela określonych w Konstytucji oraz innych aktach normatywnych”⁵⁸.

Wolność religijna podlega w Polsce ochronie w prawie karnym, a także w prawie cywilnym. Ochrona wolności religijnej *de lege lata* została umieszczona w kodeksie karnym z 1997 roku⁵⁹. Ustawodawca w art. 194 k.k.

⁵⁷ E. Strzembosz, *Sądy a skarga konstytucyjna*, „Państwo i Prawo”, 1997, nr 3, s. 3–7.

⁵⁸ Dz. U. nr 78 z 1997 r., poz. 483, art. 208, ust. 1.

⁵⁹ Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553.

wprowadził przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej, zgodnie z którym „Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”. Kolejny czyn karalny związany z ochroną wolności religijnej jest opisany w art. 195 k.k. Ustawodawca określił w nim, iż karze podlega złośliwe przeszkadzanie w publicznym wykonywaniu aktu religijnego Kościoła bądź innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. Złośliwe przeszkadzanie to tzw. *dolus directus coloratus*, mianowicie szczególny przypadek zamiaru bezpośredniego. Tak więc sprawcy należy udowodnić, iż nie tylko chciał popełnić występki oraz miał świadomość popełniania czynu zagrożonego, ale także że jego działanie było podyktowane niskimi pobudkami czyli złośliwością.

Expressis verbis ochrona uczuć religijnych przewidziana jest w art. 196 k.k., w myśl którego „kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”. W tym miejscu warto przytoczyć statystyki, bowiem do prokuratury trafia coraz więcej zgłoszeń dotyczących obrazy uczuć religijnych. W 2017 i 2018 roku zgłoszono odpowiednio: 99 i 95 przypadków. W 2019 roku wpłynęły 134 zawiadomienia o przestępstwie z art. 196 k.k., natomiast w 2020 roku 156 takich zawiadomień. W 2019 roku umorzono 75 postępowań i skierowano 20 aktów oskarżenia w sprawie o czyn z art. 196 k.k., a w 2020 roku umorzono 118 postępowań i skierowano 30 aktów oskarżenia w takich sprawach⁶⁰. Należy pamiętać, że wszystkie z omówionych występki są zagrożone karą tylko wtedy, gdy zostały popełnione umyślnie⁶¹.

Wolność religijną chroni również art. 257 k.k.: „kto publicznie znieważa grupę ludności albo poszczególną osobę z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej albo z powodu jej bezwyznaniowości lub z takich powodów narusza nietykalność cielesną innej osoby, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3”. Warto wspomnieć, że liczba przestępstw stwierdzonych z art. 257 w roku 2019 wynosiła 504, zaś

⁶⁰ <https://www.prawo.pl/praw/zaostrenie-odpowiedzialnosci-za-obraze-uczuc-religijnych-196-kk,514616.html> [26.09.2022].

⁶¹ <https://www.prawodlakazdego.pl/content/ochrona-wolnosci-sumienia-i-wyznaia-w-polsce> [27.09.2022].

w 2020 roku 356. Natomiast liczba wszczętych postępowań za publiczne znieważenie lub naruszenie nietykalności z powodów narodowościowych (art. 257) w roku 2019 wynosiła 308, natomiast w 2020 roku 312⁶².

Ustawodawca w art. 10 par. 1 Kodeksie postępowania karnego umożliwił każdemu: osobie fizycznej, prawnej składanie zawiadomień o popełnieniu przestępstwa, w tym przeciwko wolności sumienia i wyznania, a w razie stwierdzenia popełnienia przestępstwa ściganego z urzędu nakazał oskarżycielowi publicznemu wnoszenie i popieranie oskarżenia przed sądem⁶³.

Wolność religijna stanowi w ocenie ustawodawcy dobro osobiste każdego człowieka, dlatego podlega też ochronie na podstawie przepisów kodeksu cywilnego. W przypadku zagrożenia tego dobra cudzym działaniem można żądać, by druga strona zaniechała swojego zachowania. W sytuacji naruszenia istnieje możliwość zobowiązania przez sąd naruszcyciela do usunięcia skutków jego zachowania w szczególności przez złożenie oświadczenia woli o odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie, a także do zadośćuczynienia dla powoda bądź zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany przez pokrzywdzonego cel społeczny⁶⁴.

Podstawowe znaczenie dla ochrony uczuć religijnych ma art. 23 oraz 24 k.c. Artykuł 23 zawiera przykładowe wyliczenie dóbr osobistych, których katalog jest poszerzony przez inne przepisy, orzecznictwo oraz doktrynę. Z treści art. 23 wynika wprost, iż istnieje szereg dóbr osobistych, chronionych przez prawa podmiotowe, które mają charakter praw niematerialnych, skutecznych *erga omnes*, niezbywalnych, a także niepodlegających dziedziczeniu⁶⁵.

Ochronę dóbr osobistych reguluje również art. 24 § 1. Odpowiedzialność oparta na tym artykule jest niezależna od winy osoby naruszającej dobro osobiste. Przesłanką niezbędną do zastosowania tego przepisu jest bezprawność naruszenia bądź zagrożenia dobra osobistego. Z omawianego artykułu wynika domniemanie bezprawności sprawiające, iż naruszcyciel dobra musi udowodnić, że jego działanie bądź też zaniechanie nie byłoby bezprawne⁶⁶.

W sytuacji bezprawnego naruszenia bądź zagrożenia dobra osobistego uprawnionemu przysługują trzy powództwa: powództwo o ustalenie, po-

⁶² <https://statystyka.policja.pl/download/20/361915/Publicznezniewazenieilubnaruzeniennietykalnoscizpowodownarodowosciowych-art257.xlsx> [26.09.2022].

⁶³ Kodeks postępowania karnego, art. 10 §1, Dz. U. nr 89, poz. 555 z późn. zm.

⁶⁴ Ustawa z 23 kwietnia 1964 r., Dz. U. nr 16, poz. 93 z późn. zm.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Z. Radwański, A. Olejniczak, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 2021, s. 123n.

wództwo o zaniechanie oraz powództwo o usunięcie skutków naruszenia. Ochrona przewidziana powyższym przepisem nie jest jednak wystarczająca, bowiem w wyniku naruszenia dobra osobistego powstaje szkoda niemajątkowa, tzw. krzywda. Osoba poszkodowana może ubiegać się o szczególnie rodzaj odszkodowania, jakim jest zadośćuczynienie⁶⁷. Odpowiedzialność odszkodowawczą za naruszenie dóbr osobistych przewiduje art. 448, zgodnie z którym „w razie naruszenia dobra osobistego sąd może przyznać temu, czyje dobro osobiste zostało naruszone odpowiednią sumę tytułem zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę lub na jego żądanie zasądzić odpowiednią sumę pieniężną na wskazany przez niego cel społeczny, niezależnie od innych środków potrzebnych do usunięcia skutków naruszenia”. Zadośćuczynienie przewidziane w tym artykule może być stosowane obok ochrony przewidzianej w art. 24. Spełnienie przesłanki odpowiedzialności, jaką w myśl art. 24 jest bezprawność, za naruszenie dóbr osobistych, nie jest tożsame ze spełnieniem przesłanek przewidzianych w art. 448⁶⁸.

Prawo do wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym nakłada na państwo obowiązek zapewnienia każdemu obywatelowi swobodnego korzystania z tejże wolności. Realizacja tego prawa powinna odbywać się na drodze sądowej bądź administracyjnej. W związku z naruszeniem gwarancji materialnych przy użyciu środków ochrony prawnej, można domagać się naprawienia szkody, zadośćuczynienia za doznaną krzywdę, a także wymierzenia kary sprawcy. Godność człowieka jako wartość chroniona konstytucyjnie determinuje obowiązek stworzenia przez państwo systemu środków ochrony wolności oraz praw. Obowiązek ten powinien być realizowany zarówno przez prawo krajowe, jak i międzynarodowe⁶⁹.

Pierwszym ośrodkiem ochrony prawnej wolności religijnej w porządku krajowym jest skarga konstytucyjna, zagwarantowana w Konstytucji RP, która może być wnoszona przez Kościoły i inne związki wyznaniowe, jak również przez osobę fizyczną.

Skarga ta zwiększa ochronę praw Kościołów i innych związków wyznaniowych pod względem zbadania zgodności ustaw z Konstytucją oraz z ratyfikowanymi umowami międzynarodowymi. W przypadku gdy konstytucyjne

⁶⁷ A. Sinkiewicz, *Pojęcie i rodzaje szkody w polskim prawie cywilnym*, „Rejent”, 8(1998) nr 2(82), s. 71.

⁶⁸ B. Lewaszkiewicz-Petrykowska, *W sprawie wykładni art. 448 k.c.*, „Przegląd Sądowy”, 1997, nr 1, s. 6n.

⁶⁹ L. Wiśniewski, *Wolność sumienia i wyznania w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i prawie polskim*, „Państwo i Prawo”, 8(1991), s. 18.

prawo do wolności religijnej zostało naruszone, to każdemu przysługuje możliwość do wniesienia skargi do Trybunału Konstytucyjnego. Skarga konstytucyjna dotyczy zbadania zgodności z Konstytucją RP, czy dana ustawa bądź inny akt prawny, które dotyczą wolności religijnej, zostały naruszone⁷⁰.

Wolność religijna w wymiarze instytucjonalnym zagwarantowana jest również w prawie międzynarodowym. Ochrona ta realizowana jest za pośrednictwem skargi do Międzynarodowego Komitetu Praw Człowieka ONZ, a także skargi do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. 14 listopada 1950 roku, kiedy Polska ratyfikowała Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, wystąpiła możliwość wniesienia skargi do ETPCz w Strasburgu, którą może wnieść każdy obywatel polski, osoba prawna, organizacje pozarządowe bądź grupa osób uważających, że ich prawa oraz wolności zawarte w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych wolności zostały naruszone. Wyrok ETPCz jest ostateczny zarówno dla wnoszącego skargę, jak i dla Państwa (*res iudicata*)⁷¹.

Po wykorzystaniu instancji krajowych polscy obywatele mogą skierować skargę do Trybunału Praw Człowieka w Genewie. Od 2004 roku kiedy Polska przystąpiła do Unii Europejskiej obywatele Polski mieszkający bądź mający siedzibę na obszarze UE mogą składać petycję do Parlamentu Europejskiego w sprawach związanych z sytuacją osób fizycznych oraz prawnych⁷².

Można skonstatować, iż orzecznictwo ETPCz oraz TK wpływa na ochronę wolności religijnej zarówno w Polsce, jak i w Europie, dlatego wszystkie państwa zobowiązane są do przestrzegania wolności religijnej na płaszczyźnie prawa międzynarodowego⁷³.

* * *

Zakres wolności religijnej jest niewątpliwie trudny do ustalenia, dlatego rola państwa w zakresie zapewnienia tolerancji, a także harmonii wyznaniowej jest niezbędna. Indywidualna wolność religijna została opracowana w aktach prawa międzynarodowego, a także w ustawodawstwie polskim. Szereg uprawnień wynikających z tej wolności wyartykułowano w Konstytucji RP. Analizując obecny kształt oraz poziom gwarancji wolności religijnej

⁷⁰ Strzembosz, *Sądy a skarga konstytucyjna*, s. 3–7.

⁷¹ S. Waltoś, *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2001, s. 565–569.

⁷² <https://www.gov.pl/web/sprawiedliwosc/podstawowe-informacje-dotyczace-skladania-skargi-do-europejskiego-trybunalu-praw-czlowieka> [28.09.2022].

⁷³ https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/89593/02_03_L_Mirocha_Wolnosc_a_rownosc_w_orzeczeniach_Europejskiego_Trybunalu_Praw_Czlowieka.pdf [28.09.2022].

należy uznać, iż formalnie przepisy prawa zapewniają w stopniu dostatecznym tą sferę wolności osoby ludzkiej. Jak wskazują jednak przytoczone w treści artykułu przykłady, występują problemy związane z praktycznym stosowaniem zasady wolności religijnej. Instytucje, które gwarantują bezpośrednio i pośrednio realizację wolności religijnej, nie zawsze pełnią swoją rolę w sposób wystarczająco skuteczny. Przyczyn nieskuteczności tych mechanizmów należy doszukiwać w wielorakich źródłach. Dużą rolę odgrywa niska świadomość zarówno naruszeń, jak i możliwości ich negowania wśród jednostek ludzkich oraz, jak się wydaje, poczucie niskiej szkodliwości, a także uciążliwości ewentualnych naruszeń tej wolności. Natomiast z drugiej strony niejednokrotnie czynniki natury politycznej negatywnie oddziałują na możliwość stosowania formalnie obowiązujących instrumentów ochronnych. Jeśli zaś chodzi o kwestie wolności religijnej osób małoletnich, to przyjąć należy, iż w polskich realiach są one przede wszystkim problematyką o znaczeniu naukowym, teoretycznym. Przesłankami sprzyjającymi takiemu stanowi rzeczy jest, jak się wydaje, pewna bierność beneficjentów wolności czy ich opiekunów prawnych, która wynika m.in. z takich przyczyn, jak wpływ kontroli społecznej, niskiego stopnia uciążliwości w przypadku naruszeń wolności czy niskiego pozycjonowania kwestii związanych z wyznaniem w hierarchii ważności w życiu codziennym. Niestety z uwagi na liczbę skarg, a w szczególności na wzrost przestępczości wobec wolności religijnej w ostatnim czasie, należałoby wprowadzić przepisy skutecznie zwalczające zjawisko wandalizmu religijnego. Nie chodzi o zaostrożenie kar, lecz o zmianę przepisów, które umożliwią ich egzekwowanie.

Zmiana kodeksu karnego powinna dotyczyć również przepisu dotyczącego obrazy uczuć religijnych, który dziś jest zbyt ogólnikowy. Należy wskazać, że formalne gwarancje niewiele znaczą bez praktycznego ich stosowania. Warto przytoczyć jako modelowy przykład prawa okresu PRL, kiedy to formalnie normy dotyczące wolności religijnej miały na pierwszy rzut oka nadzwyczaj nowoczesną i postępową treść. Jednakże praktyka ich stosowania była podporządkowana nadrzędnym celom państwa totalitarnego (komunistycznego), czyli wyrugowaniu religii nie tylko z przestrzeni publicznej, ale i z życia społecznego. Dlatego interpretacja norm była zgodna z tym strategicznym celem, a poszukiwanie ochrony naruszanej wolności było nierealne. W myśl art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności każdy ma prawo do wolności religijnej wywodzącej się z godności ludzkiej, dlatego to podstawowe prawo musi być lepiej chronione, by Polska znów mogła stać się oazą wolności religijnej na mapie Europy.

Zagadnienie kształtu wolności religijnej jest zagadnieniem interdyscyplinarnym. Nie można przedstawić wszystkich aspektów tej sfery opierając się jedynie na brzmieniu przepisów prawa i orzecznictwa. Równie istotne jest zbadanie aspektów socjologicznych, demograficznych, kulturowych itp. W tym miejscu tylko sygnalizuję ten problem badawczy, którego rozwiązanie wymagałoby szerokich badań socjologicznych.

BIBLIOGRAFIA

- Ustawa z dnia 21 lipca 1944 r. o utworzeniu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego, Dz. U. 1944, nr 70, poz. 307.
- Karta Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 roku, Dz. U. nr 23 z 1947 r., poz. 90 i nr 7 z 1966 r., poz. 41.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta w dniu 10 grudnia 1948 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [22.09.2022].
- Konwencje o ochronie ofiar wojny, podpisane w Genewie dnia 12 sierpnia 1949 roku, Dz. U. 1956, nr 38, poz. 171.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. 1993, nr 61, poz. 284.
- Konwencja dotycząca statusu uchodźców, sporządzona w Genewie dnia 28 lipca 1951 r., Dz. U. 1991, nr 119, poz. 515.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz. U. 1964, nr 16, poz. 93.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz. U. nr 38 z 1977 r., poz. 167.
- Europejska Konwencja o przysposobieniu dzieci sporządzona w Strasburgu dnia 24 kwietnia 1967 r., Dz. U. 1999, nr 99, poz. 1157.
- Protokoły dodatkowe do Konwencji genewskich z 12 sierpnia 1949 r., dotyczący ochrony ofiar międzynarodowych konfliktów zbrojnych (Protokół I) oraz dotyczący ochrony ofiar niemiędzynarodowych konfliktów zbrojnych (Protokół II), sporządzone w Genewie dnia 8 czerwca 1977 r., Dz. U. 1992, nr 41, poz. 175.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. 1989, nr 29, poz. 155.
- Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., Dz. U. nr 120 z 1991 r., poz. 526.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. nr 51 z 1998 r., poz. 318.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, Dz. U. 1997, nr 89, poz. 555.

Orzeczenie Kokkinakis przeciwko Grecji z 25 maja 1993 r., skarga nr 14307/88, § 31.

Orzeczenie Żydowskie Stowarzyszenie Liturgiczne Cha'are Shalom ve Tsedek przeciwko Francji z 27 czerwca 2000 r., skarga nr 27417/95, § 73.

Orzeczenie z 13 grudnia 2001 r. w sprawie Kościoł Metropolitalny Besarabii i inni przeciwko Mołdawii, nr skargi 45701/99.

Orzeczenie Leyla Sahin przeciwko Turcji z 10 listopada 2005 r., nr skargi 44774/98, § 107.

Orzeczenie Ivanova przeciwko Bułgarii z dnia 12 kwietnia 2007 r., nr skargi 52435/99, § 78.

Orzeczenie Sinan Isik przeciwko Turcji z 2 lutego 2010 r., nr skargi 21924/05, § 38 i 41.

Orzeczenie Grzelak przeciwko Polsce z 15 czerwca 2010 r., nr skargi 7710/02.

Orzeczenie Jakóbski przeciwko Polsce z 7 grudnia 2010 r., nr skargi 18429/06.

Orzeczenie Lautsi i inni przeciwko Włochom z 18 marca 2011 r., nr skargi 30814/06, § 31.

Collection of International Documents on Human Right, ed. M. Zubik, vol. 2, Warszawa 2008.

De Luca P., *Il diritto di liberta religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo*, Padova 1969.

Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne*, Warszawa 2015.

Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelpin 2022.

Krukowski J., *Ochrona wolności religijnej w umowach międzynarodowych*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 3(1993), s. 43–60.

- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006.
- Krukowski J., *Stosunek Unii Europejskiej do religii i kościołów*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 17(2007), nr 20, s. 49–70.
- Lewaszkiwicz-Petrykowska B., *W sprawie wykładni art. 448 k.c.*, „Przeegląd Sądowy”, 1997, nr 1, s. 1–10.
- Mąkosa P., *Nauczanie religii w szkole publicznej w świetle prawa międzynarodowego i polskiego*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyznań*, t. 3, Lublin 2005, s. 451–467.
- Milczarek E., *Symbole i stroje religijne w przestrzeni publicznej – uwagi na tle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Kościół i Prawo”, 11(24) 2022, nr 1, s. 67–82.
- Misztal H., *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 1999, s. 17–64.
- Misztal H., *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 204–249.
- Nawrot O., *Karta Praw podstawowych UE*, w: *Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć*, red. M. Balcerzak, S. Sykuna, Warszawa 2010, s. 184–188.
- Nowicki M.A., *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2010.
- Palm E., *Case – law of the European Court of Human Rights on the Freedom of religion guaranteed by the European Convention on Human Right*, w: *Constitutional jurisprudence in the area of freedom of religion and beliefs, XIth Conference of the European Constitutional Courts*, t. 2, Warszawa 2000.
- Paprocka A., *Wpływ orzecznictwa ETPCz na rozumienie konstytucyjnych praw i wolności w Polsce – kilka uwag na marginesie orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, w: *XV lat obowiązywania Konstytucji z 1997 r. Księga jubileuszowa dedykowana Zdzisławowi Jaroszowi*, red. M. Zubik, Warszawa 2012, s. 76–89.
- Radwański Z., Olejniczak A., *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 2021.
- Resztak I., *Konwencje Rady Europy o przeciwdziałaniu zjawisku terroryzmu*, „Prokuratura i Prawo”, 10(2012), <https://pk.gov.pl/wp-content/uploads/2013/2012/8d9a1d8e9f26dfe1e0db7de18325a186.doc> [23.09.2022].
- Sinkiewicz A., *Pojęcie i rodzaje szkody w polskim prawie cywilnym*, „Rejent”, 8(1998) nr 2(82), s. 59–74.

Strzembosz E., *Sądy a skarga konstytucyjna*, „Państwo i Prawo”, 1997, nr 3, s. 3–7.

Waltoś S., *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2001.

Warchałowski K., *Ochrona prawa do wolności religijnej w prawie traktatowym Unii Europejskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 7(2004), s. 5–18.

Wiśniewski L., *Wolność sumienia i wyznania w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i prawie polskim*, „Państwo i Prawo”, 8(1991), s. 15–28.

<https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/warunki-i-sposob-organizowania-nauki-religii-w-publicznych-16794677> [24.09.2022].

<https://trybunal.gov.pl/polskieakcenty-w-orzecznictwie-miedzynarodowym/rada-europy-europejski-trybunal-praw-czlowieka/w-sprawach-polskich/art8266-sprawa-jakobski-przeciwko-polsce-skarga-nr18429-06-wyrok-z-7-grudnia-2010-r/> [24.09.2022].

<https://www.prawo.pl/praw/zaostrzenie-odpowiedzialnosci-za-obraze-uczuc-religijnych-196-kk,514616.html> [26.09.2022].

<https://www.prawodlakazdego.pl/content/ochrona-wolnosci-sumienia-i-wyznaia-w-polsce> [27.09.2022].

<https://statystyka.policja.pl/download/20/361915/Publicznezniewazeniulubnaruzzenienietykalnoscizpowodownarodowosciowych-art257.xlsx> [26.09.2022].

<https://www.gov.pl/web/sprawiedliwosc/podstawowe-informacje-dotyczace-skladania-skargi-do-europejskiego-trybunalu-praw-czlowieka> [28.09.2022].

https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/89593/02_03_L_Mirocha_Wolnosc_a_rownosc_w_orzeczeniach_Europejskiego_Trybunalu_Praw_Czlowieka.pdf [28.09.2022].

AGNIESZKA KONIK

 <https://orcid.org/0000-0001-9624-5341>

Instytut Solidarności i Męstwa im. Witolda Pileckiego

e-mail: a.konik@instytutpileckiego.pl

ZAWOŁANI PO IMIENIU – HISTORIE RODZINNE

Abstrakt: „Zawołani po imieniu” to program realizowany przez Instytut Pileckiego od 2019 roku. Celem programu jest upamiętnienie Polaków, którzy zapłacili życiem za pomoc Żydom w czasie okupacji niemieckiej. W ciągu trzech lat istnienia programu dokonano 30 upamiętnień, w ramach których przywrócono pamięć o 72 zamordowanych Polakach a także ok. 150 Żydach zabitych wraz z nimi. Wokół programu udało się skupić grupę ponad 300 członków rodzin osób pomordowanych. Badania ankietowe przeprowadzono na grupie 91 osób, wśród których zaledwie 4 osoby były naocznymi świadkami wydarzeń. Standaryzowany formularz ankiety obejmował zarówno pytania otwarte, jak i zamknięte. Analizę wyników przeprowadzono za pomocą programu komputerowego do analizy jakościowej MAXQDA. Program „Zawołani po imieniu” w świetle pokrótce przedstawionych badań, jakie prowadzone są w jego ramach, okazuje się niezwykle potrzebny i ważny. Ważnym wnioskiem, jaki wynika z analizy, jest konieczność edukowania społeczności lokalnych. Badania ukazały w kilku aspektach różne podejście kolejnych pokoleń do kwestii historii ich własnych rodzin. Pomimo stosunkowo małej próby badawczej można zauważyć, że rośnie zainteresowanie najmłodszych pokoleń tą tematyką. Zainteresowanie to nie jest jednak najprawdopodobniej inspirowane samoczynnie i może wynikać właśnie z inicjatywy upamiętnień „Zawołani po imieniu”. Dla niektórych z rodzin upamiętnienia w ramach programu mają szczególne znaczenie, bowiem nie znają one miejsca pochówku swoich bliskich. Jedna z kobiet pisze o tym wprost: „Nie znamy miejsca pochowania

AGNIESZKA KONIK – doktorat w zakresie socjologii uzyskała na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Pracownik Ośrodka Badań nad Totalitaryzmami w Instytucie Pileckiego. Specjalizuje się w zagadnieniach tożsamości kulturowej oraz metodologii badań społecznych. Odbiła liczne staże badawcze – m.in. roczne stypendium na University of Crete, semestralny staż na Indiana University w Bloomington. Przez rok prowadziła badania jako *visiting scholar* na Uniwersytecie Stanforda, gdzie uzyskała stypendium dla studentów międzynarodowych przyznawane przez Stanford Bechtel International Center. Jest autorką licznych artykułów naukowych oraz rozdziałów w pracach monograficznych.

moich dziadków, a bardzo nam na tym zależy. Od tego roku możemy zapalić znicz przy tablicy upamiętniającej”. Ważny jest także aspekt nie tylko uświadamiania, ale także integrowania lokalnych społeczności wokół upamiętnień i rodzin nim objętych.

Słowa kluczowe: Polacy ratujący Żydów, pamięć kulturowa, badania pamięci międzypokoleniowej.

Abstract: In 2019, the Pilecki Institute launched the “Called by Name” program aimed at commemorating Poles who lost their lives for helping Jews during German occupation. In the course of three years, 30 commemorative events were held as part of the program, restoring the memory of 72 murdered Poles and some 150 Jews who were killed along with them. A group of over 300 relatives of the victims have connected as part of the initiative. Surveys were conducted among 91 participants, including only four eyewitnesses, with the use of a standardized form featuring both open- and closed-ended questions. The results of the survey were analyzed via the MAXQDA software designed for qualitative analysis. In light of the briefly presented research on those “Called by Name”, the program proves to be very valuable and important. One significant conclusion stemming from the analysis is the need for educating local communities. In several aspects, research shows varying approaches exhibited by next generations with regards to their own family history. Despite a relatively small research sample, we can observe a growing interest in the subject among the youngest generation. This interest is most likely not spontaneous, but could be inspired by the “Called by Name” initiative. For some families, the commemorative events held as part of the program have an extraordinary significance, as the relatives do not know the burial place of their loved ones. One woman writes straightforwardly: “We have no burial site of our grandparents and we really wish we had one. From now on, we will be able to light a candle by the commemorative plaque.” Another important aspect of the program is that it not only disseminates knowledge, but also integrates local communities around the commemorative events and the victims’ families.

Key words: Poles saving Jews, cultural memory, intergenerational memory research.

„Zawołani po imieniu” to program realizowany przez Instytut Pileckiego od 2019 roku¹. Celem programu jest upamiętnienie Polaków, którzy zapłacili życiem za pomoc Żydom w czasie okupacji niemieckiej. Szczególne

¹ Zob. <https://instytutpileckiego.pl/pl> [15.06.2022].

miejsce w programie upamiętnień zajmują osoby, których historie nie są szerzej znane i których bliscy przez dekady żyli w cieniu nigdy nierozliczonej zbrodni. Zbigniew Herbert, którego wiersz stał się inspiracją dla nazwy programu, tak pisał o konieczności podtrzymywania pamięci o „wszystkich tych co zginęli w walce z władzą nieludzką”:

„niewiedza o zaginionych
podważa realność świata
wtrąca w piekło pozorów
diabelską sieć dialektyki
głoszącej że nie ma różnicy
między substancją a widmem

musimy zatem wiedzieć
policzyć dokładnie
zawołać po imieniu
opatrzyć na drogę”².

W ciągu trzech lat istnienia programu dokonano 30 upamiętnień, w ramach których przywrócono pamięć o 72 zamordowanych Polakach³, a także ok. 150 Żydach zabitych wraz z nimi. Wokół programu udało się skupić grupę ponad 300 członków rodzin osób pomordowanych. To właśnie wśród tych osób, będących spadkobiercami pamięci prowadzone są badania, o których mowa w dalszej części artykułu.

Realizacja programu wymaga przeprowadzenia dogłębnych kwerend archiwalnych, których celem jest ustalenie możliwie wyczerpującego opisu wydarzeń, zgromadzenie świadectw, ustalenie sprawców, a także zebranie wcześniej nieznanych dokumentów. Ponieważ głównymi celami programu jest obok badań naukowych także edukacja historyczna, od samego początku w działania prowadzące ostatecznie do upamiętnienia włączane są osoby reprezentujące lokalną społeczność. Wśród nich szczególnie ważne są obok wywiadów ze świadkami bądź ich rodzinami, spotkania z miejscowymi historykami – często amatorami. Są to osoby posiadające bardzo bogatą wiedzę dotyczącą regionu i będące strażnikami pamięci lokalnej. Końcowym etapem prac jest samo upamiętnienie – w wymiarze materialnym

² Z. Herbert, *Pan Cogito o potrzebie ścisłości*, w: Zbigniew Herbert. *Wybór poezji*, Wrocław 2020.

³ Spośród 72 upamiętnionych osób 13 posiada tytuł „Sprawiedliwy wśród Narodów Świata”.

jest to umieszczana na kamieniu tablica z inskrypcją dotyczącą polskich i żydowskich ofiar zbrodni. Przed odsłonięciem każdego z kamieni odbywa się uroczystość (poprzedzona mszą świętą), na którą zapraszani są obok rodzin pomordowanych także przedstawiciele władz lokalnych i mieszkańcy. Wszystkie te działania mają na celu jak najszersze upowszechnienie wiedzy o wydarzeniach i ludziach, których tragiczne losy naznaczyły miejsca upamiętnień. Warto podkreślić, że obok wielu działań edukacyjnych (takich, jak np. warsztaty historyczne) Instytut Pileckiego w sposób szczególnie stara się budować więzi pomiędzy rodzinami ofiar. Organizowane są dla członków rodzin zjazdy, podczas których duży nacisk kładziony jest na podtrzymywanie pamięci o ofiarach. Właśnie w trakcie tego typu wydarzeń prowadzone były badania, o których mowa poniżej.

1. Badania pamięci

Badania socjologiczne dotyczące postaw polskiego społeczeństwa wobec mniejszości etnicznych, a w szczególności wobec społeczności żydowskiej, prowadzone są w Polsce od dość długiego czasu. Omawiane badania dotyczą jednak specyficznego wycinka, jakim jest analiza pamięci rodzin osób pomordowanych za pomoc Żydom. Jak pisze Antoni Sułek: „W sondażach ludzie często pytani są o sprawy wykraczające poza ich codzienne doświadczenie i nieznanne im z własnego życia. O takich sprawach badani często wcześniej nie myśleli albo myśleli, ale w ich umysłach nie uformował się trwały pogąd [...]”⁴. Wydaje się, że adekwatnym ujęciem teoretycznym w tym kontekście jest koncepcja tzw. postpamięci. Jak pisze Marianne Hirsch: „Postpamięć to relacja łącząca pokolenie biorące udział w doświadczeniu kulturowej lub kolektywnej traumy z kolejnym, które «pamięta» je wyłącznie dzięki opowieściom, obrazom i zachowaniom, wśród których dorastali”⁵. W przypadku rodzin objętych programem „Zawołani po imieniu” możemy mieć do czynienia właśnie z taką relacją i podobnym sposobem transmisji pamięci. Jedna z badanych kobiet wspomina: „Historię, którą opowiadał mi dziadek przyjmowałam o tak – jako opowieść, dopiero po zainteresowaniu osobą pradziadka, przez Instytut Pileckiego, uświadomiłam sobie jak odważ-

⁴ A. Sułek, *Zwykli Polacy patrzą na Żydów. Postawy społeczeństwa polskiego wobec Żydów w świetle badań sondażowych (1967–2008)*, w: *Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2011, s. 854.

⁵ M. Hirsch, *Pokolenie postpamięci*, „Didascalia: Gazeta Teatralna”, 2011, nr 105, s. 28–36.

nym i dobrym był człowiekiem”⁶. Wypowiedź ta wskazuje na jeszcze jeden, istotny aspekt projektu, jakim jest swoiste aktywizowanie pamięci rodzinnej. To motyw istotny, bowiem – jak pokazały badania – przekaz pamięci o traumatycznych wydarzeniach w rodzinach nie jest prosty i niejednokrotnie to czynniki zewnętrzne pozwalają na przepracowanie rodzinnych historii. Transmisja pamięci międzypokoleniowej była tym trudniejsza, że w okresie powojennym doszło do pewnej tabuizacji historii dotyczących ukrywania i pomocy Żydom. Niejednokrotnie bywało tak, że tworzono alternatywne wersje wydarzeń, w których nie było już mowy o prawdziwych przyczynach śmierci osób bliskich. Jedna z osób badanych wskazała: „Historię o ukrywaniu Żydów przez dziadka poznałam w 2019 r., do tej pory była mi znana wersja o działalności dziadka w partyzantce”⁷.

Przyczyny wskazanego zjawiska są złożone – z jednej strony jest to oczywisty brak zaufania do władz komunistycznych i obawy przed dalszymi represjami. Swoją negatywną rolę odgrywały tu jednak także społeczności lokalne, wraz z całą dynamiką swoich wewnętrznych konfliktów. Rodziny ofiar musiały się niejednokrotnie mierzyć z oskarżeniami o zupełnie niealtruistyczne pobudki do udzielania pomocy ukrywającym się Żydom. Można sobie jedynie wyobrazić, jakie emocje budziło to u osób, które niejednokrotnie były świadkami śmierci bliskich. Jeden z mężczyzn tak uzasadnia fakt przemilczania rodzinnej historii: „Wydarzenia były znane w rodzinie. Nigdy nie opowiadało się o tym publicznie. Sami ludzie traktowali to jak niesienie pomocy w zamian za korzyści majątkowe”⁸. Brak dogłębnych badań historii ofiar objętych programem przyczyniał się do przemilczania historii. W świetle wspomnianych oskarżeń także członkowie samych rodzin powstrzymywali się od głębszej analizy wydarzeń, być może także z obawy przed odkryciem potencjalnie niewygodnych faktów. Sytuacji nie poprawia fakt, że także dziś wśród lokalnych społeczności co prawda zdecydowanie przeważają pozytywne reakcje na upamiętnienie, jednak zdarzają się także przypadki odniesień negatywnych. Kilkakrotnie podnoszone były zarzuty (zupełnie nieprawdziwe), jakoby upamiętnienie wiązało się także z jakimś rodzajem gratyfikacji finansowej dla rodziny. Można powiedzieć, że jest to daleka emanacja wskazywanych uprzednio zarzutów kierowanych wobec osób ukrywających Żydów. Pokazuje to jednoznacznie, jak wielka jest potrzeba prowadzenia dokładnych badań,

⁶ Kobieta, ur. 1978.

⁷ Kobieta, ur. 1958.

⁸ Mężczyzna, ur. 1984.

poprzedzonych kwerendą archiwalną, a także upowszechnianie zdobytej w ten sposób wiedzy i edukowanie społeczeństwa.

1.1. Metodologia

W niniejszym artykule skupiamy się wyłącznie na badaniach ankietowych rodzin, jakie przeprowadzono wśród członków rodzin ofiar upamiętnionych w programie „Zawołani po imieniu”. Warto jednak podkreślić, że cały program zbudowany jest na szeregu działań badawczych, w tym wspomnianych już kwerendach archiwalnych. Prowadzone są one w zasobach polskich i zagranicznych instytucji, w tym m.in. w zasobach Instytutu Pamięci Narodowej, Żydowskiego Instytutu Historycznego, Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie czy w Instytucie Yad Vashem w Jerozolimie. Kluczowe znaczenie mają wywiady prowadzone na miejscu i obejmujące rodziny, a także ewentualnych świadków zdarzeń.

Badania, na których skupimy się obecnie, dotyczą analizy międzypokoleniowej transmisji pamięci. Jest to rodzaj „pamięci kulturowej” w opozycji do „pamięci komunikacyjnej”. Kategorie te, wprowadzone przez Aleidę Assmann⁹, oznaczają bezpośrednią transmisję pamięci między pokoleniami (pamięć komunikacyjna) i wybór przekazów zastępujący doświadczenie bezpośrednie (pamięć kulturowa). Przeprowadzone badania dotyczą głównie pokoleń już powojennych, a zatem dotyczą pamięci kulturowej raczej niż komunikacyjnej.

Badania ankietowe przeprowadzono na grupie 91 osób, wśród których zaledwie 4 osoby były naocznymi świadkami wydarzeń. Standaryzowany formularz ankiety obejmował zarówno pytania otwarte, jak i zamknięte. Analizę wyników przeprowadzono za pomocą programu komputerowego do analizy jakościowej MAXQDA¹⁰. Nie przeprowadzono wśród badanych wywiadów pogłębionych, jednak jest to planowane na dalszym etapie badań, które obecnie są kontynuowane.

1.2. Aspekty ilościowe

Badania objęły cztery pokolenia rodzin ofiar, w tym osoby najstarsze (urodzone do 1945 roku – 12 osób), pokolenie powojenne (1946–1969

⁹ A. Assman, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013.

¹⁰ Zob. <https://www.maxqda.com/> [19.06.2022].

– 48 osób), osoby urodzone w latach 1970–1989 (25 osób) i pokolenie najmłodsze osób urodzonych już po 1989 roku (6 osób). Zdecydowana większość badanych to wnuki (55 osób) lub prawnuki (26 osób) pomordowanych. Dla 9 osób ofiary zbrodni były rodzicami, a dla 4 rodzeństwem. Warto zauważyć, że zdecydowana większość badanych (86 osób) nie miała przed upamiętnieniem w ramach programu „Zawołani po imieniu” kontaktu z innymi osobami bądź rodzinami pomagającymi Żydom w czasie wojny. Jest to o tyle istotne, że również większość (87 osób) widzi potrzebę takiego kontaktu, co jednoznacznie potwierdza integrującą rolę projektu. Spośród osób przebadanych niecała połowa zadała sobie trud dokładniejszych poszukiwań dotyczących historii rodziny, przy czym najczęściej były to rozmowy z osobami starszymi. Większość do momentu upamiętnienia nie działała aktywnie w celu dotarcia do informacji o wydarzeniach. Co ciekawe, to raczej młodsze pokolenia mają większą skłonność do przekazywania historii rodzinnej. Na omawianym etapie badań nie sprawdzano, na ile wynika to z samego faktu upamiętnienia, ale w przyszłości należałoby zwrócić uwagę na ten aspekt programu. Problem kształtowania postaw, także wśród rodzin ofiar, poprzez realizację programu wydaje się wątkiem niezwykle interesującym. Zestawmy w tym kontekście dwa wskaźniki – jednym z nich są uhonorowania pomordowanych niezależne od omawianego programu. Zaledwie 5 osób wskazało na wcześniejszy fakt upamiętnienia rodziny. Jednocześnie tylko 10 osób spośród wszystkich badanych podjęło samodzielne próby uhonorowania swojej rodziny. Oznacza to jednak dość małą aktywność w upamiętnianiu przodków, tym bardziej że ponad połowa badanych stwierdziła, że upamiętnienie przez Instytut Pileckiego aktywizuje lokalną społeczność.

1.3. Aspekty jakościowe

Przejdźmy obecnie do refleksji na temat motywów, jakie kierowały Polakami pomagającymi ukrywającym się Żydom. Istotnym czynnikiem motywującym, na jaki wskazywali badani, był element religijny, wartości chrześcijańskie, wiara. Jedna z kobiet tak pisze o swoich przodkach: „Dziadkowie moi prowadzili piekarnię. Dawali chleb Żydom. Myślę, że głęboka wiara katolicka, jej fenomen kazał myśleć i pomagać Żydom, którzy byli w potrzebie. Za tę pomoc ponieśli największą ofiarę – życie”¹¹. Ważne było

¹¹ Kobieta, ur. 1953.

także przekonanie o konieczności ratowania życia ludzkiego, bez względu na przynależność religijną: „To co powtarzała mi Babcia, mój Pradziadek mówił: każdy człowiek jest równy, nie jest istotne, jakiego jest wyznania czy pochodzenia. Pomoc sąsiadowi w trudnej sytuacji była traktowana jak obowiązek. Szacunek dla drugiego człowieka i życia”¹².

Analiza zawartości ankiet pozwala wskazać na jeszcze jeden (spośród wielu innych) czynnik istotny w tym kontekście. Były to więzi sąsiedzkie i przyjaźnie, czasem także powiązania natury ekonomicznej, na bazie których rodziła się głębsza więź. Jeden z badanych mówi: „Z tego co wiem, zaczęło się od ukrycia znajomych Żydów. Potem ci ściągnęli swoich znajomych i krewnych”¹³. Wiele z osób, które wypełniło ankietę podkreślało bezinteresowność działań swoich bliskich. Także podczas rozmów, jakie prowadzone były podczas zjazdów rodzin, wątek ten niejednokrotnie się pojawiał. Zapewne był to jeden ze sposobów na odreagowanie wielokrotnie podnoszonych zarzutów o cyniczne wykorzystywanie sytuacji zagrożonych śmiercią Żydów, połączonymi z panującymi niestety często wyobrażeniami o rzekomo wyjątkowej pozycji ekonomicznej społeczności żydowskiej. Tymczasem, jak wskazują kwerendy przeprowadzone w ramach programu, duża część ukrywanych osób reprezentowała raczej ubogie warstwy społeczeństwa i nie mogła sobie pozwolić na przekazywanie pieniędzy w zamian za pomoc. Oczywiście były także sytuacje, w których zamożniejsi ukrywani przekazywali pewne sumy na pokrycie kosztów. Należy jednak pamiętać, jakie represje groziły za taką pomoc, a także jakie warunki ekonomiczne w tym czasie panowały. Zdobycie podstawowych środków niezbędnych do przetrwania było bardzo trudne. Jeśli połączyć to z ciągłymi obawami o denuncjację (a takie przypadki miały przecież miejsce) oraz wspomnianymi już oskarżeniami o chęć zysku, możemy wyobrazić sobie presję psychiczną, w jakiej działały osoby, które przecież ostatecznie poniosły śmierć w konsekwencji swoich działań. Ból wynikający z nieuzasadnionych podejrzeń wybrzmiewa wśród badanych do dziś: „straciliśmy dobytek, podejrzliwość okolicznych sąsiadów (niczym nieuzasadniona), że nasza rodzina wzbogaciła się w związku z przechowywaniem Żydów. Przekonanie to (krzywdzące dla całej rodziny) utrzymuje się do chwili obecnej”¹⁴. Kilka osób wyraźnie zaznaczyło, że ich przodkowie byli raczej zamożnymi gospodarzami, a ich

¹² Mężczyzna, ur. 1984.

¹³ Mężczyzna, ur. 1948.

¹⁴ Mężczyzna, ur. 1950.

motywacją do niesienia pomocy była chęć ratowania życia: „Dziadek był dość zamożnym gospodarzem. Miał dobre kontakty z mieszkającymi w Czyżewie ludźmi pochodzenia żydowskiego (sprzedaż artykułów lub kupno innych). Byli jego dobrymi znajomymi, dlatego nie miał najmniejszych obiekcji, aby tym ludziom pomóc. Ukrył 18 osób!”¹⁵. Nie jest to skądinąd jedyny przypadek pomocy na tak dużą skalę. Niewiele osób badanych słyszało o innych przypadkach niesienia pomocy Żydom. Oczywiście wynika to nie tylko z warunków okupacyjnej konspiracji, gdzie każdy tego typu przypadek należało raczej skrzętnie ukrywać, ale także ze wspomnianych już powyżej przyczyn, takich jak tabuizacja tego typu wątków w lokalnej społeczności, a także niewielka aktywność własna członków rodzin pomordowanych.

Odwracając nieco pytanie o motywy niesienia pomocy, do badanych skierowano także pytanie o to, dlaczego inni nie pomagali. W odpowiedziach zdecydowanie przeważał czynnik strachu o własne życie i życie bliskich – dominuje tu wśród badanych postawa zrozumienia wobec osób nie angażujących się w pomoc Żydom, i to pomimo faktu, że bliscy ponieśli śmierć. Jedynie w czterech przypadkach badani wskazali na wątki rasistowskie i ksenofobiczne obok strachu. Jeden z badanych wskazuje także na niechęć podsycaną przez okupanta: „Strach o własne życie i majątek swój i ich bliskich, okropieństwa i terror niesiony przez niemieckiego okupanta terenów Polski oraz podjudzanie przez okupanta personalnych niechęci współmieszkańców danego terytorium”¹⁶. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na niejednokrotnie ignorowany i raczej chyba niedoceniony aspekt badań nad pomocą (a właściwie jej brakiem), jakiej udzielała ludność polska ludności żydowskiej. Badany, opierając się na wspomnieniach przekazanych w rodzinie, wyraźnie podkreślił personalny charakter niechęci. Wydaje się, że wątek niechęci osobistej jest czynnikiem niedocenianym w badaniach dotyczących zagłady. Jest to oczywiście niezwykle trudny temat wymykający się w dużym stopniu narzędziom badawczym. Zwłaszcza obecnie, po tak wielu latach trudno jest wskazać na animozje osobiste jako motyw nieudzielania pomocy czy wręcz aktywnego współuczestnictwa w zbrodniach. Warto jednak postawić pytanie (nawet jeśli pozostanie ono bez jednoznacznej odpowiedzi) o komponent osobistej, personalnej niechęci, w opozycji do niechęci motywowanej antysemityzmem, niechęcią do obcych. Tymczasem jak widać na podstawie przeprowadzonych badań, motywy

¹⁵ Kobieta, ur. 1948.

¹⁶ Mężczyzna, ur. 1971.

niechęci osobistej, zawiści lub zazdrości obecne były nie tylko w relacjach pomiędzy Polakami i Żydami, ale także pomiędzy sąsiadami narodowości polskiej (kiedy np. rodzina musiała mierzyć się z oskarżeniami o czerpanie korzyści majątkowych z udzielania pomocy).

Najczęstszymi emocjami, na jakie wskazywali badani w kontekście rozważania historii rodzinnych i traumy związanej ze śmiercią bliskich, były z jednej strony żal i smutek po stracie, z drugiej duma i szacunek wobec bohaterstwa. Pierwszy typ emocji towarzyszył – co zrozumiałe – starszym pokoleniom. Jest to oczywiście skutkiem bądź bezpośrednich doświadczeń (w przypadku osób najstarszych), bądź przekazanej międzypokoleniowo traumy. O tym, że taka transmisja traumy miała miejsce świadczą typowe i opisywane np. w literaturze dotyczącej Holokaustu zachowania, jak m.in. przemilczanie tematów bolesnych lub stosowanie narracji zastępczej (kiedy nie mówi się, że dziadek zginął za pomoc Żydom a tworzy się alternatywną wersję zdarzeń, w której dziadek zginął jako partyzant). O mechanizmach tych wspomina Bernadetta Janusz, pisząc: „Ze studiów i doświadczeń klinicznych wynika, że pierwsze pokolenie miało misję, by przekazać życie dalej, choć jego członkowie przejawiali emocjonalną niedostępność wobec bliskich i nie potrafili zaspokoić pragnień własnych oraz innych osób. Bardzo często nie rozmawiali z dziećmi o Holokauście. Cisza stała się dla nich jedynym środkiem ekspresji, skutkiem czego było przerwanie ciągłości historycznego dziedzictwa rodziny. Wśród członków drugiego pokolenia obserwowano natomiast, że każde ich zaangażowanie poza kręgiem rodzinnym odczuwano jako emocjonalne porzucenie rodziców”¹⁷. Jedna z badanych kobiet tak tłumaczy zachowanie swojej matki: „W moim domu mało mówiło się o tamtych wydarzeniach, gdyż mama w wieku 8 lat przeżyła traumę (widziała, jak Niemcy bili do nieprzytomności babcię i straszili, że wszystkich zabiją)”¹⁸. W przypadku badanej grupy trudno jednak mówić o powszechnym „dziedziczeniu” traumy, bowiem większość ankietowanych wskazała, że temat pomocy Żydom w czasie okupacji był poruszany w gronie rodzinnym. Rozmowy takie zazwyczaj były typowymi opowieściami dziadków o czasach wojny. Niektórzy spośród badanych wskazywali, że był to sposób na poradzenie sobie z bolesnymi wspomnieniami. Osoby, które odpowiedziały, że nie rozmawiano na ten temat w rodzinie, w większości uzasadniały to

¹⁷ B. Janusz, *Niewypowiedziane cierpienia. Międzypokoleniowy przekaz traumy*, „Znak”, 2015, nr 720, s. 68–73.

¹⁸ Kobieta, ur. 1960.

traumą i zbyt silnymi emocjami. Kilka osób wskazało też na zawiść oraz obecne wśród sąsiadów przekonanie, że rodzina wzbogaciła się na ukrywaniu Żydów. Jedna z kobiet odpowiadając na pytanie, dlaczego nie poruszano tematu pomocy Żydom w domu, odpowiada: „Gdyż o tym fakcie wcześniej nie wiedziałam. W 2019 roku poznałam prawdziwą historię dziadka i dużo mówimy o tym w gronie rodzinnym”¹⁹. Na pytania dotyczące ubiegania się o odszkodowanie badani w zdecydowanej większości odpowiadają, że nie mieli świadomości o możliwości uzyskania odszkodowania lub uważali, że jest to niemożliwe. Osoby, które starały się w kilku przypadkach wskazują na ambasadę Izraela, skąd zostały „odprawione z kwitkiem”. Brak zainteresowania ze strony instytucji państwowych w latach powojennych, a także do niedawna, pobrzmiwa w wypowiedziach osób badanych. W przypadku społeczności żydowskiej przyczyną takiego stanu rzeczy jest najczęściej brak świadków. Z uwagi na charakter upamiętnień (są to zawsze osoby, które poniosły śmierć za pomoc), bardzo trudno mówić o żydowskich świadkach, gdyż ci po prostu nie przeżyli wojny.

W kontekście prowadzonych badań zawsze warto przypominać o konsekwencjach, jakie spotykały ofiary oraz ich rodziny ze strony okupantów. Większość badanych obok najważniejszego i oczywistego faktu utraty bliskich wskazuje na utratę rodzinnego majątku, rozdzielenie rodziny, kierowanie na roboty przymusowe, więzienie. Szczególnie dramatyczne były losy dzieci pomordowanych, które w jednej chwili traciły cały znany sobie świat – rodziców, dom, otoczenie i wychowywane były przez członków dalszej rodziny. Badani wskazują, że czerpią ulgę z kontaktu z innymi rodzinami, które mają podobne doświadczenia. Jak pisze jedna z kobiet, warto podtrzymywać więzi, „bo takie historie ludzi łączą i trzeba piastować takie wielkie uczucia heroizmu, by być przykładem dla młodego pokolenia”²⁰. W wypowiedziach na ten temat pojawia się też wątek przekazywania prawdy historycznej oraz edukacji młodych pokoleń.

2. Wnioski

Program „Zawołani po imieniu” w świetle pokrótce przedstawionych badań, jakie prowadzone są w jego ramach, okazuje się niezwykle potrzebny i ważny. Ważnym wnioskiem, jaki wynika z analizy jest konieczność uświa-

¹⁹ Kobieta, ur. 1960.

²⁰ Kobieta, ur. 1967.

damiania i edukacji społeczności lokalnych. Należy zwrócić uwagę, że wyraźnie podnoszony był problem tabuizacji działalności rodzin pomagających Żydom, co może wynikać także z faktu, że mogła być ona postrzegana jako niealtruistyczna i wynikająca z pobudek czysto finansowych. Dość wyraźnie z analizy wynika poczucie niesprawiedliwości wynikające nie tyle z braku materialnego odszkodowania za wyrządzone zło, ale nade wszystko z braku zainteresowania ze strony społeczności żydowskiej oraz instytucji państwa. W wypowiedziach badanych wyraźnie przewija się wątek braku systemowego wsparcia w pozyskiwaniu wiedzy oraz staraniach o odszkodowania bądź choćby tylko uhonorowanie np. odznaczeniem „Sprawiedliwy wśród Narodów Świata”.

Badania ukazały w kilku aspektach różne podejście kolejnych pokoleń do kwestii historii ich własnych rodzin. Pomimo stosunkowo małej próby badawczej można zauważyć, że rośnie zainteresowanie najmłodszych pokoleń tą tematyką. Zainteresowanie to nie jest jednak najprawdopodobniej inspirowane samoczynnie i może wynikać właśnie z inicjatywy upamiętnień „Zawołani po imieniu”. Dla niektórych z rodzin upamiętnienia w ramach programu mają szczególne znaczenie, bowiem nie znają oni miejsca pochówki swoich bliskich. Jedna z kobiet pisze o tym wprost: „Nie znamy miejsca pochowania moich dziadków a bardzo nam na tym zależy. Od tego roku możemy zapalić znicz przy tablicy upamiętniającej”²¹. Ważny jest także aspekt nie tylko uświadamiania, ale także integrowania lokalnych społeczności wokół upamiętnień i rodzin nim objętych. Jedna z najmłodszych uczestniczek badania mówi o tym w ten sposób: „Myślę o zwiększeniu świadomości młodego pokolenia, wzmianka w szkołach, na lekcjach historii, spotkania i rozmowa z najbliższymi upamiętnionych, może spotkanie ze społecznością lokalną, możliwość debaty, możliwość poznania historii z każdego punktu widzenia rodzin, ale także sąsiadów”²². Istnieje zatem potrzeba dalszych działań w tym zakresie tak, aby cały proces odtwarzania mikrohistorii nie zatrzymywał się w momencie upamiętnienia.

Obecnie prowadzone są dalsze kwerendy mające na celu wytypowanie kolejnych osób w celu upamiętnienia. Kontynuowane są też omawiane badania, przy czym są one obecnie prowadzone w szerszym zakresie. Oprócz badań ankietowych zbierane są wywiady pogłębione, które będą przedmiotem dalszych analiz. Wszystkie te działania mają na celu nie

²¹ Kobieta, ur. 1965.


²² Kobieta, ur. 1994.

tylko możliwie dokładną rekonstrukcję wydarzeń tak, aby zapomnianych „zawołać po imieniu”, ale także wyjaśnić przyczyny owego zapomnienia oraz usunąć jego skutki.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2015.
- Herbert Z., *Pan Cogito o potrzebie ścisłości*, w: *Zbigniew Herbert. Wybór poezji*, Wrocław 2020.
- Hirsch M., *Pokolenie postpamięci*, „*Didascalía: Gazeta Teatralna*”, 2011, nr 105, s. 28–36.
- Janusz B., *Niewypowiedziane cierpienia. Międzypokoleniowy przekaz traumy*, „*Znak*”, 2015, nr 720, s. 68–73.
- Sułek A., *Zwykli Polacy patrzą na Żydów. Postawy społeczeństwa polskiego wobec Żydów w świetle badań sondażowych (1967–2008)*, w: *Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2011, s. 853–888.

EWA POLAK

 <https://orcid.org/0000-0002-6584-3506>
Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa
e-mail: e.wap@wp.pl

WALDEMAR POLAK

 <https://orcid.org/0000-0002-5346-4453>
Uniwersytet Gdański
e-mail: e.wap@wp.pl

WOLNOŚĆ GOSPODARCZA W TEORII I PRAKTYCE

Abstrakt: Prezentowany artykuł poświęcony jest analizie porównawczej teorii i praktyki wolnego rynku oraz stanowi próbę określenia możliwości i konsekwencji implementacji teorii neoliberalnej. Obserwując współczesną sytuację gospodarczą, można stwierdzić, że neoliberalowie przez wolność gospodarczą rozumieją sytuację, kiedy państwo z jednej strony wykorzystuje narzędzia interwencjonizmu proprodukcyjnego w postaci preferencji, przywilejów i specjalnej ochrony dla kapitału, a z drugiej poszerza obszar ograniczeń wobec społeczeństwa i polityki społecznej. W wyniku realizacji ich polityki pojawiła się sprzeczność między makroekonomicznymi interesami państwa a mikroekonomicznym interesem firmy, która chce zminimalizować koszty

EWA POLAK – prof. dr hab.; ekonomistka i politolog. Absolwentka Wydziału Ekonomiki Transportu Uniwersytetu Gdańskiego. Wieloletni pracownik Wydziału Nauk Społecznych i Wydziału Ekonomicznego Uniwersytetu Gdańskiego. Obecnie pracuje w Kujawsko-Pomorskiej Szkole Wyższej w Bydgoszczy. Autorka lub redaktor naukowy 10 książek i około 180 artykułów naukowych. Zainteresowania naukowe: poziom życia i metody jego pomiaru, polityka gospodarcza, procesy globalizacji, regionalna integracja gospodarcza, przemiany cywilizacji współczesnej, kulturowe uwarunkowania biznesu.

WALDEMAR POLAK – dr; ekonomista. Absolwent Wydziału Ekonomiki Transportu Uniwersytetu Gdańskiego. Wieloletni pracownik Wydziału Ekonomicznego Uniwersytetu Gdańskiego (Katedra Makroekonomii) oraz Gdańskiej Szkoły Wyższej. Pełnił liczne funkcje organizacyjne, m.in. rektor Gdańskiej Szkoły Wyższej. Autor ponad stu artykułów naukowych. Zainteresowania naukowe: makroekonomia, polityka gospodarcza, międzynarodowe stosunki gospodarcze, organizacja i zarządzanie.

i przerzucić jak największą ich część na otoczenie oraz uzyskać jak największe zyski i przywileje od państwa, wzmacniające jej pozycję konkurencyjną. Poprzez uwolnienie się międzynarodowych podmiotów gospodarczych od uwarunkowań narzucanych wcześniej przez państwo oraz upłynnienie kursów walut i swobodę przepływów towarów usług i kapitału, stworzono warunki do bogacenia się bez prowadzenia tradycyjnej działalności gospodarczej (np. spekulacje walutowe, wykorzystywanie niematerialnych aktywów firmy) i tworzenie coraz liczniejszych tzw. baniek spekulacyjnych. W efekcie kryzysu zapoczątkowanego w 2008 r. zwrócono uwagę, że rynek nie jest panaceum na wszystkie problemy i wcale nie jest taki wolny, jak zakładano, a olbrzymia koncentracja bogactwa i idącej za tym władzy powoduje liczne asymetrie i może w ogóle zagrozić jego funkcjonowaniu.

Słowa kluczowe: wolność, wolny rynek, neoliberalizm, globalna gospodarka, teorie ekonomiczne.

Abstract: The presented work is devoted to comparative analysis of theory and practice of free market, to exploring the possibilities of implementing economic liberalism and its consequences. Observing the contemporary economic situation, it can be concluded that the neo-liberals understand economic freedom as the situation when the state, on the one hand, uses the tools of production in the form of interventionism, preferences, privileges and special protection for the capital, and on the other hand, expands the area of restrictions on public and social policy. Realization of neoliberal policies revealed a contradiction between the macro-economic interests of the state and micro-economic interests of the company, which wants to minimize costs and flip the greatest part of them on the external environment and get as much as possible benefits and privileges from the state, strengthening in that way its competitive position. Through the release of international businesses from the constraints imposed earlier by the State and introduction of floating exchange rates and free flow of goods, services and capital, created the conditions for getting rich without any traditional economic activities (for example: the currency speculation and using of the intangible assets of the company) and the creation of a growing number of so-called 'speculative bubbles'. As a result of the crisis that started in 2008, it was noted that the market is not a panacea for all the problems and is not as free as it expected; a huge concentration of wealth and power causes many asymmetries and may even jeopardize its functioning.

Key words: freedom, free market, neo-liberalism, global economy, economic theories.

Prezentowany artykuł poświęcony jest analizie porównawczej założeń liberalizmu ekonomicznego z praktyką gospodarczą. Celem podjętej pracy

badawczej było zweryfikowanie tezy, iż liberalizm ekonomiczny, teoretycznie bardzo korzystny dla gospodarki, jest doktryną, która może nie mieć wiele wspólnego z praktyką gospodarczą, a próby jej implementacji mogą być przyczyną licznych asymetrii, zarówno w skali państwa, jak i globalnej, i wtedy wolność gospodarcza może zamienić się w jej przeciwieństwo. W badaniach wykorzystano następujące metody i techniki badawcze: krytyczną ocenę literatury przedmiotu, materiałów źródłowych, danych statystycznych i informacji pochodzących z mass mediów, metodę porównawczą oraz obserwację bezpośrednią i pośrednią. Zastosowano również metodę polegającą na syntetyzowaniu rozproszonych informacji i obserwacji oraz formułowaniu na tej podstawie określonych wniosków opartych na zasadach analizy logicznej i dedukcji.

Wyjaśnienia terminologiczne

Wolność to jedno z podstawowych praw i najważniejszych wartości człowieka. Jest ona kojarzona z możliwością dokonywania swobodnych wyborów oraz zaspokajaniem potrzeb i interesów jednostki. Ma jednak różną wagę i odmiennie ograniczenia w poszczególnych kulturach, teoriach, poglądach i stanowiskach. Posiada odniesienia filozoficzne, religijne, społeczne, prawne, polityczne i ekonomiczne. Jest podstawową wartością doktryny ekonomicznej nazywanej liberalizmem gospodarczym.

Pośród różnych rodzajów wolności najważniejsze znaczenie mają wolności polityczne (wolności od...), które warunkują inne rodzaje wolności (wolności do...)¹. Chodzi tu przede wszystkim o relację jednostka, podmiot gospodarczy – państwo, o wolność od ingerencji państwa. Jak powiedział J.J. Rousseau: tak mało praw i państwa, jak tylko można, a Th. Paine mniej kategorycznie skonstatował: wolnym krajem powinni rządzić nie ludzie, lecz prawa².

Wolność gospodarcza, wolny rynek, działanie niewidzialnej ręki rynku, istnienie konkurencji wolnorynkowej to często używane pojęcia i stwierdzenia w ekonomii. Wolność gospodarczą traktuje się jako nadrzędną wartość i warunek prawidłowego funkcjonowania gospodarki oraz jako panaceum na wszelkie problemy ekonomiczne. Jest ona pożądanym celem przemian gospodarczych.

¹ G. Sartorii, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 373.

² Tamże, s. 375.

Zwolennicy czystego liberalizmu uważają, że najlepszym regulatorem w sferze gospodarczej jest tzw. niewidzialna ręka rynku. Wierzą w niezawodność mechanizmów rynkowych, a interwencjonizm państwowy może, według nich, zakłócić ich przebieg i zahamować tempo wzrostu gospodarczego. Uważają, że wolny rynek jest efektywny i racjonalny. W deklaracji uczestników seminarium w Centrum im. Adama Smitha można przeczytać: „Tam, gdzie państwo coraz więcej reguluje, dzieli i zarządza, powstaje naturalna tendencja do zмовы zorganizowanych grup nacisku oraz zainteresowanych poszerzaniem obszarów swojej władzy polityków i urzędników. Coraz większa część środków dzielonych przez państwo pozostaje w rękach tych, którzy są bliżej państwa”³.

Według teorii liberalnej, stan naturalny charakteryzuje nierówność (talentów, pracowitości, skłonności do podejmowania ryzyka, bogactwa), ale los daje ludziom z racji ich narodzin podobne szanse życiowe, które są jednak przez poszczególne jednostki różnie wykorzystywane. Równość szans dotyczy przede wszystkim stwierdzenia: „te same prawa dla wszystkich”. W związku z powyższym, według zwolenników gospodarki wolnorynkowej, państwo nie powinno prowadzić polityki społecznej ani wspierać nikogo, ponieważ takie działania niszczą wolność i równość szans, kreują bierność i postawy roszczeniowe oraz powodują uzależnienie od darczyńców.

Zdaniem zwolenników wolnego rynku, rola państwa powinna się ograniczyć do zapewnienia bezpieczeństwa, stabilnych, optymalnych warunków prowadzenia biznesu i rezygnacji z polityki gospodarczej. Państwo powinno zwłaszcza zrezygnować z prowadzenia polityki propopytowej, ponieważ popyt jest, według nich, konsekwencją podaży.

Klasyczny liberalizm Adama Smitha jako tradycja i doktryna promuje przede wszystkim jak najszerszą wolność jednostki, która powinna być jednak ograniczona wolnością innych jednostek. Jak powiedziała M. Thatcher – nie ma społeczeństwa, są jednostki. Według doktryny liberalnej, pojęcia takie jak: społeczeństwo, interes społeczny, sprawiedliwość społeczna mają jedynie charakter abstrakcyjny, więc nie powinny być przedmiotem uwagi państwa, a to, co jest korzystne dla jednostki (zwłaszcza przedsiębiorcy), jest też korzystne dla sumy jednostek, tzn. dla społeczeństwa. Jednak badacze szkoły klasycznej zarzucają ekonomistom powierzchowną interpretację poglądów A. Smitha i ograniczanie ich do wyrwanych z kontekstu zdań

³ Deklaracja uczestników seminarium w Centrum im. Adama Smitha, „Gazeta Prawna”, 1994, nr 5.

o niewidzialnej ręce rynku i o państwie jako nocnym stróżu. Jak stwierdzał A. Smith już w XVIII w.: „właściciele manufaktur (*master manufacturers*) zagwarantowali sobie monopol, który uzyskali przeciwko nam, a w wielu przypadkach wręcz terroryzują władzę prawodawczą. Każdy, nawet uczciwy i zasłużony dla społeczeństwa członek Parlamentu, który pragnie pokrzyżować ich plany, musi liczyć się z zuchwałą napaścią rozwścieczonych i zawiedzionych monopolistów”⁴. Jak zauważył też A. Smith: „kupcy brytyjscy skarżą się na wysokie płace w kraju, widząc w nich przyczynę wysokich cen towarów krajowych, nie wspominają natomiast ani słowem o wysokich zyskach od kapitału. Skarżą się na wygórowane zarobki innych ludzi, ale nic nie mówią o zarobkach własnych”⁵.

Według A. Smitha, aby motywy jednostkowe przynosiły korzyść ogółowi, muszą istnieć pewne ograniczenia instytucjonalne i moralne, pewne wzorce zachowań prospołecznych. Jednocześnie uważał, iż w sferze etycznej człowiek realizuje zespół cnót wyższego rzędu, a w gospodarczej ujawniają się jego cechy niższego rzędu. O tych moralnych zastrzeżeniach i zaleceniach ograniczania wolnego rynku z XVIII w. często zapomina się współcześnie.

Liberalizm na pierwszym miejscu stawia:

- producenta, inwestora, konsumenta, a nie obywatela;
- wartości rynkowe, a nie religijne, humanistyczne;
- stosunki społeczne rynkowe, komercyjne, funkcjonalne, a nie afektywne, emocjonalne stosunki rodzinne, sąsiedzkie, towarzyskie;
- wspólnoty komercyjne, prestiżowe, a nie tradycyjne więzi społeczne.

Zwolennicy liberalizmu twierdzą, że cele gospodarki rynkowej (pomnażanie zysków, nabywanie coraz to nowych dóbr materialnych, powiększanie bogactwa materialnego, pogoń za karierą zawodową itp.) są zgodne z osobowością i pragnieniami człowieka i w związku z tym nie dostrzega on przymusu, któremu podlega. Uważają też, że doktryna liberalna niweluje konflikty, ponieważ nie przykłada wagi do różnic narodowościowych, rasowych, religijnych, kulturowych, jednak generować może nowe, być może potężniejsze zróżnicowanie kulturowe wynikające z rosnącej polaryzacji dochodowej.

Liberałowie są zwolennikami antyinflacyjnej, restrykcyjnej polityki gospodarczej, ponieważ twierdzą, że zasilanie gospodarki pieniądzem

⁴ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, Warszawa 1954, s. 274.

⁵ Tamże, s. 262.

(np. w postaci, zasiłków, dotacji, subwencji, zamówień rządowych, świadczeń społecznych, ulg i zwolnień podatkowych, taniego kredytu, podwyżek płac i emerytur) wywoła nadmierny popyt, inflację i w konsekwencji zahamuje wzrost gospodarczy.

Spór pomiędzy twórcami podstawowych doktryn ekonomicznych

Począwszy od lat osiemdziesiątych XX w. obserwuje się swojego rodzaju dogmatyzm rynkowy. Jak uważa J.C. Guilleband, ideologia liberalizmu przemawia dziś w stylu totalitaryzmu – uważa własne poglądy za naukowe, a nie subiektywne (podobnie jak marksizm). Obiecuje świetlaną przyszłość kosztem czasowych wyrzeczeń (jak marksizm). Jeżeli coś się nie udaje, widocznie jest za mało liberalne, wszelkie sukcesy utożsamia z liberalizmem gospodarczym (podobnie jest z marksizmem)⁶. Ideologię liberalną, a zwłaszcza jedną z jej odmian – monetaryzm propagują wyższe uczelnie, mass media i globalne oraz regionalne międzynarodowe organizacje gospodarcze. Rosnące wątpliwości co do niezawodności liberalnych rozwiązań pojawiły się w okresie kryzysu zapoczątkowanego w 2008 r.

E. Luftwak dominujący obecnie na świecie system gospodarczy nazywa „turbokapitalizmem”. Przypomina on uczoneму sowiecką wersję komunizmu, ponieważ turbokapitalizm tak jak komunizm aspiruje do jedynej słusznej nauki, oferuje każdemu krajowi, bez względu na jego specyfikę, taki sam model i zbiór zasad oraz obiecuje społeczeństwu dobrobyt w przyszłości za cenę wcześniejszych wyrzeczeń i „zaciskania pasa”⁷. Według J. Stiglitz, dominacja modelu neoklasycznego jest triumfem ideologii nad nauką⁸. A.E. Phelps, laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii z 2007 r., uważa: „Wolny rynek był przez ostatnie ćwierć wieku bożkiem dominującym w ekonomii chicagowskiej wiary. Nie wierzę w wolny rynek. Założenia neoliberalizmu były bezsensowne i nie pasowały do realnego świata pełnego niepewności, ciągłych zmian, emocji i niepełnej wiedzy”⁹.

Liberalizm ekonomiczny, teoretycznie bardzo korzystny dla gospodarki, jest doktryną, która nie ma wiele wspólnego z praktyką gospodarczą, a próby

⁶ *Staro-nowy totalitaryzm? Wywiad z J.C. Guillebandem*, „Forum” 2009, nr 42.

⁷ E. Luftwak, *Turbokapitalizm*, Wrocław 2000.

⁸ J.E. Stiglitz, *Wizja sprawiedliwej globalizacji*, Warszawa 2007.

⁹ *Rynek w cuklach. Rozmowa z E. Phelpsem*, „Dodatek do «Polityki»”, 2008, nr 42.

jej implementacji mogą być przyczyną licznych asymetrii, zarówno w skali państwa, jak i globalnej.

Teorie neoliberalne wychodzą z błędnego założenia, że „wystarczy brak ingerencji państwa, aby zaistniał wolny rynek”. Często niewidzialną rękę rynku utożsamia się z zinstytucjonalizowanym lub ukrytym działaniem grup interesów powiązanych ze światem polityki. Teoretycy związani z nurtem neoliberalnym próbowali usystematyzować procesy gospodarcze w zamknięte matematycznie modele.

Nawet liberałowie przyznają, że „wolność zaczyna się przy stole – kto cierpi głód, może nazwać chleb wolnością”¹⁰. W warunkach skomercjalizowanej kultury konsumpcyjnej, gdzie wszystko jest towarem i ma wartość rynkową, o możliwości dokonywania wyborów, a więc o wolności decyduje przede wszystkim zasobność portfela. Ważna jest też umiejętność poruszania się w skomplikowanej rzeczywistości, dostęp do informacji, znajomość własnych praw, ich zrozumienie i kompetencje umożliwiające ich wykorzystanie. Zakres wolności zależy więc od szeroko rozumianej dostępności dóbr i uprawnień¹¹.

Doktryna liberalna przedstawia proste zależności i recepty. Wolny rynek to prywatyzacja wszystkiego, ograniczenie sektora publicznego, nieograniczona konkurencja, brak ingerencji państwa w gospodarkę, indywidualizm, komercjalizacja i urynkowanie wszelkich dziedzin życia, maksymalizacja produkcji, sprzedaży, zysków, bogactwa i konsumpcji, uwolnienie cen i płac i kursów walutowych, niska redystrybucja budżetowa dochodów, ograniczenie wydatków socjalnych, restrykcyjna polityka antyinflacyjna, liberalizacja międzynarodowych przepływów towarowo-usługowych i kapitałowych, deregulacja przepisów prawa pracy i przepisów gospodarczych. Jej zwolennicy utożsamiają wolność gospodarczą z brakiem ingerencji państwa.

Liberalizm wywodzi się z powstałej w XVIII w. szkoły klasycznej, która stanowiła i stanowi inspirację dla twórców wielu współczesnych teorii ekonomicznych. Drugą szkołą ekonomiczną, obok różnych odmian liberalizmu, która odegrała istotną rolę w praktyce gospodarczej, jest tzw. *keynesizm* (ekonomia popytu). Jej twórcy opowiadają się za regulowaną gospodarką rynkową i dopuszczają istnienie sektora państwowego. Są zwolennikami zwłaszcza propopytowej ingerencji państwa w gospodarkę, aktywnej polityki społecznej, pełnienia przez państwo funkcji regulacyjnej, stabilizacyjnej,

¹⁰ Sartorii, *Teoria demokracji*, s. 443.

¹¹ R. Dahrendorf, *Nowoczesny konflikt społeczny*, Warszawa 1993, s. 28.

alokacyjnej, redystrybucyjnej, ochronnej i stymulującej rozwój i postęp naukowo-technologiczny. Uważają, że zasilanie gospodarki pieniądzem i pobudzanie popytu rynkowego stymuluje inwestycje, przeciwdziała bezrobociu i recesji oraz przyczynia się do rozwoju. Elementami aktywnej polityki gospodarczej są: instrumenty polityki fiskalno-budżetowej, polityki pieniężno-kredytowej, polityki kursowej, polityki dochodowej, polityki zatrudnienia, zagranicznej polityki ekonomicznej, regulacje antymonopolowe, przepisy przeciwdziałające zewnętrznym kosztom działalności gospodarczej. Zawodność wolnego rynku wynika według nich z:

- rynkowej skłonności do eliminowania konkurencji oraz dążenia do monopolizacji działalności i uzyskiwania przywilejów;
- nieuwzględniania przez rynek dóbr publicznych;
- pomijania przez rynek efektów zewnętrznych działalności gospodarczej;
- niekompletności rynków – rynek nie interesuje się wszystkimi rodzajami działalności społeczno-gospodarczej;
- niepełnej informacji rynkowej, asymetrii informacji;
- ograniczonej perspektywy czasowej uczestników wolnego rynku;
- wolnego działania mechanizmów rynkowych;
- nieracjonalnych zachowań uczestników rynku;
- nieefektywnej społecznie rynkowej alokacji zasobów i dystrybucji dochodów;
- sprzeczności pomiędzy interesami indywidualnymi i społecznymi;
- niestabilności gospodarki.

Teoria keynesowska święciła triumfy na świecie od kryzysu gospodarczego z lat trzydziestych do połowy lat siedemdziesiątych XX w.

Przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. kojarzony jest na świecie z początkiem tzw. rewolucji neoliberalnej. Jej przyczyn upatrywano w społecznym rozczarowaniu polityką socjaldemokratów – antymotywowym systemie podatkowym i nadmiernym interwencjonizmie państwowym. Na to nałożyły się trudności gospodarcze lat siedemdziesiątych – kryzys naftowy, załamanie się międzynarodowego systemu walutowego z *Bretton Woods* i, w konsekwencji, rosnąca inflacja. Wzrosło też w tym czasie znaczenie globalnych organizacji gospodarczych takich jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy czy Bank Światowy, które stały się głównymi propagatorami tzw. Konsensusu Waszyngtońskiego zawierającego liberalne zalecenia dla państw korzystających z pomocy kredytowej tych organizacji.

Neoliberalowie dokonali przewartościowania w zasadach polityki gospodarczej. Uznali, że rzeczywisty dochód narodowy zależy nie od popytu

rynkowego, jak twierdzili *keynesiści*, ale od zasobów czynników produkcji (przede wszystkim od kapitału), od efektywności ich wykorzystania oraz opłacalności produkcji. Nierównowaga związana z rosnącym popytem jest, według nich, niwelowana wzrostem cen, a nie produkcji i powoduje spadek dochodu narodowego z powodu wzrostu popytu na pieniądź i w konsekwencji wzrostu stóp procentowych. Podaż kreuje, ich zdaniem, popyt, a nie odwrotnie. Efektywność polityki gospodarczej oceniają według kryterium równowagi budżetu i rachunku bieżącego, stopnia prywatyzacji, otwartości i liberalizacji gospodarczej oraz jej atrakcyjności dla inwestorów. Założenia *keynesizmu* poddano totalnej krytyce. Państwo, według neoliberałów, narusza naturalną równowagę w gospodarce, zakłóca działania mechanizmów rynkowych i osłabia motywacje do aktywności na rynku. Deklarują więc zdecydowany sprzeciw wobec interwencjonizmu państwowego.

Neoliberalna filozofia związana jest z podejściem mikroekonomicznym i myśleniem propodażowym. Zatrudnienie i płace rozpatruje się tu tylko w kategoriach kosztów (które należy ograniczać), a nie w kategoriach pobudzania popytu, społecznej sprawiedliwości i społecznego dobrobytu. Mobilność kapitału oraz niskie koszty transportu i komunikacji spowodowały, że produkuje się tam, gdzie najbardziej można ograniczyć koszty, a sprzedaje tam, gdzie ludzie są skłonni kupić wyprodukowane towary. Nastąpiło ograniczenie zależności między krajowymi oszczędnościami a inwestycjami oraz między dochodami ludności a wielkością popytu. Środkiem pobudzania popytu są zdaniem liberałów: promocja, reklama, kreowanie nowych wzorców kulturowych i stylów życia oraz coraz łatwiejszy dostęp do kredytów i ratalnych form sprzedaży, a nie wzrost dochodów osobistych, jak twierdzą *keynesiści*.

Pojawia się więc sprzeczność między makroekonomicznymi interesami państwa a mikroekonomicznym interesem firmy, która chce zminimalizować koszty i przerzucić jak największą ich część na otoczenie oraz uzyskać jak największe zyski i przywileje od państwa, wzmacniające jej pozycję konkurencyjną¹². Jednak racjonalność mikroekonomiczna, bez narzucania warunków brzegowych przez państwo, stoi w sprzeczności z racjonalnością makroekonomiczną. Nawet liberał monetarysta, M. Friedman, twierdził, że tylko państwo może zapewnić, by rynek działał w sposób wolny, tzn. taki, że grający na nim uczestnicy respektują normy i umowy. Ponadto państwo,

¹² Na przykład General Electric w 2011 r. odnotowała zysk w wysokości 14 mld USD i nie zapłaciła jednocześnie żadnego podatku dochodowego.

poprzez finansowanie edukacji, badań naukowych, infrastruktury społecznej i technicznej, tworzy ramy dla funkcjonowania sektora prywatnego i jest warunkiem jego rozwoju¹³. Efektem liberalnej, restrykcyjnej, nastawionej na mikroekonomiczną racjonalność, gospodarki jest zahamowanie tempa wzrostu gospodarczego na świecie – w latach 1960–1980 wzrost wyniósł 80%, natomiast w latach 1980–2000, kiedy to zaczęto realizować liberalne reformy – tylko 33%¹⁴.

W wyniku liberalizacji gospodarczej do globalnej konkurencji zmuszone też zostały państwa. W związku z tym, racjonalność mikroekonomiczna narzucona też została tak nierynkowym dziedzinom życia, jak ochrona zdrowia, kultura, edukacja, zaopatrzenie w wodę, opieka nad ludźmi starymi i przewlekle chorymi. Nastąpiła totalna ekonomizacja polityki. Instytucje działające w szeroko rozumianej sferze polityki społecznej rozliczane są nie ze swojej społecznej skuteczności, ale z ekonomicznej efektywności. Lansuje się powszechnie pogląd o konieczności sprywatyzowania sektora usług publicznych w celu zwiększenia efektywności jego działania. Dzięki temu, kolejnemu poszerzeniu ulega pole działania dla sektora prywatnego, a państwo zwalnia się od odpowiedzialności za funkcjonowanie sfery usług społecznych i ogranicza na ten cel wydatki budżetowe, które mogą być przeznaczone na dalsze zwiększanie globalnej konkurencyjności (odwracanie strumienia redystrybucji) prywatnych producentów gospodarczych.

Rządy mają do swojej dyspozycji coraz mniej instrumentów, za pomocą których mogą oddziaływać na sferę społeczno-gospodarczą, a ich polityka jest coraz mniej skuteczna. Obserwuje się więc coraz mniejszy wpływ państwa na gospodarkę, kondycję i bezpieczeństwo ekonomiczne obywateli, przepływ informacji, pieniędzy, dóbr i usług, rozwój naukowo-techniczny i kulturalny. Państwa stają się coraz bardziej wrażliwe na zewnętrzne oddziaływania i coraz bardziej uzależnione od niepaństwowych międzynarodowych podmiotów gospodarczych.

Rola międzynarodowych organizacji gospodarczych

We współczesnym świecie dominują niepaństwowe, potężne trans lub międzynarodowe podmioty gospodarcze, które dużym stopniu podporządkowały sobie one państwa i uzależniły je od siebie. Są to korporacje

¹³ Zob. M. Friedman, *Wolny wybór*, Warszawa 1998.

¹⁴ P. Wielgosz, *Opium globalizacji*, Warszawa 2004, s. 112.

ponadnarodowe, globalne i ponadregionalne organizacje gospodarcze (MFW, BŚ, WTO, OECD, G-7, CETA, TTP), regionalne ugrupowania integracyjne (np. UE, Mercosur, ASEAN/AEC, NAFTA, ABII), tzw. fundusze spekulacyjne, szeroko rozumiane inne instytucje związane z finansami, instytucje służące kształtowaniu opinii publicznej oraz międzynarodowe sądownictwo¹⁵. Wszystkie one opowiadają się za liberalizacją gospodarczą i są jej czynnikiem sprawczym. Z drugiej strony wolność gospodarcza sprzyja ich wzmacnianiu i poszerzaniu kompetencji. Coraz częściej w kontekście globalnej władzy pisze się o organizacjach, o których do opinii publicznej przenika niewiele informacji i do niedawna kojarzone były ze spiskową teorią dziejów, np.: Grupa Bilderberg, Komisja Trójstronna, Bohemian Club, Światowe Forum Ekonomistów w Davos.

Kształtujący się współcześnie ład międzynarodowy ma charakter hybrydowy. Z jednej strony funkcjonuje klasyczny system międzynarodowy złożony z państw, z drugiej natomiast system ten jest wtopiony w ponadpaństwową sieć instytucjonalnych i nieformalnych powiązań i zależności, złożoną z różnorodnych podmiotów i oddziaływań pozapaństwowych. Obserwuje się ogromną koncentrację władzy.

Organizacje międzynarodowe uzależniają decyzje o przynależności do nich lub możliwości uzyskania pomocy od przeprowadzenia przez państwa konkretnych, głównie prorynkowych i liberalizujących gospodarkę, reform. Posiadają przy tym liczne narzędzia wywierania wpływu na pożądane zachowania władz państwowych – oceny „ekspertów”, ograniczanie lub odmowa pomocy, odmowa restrukturyzacji zadłużenia, sankcje ekonomiczne, kary finansowe, zawieszenie w prawach członka organizacji, ostracyzm i izolację, kształtowanie tzw. międzynarodowej opinii publicznej, materialne i niematerialne gratyfikacje dla polityków¹⁶.

¹⁵ MFW – Międzynarodowy Fundusz Walutowy, BŚ – Bank Światowy, WTO – Światowa Organizacja Handlu, OECD – Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju, G-7 – grupa siedmiu najbogatszych państw świata, CETA – Kompleksowa Umowa Gospodarczo-Handlowa pomiędzy UE a Kanadą, TIP – Transpacyficzny Układ o Partnerstwie; UE – Unia Europejska, Mercosur – Wspólny Rynek Południa, ASEAN/AEC – Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej/Wspólnota Ekonomiczna ASEAN, NAFTA – Północnoamerykańska Strefa Wolnego Handlu, ABII – Azjatycki Bank Inwestycji Infrastrukturalnych.

¹⁶ W 1989 r. G. Soros zaproponował, aby sprawą polskiego zadłużenia zajęła się międzynarodowa komisja, która przekazywałaby instytucjom finansowym i państwom – wierzycielom Polski polski majątek produkcyjny (przedsiębiorstwa, ziemię uprawną) jako formę zwrotu długu, według wyceny zaproponowanej przez ww. zagraniczną komisję.

Dominacja gospodarki zmniejsza poziom demokracji w skali globalnej, regionalnej, jak i w państwie, ponieważ w organizacjach gospodarczych nie ma demokracji i siła głosu każdego kraju zależy od jego potencjału gospodarczego i międzynarodowej pozycji. Stąd często organizacje te nazywa się klubami państw bogatych. Na przykład w Unii Europejskiej (UE) głosy poszczególnych państw mają różne wagi. Traktat Lizboński wyraźnie preferuje najbogatsze kraje członkowskie. Ponadto w ramach tego ugrupowania coraz częściej dochodzi do nieformalnych szczytów, w których uczestniczy tylko kilka najsilniejszych państw UE. Niemcy i Francja coraz częściej dają do zrozumienia mniejszym krajom członkowskim, gdzie jest ich miejsce w szeregu¹⁷. W 2021 r. Niemcy w rządowym dokumencie rządowym napisali o przekształceniu UE w superpaństwo, wbrew traktatom UE. Utrwalany jest podział na państwa centralne i peryferyjne, na społeczeństwa bardziej i mniej dojrzałe/roztropne/wartościowe¹⁸. Na przykładzie UE można zaobserwować coraz powszechniej występującą w organizacjach międzynarodowych tendencję do hegemonizacji władzy, a nawet do pozaprawnego uznaniowego poszerzania kompetencji przez niewyłonione w żadnych procedurach wyborczych grupy ludzi reprezentujących najczęściej najsilniejsze państwa.

¹⁷ Przykładowo UE oprotestowała zmiany węgierskiej ustawy medialnej czy prawa wyznaniowego wprowadzone w 2012 r., choć nie ma to nic wspólnego z gospodarką; Komisja Europejska skierowała sprawę przeciwko Węgrom do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości o naruszenie unijnych przepisów w kwestiach: organu ochrony danych osobowych oraz wieku emerytalnego sędziów i zagroziła zamrożeniem pomocy dla Węgier w ramach Funduszu Spójności. Były minister spraw zagranicznych Francji zapowiedział, że Francja dążyć będzie do zweryfikowania nowej węgierskiej konstytucji [sic!]. Wcześniej, po poparciu przez Polskę ataku wojsk USA na Irak, ówczesny prezydent Francji – J. Chirac stwierdził, iż Polska straciła doskonałą okazję, by milczeć. UE (TSUE) zakwestionowała reformę sądownictwa w Polsce i ze skutkiem natychmiastowym nakazała zamknięcie kopalni węgla brunatnego w Turowie oraz wstrzymuje wypłatę należnych Polsce pieniędzy i nałożyła na Polskę wysokie kary finansowe.

¹⁸ „Z powodu wzrostu zamożności Polaków i niskiego bezrobocia w Polsce, brakuje Polaków zbierających niemieckie szparagi, część upraw może się zmarnować” – martwi się gazeta „Bild”. *Kto teraz zbierze nasze szparagi?*, <https://www.dw.com/pl/bild-kto-teraz-zbierze-nasze-szparagi/a-52793673>, 16.03.2020 [20.04.2022]. Eksperti wypowiedający się dla opiniotwórczej gazety „Süddeutsche Zeitung” przyznają, że „przybyśże z Polski, Rumunii czy Chorwacji robią to, czego większość Niemców by się nie podjęła: przez okragłą dobę opiekują się obcym starym lub chorym człowiekiem, gotują mu, karmią go, kąpią. Liczbę opiekunów z zewnątrz szacuje się na 200 tys. osób. Większość to Polki”; *dziennik-polski24 pl* [07.05.2022].

W Międzynarodowym Funduszu Walutowym (MFW) Stany Zjednoczone mają efektywne prawo weta – posiadają 16,76% głosów (strategiczne decyzje podejmowane są większością 85% głosów)¹⁹. Eksperci MFW i BŚ, którzy oceniają stan gospodarczy państw ubiegających się o pomoc kredytową i formułują zasady programów dostosowawczych pochodzą niemal wyłącznie z krajów wysoko rozwiniętych i często są „panami życia i śmierci” dla biednych krajów. Przykładowo w maju 2012 r. portugalska telewizja wyemitowała nagraną z ukrycia cichą rozmowę pomiędzy ministrem finansów Portugalii i ministrem finansów Niemiec. Ten pierwszy w sposób niezwykle uniżony prosił niemieckiego ministra o złagodzenie warunków programu pomocowego, jaki Portugalia otrzymała od MFW i UE i obiecywał poprawę oraz większą gorliwość w realizacji międzynarodowych zaleceń. Ta sytuacja obrazuje rzeczywiste relacje w UE i MFW.

MFW, BŚ i WTO mają nieźrównany wgląd w światową gospodarkę. Na przykład w MFW każde państwo posiada swojego eksperta – „anioła stróża”, który kontroluje prowadzoną przez rządy politykę gospodarczą i jej efekty. Wszystkie kraje podlegają corocznemu audytowi. Organizacja ta jest instytucją publiczną utworzoną z pieniędzy podatników, ale nie reprezentowaną i kontrolowaną przez nich. MFW i BŚ w ramach programów dostosowawczych nakłaniają m.in. do rezygnacji z subwencjonowania żywności i paliwa oraz do ograniczenia wydatków i prywatyzację sektora publicznego i zaopatrzenia w wodę, co wpływa na drastyczne pogorszenie jakości życia²⁰.

Zakres warunkowości MFW systematycznie zwiększał się od dwóch do trzech warunków w latach osiemdziesiątych, do kilkunastu, a nawet kilkadziesiątu na początku XXI w., co coraz częściej wywołuje zarzuty przekroczenia przez MFW statutowych kompetencji i ograniczania suwerenności gospodarczej państw. W czasie kryzysu azjatyckiego z drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych XX. w program naprawczy dla Korei zawierał 94 warunki, dla Tajlandii – 73, zaś dla Indonezji – 140²¹. MFW określa się wręcz jako ponadnarodowy organ sprawujący bezpośrednią kontrolę nad budżetami i polityką gospodarczą krajów zadłużonych, zmuszający je, poprzez uza-

¹⁹ E. Oziewicz, *Dylematy rozwoju gospodarczego krajów Azji Południowo-Wschodniej na tle procesów globalizacyjnych*, Gdańsk 2007, s. 132.

²⁰ Na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. zagraniczni doradcy otrzymali w Polsce ok. 4,5 mld zł za wskazanie, komu sprzedać polskie przedsiębiorstwa.

²¹ T. Michałowski, *Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Działalność i propozycje reformy*, Gdańsk 2008, s. 185.

leżnienie kredytowe, do określonych zachowań²². Coraz częściej Fundusz ingeruje też w decyzje *stricte* polityczne. Oskarża się go, że ucieka się do szantażu politycznego i ekonomicznego wobec państw, które nie chcą poddać się jego dyktatowi (pojawiają się nawet groźby likwidacji całego państwa)²³. Niewygodni politycy mają złą prasę, narażeni są na ostracyzm, izolację i totalną krytykę, a nawet mogą zostać wyeliminowani i zastąpieni osobami posłusznymi i dyspozycyjnymi²⁴. Sytuację komplikuje i czyni jeszcze bardziej niebezpieczną fakt, że jak pokazuje praktyka, politycy zachodni mogą być skorumpowani i realizować zalecenia sił zewnętrznych reprezentujących państwa niedemokratyczne, np. Rosję.

Władze państwowe najczęściej przystają na warunki dyktowane przez MFW i BŚ w obawie przed konsekwencjami odmowy²⁵. Politycy, którzy posłuszenie wykonują ich zalecenia, są często nagradzani prestiżowymi nagrodami międzynarodowymi albo otrzymują intratne stanowiska w instytucjach międzynarodowych, lub po prostu, jak pisze m.in. J. Stiglitz, są

²² Stiglitz, *Wizja sprawiedliwej globalizacji*, s. 125.

²³ W czerwcu 2011 r. J.-C. Junkers – były przewodniczący Komisji Europejskiej ogłosił, że suwerenność Grecji właśnie się skończyła oraz że sprzedaż greckiego majątku powinna zostać przeprowadzona przez kontrolowane przez UE powiernictwo. J. Assange opublikował rozmowy polityków z zachodnich mocarstw o tym, jak zadać cios i odebrać surowce energetyczne tym państwom Ameryki Łacińskiej, które odrzucają liberalny, restrykcyjny program dostosowawczy; <https://www.monitor-polski.pl/finansowy-przekret-na-rzadowym-dlugu-greckim> [27.04.2022].

²⁴ Przykładem mogą być Węgry, które zakończyły współpracę z MFW, gdy ten zażądał głębokich cięć budżetowych w szkolnictwie, opiece zdrowotnej, transporcie publicznym i świadczeniach społecznych, uznając, że są one sprzeczne z interesami społecznymi. Premier Grecji J. Papandreu chciał odwołać się do ogólnokrajowego referendum w sprawie decyzji o wykorzystaniu II pakietu pomocy z MFW i w konsekwencji został sam odwołany przez tzw. Trojkę – KE, EBC i MFW.

²⁵ Na przykład w 2011 r. MFW pożyczył Portugalii 78 mld euro w zamian za zgodę na radykalną podwyżkę podatków i głębokie cięcia wydatków socjalnych. Polska z kolei została skłonią w 2009 r. do otwarcia tzw. elastycznej linii kredytowej w wysokości 30 mld euro (z której nie korzysta), za co musi płacić MFW ponad 200 mln zł rocznie i jednocześnie zgodziła się na pożyczanie Funduszowi kwoty 6,27 mld euro na dofinansowanie zachodnich banków w czasie trwania kryzysu. BŚ w ramach narzuconego programu restrukturyzacyjnego skłonił polski rząd do likwidacji części kopalń; sposób, w jaki to zrobić podsunęła Polsce Roland Berger Strategy Consultants, największa niemiecka firma doradcza. <http://wpolityce.pl/gospodarka/230591> [27.04.2022]. Rumunia w 2013 r., w zamian za pomoc kredytową MFW, zgodziła się wprowadzić opłaty za pobyt pacjentów w szpitalu. <http://www.rynekzdrowia.pl/Finanse-i-zarzadzanie/Rumunia-rzad-wprowadzi-oplaty-za-pobyt-w-szpitalu,127510,1.html> [27.04.2022].

korumpowani. Istnieje też odwrotny mechanizm – na najwyższe stanowiska w państwie są powoływani byli pracownicy MFW, Banku Światowego, instytucji UE lub największych na świecie banków²⁶.

Zatarciu ulegają granice pomiędzy MFW a BŚ, na globalnej arenie wspólne inicjatywy podejmują MFW, Komisja Europejska (KE) i Europejski Bank Centralny (EBC) – tzw. Trojka, która zmieniała we Włoszech i w Grecji demokratycznie wybrane za mało posłuszne globalnym siłom rządy. W mniej subtelny sposób Rosja i Niemcy dążą do zmian politycznych w Polsce i w Ukrainie.

Międzynarodowy kapitał produkcyjny i spekulacyjny jako gracz w globalnej gospodarce

Głównym promotorem i beneficjentem liberalizacji gospodarczej jest produkcyjny i spekulacyjny kapitał ponadnarodowy, który staje się coraz bardziej mobilny, eksterytorialny, płynny, lekki i jednocześnie roszczeniowy. Obroty a nawet dochody wielu korporacji ponadnarodowych przekraczają PKB nawet średnio zamożnych krajów. Światowe aktywa bankowe są setki razy większe niż światowy PKB²⁷. W czasie kryzysu gospodarczego w Tajlandii w 1997 r. wartość aktywów państwa była mniejsza od wartości jednego oddziału General Electric²⁸. Aktywa J.P. Morgan posiadają większą wartość niż PKB Wielkiej Brytanii, a przychód Sieci Wal-Mart jest dwa razy większy niż PKB Portugalii. Korporacje przeszły długą drogę od tymczasowych porozumień inwestycyjnych, poprzez uzyskanie w 1886 r. osobowości prawnej, do współczesnej ich postaci i potęgi²⁹.

²⁶ Przykładowo M. Belka – prezes NBP był wcześniej dyrektorem Departamentu Europejskiego MFW, realizował misję w Iraku w imieniu amerykańskiego rządu, nadzorował z ramienia MFW pomoc dla Grecji i Węgier, miał liczne powiązania z biznesem międzynarodowym, a jeszcze wcześniej był premierem polskiego rządu. M. Monti, premier Włoch, niedemokratycznie narzucony przez organizacje międzynarodowe, był przez 10 lat komisarzem europejskim i doradcą banku Goldman Sachs. Z tym bankiem byli też związani najważniejsi przedstawiciele ostatnich dwóch rządów amerykańskich, S. Fischer – były wicedyrektor MFW kieruje bankiem centralnym w Izraelu, były prezydent Niemiec H. Koehler był wcześniej szefem MFW, L. Papadimos – premier Grecji (podobnie jak obecny premier Włoch powołany przez władze MFW i UE a nie wybrany przez społeczeństwo) był wcześniej szefem EBC i ekonomistą Bostońskiej Rezerwy Federalnej, prezes EBC – M. Draghi był wcześniej wiceprezesem Banku Goldman Sachs.

²⁷ D. Rothkopf, *Superklasa*, Warszawa 2009.

²⁸ A.H. Tofflerowie, *Marsz gladiatorów*, „Wprost”, 03.03.2012.

²⁹ J. Bakan, *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem i władzą*, Warszawa 2006.

To one są beneficjentami wolności gospodarczej i przywilejów dla kapitału. Ograniczają suwerenność państwa, szczególnie w tych sferach, gdzie polityka państwa wchodzi w konflikt z interesami kapitału i próbuje podporządkować sobie albo zastąpić instytucje państwowe. Posiadają struktury świadczące o tym, że ich celem jest nie tylko produkcja. Korporacje mają własne ośrodki badań naukowych, prywatne armie, programy emerytalne i ubezpieczeniowe, wywiad i kontrwywiad, zakładową służbę zdrowia, systemy szkoleń, prowadzą własną politykę socjalną, zdrowotną, edukacyjną³⁰. Do globalnej gry włączają się coraz częściej potężne, państwowe koncerny takich niedemokratycznych krajów jak Rosja i Chiny, które realizują nie tylko cele ekonomiczne, ale i polityczne. Służyc one mogą politycznemu uzależnieniu państw i poddaniu ich totalnej zewnętrznej kontroli.

Według D. Ruthkopa, światem rządzi ok. 6 tys. osób – ingerują oni w wybory polityczne i budżety państw, kreują kryzysy i konflikty oraz zmiany kulturowe³¹. Największe spółki dążą do zapanowania zarówno nad państwem, jak i nad rynkiem poprzez proces koncentracji kapitału, konsolidacje, fuzje, sojusze strategiczne, wrogie przejęcia i wywieranie nacisków na władze państwowe³². Następuje prywatyzacja przestrzeni publicznej.

Przyjęto się uważać, że słabsi uczestnicy rynku (podmioty gospodarcze, osoby fizyczne, państwa, regiony) oczekują chroniących ich regulacji, osłon, wsparcia finansowego, natomiast silni najlepiej czują się w warunkach wolnej konkurencji. Rzeczywistość zaprzeczyła jednak temu stwierdzeniu. Korporacje ponadnarodowe, pomimo potężnej siły, ogniskują swoją aktywność na wyeliminowaniu konkurencji i monopolizacji swojej działalności. Chętnie korzystają też z przywilejów i wspierania finansowego przez państwa (zwolnienia z podatków, ulgi podatkowe, preferencje kredytowe, subwencje, dotacje, granty, zamówienia rządowe, dostęp do patentów itp.).

³⁰ Na przykład British Airways wypłaca swoim byłym pracownikom emerytury o wartości kilkudziesięciu miliardów dolarów; korporacje japońskie zapoczątkowały proceder finansowych gratyfikacji dla pracowników, którzy rzucili palenie lub dojeżdżają do pracy na rowerze. Tzw. *employee benefits* obejmują coraz więcej świadczeń z zakresu polityki społecznej, rodzinnej i edukacyjnej.

³¹ Rothkopf, *Superklasa*.

³² Według Credit Suisse, 10 największych banków kontroluje 77 wszystkich aktywów bankowych. Koncern Monsanto opanował 80% rynku żywności. Jej spółka-córka – Cargill wykupiła w Polsce ponad 80% centrali nasiennych i paszarni.

Zauważył to już, wspomniany wcześniej, A. Smith w XVIII w. oraz inni obserwatorzy i praktycy życia gospodarczego w różnych epokach historycznych, np.:

- Abraham Lincoln (1864): „Dostrzegam nadciągający kryzys, który budzi we mnie niepokój i sprawia, że drzę o przyszłość mojej ojczyzny. Władze zdobędą korporacje, korupcja stanie się powszechna, rządzić będzie wyłącznie pieniądź [...]. Wreszcie całe bogactwo trafi do rąk nielicznych magnatów”.
- Franklin D. Roosevelt (1944): „Wolność demokracji nie jest bezpieczna, jeśli ludzie tolerują wzrost prywatnej potęgi do stopnia, kiedy staje się ona silniejsza od własnego państwa”.
- Simon Johnson (były główny ekonomista MFW) (2010): „Wszystkie kryzysy ekonomiczne w historii najnowszej wynikały z faktu, że elity gospodarcze miały zbyt dużo władzy”.

Elementem gry rynkowej stała się walka o redukcję własnych zobowiązań, uzyskanie uprzywilejowanych warunków i preferencyjnych regulacji prawnych oraz ograniczenie dostępu dla innych do poszczególnych rynków. Główna strategia kapitału i źródło uzyskiwania przez nie przewagi konkurencyjnej to monopolizacja myśli naukowo-technicznej poprzez system coraz bardziej restrykcyjnej ochrony patentowej i coraz liczniejsze narzędzia egzekwowania prawa patentowego. Do przedsiębiorstw ponadnarodowych należy około 90% patentów; zatrudniają one 80% laureatów Nagrody Nobla. Patentuje się nawet dobra kulturowe i żywe organizmy. Obowiązuje zasada: kto opatentuje, ten jest właścicielem³³. Następne źródło uzyskiwania przewagi to unikanie obciążeń kosztami zewnętrznymi, związanymi z prowadzoną działalnością gospodarczą (nacisk na deregulację prawa gospodarczego i prawa pracy oraz obniżenie podatków), minimalizacja zobowiązań (wobec pracowników – np. *offshoring*, *outsourcing* oraz środowiska lokalnego, środowiska naturalnego i państwa), maksymalizacja specjalnych przywilejów ze strony państwa.

Korporacje generalnie są przeciwko redystrybucji budżetowej dochodu narodowego, jednak same chętnie korzystają z pieniędzy podatni-

³³ Budzi to sprzeciw społeczności światowej, bowiem uważa się, że osiągnięcia kulturowe i naukowo-techniczne kumulują się i są dorobkiem całej ludzkości w dużym stopniu finansowanym ze źródeł publicznych. Na przykład Koncern Disney'a jest rzecznikiem zwiększenia ochrony własności intelektualnej, a znaczną część fortuny zawdzięcza cudzej twórczości, za którą nie zapłacił. Bajki *Śpiąca królewna* i *Królewna Śnieżka* powstały na podstawie baśni Braci Grimm.

ków, m.in. z postaci zwolnień podatkowych lub subwencji. Zagraniczne przedsiębiorstwa mają również możliwość wykupu państwowego majątku produkcyjnego po bardzo okazjnych cenach. W Polsce zdominowały wiele strategicznych sektorów gospodarki, m.in. bankowość, rynek prasowy, dystrybucja wody. Na przykład amerykański koncern International Paper nabył za 140 mln USD 80% akcji najnowocześniejszych na świecie zakładów papierniczych w Kwidzynie (rzeczywista wartość – ok. 500 mln USD)³⁴. J.E. Stiglitz stwierdza wręcz, że korporacje kwitną dzięki specjalnym przywilejom i nie mogą istnieć bez państwa³⁵. Niemal wszystkie ze 100 największych korporacji nie płacą podatków i korzystają z pomocy finansowej państwa.

Jak twierdzi P. Wielgosz, „podstawą globalnej gospodarki we współczesnym świecie jest liberalizm dla biednych, a protekcjonizm dla bogatych i transfer pieniędzy od biednych do bogatych”³⁶.

Jeżeli przyjmie się, że ingerencja państwa w sferę gospodarczo-społeczną może mieć charakter proprodukcyjny lub prospołeczny i występować może w postaci preferencji lub ograniczeń, to neoliberalowie przez wolność gospodarczą rozumieją sytuację, kiedy państwo z jednej strony wykorzystuje narzędzia interwencjonizmu proprodukcyjnego w postaci preferencji, przywilejów i specjalnej ochrony dla kapitału, a z drugiej poszerza obszar ograniczeń wobec społeczeństwa i polityki społecznej.

Pomimo licznych przywilejów i ułatwień, międzynarodowy kapitał produkcyjny i spekulacyjny wykorzystując swoją wolność i rosnącą mobilność pomnaża swoje zyski, posuwając się również do oszustw i nadużyć wobec państw, w których prowadzi działalność.

Uważa się, że w pierwszej i na początku drugiej dekady XXI w. Polska z powodu agresywnej optymalizacji opodatkowania CIT traciła ponad 45 mld zł podatków rocznie. W raporcie *Global Financial Integrity* z 2015 r. stwierdzono, że znalazła się ona w gronie 20 państw świata (jako jedyne państwo UE), z których w latach 2002–2012 wyeksportowano najwięcej nielegalnego kapitału. Połowa nielegalnego transferu kapitału z Polski dotyczy firm niemieckich. Ponad 75% przychodów z CIT w Polsce odprowadza sektor MSP, a nie potężne ponadnarodowe przedsiębiorstwa. Szacuje się, że

³⁴ R. Ślęzak, *Czarna księga prywatyzacji 1988–1994, czyli jak likwidowano przemysł*, Wrocław 2016.

³⁵ J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2004, s. 77.

³⁶ Wielgosz, *Opium globalizacji*, s. 111.

wartość rocznych zagranicznych transferów zysków dokonywanych przez korporacje w Polsce wynosi około 90 mld zł. Za granicę trafia 5% polskiego PKB³⁷. Dotyczy to również polskich firm, np. spółka LPP wyprowadziła swoje znaki towarowe do specjalnie utworzonych spółek na Cyprze i w ZEA, holding ITI rozlicza się z podatków na Antylach Holenderskich a Getin Noble Bank – w Holandii.

W latach 1995–2013 ponad 340 korporacji, w tym tak potężne firmy, jak Apple, Amazon, Unicredit, JP Morgan, Keinz, PepsiCo, AIG, Deutsche Bank i IKEA nie płaciły podatków w swoich krajach dzięki tajnej umowie z władzami Luksemburga. Na przykład w 2012 r. do luksemburskiego budżetu państwa wpłynęło 95 mld zysków amerykańskich korporacji. Od tej kwoty zapłaciły one 1,04 mld podatku (tzn. 1,1%)³⁸.

Bardzo trudno ustalić wysokość podatków zapłaconych przez ponadnarodowe przedsiębiorstwa do polskiego budżetu. W latach 2011–2013 zagraniczne sieci handlowe w Polsce przy obrotach rzędu 120–130 mld zł zapłaciły podatek CIT w wysokości 550 mln – 700 mln zł (ok. 0,4% – 1%). W 2011 r. niektórym sieciom hipermarketów całkowicie zwrócono wpłacony podatek. Sieci handlowe: Lidl, Kaufland, Carrefour, nie zapłaciły żadnego podatku dochodowego, a Lidl, wykazując straty, otrzymał z polskiego budżetu 14 mln zł dotacji. W 2014 r. podatek CIT, który zapłaciła Biedronka wynosił 0,92%, a Lidl – 1,09% uzyskiwanych dochodów (stawka CIT w Polsce wynosiła wtedy 19%).

W 2015 r. francuski koncern Michelin zagroził władzom Olsztyna, że jeśli nie zostanie zwolniony z podatku od nieruchomości, przeniesie inwestycje za granicę i zwolni część załogi. Polskie władze ustąpiły wobec tych żądań i przedsiębiorstwo otrzymało 40 mln zł rządowej dopłaty. Wcześniej, w 2005 r. polskie władze przyznały przedsiębiorstwu pakiet pomocowy w wysokości 100 mln USD.

Zagraniczne korporacje, dzięki skomplikowanym, międzynarodowym strukturom własnościowym, tzw. cenom transferowym, wykazywaniu nadmiernych kosztów uzyskania przychodu i przenoszeniu obowiązków podatkowych itp. są w stanie unikać podatku CIT.

³⁷ Świat z powodu nielegalnych przepływów finansowych traci rocznie 1 bln USD – 4% światowego PKB i wartość ta rośnie w ostatnich latach o 7–9% rocznie; D. Kara, J. Spanjers, *Nielegalne przepływy finansowe z krajów rozwijających się 2004–2013*, Washington 2015.

³⁸ J.K. Galbraith, *Gospodarka niewinnego oszustwa*, Warszawa 2005; <http://wpolityce.pl/polityka/221983-optimalizacja-luksemburska-kosztuje-polske-20-miliardow-zl-rocznie> [02.05.2022].

W 2018 r. zaledwie 41% podatników CIT (głównie duże korporacje ponadnarodowe) zapłaciło jakikolwiek podatek. Dla porównania, odsetek płatników podatku PIT (głównie małe polskie firmy) wynosił 83%. Przedsiębiorcy rozliczający się liniowym podatkiem PIT płacą również efektywnie trzykrotnie więcej podatku dochodowego (w odniesieniu do przychodu), niż spółki kapitałowe³⁹.

Tabela 1. Zestawienie przychodów wybranych przedsiębiorstw do zapłaconego w Polsce podatku CIT w latach 2016–2020 (PLN)

Podmiot gospodarczy	Przychody	Podatek CIT	Stosunek wartości CIT do przychodów%
T-Mobile Polska	43 342 858 185	30 801	0,0001
Orange Polska	49 695 667 219	16 638 055	0,03
Play (P4)	34 409 704 549	963 535 835	2,8
Aldi	6 458 655 305	0	0,0
Auchan Polska	59 315 146 749	29 342 336	0,05
Carrefour Polska	51 043 551 583	94 623 501	0,18
Biedronka (Jerónimo Martins Polska)	260 283 948 425	2 693 832 950	1,04
Allegro*	4 103 666 401	232 771 878	5,67
Empik*	1 511 754 784	0	0,0

* dotyczy 2020 r.

Źródło: *Zagraniczne firmy płacą symboliczne podatki, a Polski Ład dodatkowo je faworyzuje*, Biznes Wprost.pl [28.04.2022].

Empik, który należy do cypryjskiej grupy finansowej Penta Investments, nie zapłacił ani złotówki podatku zarówno w 2020, jak i w 2019 r.

Prowadzące działalność w Polsce zagraniczne korporacje nie dość, że nie są obciążone podatkiem dochodowym, to otrzymują wsparcie finansowe ze strony państwa polskiego. Za rządów koalicji PO-PSL z 75 dofinansowanych przez polski rząd projektów na ogólną kwotę 2 mld zł, żaden grant nie trafił do polskiego przedsiębiorstwa. Pieniądze z polskiego budżetu dostały m.in. takie przedsiębiorstwa jak HP, IBM. Jeżeli natomiast chodzi o zamówienia publiczne, firmy zagraniczne zdobyły w Polsce kontrakty

³⁹ Związek Przedsiębiorców i Pracodawców, *Księga wstydu Ministerstwa Finansów*, Warszawa 2021.

o wartości 13,5 mld zł, polskie firmy za granicą wywalczyły zamówienia o wartości 1,25 mld zł.

Volkswagen Motor Polska w latach 2016–2020 dostał ponad 1700 razy większą pomoc publiczną, niż zapłacony podatek CIT. Płacąc w ciągu pięciu lat zaledwie pół miliona zł podatku CIT, Volkswagen otrzymał pomoc publiczną o wartości niemal miliarda złotych. W 2020 r. zagraniczne podmioty gospodarcze stanowiły 0,2% wszystkich działających w Polsce przedsiębiorstw, natomiast skierowana do nich pomoc państwa stanowiła 54,2% udzielonej przez państwo polskie pomocy⁴⁰. W Polsce istnieje 14 Specjalnych Stref Ekonomicznych (SSE) (co najmniej do 2026 r.). Ponad 80% działających w nich przedsiębiorstw należy do kapitału zagranicznego. Firmy, które działają w strefach, otrzymują zwolnienia podatkowe i dodatkowe wsparcie od administracji państwowej. Jak wylicza „Rzeczpospolita”, w latach 1998–2012 wyniosły one łącznie 12 mld zł, a w przeliczeniu na jedno miejsce pracy, jakie powstało w strefach – 139 tys. zł.⁴¹ Według firmy konsultingowej EY, w ramach Specjalnych Stref Ekonomicznych suma zwolnień z CIT w latach 1997–2010 wyniosła 8,8 mld zł, suma zwolnień z podatku od nieruchomości w latach 1999–2010 to 6,7 mld zł, dotacje rządowe tylko w latach 2005–2009 wyniosły 680 mln zł, liczba nowo utworzonych miejsc pracy – ok. 58 tys., zysk dla państwa polskiego – ok. 100 mln zł rocznie.

Przed przystąpieniem Polski do UE m.in. Philips otrzymał z polskiego budżetu 70,3 mln zł, a Volkswagen – 41,4 mln zł. W Polsce w latach 2006–2007 z pomocy państwa korzystało rocznie około 150 tys. przedsiębiorstw, w tym IBM, Volvo, Philips, Hewlett-Packard. Niekiedy dotacje stanowią 40% wydatków inwestycyjnych koncernów. Na przykład w 2006 r. koreański LG otrzymał od państwa polskiego 441 mln zł, a w 2007 r. japoński Sharp – 160 mln zł. Za każde miejsce pracy utworzone przez koncern polski podatnik zapłacił 53 tys. zł. Firmy uciekają z miejsc o mniej przyjaznych warunkach, pomimo osiągnięcia wysokich zysków. IBM przeniósł miejsca pracy z Niemiec na Węgry, pomimo zysków w wysokości 20%, a następnie udał się z Węgier do Indii⁴². Koncerny transnarodowe chętnie korzystają z rządowych ulg i grantów, a kiedy rządowe źródła finansowania wyczerpią się, przenoszą fabryki w poszukiwaniu nowych przywilejów (np. Nokia w Niemczech czy Dell w Polsce)⁴³.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Cyt za: *Zagraniczne korporacje nie płacą w Polsce podatku CIT*, fakt.pl [30.04.2022].

⁴² W. Uchatius, *Koncern jak szarańcza*, „Forum”, z 22–28.08.2005.

⁴³ E. Polak, *Globalizacja a różnicowanie społeczno-ekonomiczne*, Warszawa 2009, s. 176.

Produkująca części do samolotów Hispano Suiza dostała w 2015 r. 16,3 mln zł w zamian za zatrudnienie 109 osób. Polska zapłaciła więc hiszpańskiemu koncernowi prawie 150 tys. zł za utworzenie jednego etatu. Samsung za otwarcie nowej linii produkcyjnej we Wronkach otrzymał w 2015 r. 17 mln zł. Zatrudniono 251 pracowników, w tym 15 osób z wyższym wykształceniem (jeden etat kosztował Polskę 68 tys. zł). Aby uratować 437 miejsc pracy w Oplu, polski rząd postanowił wesprzeć jego sprzedaż konsorcjum Magna-Sbierbank kwotą 450 mln euro (jeden etat równy wartości ponad 4,3 mln zł z budżetu państwa)⁴⁴. Fabryka Fiata w Polsce nigdy nie płaciła CIT z powodu zawyżania kosztów, ukrywania zysków, a następnie uzyskania statusu rezydenta strefy ekonomicznej. Takich przykładów można przytaczać tysiące.

Duże przedsiębiorstwa ponadnarodowe, dzięki narzucaniu korzystnych dla siebie warunków, zarabiają także w okresie kryzysów. Przykładowo na kryzysie epidemicznym zyskały w niespotykanych w historii rozmiarach koncerny farmaceutyczne i przemysły wysokiej techniki. Wartość czterech największych spółek z sektora nowych technologii (Big Tech) w pierwszym roku koronakryzysu (grudzień 2020) przekroczyła 5 bln USD (Apple – 2 bln USD, Amazon – 1,58 bln USD, Alphabet – 1,05 bln USD, Facebook – 775 mld USD). Tylko w okresie 07.04 – 7.05.2020 r. Microsoft wypracował zysk w wysokości około 15 mld USD, a wartość jego akcji w ciągu tego miesiąca wzrosła o 12%⁴⁵.

Pfizer ogłosił w drugiej połowie 2021 r., że przychody ze sprzedaży szczepionki przeciw COVID-19 w 2021 r. wyniosą około 36 mld USD, a zyski – 10 mld USD. Podobnych wyników spodziewała się Moderna. W pierwszych trzech kwartałach 2021 r. Moderna osiągnęła 7,3 mld USD zysku po opodatkowaniu, przy 11,3 mld USD przychodów. Oznaczało to dla Pfizera roczny wzrost zysków o 60%, a dla Moderny – ponad stukrotne zwiększenie zysków w ciągu roku. Skorygowany zysk Pfizera na jedną akcję ma w 2022 r. wynieść od 6,35 do 6,55 dolarów. Platforma dziennikarstwa śledczego Follow the Money (FTM) ujawniła w maju, że Pfizer, posiadający europejską siedzibę w miejscowości Capelle aan den IJssel w środkowej Holandii, mimo tak gigantycznych obrotów i zysków, korzysta z tzw. rajów

⁴⁴ K. Bien, *Stony rachunek za Opla*, http://ft.onet.pl/107093,34928,slony_rachunek_za_opla,komentarz.html [10.04.2022].

⁴⁵ J. Leibenluft, *The Pandemic Hurts Countries That Don't Value Workers*, "Foreign Affairs", August 2020; J. Woźniński, *Biznes w epoce covid-19*, „Do Rzeczy”, 2020, nr 39(392).

podatkowych nie płaci żadnych podatków w Niderlandach. Wartość rynkową Pfizera w 2022 r. szacowano na 243 mld zł – znalazła się ona na liście 40 najwyżej wycenianych przedsiębiorstw na świecie⁴⁶.

Obowiązuje zasada obrotowych drzwi – zmiana kadry na wysokich stanowiskach pomiędzy światem polityki i sektorem finansów, a czasami też światem mediów i nauki. Coraz więcej emerytowanych polityków współpracuje ze sferą biznesu, a biznesmeni uzyskują najważniejsze stanowiska w państwie⁴⁷. Rozszerzają się tzw. rządy eksperckie, gdzie aura „eksperckości” służy usprawiedliwieniu każdej, nawet niekorzystnej dla społeczeństwa, decyzji i pozyskaniu dla niej akceptacji. W zależności od sytuacji, „ekspercami i gwiazdami mediów” stają się ekonomiści, epidemiolodzy, specjaliści od sztuki wojennej, a także aktorzy, dziennikarze itp.

Socjolog A. Podgórecki nazywa to zjawisko „brudnymi wspólnotami”, w których politycy mają „związane ręce” ze względu na swoje uwikłania i zależności. Silne grupy nacisku w sposób formalny lub nieformalny mogą w znacznym stopniu wpływać na decyzje rządzących partii. System, w którym występują silne powiązania między światem biznesu i polityki krajowej i polityki zagranicznej polegające na zależnościach i wzajemnym świadczeniu usług, nazywa się „kapitalizmem politycznym” lub „klientystycznym”⁴⁸.

Efektom liberalizacji gospodarczej jest wirtualizacja gospodarcza i wzrost znaczenia kapitału spekulacyjnego. Największe korzyści można uzyskać z działalności spekulacyjnej, z którą nie wiąże się żadna produkcja towarowo-usługowa oraz zaspokajanie potrzeb i rozwiązywanie problemów społeczno-gospodarczych.

Poprzez uwolnienie się transnarodowych i międzynarodowych podmiotów gospodarczych od uwarunkowań narzucanych wcześniej przez państwo oraz upłynnienie kursów walut i swobodę przepływów towarów usług i kapitału

⁴⁶ W czasie drugiej wojny światowej władze amerykańskie zalecały wszystkim producentom, aby marże po opodatkowaniu na sprzedaży utrzymywały się na poziomie jednocyfrowym, a roczne zyski w dolarach ograniczały się do dziesiątków milionów. Na przykład Boeingowi ograniczono zyski do około 5 mln dol. rocznie, co stanowiło ok. 1% jego sprzedaży; <https://pkb24.pl/zyski-pfizera-w-2022-roku-beda-wieksze-niz-kiedykolwiek-wczesniej> [07.05.2022].

⁴⁷ *Rozmowa z S. Johnson*, „Süddeutsche Zeitung” z 20.05.2009; cyt. za: „Forum”, 2006, nr 22/23.

⁴⁸ W Europie Środkowej i Wschodniej wielu czołowych biznesmenów w zamian za poparcie polityków i partii politycznych mogło wielokrotnie pomnożyć swój majątek dzięki wyjątkowo korzystnym kontraktom i transakcjom prywatyzacyjnym, w których partnerem było państwo.

(tzn. przez rosnącą wolność gospodarczą), stworzono warunki do bogacenia się bez prowadzenia tradycyjnej działalności gospodarczej (np. spekulacje walutowe, wykorzystywanie niematerialnych aktywów firmy).

Jeszcze w 1970 r. 90% wszystkich transakcji międzynarodowych dotyczyło gospodarki materialnej, a 10% – czysto pieniężnych transakcji spekulacyjnych; według szacunków analityków, na początku XXI w. w rynku 97,5% to wirtualne transakcje spekulacyjne, natomiast tylko 2,5% związanych jest z międzynarodową wymianą towarowo-usługową (z czego, co najmniej 2/3 to również transakcje spekulacyjne). Jak wyliczono, w ciągu doby przepływa przez granice o wiele więcej kapitału spekulacyjnego niż wynosi roczny PKB Niemiec i wielokrotnie więcej niż wynosi suma rezerw walutowych wszystkich banków świata. Rynki giełdowe rozwijają się trzy razy szybciej niż realna gospodarka.

Potężne instytucje finansowe obracają środkami finansowymi obywateli. Czerpią z tego tytułu olbrzymie zyski i nie muszą odpowiadać za swoje błędne decyzje. Jeden z maklerów nowojorskiej giełdy wyznaje: „Kiedy coś się nie uda, zawsze znajdzie się fundusz emerytalny, który może przyjąć cios na 50 kawałków”⁴⁹. W wyniku ich działalności pieniądze zwykłych ludzi mogą ulec autentycznej dematerializacji. Na przykład w czasie ostatniego kryzysu tylko w okresie 1.09 – 24.10.2008 z polskich funduszy inwestycyjnych ubyło – 17 mld zł (spadek o 18%)⁵⁰. W okresie maj – listopad 2008 r. z rosyjskiej giełdy „wyparowało” 790 mld euro (84% PKB Rosji). Rozwój wirtualnej gospodarki odbywa się w dużym stopniu niezależnie od tej rzeczywistości.

Największe spółki dążą do zapanowania zarówno nad państwem, jak i nad rynkiem poprzez proces koncentracji kapitału, konsolidacje, fuzje, sojusze strategiczne, wrogie przejęcia i wywieranie nacisków na władze państwowe. Niszczą w ten sposób tradycyjnie rozumianą wolność, konkurencję i działanie mechanizmów rynkowych⁵¹.

⁴⁹ Wyznania nawróconego maklera, „The Guardian”, 4.05.2008, za: „Forum”, 2008, nr 29 z 14–20.07.2008. Skutki manipulacji kursem akcji odczuła w drugiej połowie 2008 r., kontrolowana przez Skarb Państwa, grupa Lotos. Analityk Uni-Credit CIB w przygotowanej rekomendacji stwierdził, że Lotos nie przetrwa roku i zapowiedział spadek wartości jego akcji do poziomu zero złotych.

⁵⁰ „Rzeczpospolita”, 25–26.10.2008, s. 1.

⁵¹ Słynny superkoncern Monsanto – lider w produkcji genetycznie modyfikowanej żywności – chce np. zmonopolizować światową uprawę zbóż, wykorzystując m.in. w tym celu własną policję nasienną, a przede wszystkim olbrzymie wpływy polityczne. Firma Armajaro Holding – właściciel funduszy surowcowych – zmonopolizował w swoich rękach obrót ziarnem kakao.

Państwa starają się jak najlepiej sprostać wymaganiom kapitału i oczekiwaniom międzynarodowych organizacji gospodarczych. Najczęściej taka strategia państwa związana jest z dużymi kosztami społecznymi. W globalnej walce konkurencyjnej o kapitał, obok państw bogatych, ustalających reguły gry, wygrywają kraje, które oferują najniższe koszty działalności gospodarczej, niskie standardy społeczne, najwyższą stopę zwrotu i największą swobodę działania. Tak więc następuje „równanie w dół”.

Jak pokazują wydarzenia ostatnich kilkunastu lat, kraje, które bezwarunkowo poddały się liberalizacji gospodarczej, łącząc ją z restrykcyjną polityką gospodarczą i nie instalując jednocześnie odpowiednich filtrów, regulacji prawnych, mechanizmów kontrolnych i osłon socjalnych, wywołały najczęściej degradację krajowej produkcji, recesję gospodarczą, bezrobocie, polaryzację ekonomiczną, korupcję i obniżenie poziomu życia większości społeczeństwa. Na przykład w Mołdawii po przeprowadzeniu prorynkowych reform PKB spadł o ponad 70%, liczba osób żyjących w ubóstwie wzrosła 25-krotnie, a długość życia uległa skróceniu prawie o pięć lat⁵². W Polsce w okresie transformacji przestało istnieć ponad 650 zakładów przemysłowych i prawie 850 tys. miejsc pracy. Zatrudnienie w przemyśle zmniejszyło się z prawie 5 mln osób w 1989 r. do niespełna 3 mln w 1996 r. Tylko w 1990 r. wyhamowanie produkcji okazało się pięciokrotnie wyższe od zapowiadanego, a spadek PKB zamiast 3,5 wyniósł aż 11%. Nastąpiło też dramatyczne obniżenie stopy życiowej: średnie ceny w 1990 r. wzrosły 6–7 razy, przeciętne pensje realne spadły o blisko 24%, a bezrobocie wzrosło o 1 mln osób.

Kraje rozwinięte, wbrew temu co rekomendują reszcie świata, same rozwijały się pod parasolem ochronnym państwa i jego protekcyjnych instrumentów. Otworzyły się na wolny rynek dopiero wtedy, gdy były pewne swojej siły konkurencyjnej. Globalnym instytucjom gospodarczym zarzuca się, że ich strategia wobec państw borykających się z trudnościami płatniczymi jest zbyt jednolita i nie uwzględnia lokalnej specyfiki oraz problemów i w gruncie rzeczy służy interesom kapitału i państw wysoko rozwiniętych. Celem pożyczek MFW jest umożliwienie przez kraje dłużnicze spłaty swoich długów, a nie inwestycje społeczne czy likwidacja biedy. Chronią więc interesy potężnych wierzycieli i kapitału spekulacyjnego, nie zaś uwięzionych w pętli zadłużeniowej biednych krajów, które później i tak muszą spłacić długi MFW, poświęcając na to znaczną część swojego

⁵² Stiglitz, *Globalizacja*, s. 142.

dochodu narodowego. MFW zdejmuje, w ten sposób, z prywatnych banków, korporacji, funduszy inwestycyjnych i innych instytucji finansowych, ryzyko inwestowania w innych krajach i udzielania im kredytów, przerzucając je na barki obywateli zadłużonego państwa.

Maleje stabilność międzynarodowa. W latach dziewięćdziesiątych XX w. gwałtownie wzrosła liczba kryzysów finansowych, zwłaszcza w Trzecim Świecie: 1996 r. – Meksyk, 1997 r. – Tajlandia, potem Malezja, Indonezja, Filipiny, Korea Płd., 1998 r. – Rosja, Brazylia, 2000 r. – Argentyna, Paragwaj, Urugwaj, początek lat dziewięćdziesiątych – Japonia, USA, 2001 r. – Stany Zjednoczone, Tajwan, Singapur, 2008 – kryzys finansowy zapoczątkowany w Stanach Zjednoczonych⁵³.

Po wybuchu kryzysu finansowego z 2008 r. zaczęto podawać w wątpliwość stwierdzenie o niepodważalności, uniwersalności i wyjątkowej naukowości zasad neoliberalizmu, a szczególnie monetaryzmu. Zwrócono uwagę, że być może rynek nie jest panaceum na wszystkie problemy i wcale nie jest taki wolny, jak zakładano, a olbrzymia koncentracja bogactwa i idącej za tym władzy powoduje liczne asymetrie i może w ogóle zagrozić jego funkcjonowaniu. Dostrzeżono niekonsekwencje i brak logiki pomiędzy nawoływaniem do ograniczania interwencjonizmu państwowego, zwłaszcza o charakterze prospołecznym, a żądaniami wobec rządów państw udzielenia wielomiliardowego wsparcia finansowego potężnym firmom ponadnarodowym (w tym największym na świecie bankom inwestycyjnym). Po raz pierwszy powszechne oburzenie spowodowała informacja, że korzystające z pomocy finansowej podatników bogate banki w dalszym ciągu przyznają wielomilionowe premie członkom swoich zarządów. W publicznej dyskusji pojawiły się tematy niewygodne dla apologetów nowego globalnego ładu i jednocześnie wskazujące na przyczyny ostatnich kryzysów w finansach oraz całej gospodarce, np. dotyczące asymetrii procesów globalizacji, konsekwencji działalności globalnych organizacji gospodarczych, nadmiernej wolności i bezkarności instytucji finansowych, ograniczeń suwerenności ekonomicznej państwa, zagrożeń ze strony międzynarodowego kapitału spekulacyjnego, komercjalizacji nierynkowych dziedzin życia, zmiany zasad globalnej konkurencji, oligarchizacji władzy, urynkowienia demokracji i rosnącej polaryzacji dochodowej. Mówi się o ograniczaniu suwerenności państwowej, finansowej okupacji i neo-euro-kolonializmie.

⁵³ T.T. Kaczmarek, *Globalistyka. Przyszłość światowej gospodarki*, Warszawa 2007, s. 31–32.

Według K. Lachowskiego, tzw. wolność gospodarcza i konkurencja w wydaniu korporacji transnarodowych wygląda następująco:

- obniżka kosztów wytwarzania przez obniżkę płac lub przenoszenie produkcji;
- uzyskiwanie od krajów przyjmujących przywilejów (np. podatkowych);
- transfer zysków do rajów podatkowych;
- omijanie prawa, korumpowanie elit politycznych w celu ustanowienia dogodnego dla korporacji prawa;
- eliminowanie konkurencji na rynkach krajowych poprzez tanie, korupcyjne kupowanie firm państwowych, wrogie przejęcia firm prywatnych, doprowadzanie do bankructwa w efekcie zastosowanie praktyk monopolistycznych;
- restrukturyzacja – ograniczanie zatrudnienia;
- oddziaływanie przez transnarodowe instytucje finansowe na ograniczenie akcji kredytowej dla podmiotów krajowych lub udzielanie kredytów na lichwiarskich warunkach;
- zamiast inwestycji – spekulacyjne wykorzystywanie państwowych papierów wartościowych;
- spekulacyjne bogacenie się na różnicach kursowych wymiany walut i na derywatach;
- oddziaływanie poprzez media na kształt konsumpcyjnych wzorców i stylów życia oraz globalnych marek;
- inspirowanie i prowokowanie wojen, konfliktów etnicznych, rewolucji, zamachów stanu, przewrotów w celu odsunięcia od władzy polityków broniących interesów swoich narodów⁵⁴.

W związku z oddziaływaniem sił globalnych zaobserwować można sprzeczność między doraźnymi a długofalowymi celami wolnego rynku. W krótkim okresie liberalizm promuje niskie podatki, płace, wydatki budżetowe, w tym świadczenia socjalne i niewielki sektor publiczny, ograniczone do minimum przepisy prawa pracy, liberalne przepisy ekologiczne oraz wysokie oprocentowanie kapitału. Jednak w dłuższej perspektywie nie służy to odrabianiu dystansu cywilizacyjnego i podniesieniu jakości życia wyrażającej się w likwidowaniu obszarów biedy, wysokim poziomie kształcenia, rozbudowie infrastruktury technicznej i społecznej, rozwoju naukowo-technicznym i dostępie do nowoczesnych technologii, większym

⁵⁴ K. Lachowski, *Sprzężenie zwrotne procesów globalnych*, „Transformacje”, 2006, nr 1–4(47–50), s. 345–346.

bezpieczeństwie socjalnym (dostępności do opieki medycznej, edukacji, pracy, godziwych warunków bytowych, świadczeniach społecznych). Cele te wydają się niemożliwe do osiągnięcia bez ingerencji państwa i budżetowej redystrybucji dochodów. Społeczne inwestycje (drogi, linie kolejowe, elektryfikacja, komputeryzacja, edukacja) stanowiły zawsze ramy dla prywatnego wzrostu.

* * *

Podsumowując, konsekwencjami liberalizacji gospodarki w skali państwa i w skali globalnej są więc:

- prywatyzacja przestrzeni publicznej;
- obniżenie poziomu usług publicznych i utrudniony do nich dostęp w efekcie ich komercjalizacji;
- polaryzacja dochodowa ludności;
- dezintegracja i atomizacja społeczna;
- skłonność do monopolizacji poszczególnych sektorów gospodarczych;
- redystrybucja dochodów „w górę”;
- koncentracja i wertykalizacja dochodów i władzy;
- niekontrolowane przepływy kapitału produkcyjnego i spekulacyjnego, rosnąca mobilność przestrzenna i sektorowa kapitału;
- presja na ograniczenie praw pracowniczych, ekonomicznych i społecznych;
- obciążenie budżetu państwa z powodu preferencyjnego traktowania zagranicznych firm oraz uspołecznienie kosztów prywatnej działalności gospodarczej, zwłaszcza w okresie kryzysów;
- możliwość korzystania z globalnych zasobów surowcowych, kapitałowych, produkcyjnych, pracowniczych oraz rynków zbytu. Uniezależnienie się od lokalnych czynników produkcji i lokalnego popytu;
- niestabilność gospodarcza i zagrożenie kryzysami finansowymi;
- rosnąca wrażliwość państw na oddziaływania zewnętrzne;
- uzależnienie państw od niepaństwowych niewybieralnych, eksterytorialnych podmiotów gospodarczych takich jak globalne i regionalne organizacje gospodarcze i korporacje ponadnarodowe;
- uzależnienie gospodarki i przedsiębiorstw od innych państw, w tym państw niedemokratycznych;
- prymat globalnych interesów międzynarodowych podmiotów gospodarczych przed interesem państw i społeczeństw, mniejsze możliwości rządów, mniejsza skuteczność i czytelność polityki;

- przejmowanie przez korporacje ponadnarodowe i organizacje międzynarodowe części kompetencji państwa;
- możliwość prywatyzacji i maksymalizacji korzyści i stopniowe uspołecznianie kosztów prowadzonej działalności;
- ukształtowanie się warunków sprzyjających unikaniu zobowiązań i odpowiedzialności wobec państwa, lokalnego środowiska i pracowników;
- odpływ krajowych pieniędzy poprzez towarzystwa emerytalne, towarzystwa ubezpieczeniowe, banki należące do zagranicznych właścicieli;
- oddzielenie świata finansów od realnej gospodarki;
- stworzenie warunków do bogacenia się bez prowadzenia tradycyjnej działalności gospodarczej (spekulacje na różnicy kosztów, cen, płac, podatków, stóp procentowych, kursów walut, wykorzystywanie niematerialnych aktywów firmy);
- erozja suwerenności gospodarczej;
- walka konkurencyjna między państwami o przyciągnięcie kapitału i jak najwyższe oceny ze strony międzynarodowych gremiów, czego efektem jest „równanie w dół” pod względem standardów społecznych.

Dalszymi następstwami liberalizacji i globalizacji gospodarki są zmiany dotyczące również innych dziedzin życia:

- ukształtowanie się sieci władzy (z globalnymi i regionalnymi organizacjami gospodarczymi, instytucjami eksperckimi, doradczymi, konsultingowymi, ratingowymi, finansowymi, naukowymi i mediami) promującymi konkretne rozwiązania i standardy;
- stworzenie regulacji prawno-międzynarodowych i mechanizmów narzucania krajom peryferyjnym standardów odmiennych od tych stosowanych w krajach rozwiniętych;
- hegemonizacja i jednocześnie dezagregacja i hybrydyzacja władzy;
- możliwość wywierania nacisku na władze państwowe i ich politykę, korupcja;
- rozczarowanie i utrata zaufania społeczeństwa do instytucji państwowych i mechanizmów demokratycznych;
- wirtualizacja gospodarki;
- prywatyzacja stanowienia prawa, przeniesienie prawa do podejmowania decyzji z poziomu państwa i obywatela do wynajętych lobbystów i tzw. ekspertów;
- zmonopolizowanie w rękach kapitału myśli naukowo-technicznej – głównego czynnika rozwoju;
- dążenie do zmonopolizowania świata idei, kultury;

- komercjalizacja stosunków społecznych i życia człowieka;
- ograniczanie i urynkowanie demokracji;
- wzrost zróżnicowania dochodowego, ukształtowanie się w państwie rozłącznych społeczności różnych możliwości i prędkości;
- prywatyzacja problemów społecznych;
- erozja społeczeństwa obywatelskiego i tradycji wspólnotowych;
- kryzys tożsamości;
- zmiana systemu wartości, norm, wzorców, aspiracji, stylów życia, obyczajów;
- zmiana kulturowa związana z powszechnym przyzwoleniem na liberalizację, deregulację, prywatyzację, dysproporcje dochodowe, relatywizm, zacieranie granic, np. pomiędzy *sacrum* i *profanum*, prawdą i kłamstwem, dobrem i złem.

Najważniejsze jednak zagrożenie wywołane neoliberalnymi reformami to możliwość przekształcenia wolnej gospodarki w jej przeciwieństwo w wyniku procesów: osłabienia i ograniczenia władzy państwowej, prywatyzacji państwa, oddziaływania sił i podmiotów ponadnarodowych, koncentracji bogactwa i władzy, monopolizacji działalności gospodarczej i monopolizacji władzy, polaryzacji dochodowej i prekaryzacji społeczeństwa, deprywacja potrzeb oraz powstania nowych podziałów społecznych i sytuacji konfliktowych. Należy jednak podkreślić, iż nie tylko za dużo wolnego rynku jest zagrożeniem dla prawidłowego funkcjonowania gospodarki; również zbyt duży zakres ingerencji państwa może zniszczyć mechanizmy regulacji gospodarki.

BIBLIOGRAFIA

- Bakan J., *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem i władzą*, Warszawa 2006.
- Bien K., *Słony rachunek za Opla*, http://ft.onet.pl/107093,34928,slony_rachunek_za_opla,komentarz.html [10.04.2022].
- Dahrendorf R., *Nowoczesny konflikt społeczny*, Warszawa 1993.
- Deklaracja uczestników seminarium w Centrum im. Adama Smitha*, „Gazeta Prawna”, 1994, nr 5.
- Friedman M., *Wolny wybór*, Warszawa 1998.
- Galbraith J.K., *Gospodarka niewinnego oszustwa*, Warszawa 2005.
- Kaczmarek T.T., *Globalistyka. Przyszłość światowej gospodarki*, Warszawa 2007.

- Kara D., Spanjers J., *Nielegalne przepływy finansowe z krajów rozwijających się 2004–2013*, Washington 2015.
- Kto teraz zbierze nasze szparagi?*, <https://www.dw.com/pl/bild-kto-teraz-zbierze-nasze-szparagi/a-52793673>, 16.03.2020 [20.04.2022].
- Lachowski K., *Sprzężenie zwrotne procesów globalnych*, „Transformacje”, 2006, nr 1–4(47–50).
- Leibenluft J., *The Pandemic Hurts Countries That Don't Value Workers*, „Foreign Affairs”, August 2020.
- Luftwak E., *Turbokapitalizm*, Wrocław 2000.
- Michałowski T., *Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Działalność i propozycje reformy*, Gdańsk 2008.
- Niemcy ostro walczą o polskie opiekunki*, dziennikpolski24.pl [7.05.2022].
- Oziewicz E., *Dylematy rozwoju gospodarczego krajów Azji Południowo-Wschodniej na tle procesów globalizacyjnych*, Gdańsk 2007.
- Polak E., *Globalizacja a zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne*, Warszawa 2009.
- Rothkopf D., *Superklasa*, Warszawa 2009.
- Rozmowa z S. Johnson*, „Süddeutsche Zeitung”, 20.05.2009.
- Rynek w cuglach. Rozmowa z E. Phelpsem*, „Dodatek do «Polityki»”, 2008, nr 42.
- Sartorii G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1994.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, Warszawa 1954.
- Staro-nowy totalitaryzm? Wywiad z J.C. Guillebandem*, „Forum”, 2009, nr 42.
- Stiglitz J.E., *Globalizacja*, Warszawa 2004.
- Stiglitz J.E., *Wizja sprawiedliwej globalizacji*, Warszawa 2007.
- Ślązak R., *Czarna księga prywatyzacji 1988–1994, czyli jak likwidowano przemysł*, Wrocław 2016.
- Tofflerowie A. i H., *Marsz gladiatorów*, „Wprost”, 3.03.2012.
- Uchatius W., *Koncern jak szarańcza*, „Forum” z 22–28.08.2005.
- Wielgosz P., *Opium globalizacji*, Warszawa 2004.
- Woziński J., *Biznes w epoce Covid-19*, „Do Rzeczy”, 2020, nr 39(392).
- Wyznania nawróconego maklera*, „The Guardian”, 4.05.2008.

Zagraniczne firmy płacą symboliczne podatki, a Polski Ład dodatkowo je faworyzuje, Biznes Wprost.pl [28.04.2022].

Zagraniczne korporacje nie płacą w Polsce podatku CIT, fakt.pl, [30.04.2022].

Związek Przedsiębiorców i Pracodawców, *Księga wstydu Ministerstwa Finansów*, Warszawa 2021.

<http://wpolityce.pl/gospodarka/230591> [27.04.2022].

<http://wpolityce.pl/polityka/221983-optimalizacja-luksemburska-kosztuje-polske-20-miliardow-zl-rocznie> [2.05.2022].

<http://www.rynekzdrowia.pl/Finanse-i-zarzadzanie/Rumunia-rzad-wprowadzi-oplaty-za-pobyt-w-szpitalu,127510,1.html> [27.04.2022].

<https://pkb24.pl/zyski-pfizera-w-2022-roku-beda-wieksze-niz-kiedykolwiek-wczesniej> [7.05.2022].

<https://www.monitor-polski.pl/finansowy-przekret-na-rzadowym-dlugu-greckim> [26.04.2022].

Wydawnictwo Naukowe UKSW

MONIKA PRZYBYSZ

 <https://orcid.org/0000-0002-9794-4010>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

e-mail: m.przybysz@uksw.edu.pl

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W SOCIAL MEDIA Ograniczenia i wyzwania dla twórców religijnych

Abstrakt: Właściciele platform społecznościowych stają się coraz bardziej skuteczni w kontroli nad swoimi użytkownikami. Zaś sami użytkownicy stają się coraz bardziej podatni na manipulację. Próbując krytycznie spojrzeć na problematykę wolności religijnej w social media oraz na model opresyjnego już niestety zarządzania tymi platformami, należy przywołać ideę panoptikonu. W tym celu autor posłużył się między innymi koncepcją panoptikonu według Jeremy’ego Benthama. W niniejszym artykule metodą badawczą będzie studium przypadku, które pozwoli na szeroko zakrojoną analizę osadzoną w nurcie krytycznym zarządzania humanistycznego, a także metoda *desk researchu* zastosowana do analizy zjawiska usuwania lub ograniczania aktywności kont chrześcijańskich, religijnych i konserwatywnych odwołujących się do wartości chrześcijańskich. Przedmiotem refleksji staną się trzy największe obecnie media społecznościowe, czyli Facebook, YouTube i Twitter oraz Google rozumiana jako wyszukiwarka. Do zjawisk poddanych analizie można zaliczyć: zastosowanie cenzury czy wykorzystywanie sztucznej inteligencji w celu manipulowania użytkownikami portalu społecznościowego, nade wszystko zaś wyraźne ograniczenie wolności chrześcijan do manifestowania wartości chrześcijańskich w przestrzeni social media.

Słowa kluczowe: wolność, religia, media społecznościowe, Facebook, Twitter, YouTube.

MONIKA PRZYBYSZ – dr hab., prof. UKSW; specjalista ds. public relations, crisis management, reklamy i marketingu medialnego, medioznawca i teolog. Kierownik sekcji public relations w Polskim Towarzystwie Komunikacji Społecznej. Współorganizator corocznych warsztatów dla rzeczników prasowych zakonnych i diecezjalnych od 2008 roku. Od 2019 r. przedstawiciel Rzeczypospolitej Polskiej w zespole roboczym Social Dimension w pracach Bologna Follow Up Group w ramach Bologna Process. Od 2020 roku Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

Abstract: Social media platform owners are becoming more and more effective at controlling their users. And the users themselves are becoming more and more susceptible to manipulation. In an attempt to take a critical look at the issue of religious freedom in social media and at the model of oppressive management of these platforms, the idea of the panopticon should be recalled. For this purpose, among others, he used the concept of panopticon according to Jeremy Bentham. In this article, the research method will be a case study, which will allow for a broad analysis embedded in the critical stream of humanistic management, as well as the desk research method applied to analyze the phenomenon of removing or limiting the activity of Christian, religious and conservative accounts referring to Christian values. The subject of reflection will be the 3 biggest social media at present, that is Facebook, YouTube and Twitter as well as Google. The phenomena analyzed include: the use of censorship or the use of artificial intelligence to manipulate social network users, and above all, the clear limitation of Christians' freedom to manifest Christian values in the social media space.

Key words: freedom, religion, social media, Facebook, Twitter, YouTube.

Żyjący na przełomie XVIII i XIX w. filozof Jeremy Bentham był niezwykle praktycznym człowiekiem. Jego zdaniem, w życiu chodzi nie tyle o prawdę, ile o użyteczność, a kluczową zasadą moralności jest „jak największe szczęście jak największej liczby ludzi”. Jednym z wielu pomysłów, który pojawił się w utylitarnym umyśle filozofa, była budowa Panoptykonu¹. Bentham nazwał tak projekt więzienia, w którym strażnik mógłby obserwować z jednego miejsca każdego z osadzonych w dowolnym czasie. Bentham założył, że nieprzerwana kontrola więźniów w praktyce nie jest możliwa. Był jednak przekonany, iż identyczny efekt można osiągnąć, wzbudzając w nich samo poczucie, że w każdej chwili mogą być obserwowani². Mieliby oni tego świadomość, ale nie wiedzieliby, czy w danym momencie są akurat obserwowani. Celem budowy Panoptykonu była m.in., jak pisał Bentham, naprawa obyczajów, utrzymanie zdrowia więźniów, a przede wszystkim obniżenie kosztów więziennictwa dla publicznego budżetu. Bardzo ekonomicznie, praktycznie, rozsądnie i zgodnie z zasadą maksymalizacji szczęścia w społeczeństwie – więźniowie, a więc mniejszość, będą co prawda nie-

¹ R. Nahirny, *Granice kontroli. Maszyna władzy Jeremy Benthama*, Olsztyn 2018; Ł. Flak, *Rzeczywistość cyfrowego panoptykonu – społeczeństwo cichego przyzwolenia*, w: *Bezpieczeństwo w erze społeczeństwa informacyjnego: wyzwania w sferach kultury, marketingu i gospodarki*, red. M. Porzeżyński, A. Borcuch, Kielce 2019, s. 37–51.

² Tamże, s. 38.

zadowoleni, ale za to reszta społeczeństwa poczuje się lepiej, bezpieczniej i będzie ponosić mniejsze koszty utrzymania przestępców.

Na podstawie szkicu rysunku Benthama na Kubie w latach dwudziestych XX wieku zaprojektowano faktyczne więzienie składające się z pięciu budynków w kształcie panoptikonu. XVIII-wieczna idea Jeremy'ego Benthama była na tyle trwała, że stanowiła inspirację dla budowniczych więzienia Presidio Modelo³. Koncepcję Panoptikonu rozwinął Michel Foucault, wyprawdzając ją poza dosłowny obszar więzienia. Foucault starał się pokazać, że nie musimy budować Panoptikonu, ani nawet być więźniami, by podlegać wszechobecnemu nadzorowi: w nowoczesności Panoptikonem staje się społeczeństwo, a kontroli podlega każdy z nas⁴.

Dzisiaj mamy do czynienia z Panoptikonem cyfrowym. W *Galaktyce Internetu* Manuel Castells pisał: „Mimo, że ty nie dbasz o sieci, one zadbają o ciebie. Tak długo bowiem, jak będziesz chciał żyć w społeczeństwie, tutaj i teraz, będziesz miał do czynienia ze społeczeństwem sieciowym. Żyjemy bowiem w Galaktyce Internetu”⁵. Nicholas Groombridge dodał, że panoptyczna zasada jest obecnie zasadą przyjemności i użyteczności, służącą w określonym, wykreowanym celu: różnica między kamerą monitorującą a internetową zaczyna się rozmywać⁶. Intuicyjnie wydaje nam się, iż logując się do sieci jesteśmy wolni, nic nas nie ogranicza, możemy czerpać z sieci co i ile chcemy, sami ustalamy też granice naszej prywatności. Jest to bardzo złudne przekonanie.

Już w 1964 roku Stanisław Lem w zbiorze esejów filozoficznych *Summa technologiae*⁷ prognozował obecny trend technologiczny i zagrożenie, że technologia może pójść w złym kierunku i służyć zniewoleniu człowieka. Minęło ponad 50 lat i przepowiednia Lema zaczyna się ziszczać dokładnie według jego wskazań⁸. Obserwując działania administratorów platform społecznościowych można zauważyć coraz częstsze działania ograniczające wolność użytkowników, nie tylko uzależniające od korzystania z tych

³ *Panoptyzm: Presidio Modelo*, <http://hiddenarchitecture.net/panopticism-presidio-modelo/> [13.12.2021].

⁴ R. Nahirny, *Granice kontroli. Maszyneria władzy Jeremy Benthama*, Olsztyn 2018, s. 88–91.

⁵ M. Castells, *Galaktyka Internetu*, Poznań 2003, s. 319.

⁶ N. Groombridge, *Crime control or crime culture TV?*, „Surveillance and Society”, 2002, nr 1, s. 30–36.

⁷ S. Lem, *Summa technologiae*, Kraków 1964.

⁸ Flak, *Rzeczywistość cyfrowego panoptikonu*, s. 41.

platform, manipulujące emocjami⁹, ale także sterujące ich zachowaniem, o czym świadczą chociażby opisane w literaturze przedmiotu zjawiska bańki informacyjnej czy *echo chamber*¹⁰. Działania platform społecznościowych nie służą dobru publicznemu, ale opierają się na zachowaniach użytkowników¹¹, te bowiem przekładają się potem na działania reklamowe i zysk tych firm¹².

Usuwanie treści na profilach

W lipcu 2019 roku na cenzurę i manipulację ze strony internetowych platform skarżyli się podczas spotkania z prezydentem Donaldem Trumpem liderzy organizacji pro-life w Stanach Zjednoczonych. Działacze wzięli udział w szczycie poświęconym mediom społecznościowym, jaki odbył się w Białym Domu. Lila Rose, założycielka i prezes stowarzyszenia Live Action powiedziała, że Twitter wielokrotnie uniemożliwiał organizacji publikację materiałów związanych z działalnością i finansami giganta Planned Parenthood, propagującego aborcję¹³. Działania mediów społecznościowych, które przekraczają nawet granice cenzury, są niepokojące nie tylko dla Amerykanów opowiadających się za życiem, ale każdego, kto ceni sobie wolność słowa i wypowiedzi w mediach. YouTube ukrył wszystkie materiały wideo nawołujące do ochrony życia, a wzmocnił zasięg tych o aborcji. Podobnie jest również z Facebookiem i Instagramem, które odmówiły publikacji zdjęć dzieci w łonach matek. Pinterest z kolei zawiesił konto Live Action z powodu promowania teorii spiskowych i rozsiewania dezinformacji.

⁹ Ł. Kotkowski, *Facebooka nie da się lubić. Algoritmy manipulowały zasięgami postów*, <https://spidersweb.pl/2021/10/facebook-manipulacja-reakcje.html> [13.12.2021].

¹⁰ T. Tofalvy, *The Algorithmic 'Feedization' of Digital Media and its Effects on Content Consumption: A Hungarian Case Study*, <https://core.ac.uk/reader/334425540> [13.12.2021]; S. Flaxman, S. Goel, J. Rao, *Filter Bubbles, echo chambers and online new consumption*, "Public Opinion Quarterly", 80(2016), Special Issue, s. 298–320.

¹¹ M. Fraser, *Sygnalistka: decyzje Facebooka nie opierają się o dobro publiczne, ale o zaangażowanie użytkowników*, 06.10.2021, <https://cyberdefence24.pl/polityka-i-prawo/sygnalistka-decyzje-facebook-a-nie-opieraja-sie-o-dobro-publiczne-ale-o-zaangazowanie-uzytownikow> [13.12.2021].

¹² N. Bochyńska, *Była menedżerka Facebooka: Podkopuje demokrację, zagraża społeczeństwu, stawia na zysk*, 08.11.2021, <https://cyberdefence24.pl/social-media/sygnalistka-facebook-a-podkopuje-demokracje-zagraza-spolesczenstwu-stawia-na-zysk> [13.12.2021].

¹³ M. Król, *Biały Dom: obrońcy życia mówią o cenzurze w mediach*, 16.07.2019, <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2019-07/usa-pro-life-zycie-ochrona-zycia.html> [13.12.2021]; *Biały Dom: obrońcy życia mówią o cenzurze w mediach*, 16.07.2019, <https://www.niedziela.pl/artukul/44027/Bialy-Dom-obroncy-zycia-mowia-o-cenzurze> [13.12.2021].

Unplanned – film opowiadający o historii przemiany Abby Johnson, byłej aktywistki aborcyjnej otrzymał początkowo kategorię „dramat”, a potem nawet „propaganda”. Pokazuje to, w jaki sposób administratorzy platform społecznościowych kreują rzeczywistość.

Prezes Facebooka przyznał w 2019 roku: „Cenzurowaliśmy reklamy pro-life podczas referendum aborcyjnego w Irlandii”¹⁴. W czasie wyborów prowadzących do tego referendum kilka amerykańskich organizacji pro-life próbowało reklamować się w Irlandii, aby wpłynąć na opinię publiczną. Ze względu na brak regulacji prawnych określających, czy tego typu materiały są dopuszczalne w wyborach, administratorzy serwisu Facebook podjęli decyzję o niedopuszczeniu materiałów do publikacji, mimo że sam rząd w Irlandii nie uważał reklam pro-life pochodzących z USA za niedopuszczalną ingerencję w wybory¹⁵. Facebook na całym świecie zmagają się z zarzutami o cenzurę, a sytuacja przytoczona przez prezesa serwisu wzmacnia głosy mówiące o zaangażowaniu politycznym i światopoglądowym technologicznego giganta. Te działania nasilają się pod względem częstotliwości i zasięgu¹⁶.

W kwietniu 2018 roku przed amerykańskim Kongresem Zuckerberg zapewnił, że Facebook nie wdrożył żadnej dyrektywy w żadnej ze spraw, która mogłaby stanowić o stronniczości działań platformy. Amerykański senator Ted Cruz podczas przesłuchań szefa Facebooka wymieniał przypadki kasowania treści kilkudziesięciu stron katolickich, stron konserwatywnych oraz popierających prezydenta Donalda Trumpa¹⁷. Postępująca cenzura administratorów platform social media prowadzi do dalszej eskalacji, ogranicza wolności użytkowników, a także sterowania treściami w sposób założony przez administratorów. W 2021 roku szef Facebooka Mark Zuckerberg osobiście wyraził zgodę na usuwanie opublikowanych w tym serwisie postów w Wietnamie¹⁸.

¹⁴ Prezes Facebooka: Cenzurowaliśmy reklamy pro-life podczas referendum aborcyjnego w Irlandii, 13.07.2019, <https://www.tvp.info/43483409/prezes-facebooku-cenzurowalismy-reklamy-pro-life-podczas-referendum-aborcyjnego-w-irlandii> [13.12.2021].

¹⁵ Tamże.

¹⁶ A. Zygiel, Facebook cenzurował na wniosek komunistów w Wietnamie. Decyzję podjął sam Zuckerberg, 25.10.2021, https://www.rmfm24.pl/fakty/swiat/news-facebook-cenzurowal-na-wniosek-komunistow-w-wietnamie-decyzj,nId,5604368#crp_state=1 [13.12.2021].

¹⁷ Jak walczyć z cenzurą w sieciach społecznościowych?, 04.06.2018, <https://www.magnapolonia.org/jak-walczyz-z-cenzura-w-sieciach-spoecznościowych/> [13.12.2021].

¹⁸ Wietnam. Aktywiści alarmują: Facebook stał się rządowym narzędziem propagandy, 26.10.2021, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2021-10-26/wietnam-aktywisci-alarmuja-facebook-stal-sie-rzadowym-narzedziem-propagandy/> [13.12.2021].

Usuwanie profili

Pierwsze działania dotyczące usuwania treści katolickich i prawicowych były obecne w serwisie Facebook już w 2016 roku¹⁹. W Polsce bezpośrednio przed Świętem Niepodległości w 2017 r. skasowano około 300 stron patriotyczno-konserwatywnych²⁰. Jest to tylko wycinek tego zjawiska. Trudno oszacować skalę zjawiska, można się opierać jedynie na danych podawanych przez administratorów. Miesięcznie kasowanych było w 2018 roku 288 tys. materiałów w skali świata, jakaś część tego dotyczy Polski²¹. To pokazuje rosnącą skalę cenzury tych serwisów wobec wybranych przez nich treści i profili. W 2019 roku YouTube w ciągu trzech miesięcy usunął ponad 100 tysięcy filmów, co przełożyło się na skasowanie ponad 17 tys. kanałów użytkowników z całego świata, a także usunięcie ponad 500 milionów komentarzy, zostawianych pod poszczególnymi nagraniami. Powodem była „mowa nienawiści”²².

Największym działaniem przeciwko środowiskom prolife okazały się działania podjęte przeciwko LifeSite w 2021 roku. Kanał na YouTube został założony w 1997 roku przez kanadyjską prawicową organizację Campaign for Life Coalition. Publikuje ona treści katolickie i konserwatywne, specjalizując się w tekstach o aborcji i cywilizacji śmierci. To właśnie ten kanał jako pierwsze medium ujawnił sprawę Polaka, którego brytyjscy lekarze i sądy skazały na śmierć głodową. W ostatnich latach zaczął zyskiwać coraz większą popularność, przez co stawał się celem zaciekłych ataków lewicy. Ta zarzucała mu – zwykle bez podawania przykładów – publikowanie dezinformacji, mowę nienawiści czy homofobie²³.

¹⁹ Facebook odblokował profil Marszu Niepodległości. Nie widać go jednak w wyszukiwarce, 2.11.2016, <https://warszawa.naszemiasto.pl/facebook-odblokowal-profil-marszu-niepodleglosci-nie-widac/ar/c1-3905877> [13.12.2021]; P. Pallus, Facebook przywraca stronę Marszu Niepodległości. I tłumaczy, dlaczego ją zablokował, 2.11.2016, <https://businessinsider.com.pl/technologie/facebook-wyjasnia-dlaczego-blokuje-strony/mg4tv0t> [13.12.2021].

²⁰ M. Kuchta-Nykiel, Facebook blokuje ponad 300 profili, które miałyby naruszać prawo, 31.07.2017, <https://socialpress.pl/2017/07/facebook-blokuje-ponad-300-profiliktore-mialyby-naruszac-prawo> [13.12.2021].

²¹ Jak walczyć z cenzurą w sieciach społecznościowych?, 4.06.2018, <https://www.magna-polonia.org/jak-walczy-z-cenzura-w-sieciach-spoecznościowych/> [13.12.2021].

²² W ciągu trzech miesięcy, YouTube usunął ponad 100 tys. filmów. Powód: mowa nienawiści, 06.09.2019, <https://m.pch24.pl/w-ciagu-trzech-miesiecy-youtube-usunal-ponad-100-tys-filmow-powod-mowa-nienawisci/> [13.12.2021].

²³ „Tylko lewicowe głosy mają pozwolenie, by się odzywać”. Youtube usunął kanał portalu obrońców życia, 11.02.2021, <https://www.stefczyk.info/2021/02/11/tylko-lewicowe-glosy-maja- pozwolenie-by-sie-odzywac-youtube-usunal-kanal-portalu-obroncow-zycia/> [13.12.2021].

Kanał na YouTube, który śledziło ponad 300 tysięcy osób, został bez ostrzeżenia usunięty. Nie dostali wcześniej w tej sprawie jakiegokolwiek informacji od administratorów i nie wiedzą, co w ogóle zaszło. Na szczęście wszystkie nagrania, które były na nim umieszczone, nadal mają w swoich archiwach i obecnie publikują je na portalu Rumble²⁴. „Jeśli jesteś konserwatywnym chrześcijaninem, to informatyczni giganci cię nienawidzą i chcą zniszczyć. Wyraźnie uważają, że nie powinieneś istnieć”²⁵ – skomentował dziennikarz LifeSite Doug Mainwaring – „Jesteś wypędzany z nowoczesnego placu publicznego, internetu, gdzie tylko lewicowe głosy mają pozwolenie na to, by się odzywać”²⁶.

Rzecznik prasowy YouTube powiedział portalowi Federalist, że przyczyną usunięcia portalu było naruszenie przez nich tzw. prawa o trzech uderzeniach. Polega ono na tym, że każdy kanał otrzymuje ostrzeżenie za każde naruszenie regulaminu i jest usuwany, jeśli dostanie trzy w ciągu 90 dni. Ostatnie ostrzeżenie, które spowodowało usunięcie kanału, mieli dostać za szerzenie dezinformacji o COVID-19²⁷. „Rzecznik prasowy portalu wyjaśnił, że nie wiedzą, co mogło spowodować usunięcie ich kanału gdyż z powodu jego usunięcia nie mogą tego sprawdzić. Ujawnił jednak, że drugie ostrzeżenie dostali w zeszłym tygodniu – nie powiedział za co – i od tego czasu opublikowali zaledwie kilka nagrań, z których żadne nie miało nic wspólnego z pandemią. Jedynym, w którym był w ogóle poruszony jakiś medyczny temat, była wypowiedź jednego z ich założycieli Johna-Henriego Westena, który wspominał w nim o tweecie katolickiego biskupa dotyczącym produkcji leków i szczepionek ze zwłok abortowanych dzieci. Podkreślił jednak, że nie otrzymali oficjalnego potwierdzenia, że właśnie o to chodziło”²⁸.

To nie jest pierwsza sytuacja cenzurowania treści na YouTube. W styczniu 2021 roku serwis ogłosił, że będą usuwać nagrania i kanały, które będą poruszać temat oszustw podczas wyborów prezydenckich. W 2021

²⁴ USA: *You Tube zamyka usta obrońcom życia – usuwa kanał „Life Site News”*, <https://www.niedziela.pl/artukul/64713/USA-You-Tube-zamyka-usta-obroncom-zycia> [13.12.2021].

²⁵ *Na YouTube tylko lewica ma głos? Znany kanał usunięty!*, 12.02.2021, <https://wgospodarce.pl/informacje/92124-na-youtube-tylko-lewica-ma-glos-znany-kanal-usuniety> [13.12.2021].

²⁶ Tamże.

²⁷ *You Tube usunął popularny kanał pro-life*, 11.02.2021, <https://www.tvp.info/52247426/pro-life-usa-youtube-usunal-kanal-obroncow-zycia-life-site-news> [13.12.2021].

²⁸ *Na YouTube tylko lewica ma głos? Znany kanał usunięty!*, 12.02.2021, <https://wgospodarce.pl/informacje/92124-na-youtube-tylko-lewica-ma-glos-znany-kanal-usuniety> [13.12.2021].

roku usunęli też podcast rysownika Scotta Adamsa (autora popularnych komiksów o Dilbercie), w którym krytykował on lewicę – stwierdzili, że to szerzenie teorii spiskowych²⁹. Cenzurze poddano także nagranie opublikowane przez organizację Heritage Foundation, w którym mężczyzna, który przeżył kilka lat jako transpłciowa kobieta, opowiedział o swoim żalu, że poddał się procedurze zmiany płci i doradził rodzicom, aby chronili swoje dzieci³⁰.

Problemy z zamieszczaniem treści na portalach społecznościowych miał też o. Filip Buczyński OFM, który prowadzi Hospicjum dla Dzieci im. Małego Księcia³¹. Chciał wypromować ideę hospicjów perinatalnych i poprosił zaprzyjaźnioną firmę PR-ową, żeby pomogła mu nagłośnić jego inicjatywę. Niestety Facebook odrzucił możliwość wykupienia reklamy w tej sprawie. Firma powołała się na „kwestie społeczne”³². To jednak wzbudziło reakcję użytkowników. W kilka dni post księdza opisujący opiekę perinatalną dotarł do ponad 350 tysięcy odbiorców. Facebook zgodził się też po pewnym czasie na wykupienie w tej sprawie reklamy. „Firma, która umożliwia zakup usług promujących nas na FB, właśnie skontaktowała się z nami informując, że osoby decyzyjne wyraziły zgodę, by nasz post był jednak promowany. Okazuje się, że to dzięki Wam, drodzy Państwo, Facebook uznał, że ich blokada, którą wprowadzili nie jest skuteczna i zdecydowanie obniża firmę wizerunkowo”³³ – napisał o. Buczyński.

YouTube jest szczególnie skuteczny w usuwaniu treści konserwatywnych i prawicowych. W lipcu administratorzy serwisu mieli usunąć kanał 14-letniej dziewczynki, która w krytyczny sposób wypowiadała się o manifestacjach LGBT i tzw. miesiącu homoseksualnej dumy. W tym samym miesiącu YouTube miał usunąć reklamę charytatywnej organizacji wspierającej weteranów wojskowych. Powodem miało być słowo „chrześcijanin” obecne na grafice³⁴.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Facebook blokuje informację hospicjum perinatalnym, 29.01.2021, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/facebooku-blokuje-informacje-hospicjum-perinatalnym/> [13.12.2021].

³² A. Grochot, Ograniczenia katolickich i prolifeńskich treści w mediach. Czy takie sytuacje będą częstsze?, 22.02.2021, <https://stacja7.pl/opinie/ograniczenia-katolickich-i-prolifeńskich-treci-w-mediach-czy-takie-sytuacje-beda-czestsze/> [13.12.2021].

³³ Facebook zakazał reklamy hospicjum dla dzieci. Zmienił zdanie, 01.02.2021, <https://wgospodarce.pl/informacje/91598-facebook-zakazal-reklamy-hospicjum-dla-dzieci-zmienil-zdanie> [13.12.2021].

³⁴ W ciągu trzech miesięcy, YouTube usunął ponad 100 tys. filmów. Powód: mowa nienawiści.

Demonetyzacja i inne działania serwisów

Usuwanie kont i materiałów to nie jedyne sposoby walki z „niewłaściwymi treściami”. YouTube stosuje również demonetyzację, która polega na zablokowaniu możliwości zarabiania na reklamach. W taki sposób potraktowano m.in. kanał konserwatywnego komika i publicysty, Stevena Crowdera. W maju zdemonetyzowano również film przedstawiający rozmowę pomiędzy katolickim apologetą Patrickiem Coffinem i redaktorem naczelnym LifeSiteNews, Johnem-Henrym Westenem. W uzasadnieniu podkreślono, że film „nie był odpowiedni dla wszystkich reklamodawców”. Patrick Coffin potwierdził, że poruszanie pewnych tematów w jego filmach spowodowało zablokowanie możliwości zarabiania na reklamach. Chodzi przede wszystkim o materiały traktujące o sprawach płci, ideologii gender, przewyżnianiu tendencji homoseksualnych, a także rewolucji seksualnej. Również filmy zawierające w tytule słowa „muzułmanin” oraz „islam” doprowadziły do demonetyzacji³⁵.

YouTube ogłosił w czerwcu 2019 roku, że rozszerza swoją politykę dotyczącą charakteru „zakazanych treści”. Informował wówczas, że będzie kasował treści o charakterze „supremistycznym”. Firma potwierdziła również usunięcie setek tysięcy filmów, które dotychczas były uznawane za nienaruszające jej zasad³⁶.

Platforma internetowa poinformowała również, że będzie usuwała materiały „budzące zastrzeżenia” o wiele wcześniej, zanim zostaną wyświetlone przez większą liczbę użytkowników. Firma podkreśla, że nie akceptuje materiałów dyskryminujących innych ze względu na wiek, płeć, rasę, kastę, religię, a także orientację seksualną. YouTube dodaje, że jego systemy wyszukiwania „niewłaściwych treści” są coraz skuteczniejsze. Usuwanie „niewłaściwych treści” w serwisie YouTube staje się powszechne. Co ciekawe jednak, coraz częściej poprzez „mowę nienawiści” rozumie się konserwatywne poglądy, promowanie postaw *prolife* i antyaborcyjnych opinii, a w szczególności wypowiedzi będące sprzeciwem wobec promocji ideologii LGBT. Na takie aspekty zwracają uwagę coraz częściej środowiska *prolife*, organizacje religijne, prawnicze, konserwatywne.

Można jednak zaobserwować także sporo ograniczeń w innych obszarach, np. gospodarczych, które – wydawało się – nie dotyczą Polski,

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

jak w przypadku reakcji banku Barclays wobec *Core Issues Trust* – brytyjskiej organizacji chrześcijańskiej pomagającej w przywracaniu tożsamości płciowej, której bank zamknął konto bankowe ze względu na prowadzoną działalność w 2020 roku³⁷.

W Polsce przykładem może być dyskryminowanie chrześcijan za poglądy wyrażane w mediach społecznościowych. W listopadzie 2020 roku klub fitness w Swarzędzu odmówił kontynuacji korzystania z oferowanych przez firmę usług klientce, która na prywatnym profilu społecznościowym wyraziła własną opinię sprzeciwiającą się działaniom tzw. Strajku Kobiet po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 roku oraz potępiającą akty wandalizmu i dewastacji miejsc kultu³⁸. W tym samym roku jednocześnie Facebook odmówił usunięcia zdjęcia obrażającego osoby religijne, na którym młody mężczyzna oddaje moc na krzyż, stojąc na ołtarzu w kościele. Mimo że kilkanaście osób zgłosiło się do administratora portalu z prośbą o usunięcie zdjęcia, odpowiedź była negatywna (odpowiedź zarządzających portalem była: „Zdjęcie nie narusza standardów Facebooka”). Rodzi się więc pytanie: jakie są standardy tych mediów, bowiem zasady etyczne stosowane przez administratorów pozwalają na obrażanie bez granic jednych, a innym pozwalają na łamanie prawa, dając ochronę.

* * *

W 2021 roku doszło do przełomu w kwestii cenzury stosowanej przez właścicieli platform społecznościowych wobec prezydenta Donalda Trumpa, zakazując mu dożywotnio komunikacji w tych przestrzeniach. Powszechnie zaczęto mówić o stosowaniu przez media społecznościowe cenzury. Ujawniono blokowanie różnego rodzaju treści na wielką skalę. Na własne życzenie użytkownicy mediów społecznościowych dali się zamknąć w bańce filtrującej (ang. *filter bubble*), której mechanizm dość dosadnie ukazuje film *The Social Dilemma*, dostępny jeszcze w serwisach streamingowych. Poprzez

³⁷ J. Wareham, *Barclays Close Christian Charity Bank Account Offering LGBT*, 25.07.2020, <https://www.forbes.com/sites/jamiewareham/2020/07/25/barclays-closes-uk-christian-charity-bank-account-offering-lgbt-conversion-therapy/?sh=4778780b7edd> [13.12.2021]; H. Cahil, *Barclays embroiled in row with controversial Christian group after shutting down its bank accounts after outcry from gay rights campaigners*, 07.11.2020, <https://www.thisismoney.co.uk/money/markets/article-8924111/Barclays-sued-gay-conversion-Christian-group.html> [13.12.2021].

³⁸ P. Roszak, *Oblicza dyskryminacji ze względu na religię w mediach społecznościowych*, <https://laboratoriumwolnosc.pl/oblicza-dyskryminacji-ze-wzgledu-na-religie-w-mediach-spolesnoscowych/> [13.12.2021].

zastosowanie cenzury prewencyjnej użytkownik końcowy widzi jedynie to, co pozwalają mu zobaczyć algorytmy. Marzenia o wolności w internecie i swobodnym, nieograniczonym dostępie do danych i informacji przerodziło się w manipulację na największą skalę w historii ludzkości, przy którym wizja Georga Orwella z powieści *Rok 1984* to namacalna już rzeczywistość. Wizja cyfrowego panoptikonu została zrealizowana.

Jak reagować w takich sytuacjach, gdy wyznawane poglądy zostają zablokowane? Warto zachęcać do wypracowania i wdrażania rozwiązań prawnych w danym państwie, aby bronić prawa do wolności słowa. Z szerszej perspektywy warto uświadomić sobie konieczność promocji – na poziomie różnych szczebli edukacji – postawy odwagi wyrażania swojego zdania w niepopularnych sytuacjach. Budowanie jednocześnie bardzo zaangażowanej społeczności fanów pokazuje, że siłą nacisku dużej grupy osób na administratorów, niezwykle rzadko, ale czasem udaje się pewne treści przywrócić. W obliczu tej asymetrii w traktowaniu (zezwalanie na wyśmiewanie religii i restrykcje wobec obrony moralności publicznej, przeciwieństwo usankcjonowanej w systemach prawnych), chrześcijanie muszą uczyć się komunikować w mediach społecznościowych przede wszystkim kerygmat, tworzyć treści profesjonalne, pozytywne, korzystając z najnowszych trendów w tej komunikacji, a także uwzględniając sposób przekazu dostosowany do zmieniających się dynamicznie platform oraz zmian, które zachodzą w percepcji odbiorcy, jednocześnie archiwizując treści na wypadek likwidacji profilu w danym medium, multiplikując *content* na wszelkich możliwych platformach social media.

BIBLIOGRAFIA

- Biały Dom: obrońcy życia mówią o cenzurze w mediach*, 16.07.2019, <https://www.niedziela.pl/artukul/44027/Bialy-Dom-obroncy-zycia-mowia-o-cenzurze> [13.12.2021].
- Bochyńska N., *Była menedżerka Facebooka: Podkopuje demokrację, zagraża społeczeństwu, stawia na zysk*, 08.11.2021, <https://cyberdefence24.pl/social-media/sygnalistka-facebook-a-podkopuje-demokracje-zagraza-spoleczenstwu-stawia-na-zysk> [13.12.2021].
- Cahil H., *Barclays embroiled in row with controversial Christian group after shutting down its bank accounts after outcry from gay rights campaigners*, 07.11.2020, <https://www.thisismoney.co.uk/money/markets/article-8924111/Barclays-sued-gay-conversion-Christian-group.html> [13.12.2021].

Castells M., *Galaktyka Internetu*, Poznań 2003.

Facebook blokuje informację hospicjum perinatalnym, 29.01.2021, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/facebooku-blokuje-informacje-hospicjum-perinatalnym/> [13.12.2021].

Facebook odblokował profil Marszu Niepodległości. Nie widać go jednak w wyszukiwarce, 2.11.2016, <https://warszawa.naszemiasto.pl/facebook-odblokowal-profil-marszu-niepodleglosci-nie-widac/ar/c1-3905877> [13.12.2021].

Facebook zakazał reklamy hospicjum dla dzieci. Zmienił zdanie, 1.02.2021, <https://wgospodarce.pl/informacje/91598-facebook-zakazal-reklamy-hospicjum-dla-dzieci-zmienil-zdanie> [13.12.2021].

Flak Ł., *Rzeczywistość cyfrowego panoptikonu – społeczeństwo cichego przyzwolenia*, w: *Bezpieczeństwo w erze społeczeństwa informacyjnego: wyzwania w sferach kultury, marketingu i gospodarki*, red. M. Porzeżyński, A. Borcuch, Kielce 2019, s. 37–51.

Flaxman S., Goel S., Rao J., *Filter Bubbles, echo chambers and online new consumption*, „Public Opinion Quarterly”, 80(2016), Special Issue, s. 298–320.

Fraser M., *Sygnalistka: decyzje Facebooka nie opierają się o dobro publiczne, ale o zaangażowanie użytkowników*, 6.10.2021, <https://cyberdefence24.pl/polityka-i-prawo/sygnalistka-decyzje-facebook-a-nie-opieraja-sie-o-dobro-publiczne-ale-o-zaangazowanie-uzytownikow> [13.12.2021].

Grochot A., *Ograniczenia katolickich i prolife treści w mediach. Czy takie sytuacje będą częstsze?*, 22.02.2021, <https://stacja7.pl/opinie/ograniczenia-katolickich-i-prolife-tresci-w-mediach-czy-takie-sytuacje-beda-czestsze/> [13.12.2021].

Groombridge N., *Crime control or crime culture TV?*, „Surveillance and Society”, 2002, nr 1, s. 30–36.

Jak walczyć z cenzurą w sieciach społecznościowych?, 4.06.2018, <https://www.magnapolonia.org/jak-walczy-c-z-cenzura-w-sieciach-spoecznościowych/> [13.12.2021].

Kotkowski Ł., *Facebooka nie da się lubić. Algorytmy manipulowały zasięgami postów*, <https://spidersweb.pl/2021/10/facebook-manipulacja-reakcje.html> [13.12.2021].

Król M., *Biały Dom: obrońcy życia mówią o cenzurze w mediach*, 16.07.2019, <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2019-07/usa-pro-life-zycie-ochrona-zycia.html> [13.12.2021].

- Kuchta-Nykiel M., *Facebook blokuje ponad 300 profili, które miałyby naruszać prawo*, 31.07.2017, <https://socialpress.pl/2017/07/facebook-blokuje-ponad-300-profilu-ktore-mialyby-naruszac-prawo> [13.12.2021].
- Lem S., *Summa technologiae*, Kraków 1964.
- Na YouTube tylko lewica ma głos? Znany kanał usunięty!*, 12.02.2021, <https://wgospodarce.pl/informacje/92124-na-youtube-tylko-lewica-ma-glos-znany-kanal-usuniety> [13.12.2021].
- Nahirny R., *Granice kontroli. Maszynieria władzy Jeremy Benthama*, Olsztyn 2018.
- Pallus P., *Facebook przywraca stronę Marszu Niepodległości. I tłumaczy, dlaczego ją zablokował*, 2.11.2016, <https://businessinsider.com.pl/technologie/facebook-wyjasnia-dlaczego-blokuje-strony/mg4tv0t> [13.12.2021].
- Panoptyzm: Presidio Modelo*, <http://hiddenarchitecture.net/panopticism-presidio-modelo/> [13.12.2021].
- Prezes Facebooka: Cenzurowaliśmy reklamy pro-life podczas referendum aborcyjnego w Irlandii*, 13.07.2019, <https://www.tvp.info/43483409/prezes-facebook-a-cenzurowalismy-reklamy-pro-life-podczas-referendum-aborcyjnego-w-irlandii> [13.12.2021].
- Roszak P., *Oblicza dyskryminacji ze względu na religię w mediach społecznościowych*, <https://laboratoriumwolnoscipol.pl/oblicza-dyskryminacji-ze-wzgledu-na-religie-w-mediach-spoiecznosciovych/> [13.12.2021].
- Tofalvy T., *The Algorithmic 'Feedization' of Digital Media and its Effects on Content Consumption: A Hungarian Case Study*, <https://core.ac.uk/reader/334425540> [13.12.2021].
- „Tylko lewicowe głosy mają pozwolenie, by się odzywać”. YouTube usunął kanał portalu obrońców życia*, 11.02.2021, <https://www.stefczyk.info/2021/02/11/tylko-lewicowe-glosy-maja-pozwolenie-by-sie-odzywac-youtube-usunal-kanal-portalu-obroncow-zycia/> [13.12.2021].
- USA: YouTube zamyka usta obrońcom życia – usuwa kanał „Life Site News”*, <https://www.niedziela.pl/arttykul/64713/USA-You-Tube-zamyka-usta-obroncom-zycia> [13.12.2021].
- W ciągu trzech miesięcy, YouTube usunął ponad 100 tys. filmów. Powód: mowa nienawiści*, 6.09.2019, <https://m.pch24.pl/w-ciagu-trzech-miesiecy-youtube-usunal-ponad-100-tys-filmow-powod-mowa-nienawisci/> [13.12.2021].

- Wareham J., *Barclays Close Christian Charity Bank Account Offering LGBT*, 25.07.2020, <https://www.forbes.com/sites/jamiewareham/2020/07/25/barclays-closes-uk-christian-charity-bank-account-offering-lgbt-conversion-therapy/?sh=4778780b7edd> [13.12.2021].
- Wietnam. Aktywiści alarmują: Facebook stał się rządowym narzędziem propagandy*, 26.10.2021, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2021-10-26/wietnam-aktywisci-alarmuja-facebook-stal-sie-rzadowym-narzedziem-propagandy/> [13.12.2021].
- YouTube usunął popularny kanał pro-life*, 11.02.2021, <https://www.tvp.info/52247426/pro-life-usa-youtube-usunal-kanal-obroncow-zycia-life-site-news> [13.12.2021].
- Zygiel A., *Facebook cenzurował na wniosek komunistów w Wietnamie. Decyzję podjął sam Zuckerberg*, 25.10.2021, https://www.rmfm24.pl/fakty/swiat/news-facebook-cenzurowal-na-wniosek-komunistow-w-wietnamie-decyzj,nId,5604368#crp_state=1 [13.12.2021].

Wydawnictwo Naukowe UKSW

KS. HENRYK SKOROWSKI

 <https://orcid.org/0000-0003-2858-2391>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

e-mail: skorowski@uksw.edu.pl

WOLNOŚĆ RELIGIJNA PODSTAWĄ INNYCH WOLNOŚCI I PRAW CZŁOWIEKA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Abstrakt: W nauczaniu Jana Pawła II szczególne miejsce zajmuje problematyka praw człowieka, a szczególnie prawo do wolności. Fundamentalne miejsce wśród praw wolnościowych zajmuje prawo do wolności religijnej rozumiane jako prawo do świata własnych przekonań w oparciu o sumienie poszukujące prawdy. Tak rozumiane prawo do wolności religijnej jest podstawą wszystkich praw wolnościowych. Wolność religijna jest bowiem najgłębszym wymiarem wolności, jest też racją i podstawą wszystkich praw należnych osobie ludzkiej, co wynika z godności osobowej należnej każdemu człowiekowi. Stanowisko to jest wyrażone w tytule Orędzia do Sekretarza Generalnego ONZ: „Wolność religijna podstawą praw ludzkich”.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, wolność, człowiek, godność, Jan Paweł II.

Abstract: In the teaching of John Paul II, the issue of human rights, especially the right to freedom, occupies a special place. The fundamental place among the rights of freedom is occupied by the right to religious freedom, understood as the right to the world of one's own beliefs based on a conscience seeking truth. The right to religious freedom understood in this way is the basis of all liberty rights. Religious freedom is the deepest dimension of freedom, it is also

KS. HENRYK SKOROWSKI – prof. dr hab.; socjolog, pracuje na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pełni funkcję Koordynatora Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW. W latach 2010–2012 sprawował urząd rektora tej uczelni. Jest znanym na arenie międzynarodowej i krajowej specjalistą w dziedzinie socjologii, politologii i katolickiej nauki społecznej oraz jednym z najlepszych znawców teorii regionalizmu oraz problematyki praw człowieka. Posiada bogaty dorobek naukowy, dydaktyczny i organizacyjny. Wypromował 78 doktorów oraz ponad 400 magistrów.

the reason and basis of all rights due to a human being, which results from the personal dignity due to every human being. This position is expressed in the title of the Message to the Secretary-General of the United Nations: "Religious freedom as the basis of human rights".

Key words: human rights, freedom, humanity, dignity, John Paul II.

W rozwój problematyki praw człowieka, na gruncie myśli społecznej Kościoła, wiele ważnych i nowych elementów wnosi nauczanie Jana Pawła II. Przez wielu jest on uważany już dziś za papieża praw człowieka¹. Wypowiedź niniejsza nie jest całościowym wykładem problematyki praw człowieka w ujęciu Jana Pawła II. Dotyczyć ona będzie jednego z nowych i jakościowo ważnych aspektów tej problematyki.

Wolność podstawowym prawem osoby ludzkiej

Wiele miejsca w nauczaniu Jana Pawła II zajmuje prawo do wolności. Papież wychodzi w opisie tego prawa od stwierdzenia, że „człowiek będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27), jest nierozdzielnie związany z tą wolnością, której żadna siła ani przymus zewnętrzny nie jest w stanie go pozbawić, i która stanowi podstawowe prawo człowieka jako jednostki i jako członka społeczeństwa”². Człowiek bowiem w myśl nauczania Jana Pawła II ujmowany jest i definiowany jako istota bytowo wolna³. Wolność jest nie tylko wartością należną człowiekowi, ale składowym elementem jego natury, pojęcia osoby, o czym między innymi mówi papież wprost: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”⁴. Analiza nauczania Jana Pawła II pozwala stwierdzić, że dla papieża wolność jest po prostu formą istnienia człowieka jako osoby. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza bowiem, iż człowiekowi jako istocie ontologicznie wolnej, tzn. wolnej w najgłębszej swej istocie, musi przysługiwać prawo do realizowania i korzystania z wolności w całości życia codziennego. Wolność bowiem w ramach codziennej egzystencji jest jedynie właściwą

¹ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 240.

² Jan Paweł II, Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć pokojowi – szanuj wolność*, 1 I 1981, w: tenże, *Nauczanie społeczne*, t. 4, Warszawa 1984, s. 11.

³ Por. tamże, s. 12.

⁴ Tamże, s. 11.

formą istnienia istoty bytowo wolnej, a taką istotą jest właśnie człowiek. Jaką zatem treść kryje w sobie prawo do wolności w ujęciu Jana Pawła II?

Papież w swoim wykładzie dotyczącym praw człowieka nie mówi o jednym prawie do wolności, ale wymienia cały katalog szczegółowych wolności. Wspomniano wcześniej, iż z dokumentów i przemówień papieża można sporządzić pewien katalog praw wolnościowych takich jak: do słowa, nauki i kultury; wolności myśli, sumienia i wyznania; wolność wyznawania religii i swoich poglądów na zewnątrz indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie; do wyboru określonego stanu lub zawodu; do swobodnego zakładania rodziny przy zapewnieniu warunków jej bytu; wolność zrzeszeń i zebrań; wolność w zakresie swobodnego poruszania się, podróżowania wewnątrz i na zewnątrz własnego kraju; wolność w wyborze miejsca zamieszkania; swoboda wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy⁵.

Zasygnalizowane powyżej brzmienie prawa do wolności, w niektórych dokumentach i przemówieniach papieża, wyraźnie wskazuje, że jego szczegółowa treść nie wyraża się tylko i wyłącznie prawem gwarantowanej ochrony przed przymusem i koniecznością, ale jest o wiele bogatsza. Implikuje ona w sobie płaszczyzny wolności bardziej szczegółowych. Wszystkie wolności, o których mówi Jan Paweł II, można ująć w kilku zasadniczych płaszczyznach.

Pierwszą z nich jest płaszczyzna kulturowa. Kultura jest rozumiana przez papieża bardzo szeroko. Po prostu należą do niej wszystkie te przedsięwzięcia, które prowadzą do umacniania autonomii osoby, do jej rozwoju duchowego, intelektualnego i moralnego, a więc do tworzenia szeroko pojętego humanizmu⁶. W tej płaszczyźnie można umieścić następujące wolności, o których mówi Jan Paweł II: wolność własnych przekonań i opinii, możliwość ich wyrażania na zewnątrz, wolność poszukiwań naukowych, twórczości artystycznej, kultywowania wartości własnej kultury etnicznej i regionalnej, wolności słowa itp.⁷

Drugą płaszczyznę stanowi płaszczyzna małżeńsko-rodzinna uznana przez papieża za szczególnie ważną. Jest to bowiem środowisko, gdzie szczególną troską, opieką i szacunkiem obdarzana jest ludzka miłość i rodzina jako miejsce przekazywania nowego życia i wychowania człowieka.

⁵ Por. Jan Paweł II, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, 2 X 1979, w: tenże, *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, n. 13.

⁶ Por. tenże, Przemówienie do intelektualistów *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, 15 V 1982, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia homilie*, Rzym 1986, s. 150–158.

⁷ Por. tenże, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, n. 13.

W jej ramach umieścić należy następujące wolności, które podnosi Jan Paweł II: wyboru określonego stanu życia, wolności zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, braku jakiegokolwiek ingerencji w sprawy małżeńsko-rodzinne, wolność od ograniczeń w zakresie planowania potomstwa itp.⁸

Kolejną płaszczyznę wolności bardziej szczegółowych stanowi sfera społeczno-gospodarcza, która w szczególny sposób uświadamia, że człowiek jest celem życia gospodarczego i społecznego i jako podmiotowi tego życia przysługują mu wolności: podejmowania i wyboru pracy, wolność zrzeszania się i gromadzenia, swobodnego poruszania się, wolność od wszelkich form bezprawnego zatrzymania, aresztowania i uwięzienia itp.⁹

Czwartą zaś jest płaszczyzna polityczna, w ramach której można mówić o takich prawach wolnościowych, na które zwraca uwagę Jan Paweł II w szczególny sposób: wolność zapatrywań politycznych, przynależności do partii, udziału w życiu politycznym, wolności emigracji i imigracji, prawa do azylu politycznego itp.¹⁰

W ramach sformułowanych przez papieża praw wolnościowych mieści się jeszcze jedna płaszczyzna wolności bardziej szczegółowych. Jest nią płaszczyzna religijna. Została ona umieszczona na ostatnim miejscu nie dlatego, że jest najmniej ważna, ale dlatego, iż w nauczaniu społecznym Jana Pawła II uważana jest ona za podstawową wśród innych, bowiem do zasadniczej misji przepowiadania papieża należy głoszenie Ewangelii i ponieważ wolność ta jest nierozzerwalnie związana z innymi i stanowi rację bytu wszystkich praw. Mówi o tym Jan Paweł II: „Wolność sumienia i religii jest pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej; a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności”¹¹.

Przedmiotowa treść prawa do wolności religijnej

Wspomniano już wcześniej, że 2 XII 1978 r., a więc tuż po swoim wyborze na papieża, Jan Paweł II wygłosił słynne Orędzie do Sekretarza

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi – szanuj wolność*, s. 11.

Generalnego ONZ z okazji trzydziestej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Tytuł tego Orędzia zawiera zasadniczą tezę, którą poddajemy analizie w obecnej wypowiedzi: „Wolność religijna podstawą praw ludzkich”¹². Chodzi zatem o fakt, iż wolność religijna jest podstawą nie tylko praw wolnościowych, ale wszystkich praw należnych osobie¹³. Aby zrozumieć istotę tej tezy należy w pierwszej kolejności dokonać jednak analizy przedmiotowej treści prawa do wolności religijnej w ujęciu Jana Pawła II.

Wspomniano wyżej, że w ramach nauki o prawach przysługujących człowiekowi Jan Paweł II bardzo dobitnie podkreśla prawo do wolności¹⁴. Zawiera ono w sobie kilka płaszczyzn szczegółowych wolności, w tym także płaszczyznę wolności religijnej¹⁵. Wolność religijna jest zatem także jednym z fundamentalnych praw osoby ludzkiej¹⁶.

Biorąc pod uwagę rozumienie wolności przez Jana Pawła II, która jak wspomniano, rozumiana jest jako wolność „do” i „od”, w sferze wewnętrznej i zewnętrznej, przedmiotem wolności religijnej jest dla papieża w pierwszej kolejności sfera osobistych przekonań religijnych zgodnie z przekonaniem własnego sumienia. Wiąże się to w ujęciu Jana Pawła II z moralnym obowiązkiem szukania prawdy. W tym miejscu papież niejako potwierdza treść dokumentu soborowego, a mianowicie „deklarację o wolności religijnej”. Stwierdzenie papieża jest w tej kwestii jednoznaczne: „Wolność, którą człowiek został obdarzony przez Stwórcę, polega na stałej zdolności do rozumnego poszukiwania prawdy oraz do przyłgnięcia sercem do dobra, do którego człowiek tęskni w sposób naturalny, nie podlegając przy tym żadnym formom nacisku, przymusu lub przemocy. W zakres godności osoby wchodzi możliwość odpowiedzenia na imperatyw moralny własnego sumienia w poszukiwaniu prawdy. Prawda zaś, której jak podkreślił Sobór Watykański II, trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną (*Dignitatis humanae*, n. 3), nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy (tamże, n. 1)”¹⁷. Sfera osobistych przekonań religijnych, własnego wyboru wiary i wierzeń jako przedmiotu wolności

¹² Por. tenże, Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, 2 X 1979, w: tenże, *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 50–54.

¹³ Tamże, s. 52.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*, s. 11.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, s. 52.

¹⁷ Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, 1 I 1988, Warszawa 1988, s. 6.

religijnej sięga bardzo daleko. Oparta jest bowiem na prawdzie, którą człowiek odnalazł. Stąd stwierdzenie papieża, że „cywilne i społeczne prawo do wolności religijnej, dotyka najgłębszej sfery duszy... chodzi tu bowiem o poszanowanie zazdrośnie strzeżonej autonomii osoby i umożliwienia jej postępowania według własnego sumienia, zarówno w wyborach dotyczących życia osobistego, jak i życia społecznego”¹⁸. Sfera osobistych, wewnętrznych, religijnych, a także światopoglądowych przekonań jest dla papieża pierwszym i podstawowym wymiarem prawa do wolności religijnej.

Analiza nauczania społecznego Jana Pawła II pozwala wnioskować, iż przedmiotowa treść tego prawa dotyczy także sfery zewnętrznej. Dla papieża jest sprawą oczywistą, iż wynika to z faktu, że religia polega nie tylko na wewnętrznych aktach, przez które człowiek bezpośrednio ustosunkowuje się do Boga, ale także na aktach zewnętrznego wyznawania wiary. Przedmiotem prawa do wolności religijnej jest zatem cała sfera zewnętrznego zachowania człowieka włącznie z manifestacją swej postawy kultycznej wyrażającej się w praktykach publicznych, a także codzienna egzystencja oparta o odpowiednie zasady wynikające z przyjętej wiary¹⁹. Stąd bardzo mocne stwierdzenie Jana Pawła II: „Państwo nie może rozciągać swej kompetencji, pośrednio lub bezpośrednio, na sferę religijnych przekonań ludzi. Nie może ono rościć sobie prawa do narzucania bądź zabraniań poszczególnej osobie lub wspólnocie wyznawania i publicznego praktykowania wiary. W tej dziedzinie władze cywilne mają obowiązek zagwarantowania tego, by prawa poszczególnych ludzi i wspólnot w zakresie wolności religijnej były w jednakowej mierze szanowane, a jednocześnie czuwania nad sprawiedliwym porządkiem publicznym”²⁰.

Przedmiotem prawa do wolności religijnej w nauczaniu Jana Pawła II jest zatem sfera osobistych wewnętrznych przekonań religijnych oraz ich uzewnętrznianie jako forma wyznawania swej wiary. Przedmiot ten należy widzieć zarówno w aspekcie pozytywnym, jako możliwość wolnych wyborów i zachowania, oraz w aspekcie negatywnym jako wolność od wszelakich form przymusu w tej płaszczyźnie. Jeśli bowiem w nauczaniu papieża człowiek ma prawo do swobodnych wyborów wiary w oparciu o prawdę własnego sumienia, to tym samym ma prawo być wolnym od wszelkiego rodzaju przymusu, który skłaniałby go do przyjmowania wierzeń przeciwnych jego

¹⁸ Tamże, s. 7.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, s. 53.

²⁰ Tenże, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, s. 7.

osobistym przekonaniom. Nie może zatem człowiek być zmuszony do tego, aby postępował wbrew swemu sumieniu, ponieważ nie będąc wolnym od przymusu zewnętrznego nie może on podejmować właściwych wyborów. Negatywny aspekt wolności religijnej w ujęciu papieża wyraża się także w wolności od jakiegokolwiek przymusu dotyczącego zewnętrznych aktów kultu. Człowiekowi bowiem nie można zabronić wykonywania aktów kultu, ani zmuszać go do wykonywania innych niezgodnych z jego przekonaniem²¹.

Wolność religijna podstawą innych wolności

Tak rozumiane prawo do wolności religijnej jest w ujęciu Jana Pawła II podstawą wszystkich innych wolności. Jak uzasadnia papież swoją tezę?

Uzasadnienie tego poglądu idzie po linii podkreślenia, iż podstawową wartością człowieka, sięgającą najgłębszych jego wymiarów, sfery najbardziej osobistej bo wewnętrznej, a tym samym także duchowej jest świat osobistych przekonań ujętych w tzw. światopoglądzie. Jest to zawsze wewnętrzne opowiadanie się po stronie prawdy i dobra. To opowiadanie się ma charakter wolności. Jan Paweł II tak to ujmując: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka [...]. Człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra. Jest wolny ponieważ ma zdolność wyboru, będąc od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Być wolnym to móc i chcieć wybierać; to żyć zgodnie ze swym sumieniem”²². Opowiadanie się to, a więc wewnętrzna wolność, ma także zawsze za przedmiot w jakimś sensie relację do Boga. Nawet bowiem odrzucenie Boga, jeśli płynie z przekonań, jest relacją człowieka do Boga. Najgłębszym zatem wymiarem ludzkim jest wewnętrzny stosunek człowieka do Boga. Z tego duchowego, wewnętrznego wymiaru biorą początek wszystkie inne wymiary człowieka świadczące o jego wielkości. Tutaj też człowiek w sferze swojego wnętrza doświadcza swojej najgłębszej wolności²³. Jan Paweł II stwierdza: „Człowiek nie może być prawdziwie wolnym, ani służyć sprawie rozwoju prawdziwej wolności, jeżeli nie uznaje i nie przeżywa transcendencji swego istnienia w stosunku do świata i swojej łączności z Bogiem. W ten sposób pełna wolność człowieka zasadza się na głębszej płaszczyźnie: na płaszczyźnie otwar-

²¹ Por. tamże.

²² Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*, s. 12.

²³ Tamże.

cia się na Boga”²⁴. Wolność zatem w tej najbardziej intymnej, wewnętrznej i duchowej sferze jest jak gdyby najgłębszym wymiarem i najwyższą formą wolności. A ponieważ dotyka ona zawsze w jakimś sensie relacji człowieka do prawdy, tzn. do Boga, jest tym samym wolnością religijną. W tym właśnie sensie wolność religijna jako najgłębszy wymiar wolności człowieka staje się podstawą innych wolności i swobód. Praktycznie też biorąc pod uwagę przedmiotową treść prawa do wolności religijnej, a mianowicie, iż jest nim zarówno sfera osobistych, wewnętrznych, religijnych przekonań, jak również ich uzewnętrzniania oraz swobodnego działania w zakresie religijności wspólnot i kościołów, zagrożenie tego prawa jest jednocześnie zagrożeniem i godzeniem w inne wolności człowieka. I tak dla przykładu odebranie człowiekowi prawa do wolności religijnej w formie wyboru własnych religijnych przekonań jest praktycznie odebraniem innych wolności, takich jak: wolność poszukiwania prawdy, wolność własnych przekonań, wyboru określonego światopoglądu itp.

Podobne konsekwencje ma także zanegowanie prawa do wolności religijnej w aspekcie zewnętrznym, a więc tym, który dotyczy jej uzewnętrzniania i układania swojego życia prywatnego i rodzinnego zgodnie z zasadami swojej wiary. Odmówienie zatem człowiekowi wolności uzewnętrzniania swej wiary i religijności, to jednocześnie odebranie osobie takich wolności jak: wypowiedanie własnych przekonań, poglądów, twórczości kulturowej, postępowanie zgodne z wyznawanymi wartościami i przekonaniem itp.

Zaprzeczenie i zanegowanie wreszcie prawa do wolności religijnej w sferze wolności działania wspólnot religijnych pozostaje w ścisłym związku z wieloma innymi wolnościami, jak chociażby wolność głoszenia i przekazywania prawdy w formie słownej i pisanej, dostęp do środków społecznego przekazu myśli, działalność wspólnot religijnych zgodna z własnymi przekonaniem w dziedzinie wychowania i pracy charytatywnej, tworzenie instytucji i stowarzyszeń wychowawczych, kulturowych i oświatowych.

W życiu zatem codziennym zależność pomiędzy wolnością religijną a innymi wolnościami należnymi człowiekowi jest daleko idąca, łatwo dostroczalna i jako taka nie wymaga głębszego uzasadnienia. Można zatem powiedzieć, że życie codzienne potwierdza tezę Jana Pawła II dotyczącą faktu, iż wolność religijna jest podstawą wszystkich innych wolności²⁵.

²⁴ Tamże, s. 16.

²⁵ Por. tamże, s. 12.

W podsumowaniu tego punktu należy raz jeszcze powtórzyć, że dla Jana Pawła II wolność religijna jest zatem podstawą innych wolności w tym sensie, iż z jednej strony sama w sobie jest ona najgłębszym i najbardziej osobistym wymiarem wolności, a tym samym „w stopniu w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności”²⁶, z drugiej zaś strony biorąc pod uwagę sam jej przedmiot, który dotyczy sfery wewnętrznej i zewnętrznego zachowania się człowieka, praktycznie zawiera on w sobie inne podstawowe wolności człowieka. Stąd należy w pełni zgodzić się z stwierdzeniem papieża: „Cywilne i społeczne prawo do wolności religijnej, dotykając najgłębszej sfery duszy, staje się niejako punktem odniesienia i probierzem innych wolności. Chodzi tu bowiem o poszanowanie zazdrośnie strzeżonej autonomii osoby i umożliwienie jej postępowania według własnego sumienia, zarówno w wyborach dotyczących życia osobistego, jak i życia społecznego”²⁷.

Wolność religijna podstawą wszystkich praw człowieka

Głębsza analiza nauczania społecznego Jana Pawła II dotycząca praw człowieka pozwala wnioskować, iż jej związek z innymi prawami osoby ludzkiej sięga jeszcze dalej, tzn. że jest ona nie tylko podstawą innych wolności, ale wszystkich praw. W tym miejscu należy zatem przypomnieć, że w nauczaniu społecznym Jana Pawła II odnaleźć można trzy kategorie praw człowieka, a mianowicie: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Pierwsza z tych kategorii gwarantuje osobie ludzkiej katalog szczegółowych wolności nieodzownych do realizowania własnej podmiotowości. Katalog tych wolności został omówiony wcześniej przy charakterystyce przedmiotowej treści prawa do wolności. Dwie kolejne kategorie to zespół wymagań, które człowiek może stawiać społeczności (państwowej – prawa społeczne oraz międzynarodowej – prawa solidarnościowe), aby ta zapewniła mu odpowiedni poziom życia w sferze polityczno-gospodarczo-społecznej. Jan Paweł II widzi powiązanie wszystkich kategorii praw z wolnością religijną. Raz jeszcze zatem powtórzmy, iż nie chodzi tylko o fakt, że wolność religijna jest podstawą innych praw wolnościowych, ale wszystkich praw należnych osobie ludzkiej. Stanowisko to jest wprost wyrażone w tytule wspomnianego Orędzia do Sekretarza Generalnego ONZ: *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*.

²⁶ Tamże.

²⁷ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, s. 7.

Uzasadnienie tak daleko idącego związku opiera się na zagadnieniu godności osoby ludzkiej i zakorzenionej w niej wolności. Powszechnie wiadomo, iż Jan Paweł II za podstawę, źródło i rację usprawiedliwiającą prawa człowieka przyjmuje godność osobową tegoż człowieka. Stoi on na stanowisku, że wszelka analiza dotycząca praw człowieka „musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, mianowicie, że każdy byt ludzki posiada godność”²⁸. Szczególnie encyklika *Redemptor hominis* jest głęboką analizą godności osoby ludzkiej. Pojęcie godności oznacza dla Jana Pawła II szczególną wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności przebiega w nauczaniu papieża nie tylko w płaszczyźnie przyrodzonej, co oznacza, iż wartość człowieka określana jest takimi elementami jak: wolność, świadomość i odpowiedzialność, ale przebiega ona przede wszystkim w płaszczyźnie nadprzyrodzonej, to znaczy, że wartość osoby określana jest jej pochodzeniem od Boga, podobieństwem do Niego, a także faktem Wcielenia i Odkupienia²⁹.

Dla Jana Pawła II jest sprawą oczywistą, iż do natury tak rozumianej osoby, która posiada swoją niezbywalną godność, należy wolność, która jest niejako znakiem rozpoznawczym godności osoby. Oznacza to, że wolność nie jest tylko i wyłącznie wartością i dobrem, które jest należne człowiekowi, ale elementem konstytuującym pojęcie osoby. Jest to diametralnie coś innego, niż przyznanie człowiekowi wolności jako jego stylu życia. Jan Paweł II mówiąc o wolności jako elemencie konstytuującym osobę, idzie jeszcze dalej w swoich przemyśleniach, podkreślając, iż jest ona „źródłem, z którego płynie godność ludzka; jest wzniosłym znakiem obrazu Bożego w człowieku. Została nam dana i udzielona jako nasze własne powołanie”³⁰. Takie ujęcie każe widzieć wolność już nie tylko jako cechę mającą swój fundament w godności, ale jako źródło tej godności, tzn. jako element konstytutywny tej godności. Wolność człowieka nie jest zatem tylko konsekwencją posiadanej godności, ale jest ona jej elementem twórczym. W niej po prostu godność jest „zakodowana”, i w niej godność ta się wyraża.

Wolność jest zatem elementem, który wyznacza godność człowieka. Jeśli zatem twierdzi się, iż podstawą praw ludzkich jest godność, a ta z kolei jest konstytuowana przez wolność, to jest sprawą oczywistą, iż najgłębsze uzasadnienie praw to właśnie wolność. Taki jest tok wyводу Jana Pawła II. W tym miejscu należy jednak pójść jeszcze dalej w toku rozumowania papieża.

²⁸ Tenże, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, n. 12.

²⁹ Por. tenże, *Encyklika Redemptor hominis*, Warszawa 1979, n. 9, 12.

³⁰ Tenże, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, s. 52.

Jeśli zatem źródłem i usprawiedliwieniem praw należnych osobie ludzkiej jest wolność, która konstytuuje pojęcie godności osoby, a najgłębszym wymiarem wolności jest z kolei wolność religijna, o czym była mowa w analizach poprzedniego punktu, to jest sprawą oczywistą, iż dla Jana Pawła II wolność religijna jest podstawą wszystkich praw. W tym kontekście należy widzieć wolność religijną jako podstawę praw człowieka w ujęciu papieża – będąc najgłębszym wymiarem wolności, tej wolności, która z kolei konstytuuje godność osoby, sama staje się w ten sposób podstawą wszystkich należnych osobie praw: wolnościowych, społecznych i solidarnościowych.

Praktycznie też biorąc pod uwagę współczesną rzeczywistość można w pełni zasadnie twierdzić, że każde dzisiejsze godzenie w wolność religijną jest godzeniem w inne prawa, a w konsekwencji także w ludzką godność. Dlatego Jan Paweł II stwierdza: „Mówiłem też o wolności religijnej, ponieważ dotyczy ona relacji osoby do Boga i jest w szczególny sposób związana z innymi prawami człowieka. Jest ściśle związana z prawem do wolności sumienia. Jeżeli sumienie nie jest w społeczeństwie bezpieczne, wówczas wszystkie prawa są zagrożone”³¹. Potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest współczesna rzeczywistość. Uświadamia ona w szczególny sposób, iż ile razy godzi się w wolność religijną rozumianą bardzo szeroko jako wolność do świata swoich przekonań i własnego światopoglądu, tyle razy godzi się także w inne prawa już nie tylko wolnościowe, ale także społeczne i solidarnościowe, takie jak: prawo do własnych poglądów, wyrażania ich na zewnątrz, życia własnego opartego o wyznawany światopogląd, aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym, awansu społecznego, piastowania stanowisk publicznych, a nawet nienaruszalności cielesnej, własnego mieszkania i własności, obszaru zamieszkania, narodowości itp. Z kolei poszanowanie tego najbardziej osobistego prawa jest w gruncie rzeczy poszanowaniem wielu innych wolności, a także wszystkich podstawowych praw należnych osobie ludzkiej.

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 2 III 1979, Warszawa 1979.

Jan Paweł II, Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, 2 X 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, s. 50–54.

³¹ Tenże, Przemówienie *Wolność musi być oparta na prawdzie*, Nowy Jork, 3 X 1979, w: tenże, *Nauczanie społeczne*, t. 2, s. 335.

Jan Paweł II, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, 2 X 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, s. 308–324.

Jan Paweł II, Przemówienie *Wolność musi być oparta na prawdzie*, Nowy Jork, 3 X 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982.

Jan Paweł II, Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć pokojowi – szanuj wolność*, 1 I 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 4, Warszawa 1984, s. 7–16.

Jan Paweł II, Przemówienie do intelektualistów *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, 15 V 1982, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 150–158.

Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, 1 I 1988, Warszawa 1988.

Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982.

KS. GRZEGORZ SOKOŁOWSKI

 <https://orcid.org/0000-0001-8284-9830>

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Fundacja Obserwatorium Społeczne we Wrocławiu

e-mail: grzegorz.sokolowski@pwt.wroc.pl

WOLNOŚĆ RELIGIJNA – WRODZONE PRAWO CZY PRZYWILEJ WŁADZY?

Abstrakt: W godności ludzkiej istnieje fundament wolności religijnej. Godność człowieka jest potwierdzona zarówno w dokumentach na płaszczyźnie prawa międzynarodowego i porządku prawnego państw, jak i w nauczaniu Kościoła katolickiego. Kluczowym elementem godności człowieka jest wolność rozumiana zarówno jako wykluczenie przymusu zewnętrznego (wolność „od”) oraz wolność „do” poszukiwania prawdy, dobra i innych wartości wyższych związanych ze światopoglądem i religią. W tym kontekście należy umieścić wolność religijną i związaną z nią wolność sumienia. Zadaniem społeczności politycznej jest stanie na straży wolności religijnej. W ciągu wieków różnie rozumiano angażowanie się władzy politycznej w wyznawanie wiary przez poddanych. Obecnie dążenie do neutralności światopoglądowej państwa to danie możliwości praktykowania i wyznawania każdej religii, a nie eliminowanie religijności z przestrzeni publicznej.

Słowa kluczowe: wolność religijna, wolność sumienia, godność człowieka, neutralność światopoglądowa państwa, relacje państwo-Kościół.

Abstract: There is a foundation of religious freedom in human dignity. Human dignity is confirmed both in documents on the level of international

KS. GRZEGORZ SOKOŁOWSKI – dr hab., prof. PWT we Wrocławiu; kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Religii; Prezes Zarządu Fundacji Obserwatorium Społeczne we Wrocławiu, redaktor naczelny miesięcznika katolickiego „Nowe Życie”; współpracuje z Osservatorio Internazionale Card. Van Thuân sulla Dottrina Sociale della Chiesa; Członek Rady Naukowej Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego i Rady Naukowej czasopisma „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła”.

law and the legal order of states, and in the teaching of the Catholic Church. The key element of human dignity is freedom understood both as the exclusion of external compulsion (freedom „from”) and the freedom „to” seek truth, good and other higher values related to the worldview and religion. Religious freedom and the related freedom of conscience must be placed in this context. The task of the political community is to uphold religious freedom. Over the centuries, the involvement of the political authority in professing the faith by subjects was differently understood. Currently, the pursuit of the state’s ideological neutrality means that every religion can be practiced and professed, and not eliminated from the public space.

Key words: religious freedom, freedom of conscience, human dignity, world view neutrality of the state, relations between the state and the Church.

Wolność religijna to prawo osoby ludzkiej i wspólnoty osób do kierowania się głosem własnego sumienia w wyznawaniu jakiejś religii lub niewyznawaniu żadnej. W konsekwencji poszczególne osoby czy wspólnoty posiadają prawo do publicznego praktykowania wyznawanej wiary. Z uwagi na społeczną naturę człowieka, jak i religii, wyznawanie religii wiąże się z istnieniem wspólnoty religijnej. Praktykowanie wolności religijnej nie może dokonywać się w sposób podważający wolności innych osób¹.

Fundament prawa do wolności religijnej istnieje w niezbywalnej godności osoby ludzkiej. Człowiek posiada intelekt, wolność, sumienie i jest czuły na najwyższe wartości, czyli przerasta całą rzeczywistość i jest zdolny do panowania nad sobą i nad światem. Godność osobowa człowieka jest przyrodzona i powszechna, czyli jest wewnętrzną właściwością przysługującą każdemu, bez różnicy, człowiekowi. Jest ona nienabywalna i niezbywalna, co oznacza, że nie jest ona skutkiem jakichkolwiek działań i okoliczności oraz nie można się jej w żaden sposób wyzbyć samemu, jak również nie może być przez kogokolwiek odebrana. Ludzie mimo różnic są ze sobą równi w posiadanej godności. Źródłami godności człowieka są rozumność (rozum) i wolność, będące podstawą odpowiedzialności, wewnętrznej autonomii, samoposiadania i samoopanowania².

¹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DWR), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 1–2.

² Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, n. 132–134; J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 15–29.

Przyrodzone prawo a przywilej władzy

Godność człowieka jest potwierdzona w dokumentach zarówno na płaszczyźnie prawa i deklaracji międzynarodowych, jak i w nauczaniu Kościoła katolickiego. To potwierdzenie odnajdujemy m.in. w „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”³ uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948 r.

Człowiek będący istotą rozumną jest z natury swojej wolny. Podstawowym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania decyzji, wyborów, określonego działania. Człowiek może swobodnie osądzić, czy cel przez niego poznany i uznany przyjąć czy też odrzucić. Staje się zatem panem swoich czynów. Wolność wyklucza zewnętrzne uzależnienia czy przymus (wolność „od”), jak również oznacza wewnętrzną wolność „do” poszukiwania prawdy, dobra oraz innych wartości wyższych, związanych ze światopoglądem i religią. Prawo do wolności stanowi uprawnienie osoby, by nie ograniczały jej warunki zewnętrzne, co staje się ograniczeniem rozwoju osobowego. To ograniczenie nie jest absolutne, chodzi bowiem o brak ograniczeń w realizacji dobra, w dążeniu do udoskonalenia i rozwoju osoby. Jest to właśnie afirmowanie wolności do dobra, realizacji celów odpowiadających naturze ludzkiej, wzrostu w człowieczeństwie. W obszar ten wpisuje się wolność w wyznawaniu religii⁴.

Zobowiązaniem władzy jest zagwarantowanie każdemu prawa do wolności religijnej w życiu społecznym. Wolność religijna znajduje swoje potwierdzenie w stanowionym prawodawstwie polskim. Podstawowy akt prawny, jakim jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. potwierdza ją w artykule 25: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Z kolei artykuł 53 Konstytucji, wyliczając katalog uprawnień związanych z wolnością religijną, stwierdza, że „1) Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii; 2) Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie

³ Art. 1 „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” mówi: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”.

⁴ Por. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, s. 35–38.

i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują; 3) Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem; 4) Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób; 5) Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób; 6) Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych; 7) Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania⁵.

Z wolnością religijną wiąże się ściśle wolność sumienia. Jest ona gwarantowana w Konstytucji RP jako najważniejsze i podstawowe prawo wolnościowe. Wolność sumienia nie jest w niej zdefiniowana. Jest to postawa wewnętrzna człowieka. Nie może on być zmuszany do postępowania wbrew sumieniu. To właśnie wolność sumienia gwarantuje jednostce niezależność w prezentowaniu swoich przekonań. Władza publiczna nie ma prawa domagać się ujawnienia przez obywateli swojego światopoglądu czy wyznawanej religii. Nie można również utrudniać człowiekowi działania zgodnie z sumieniem, dotyczy to zwłaszcza obszaru związanego z religijnością. Dokonuje on wyborów zgodnie z wyznawanym przez siebie systemem wartości⁶.

Prawo do wolności religijnej wiąże się z wieloma prawami wolnościowymi. Zasadniczą płaszczyzną jest w tym względzie rodzina. Można śmiało określić, iż jest ona podmiotem wolności religijnej. Światopogląd i przekonania religijne rodziców, którzy są pierwszymi i głównymi wychowawcami dzieci powinny być respektowane przez państwo oraz instytucję wspomagającą wychowanie, jaką jest szkoła. W imię zasady pomocniczości obowiązkiem państwa jest wspomaganie rodziny w edukacji, jednak ta subsydiarna pomoc, pod pretekstem neutralności światopoglądowej, nie może naruszać jej prawa do religijnego wychowania potomstwa⁷.

⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. nr 78, poz. 483.

⁶ Por. S. Cebula, *Prawa i wolności religijne we współczesnej Polsce*, Kraków 2011, s. 29–30.

⁷ Por. DWR, n. 5; H. Skorowski, *Wolność*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 582–583.

Respektowanie wolności religijnej w życiu społecznym przejawia się uznaniem przez państwo podmiotowości prawnej wspólnot konfesyjnych. Ich autonomiczne funkcjonowanie wymaga m.in. uznania prawa do kultu publicznego, budowy obiektów sakralnych, kształcenia duchownych, dostępu do środków masowego przekazu, tworzenia stowarzyszeń religijnych, umożliwienia prowadzenia działalności edukacyjnej, charytatywnej i kulturalnej.

Wolność religijna i wolność sumienia, jako podstawowe prawa człowieka, powinny być przez państwo gwarantowane i egzekwowane. Państwo, w imię poszanowania godności człowieka, jest zobowiązane do stania na straży poszanowania wolności religijnej. Zatem społeczność polityczna ma obowiązek pomagania obywatelom i społecznościom religijnym w wypełnianiu ich zadań, nie może swoimi decyzjami prawnymi i działaniami administracyjno-porządkowymi utrudniać ich funkcjonowania. Realizacja dobra wspólnego zakłada również poszanowanie przez władzę państwową praw związanych z wolnością sumienia⁸. Akcentuje to Katechizm Kościoła katolickiego: „W imię dobra wspólnego władze publiczne są zobowiązane do poszanowania podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Społeczność powinna umożliwić każdemu ze swych członków urzeczywistnienie swego powołania. W szczególności dobro wspólne polega na korzystaniu ze swobód naturalnych niezbędnych do rozwoju powołania ludzkiego; są nimi: «prawo... do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności, także w dziedzinie religijnej»” (por. KDK, n. 26)⁹.

Sobór Watykański II, uznając autonomię Kościoła i państwa¹⁰, zachęca do ich współpracy. Kościół nie utożsamia się z jakąkolwiek wspólnotą polityczną czy systemem kształtującym społeczność polityczną. Jednak, z racji służby tym samym osobom i społecznościom widzi konieczność współdziałania. To współdziałanie jest nieodzowne także dla władzy państwowej, gdyż ta nie jest kompetentna w realizacji transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Człowiek żyjący w doczesności posiada pragnienie wychylenia poza doczesność, co znajduje odzwierciedlenie w jego religijności. Ponadto Kościół „oparty w swoich podstawach na miłości Zbawiciela przyczynia się

⁸ Por. DWR, n. 6.

⁹ KKK, n. 1907.

¹⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, n. 76.

do tego, by w granicach narodu i między narodami szerzej krzewiła się sprawiedliwość i miłość”¹¹.

Pojawiający się postulat państwa świeckiego nie może stanowić podstawy usuwania religii, jej prawd, symboli i wartości z przestrzeni publicznej. Państwo neutralne nie powinno ingerować w działalność wspólnot religijnych ani preferować żadnej opcji światopoglądowej czy konfesyjnej. Neutralność światopoglądowa państwa to możliwość praktykowania i wyznawania każdej religii. Wiara jest określana jako sprawa prywatna tylko w tym sensie, że nikt nie jest w stanie zastąpić człowieka w jego kontakcie z Absolutem. W tych poszukiwaniach konieczna jest wewnętrzna wolność. Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski w 1991 r. mówił w Lubaczowie: „postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością”¹². Zakazanie publicznego praktykowania religii jest redukcjonistycznym podejściem do człowieka, gdyż eliminuje się z jego życia wymiar wertrykalny, czyli odniesienie się do Absolutu.

Aspekt teologiczno-historyczny

Jezus Chrystus w podczas swojej publicznej działalności wzywał do wolnej odpowiedzi postawą wiary na głoszoną przez niego Ewangelię. Dostrzec to można zwłaszcza w nakazie misyjnym kierowanym do uczniów a dotyczącym nieograniczonego przestrzeni głoszenia Ewangelii i udzielania chrztu. W pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwo było prześladowane zarówno przez pogan, jak i przez żydów. Po tzw. przełomie konstantyńskim, na mocy Edyktu Mediolańskiego z 313 r. chrześcijaństwo uzyskało wolność religijną¹³. Do średniowiecza uznawano, że decyzja wyznawanej wiary nie

¹¹ Tamże.

¹² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Lubaczów, 3 VI 1991, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 598.

¹³ Aspekt wolności religijnej w związku z tzw. Edyktem Mediolańskim omówił szerzej: Z. Jaworski, *Wolność religijna według edyktu mediolańskiego – w 1700 rocznicę wydania*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 9(2014), nr 11(1), s. 17–29. Na historyczne uwarunkowania wydania

może być dokonana pod jakimkolwiek przymusem, dlatego, szanując wolność sumienia, zezwalano niechrześcijanom (żydzi, muzułmanie) na wolne praktykowanie ich religii.

Nie można jednak pominąć drugiego niezwykle istotnego wydarzenia dla dalszego kształtowania się i wręcz religijnej hegemonii chrześcijaństwa w starożytnym imperium rzymskim. Było nim wprowadzanie reform odnawiających i nadających z założenia nowy dynamizm procesom politycznym i społecznym przez cesarza Teodozjusza I Wielkiego (347–395)¹⁴. Po przejściu władzy w pierw na wschodzie, a następnie w całym imperium, zaczął on wydawać edykty dotyczące kultu religijnego w państwie. Pierwszy tego typu akt prawny pt. *De Fide catholica* datowany na 27 lutego 380 r. wskazał na cele, jakie przyświecać miały działaniom władz w kwestiach religijnych: „Pragniemy, aby wszystkie ludy, którymi kieruje rząd naszej łaskawości, wyznawały religię, którą jak wierzymy, przekazał Rzymianom św. Piotr apostoł i która aż dotąd się utrzymywała, którą zachował papież Damazy i Piotr biskup Aleksandrii. Nakazujemy, aby ci, którzy wyznają tę wiarę, przyjęli nazwę chrześcijan-katolików”¹⁵. Kolejny został wydany w 381 r. i dotyczył uznania udziału w ofiarach wróżebnych jako świętokradztwo. Dalsze normy prawne dotyczyły zamykania świątyń pogańskich, oraz uznanie typu kultu za przestępstwa. W 398 r. zniesiono wszelkie przywileje dla religii pogańskich, a urzędy kapłanów zostały nie tylko zlikwidowane, ale również oznaczone jako przestępcze¹⁶. Powyższe działania – co trzeba podkreślić – nie były podyktowane wpływem instytucji kościelnych, ale wynikały bezpośrednio z koncepcji jedności państwa i religii, jako czynnika jednoczącego imperium, oraz realizowanej koncepcji politycznej cesarza. Stąd należy rozgraniczyć działania Kościoła, od tych podejmowanych przez ówczesne czynniki świeckich władz państwowych.

Nieco inna sytuacja, choć również wiążąca racje państwowe i kościelne, dotyczyła przymusu religijnego, jaki w okresie średniowiecza podejmowano wobec heretyków, a herezje i nowe ruchy religijne, szczególnie krytyczne wobec Kościoła katolickiego, zwalczano jako godzące w jedność państwa

tego przywileju zwrócił uwagę: B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 104–107; J. Śrutwa, *Edykt Mediolański*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 4, red. R. Łukaszyk, Lublin 1985, kol. 666.

¹⁴ A. Kołtunowska, *Teodozjusz Wielki*, w: EK, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 637–638.

¹⁵ Cyt. za: Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 115.

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 114–115.

i Kościoła (inkwizycja). W tym przypadku należy jednak dokonać podstawowego rozróżnienia kompetencji, jakie łączone były z działalnością trybunałów inkwizycyjnych. W historiografii związanej z omawianym zagadnieniem występują dwa pojęcia techniczne, które wskazują na zaangażowanie zarówno instytucji kościelnych – ramię duchowne (łac. *bracchium spiritualae*), jak i państwowych, świeckich – ramię świeckie (łac. *bracchium saeculare*). Pierwsze z nich koncentrowało się na intelektualnym i duchowym przekonywaniu do popełnionych błędów heretyckich nauk i wyrzeczeniu się ich poprzez akt pokuty i nawrócenia. Ramię świeckie zaś kładło akcent na fakt łamania prawa i zdrady stanu poprzez zwalczanie przez heretyków religii władcy danego państwa, którego władza, jak i tożsamość, oparta była na wierze chrześcijańskiej, oraz na uporczywym odmawianiu zmiany swojego stanu religijnego w toku procesu kościelnego, gdy inkwizytor nie mając już możliwości przekonania, oddawał sprawę w ręce świeckiego wymiaru sprawiedliwości¹⁷.

Najbardziej poważnym i tragicznym w skutkach dla chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej wydarzeniem była z pewnością Reformacja, zapoczątkowana przez dr. Marcina Lutra symbolicznym wywieszeniem 95 tez na drzwiach katedry w Wittenberdze 31 października 1517 r.¹⁸ Nie ulega wątpliwości, iż wolności religijnej sprzeciwiały się wynikające z tego faktu prześladowania i wojny religijne, szczególnie najkrwawsza i niezwykle niszczycielska w skutkach wojna 30-letnia (1618–1648), oraz podejmowane w okresie kontreformacji działania zwalczające wszystkie możliwe praktyki konfesyjne różnych ruchów reformatorskich¹⁹. Działania te, mające wszelkie

¹⁷ Skomplikowana tematyka inkwizycji i jej działań w okresie średniowiecza doczekała się szerokiej bibliografii i literatury, zob. F. Cardini, M. Montesano, *Historia Inkwizycji*, Kraków 2008; *Księga Inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, red. P. Seifert, M. Pawlik, J. Zychowicz, Kraków 2006; J.P. Dediu, *Inkwizycja*, Wrocław 1993; G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 1998; R. Konik, *W obronie Świętej inkwizycji*, Wrocław 2004; P. Kras, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Lublin 2006; *Inkwizycja Papieska w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. P. Kras, Kraków 2010; M. Lambert, *Średniowieczne Herezje. Od reformy gregoriańskiej po Reformację*, Gdańsk – Warszawa 2002; J. Oberdte, *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, Kraków 2010.

¹⁸ Współczesną teologiczną refleksję na temat odpustów i ich krytyki w ocenie Marcina Lutra przeprowadził: B. Ferdek, *O odpustach 500 lat później. Ekumeniczna lektura 95 tez ks. dr. Marcina Lutra*, Wrocław 2017.

¹⁹ Dzieje reformacji, oraz głównych reformatorów w syntetyczny sposób przedstawił: R. Decot, *Mata historia reformacji w Niemczech*, Kraków 2007. Szerzej na temat reformacji i kontreformacji zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 5: *Czasy nowożytne. Rozłam w chrześci-*

przejawy prześladowań, często bardzo krwawych próbowano oprzeć międzynarodową zasadę wypracowaną podczas sejmu w Augsburgu. Zawarty 25 września 1555 r. pokój religijny opierał się na kilku punktach. Po pierwsze w Niemczech urzędowo uznano wyznanie luterzańskie obok katolickiego. Po drugie, co jest najistotniejsze z punktu widzenia niniejszej refleksji i tematu, wolność religijna została przyznana książętom i miastom, czyli tzw. Stanom Rzeszy, które miały same decydować o wyznawanej religii. W celu swobody życia religijnego, obywatele, którzy nie chcieli przyjąć konfesji swojego pana mogli po dokonaniu sprzedaży swoich dóbr opuścić swoje państwo²⁰. Było to słynna zasada *cuius regio eius religio*. W praktyce jednak wykorzystano ją do bezpośredniego i siłowego zaprowadzania porządków religijnych na obszarach kontrolowanych zarówno przez protestantów, jak i katolików. Trzeba bowiem dodać, że nie chodziło tu o żadną tolerancję religijną ani o wolność religijną, gdyż nie chciały tego żadne Stany²¹. Był to jednak sposób na uspokojenie sytuacji i zmniejszenie napięcia społecznego w Europie.

Do nauczania Kościoła termin „wolność religijna” wprowadził Leon XIII²², który w encyklice *Libertas praestantissimum* (20 VI 1888) potępił jej fałszywe (odrzucające prawo Boże) rozumienie, łączące ją ze swobodą i swawolą umożliwiającą również czynienie zła. Przestrzegał przed myleniem tolerancji religijnej z relatywizmem odnoszącym się do spraw wiary i moralności. W encyklice *Immortale Dei* (1 XI 1885), przyjmując paternalistyczny charakter władzy państwowej, papież uznał wolność za niezbywalne prawo ludzkiej natury. Jest ono jednak możliwe do zachowania tylko przez związek państwa z Kościołem katolickim i prawem moralnym. Przestrzegał przed

jaństwie zachodnim, Lublin 2002; J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 2, Opole 1960, s. 6–163. Odpowiedzią na powszechną krytykę Kościoła katolickiego i jego działań ze strony rozpowszerechnionych ruchów protestanckich był Sobór Trydencki obradujący z przerwami w latach 1545–1563 i jego reformy, które w wielu wymiarach obowiązują do dnia dzisiejszego. Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4: (1511–1870) Lateran V, Trydent, Watykan I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 183–867; J.W. O'Malley, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, Kraków 2014.

²⁰ Kumor, *Historia Kościoła*, t. 5, s. 65.

²¹ Decot, *Mała historia reformacji w Niemczech*, s. 105.

²² Papież w latach 1878–1903. Cechą charakterystyczną jego pontyfikatu było podjęcie trudu pogodzenia tradycyjnego nauczania Kościoła z dynamicznie rozwijającą się współczesnością i nowymi prądami myślowymi. Był również otwarty na dialog między Kościołem a społeczeństwem. Szerzej zob. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 2006, s. 435–438; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, s. 124–147; M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 123–175.

nadużywaniem wolności, mimo że jest ona istotnym elementem doskonałości człowieka. Natomiast w encyklice *Longinqua oceani* (6 I 1895) Leon XIII wskazywał na możliwość tolerowania innych religii, mimo iż są uznawane za złe i błędne, ze względu na dobro wspólne. Papież odrzucał jednak powszechnie istniejący w Stanach Zjednoczonych model wolności religijnej, który rezygnował z popierania jakiegoś wyznania.

Pius XI²³ w odpowiedzi na komunizm, narodowy socjalizm i faszyzm odrzucił deifikację państwa. Upominał się o prawa należne każdemu człowiekowi i gwarancje ze strony państwa. Szczególną aktywność na tym polu w sytuacji zagrożenia nie tylko pokoju na świecie, ale wprost zniszczenia zachodniej cywilizacji opartej na chrześcijaństwie wykazał poprzez publikację encyklik: *Mit brennender Sorge* (14 III 1937) – o położeniu Kościoła w Rzeszy niemieckiej, *Divini Redemptoris* (19 III 1937) – przeciwko komunistycznemu ateizmowi, *Firmissimam constantiam* (28 III 1937) – o położeniu katolików w Meksyku²⁴.

Dla Piusa XII²⁵ osoba ludzka była podmiotem, fundamentem oraz celem życia społecznego i politycznego. Domagał się dla niej wolności religijnej. Po II wojnie światowej, gdy rodził się nowy świat, papież zdawał sobie

²³ Papież w latach 1922–1939. Swój pontyfikat rozpoczął od tradycyjnego błogosławieństwa *Urbi et orbi* z logii bazyliki św. Piotra na Watykanie, co miało symbolizować pokojowe nastawienie głowy Kościoła wobec władz państwa włoskiego. Charakter jego rządów określała wybrana przez siebie dewiza papieska: *Pax Christi in regno Christi*, co miało oznaczać wspólne działanie Kościoła i religii w społeczeństwie i dla społeczeństwa, a nie jak często bywało w tym okresie separowanie się od społeczeństwa i nierozumienie współczesnych potrzeb. Uważał także, że dzięki wyrzeczeniu się dawnych form instytucjonalnych nowe chrześcijaństwo (królestwo Chrystusowe) będzie wspierało odrodzenie duchowe we współczesnym świecie, dzięki nowoczesnym metodom przede wszystkim komunikacji. Szerzej zob. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 443–446; A. Sochaj, *Dewizy papieży XX i XXI wieku*, Kraków 2017, s. 41–42; E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Warszawa 2005.

²⁴ Szerzej na ten temat zob. M. Piela, *Wielkanoc „trzech encyklik” (1937)*, w: *Servus Sanctae Hedvigis Fidelis. Księga dedykowana księdzu Antoniemu Kielbasie SDS*, red. J. Swastek, M. Piela, Wrocław 2011, s. 249–263.

²⁵ Pontyfikat w latach 1939–1958. Wobec pogarszającej się sytuacji politycznej w Europie swoją działalność apostolską poświęcił sprawie szerzenia pokoju i niedopuszczenia do wybuchu konfliktu zbrojnego. W okresie drugiej wojny światowej wielokrotnie wzywał do pokoju i pojednania. Choć zachował postawę neutralną, krytycy dopatrywali się w jego działaniach proniemieckiej postawy wynikającej z lat spędzonych w Niemczech i używania często archaicznego i zawoalowanego języka dyplomacji kościelnej niezrozumiałej w dynamicznie zmieniającym się okresie wojny. Dzięki jego staraniom udało się ocalić tysiące prześladowanych uchodźców, w tym Żydów. Kierował powołanym przez siebie Papieskim Komitetem Pomocy niosącym pomoc i wsparcie materialne i medyczne ofiarom wojny. Sze-

sprawę, że Kościół katolicki nie będzie, i nie ma również prawa tego żądać, znajdować się w rzeczywistości społecznej na uprzywilejowanej pozycji.

Jan XXIII²⁶ w swoim nauczaniu łączył odczytywanie znaków czasu i wzrost świadomości godności człowieka z fundamentalnym prawem każdego do wolnego działania, które obejmuje również obszar wyznawanej religii. Każdy człowiek ma prawo poszukiwać prawdy, wypowiadać i rozpowszechniać swoje poglądy, oddawać cześć Bogu zgodnie z własnym sumieniem oraz do wyznawania wiary prywatnie i publicznie. Podkreślił to szczególnie w encyklice *Pacem in terris* (11 IV 1963). Jan XXIII wprowadził Kościół na płaszczyznę dialogu ze światem niezależnie od wyznawanej przez ludzi wiary²⁷.

Sobór Watykański II w deklaracji *Dignitatis humanae* (7 XII 1965 – początkowo miał to być element dekretu o ekumenizmie) rozwinął nauczanie o wolności religijnej. Za jej podstawę uznał godność osoby ludzkiej jako istoty rozumnej i wolnej, zapraszanej przez Boga do wolnego przyjęcia prawdy religijnej w akcie wiary. Zdaniem Soboru prawo do wolności religijnej przysługuje każdemu człowiekowi (nie tylko członkowi Kościoła katolickiego), wspólnotom religijnym oraz rodzinie. Osoba z natury ma niezbywalne prawo do poszukiwania prawdy religijnej, świadczenia o niej, jej wyznawania, życia nią i oddawania kultu zgodnie ze swymi przekonaniem religijnymi bez przeszkód i przymusu wewnętrznego i zewnętrznego ze strony innych osób, społeczności, władz państwowych, o ile nie koliduje to z prawami innych lub nie narusza porządku publicznego.

Sobór Watykański II ujął wolność religijną również w kategoriach biblijnych i teologicznych w ramach pozytywnej teorii wolności religijnej jako dążenia do prawdy i dobra (KDK, n. 17), oraz w relacji do sumienia jako normy postępowania podległego prawu Bożemu. Prawo do wolności religijnej abstrahuje od prawdziwości treści religii i przysługuje również tym,

rzej zob. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 446–449; Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, s. 480–523.

²⁶ Papież w latach 1958–1963. Główną jego zasługą było zwołanie Soboru Watykańskiego II, który miał być nie tyle dziełem Kurii rzymskiej, co wysiłkiem całego Kościoła. Sobór miał za zadanie odnowić funkcjonowanie Kościoła w jego aspekcie wewnętrznym oraz w dialogu ze współczesnym światem. Wykluczył z obrad soborowych język polemiczny. Szerzej zob. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 449–452; Zieliński, *Papiestwo i Papieże dwóch ostatnich wieków*, s. 523–563; A. Tomaszewski, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Poznań 2000, 464 s.

²⁷ Por. P. Królikowski, *Wolność religijna. Aspekt teologiczny*, w: EK, t. 20, red. E. Gilewicz, Lublin 2014, kol. 898.

którzy pozostają w błędzie, ale nie oznacza uznania prawa do wyznawania i szerzenia błędu (KKK, n. 2108).

Państwo ma obowiązek ochrony wszystkich niezbywalnych praw swoich obywateli, a także zapewnienia warunków do kontynuacji misji Kościoła katolickiego, któremu może ono udzielić także pewnych przywilejów, nie może jednak zabraniać lub nakazywać aktów religijnych. Sobór nie wymaga rozdziału państwa od Kościoła ani nie odrzuca koncepcji państwa wyznaniowego pod warunkiem zapewnienia wolności religijnej innym religiom²⁸.

Jan Paweł II podkreślił konieczność pokuty za błędy w praktykowaniu wolności religijnej zwłaszcza w związku z reformacją i prześladowaniem mniejszości narodowych (szczególnie Żydów i Cyganów). Dla papieża wolność religijna była warunkiem dialogu międzyreligijnego i ekumenizmu. Wynika to z rozumienia przez Jana Pawła II powiązania wolności z prawdą. Podkreślił to w encyklice *Centesimus annus* (1 V 1991) pisząc, iż wolność sumienia nie jest nigdy wolnością „od” prawdy, ale zawsze wolnością „w” prawdzie, gdyż „wolność, która by odrzucała więź z prawdą, zmieniałaby się w samowolę, a w końcu podporządkowała najniższym namiętnościom i uległa samounicestwieniu” (CA, n. 4).

Powołując się na nauczanie Soboru Watykańskiego II, Katechizm Kościoła katolickiego, doceniając znaczenie i prawdę wiary chrześcijańskiej, przypomina o prawie każdej osoby ludzkiej do wolnego wyboru wyznawanej religii (KKK, n. 2104–2109). Jedynym ograniczeniem są tu wymagania dobra wspólnego.

Dziś można dostrzec pragnienie redukcji przekonań religijnych do prywatnego prawa wyboru stylu życia. Przeciwstawia się temu zdecydowanie papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* (24 XI 2013): „Nie można już dłużej twierdzić, że religia powinna się ograniczać do sfery prywatnej i że istnieje tylko po to, by przygotować dusze do nieba. Wiemy, że Bóg pragnie szczęścia swoich dzieci także na tej ziemi” (EG, n. 182). „W rezultacie, naucza dalej papież, nikt nie może od nas domagać się, abyśmy usuwali religię w przestrzeń tajemniczego wnętrza osób bez żadnego jej wpływu na życie społeczne i narodowe, nie przejmując się kondycją instytucji społeczeństwa świeckiego, bez wypowiedania się na temat wydarzeń, które interesują obywateli. Kto odważyłby się zamknąć w jakiejś świątyni i wyciszyć orędzie św. Franciszka z Asyżu oraz bł. Teresy z Kalkuty? Oni by tego nie zaakceptowali. Autentyczna wiara – która nie jest nigdy

²⁸ Por. tamże, kol. 898–899.

wygodna ani indywidualistyczna – zakłada zawsze głębokie pragnienie zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie na ziemi” (EG, n. 183).

* * *

Wolność religijna jest zasadą stojącą u podstaw relacji pomiędzy wspólnotą religijną a wspólnotą polityczną. Wszyscy obywatele wspólnot politycznych posiadają prawo do wyznawania wybranej przez siebie wiary i wolności sumienia. Jeżeli obywatel nie narusza dobra wspólnego, ma prawo działania zgodnie z własnym sumieniem. Prawo to opiera się na naturze człowieka, którego godność pozwala mu przyłgnąć do prawdy przekraczającej porządek doczesny. Zadaniem władzy publicznej jest stanie na straży poszanowania prawa do wolności religijnej i wolności sumienia, gwarantować ją, a w niektórych przypadkach, dla dobra wspólnego, wprowadzać niezbędne ograniczenia.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty soborów powszechnych, t. 4/1: (1511–1870) Lateran V, Trydent, Watykan I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Warszawa 2002, s. 526–606.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Lubaczów, 3 VI 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 595–603.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Kompendium nauki społecznej Kościoła, Kielce 2005.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. nr 78, poz. 483.

Cardini F., Montesano M., *Historia Inkwizycji*, Kraków 2008.

Cebula S., *Prawa i wolności religijne we współczesnej Polsce*, Kraków 2011.

Chaberek M., *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009.

- Decot R., *Mała historia reformacji w Niemczech*, Kraków 2007.
- Dediu J.P., *Inkwizycja*, Wrocław 1993.
- Ferdek B., *O odpustach 500 lat później. Ekumeniczna lektura 95 tez ks. dr. Marcina Lutra*, Wrocław 2017.
- Inkwizycja Papieska w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. P. Kras, Kraków 2010.
- Jaworski Z., *Wolność religijna według edyktu mediolańskiego – w 1700 rocznicę wydania*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 9(2014), nr 11(1), s. 17–29.
- Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 2006.
- Kołtunowska A., *Teodozjusz Wielki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 637–638.
- Konik R., *W obronie Świętej Inkwizycji*, Wrocław 2004.
- Kozerska E., *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Warszawa 2005.
- Kras P., *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Lublin 2006.
- Królikowski P., *Wolność religijna. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 898–899.
- Księga Inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, red. P. Seifert, M. Pawlik, J. Zychowicz, Kraków 2006.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001; t. 5: *Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, Lublin 2002.
- Lambert M., *Średniowieczne herezje. Od reformy gregoriańskiej po Reformację*, Gdańsk – Warszawa 2002.
- Majka J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.
- O'Malley J.W., *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, Kraków 2014.
- Oberdte J., *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, Kraków 2010.
- Piela M., *Wielkanoc „trzech encyklik” (1937)*, w: *Servus Sanctae Hedvigis Fidelis. Księga dedykowana księdzu Antoniemu Kielbasie SDS*, red. J. Swastek, M. Piela, Wrocław 2011, s. 249–263.
- Ryś G., *Inkwizycja*, Kraków 1998.
- Skorowski H., *Wolność*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 579–584.

Sochaj A., *Dewizy papieży XX i XXI wieku*, Kraków 2017.

Śrutwa J., *Edykt Mediolański*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, Lublin 1985, kol. 666.

Tomaszewski A., *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Poznań 2000.

Umiński J., *Historia Kościoła*, t. 2, Opole 1960.

Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

JAKUB STĘPIEŃ

 <https://orcid.org/0000-0003-0106-6805>

Uniwersytet Łódzki

Katedra Prawa Konstytucyjnego Wydziału Prawa i Administracji

e-mail: jakub.stepien3@edu.uni.lodz.pl

OCHRONA WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA W III RZECZPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Rozważania na przykładzie wybranych aspektów funkcjonowania członków wspólnoty Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej

Abstrakt: Wolność sumienia i wyznania stanowi jeden ze standardów współczesnego demokratycznego państwa prawnego. Ochrona tej wolności człowieka postulowana jest zarówno przez organizacje międzynarodowe, jak i nauczanie Soboru Watykańskiego II. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. również zawiera regulacje gwarantujące ochronę wolności sumienia, wyznania i religii. Praktyka funkcjonowania państw demokratycznych wskazuje jednak, iż gwarancjom konstytucyjnym powinno towarzyszyć stworzenie konkretnych mechanizmów prawnych i pozaprawnych przekładających się na skuteczną ochronę wyżej wymienionych wolności. Przykłady tego rodzaju mechanizmów wypracowanych w konstytucyjnym porządku III Rzeczypospolitej Polskiej zostaną omówione w poniższym tekście, w oparciu o wybrane przykłady aktywności religijnej wiernych Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej.

Słowa kluczowe: wolność sumienia i wyznania, Kościół katolicki, państwo, Konstytucja.

Abstract: Freedom of conscience and religion is one of the standards of modern democratic states. The protection of this particular freedom is postulated both by international organizations and by the teaching of the Second Vatican Council. The Constitution of the Third Republic of Poland of April 2, 1997 also

JAKUB STĘPIEŃ – mgr; asystent w Katedrze Prawa Konstytucyjnego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego; doktorant; notariusz w Trybunale Metropolitalnym Łódzkim.

contains regulations guaranteeing the protection of freedom of conscience, religion and belief. However, the practice of the functioning of democratic states indicates that constitutional guarantees should be accompanied by the creation of specific legal and non-legal mechanisms ensuring the effective protection of the above-mentioned freedom. In the following text, the examples of those type of mechanisms developed in the constitutional order of the Third Polish Republic will be discussed, based on selected examples of religious activity of the members of the Catholic Church in the public space.

Key words: freedom of conscience and religion, Catholic Church, state, Constitution.

Wolność sumienia, wyznania i religii stanowi jeden ze standardów współczesnego demokratycznego państwa prawnego. Potwierdzeniem doniosłości tej wolności dla pokojowego funkcjonowania współczesnego, zróżnicowanego społeczeństwa obywatelskiego jest fakt, iż jej zagwarantowanie w konstytucyjnym porządku państwowym postulują zarówno świeckie organizacje międzynarodowe, jak i Kościół katolicki. Określenie m.in. kształtu oraz zakresu przedmiotowego wolności sumienia, wyznania i religii stanowią element nauczania Soboru Watykańskiego II – postulaty soborowe wskazujące źródło wolności religijnej oraz katalog uprawnień składających się na wymiar indywidualny i wspólnotowy omawianej wolności zawarte zostały w treści soborowej deklaracji *Dignitatis humanae*¹. Gwarancje w zakresie ochrony wolności religijnej znajdują potwierdzenie również w treści aktów prawa międzynarodowego, m.in. Karcie Narodów Zjednoczonych (26 VI 1945), Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (10 XII 1948) oraz Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (19 XII 1966)². Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, współczesnym standardem zakresu przedmiotowego wolności sumienia i religii

¹ Zob. Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertata religiosa (Dignitatis humanae)*, 7 XI 1965, AAS, 58(1966), s. 929–946, tekst polski: Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421; J. Stępień, *Postulaty Soboru Watykańskiego II dotyczące stosunków pomiędzy Kościołem katolickim i państwem w nauczaniu papieża Franciszka*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 31(2021), nr 2, s. 202–203.

² Zob. Karta Narodów Zjednoczonych podpisana podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w San Francisco w dniu 26 czerwca 1945 r., Dz. U. 1947, nr 23, poz. 90; Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu; Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167.

w konstytucyjnych porządkach państwowych pozostaje art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.: „Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”³.

Zarówno przytoczona regulacja, jak i wskazana powyżej soborowa deklaracja stanowiły swoiste podstawy dla określenia ostatecznego kształtu gwarancji w zakresie poszanowania i ochrony wolności sumienia i wyznania w treści ustawy zasadniczej III Rzeczypospolitej Polskiej⁴. We współczesnym porządku konstytucyjnym państwa polskiego charakter tej wolności oraz jej podmiotowego, jak i przedmiotowego zakresu został określony w art. 53 Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r.⁵

Należy podkreślić, iż umieszczenie w treści ustaw zasadniczych przepisów wprowadzających *expressis verbis* obowiązek poszanowania i ochrony wolności sumienia i wyznania jednostki pozostaje elementem niezbędnym, ale nie jedynym, dla zagwarantowania wolności sumienia i wyznania w konstytucyjnym porządkach państwowych. Praktyka funkcjonowania państw w XX i XXI w. jednoznacznie wskazuje, iż prócz regulacji konstytucyjnej niezbędne jest stworzenie takich mechanizmów o charakterze prawnym, jak i pozaprawnym, które przełożą się na skuteczną ochronę uprawnień wynikających z właśnie z treści przepisów konstytucyjnych⁶.

Poniższy artykuł dotyczyć będzie prezentacji wybranych mechanizmów ochrony wolności sumienia i wyznania w III Rzeczypospolitej Polskiej, omó-

³ Art. 18, w: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu; zob. V. Serzhanova, E. Tuora-Schwierskott, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 40(2018), s. 310–311.

⁴ Wartym zaznaczenia pozostaje, iż soborowe postulaty dotyczące ochrony wolności religii oraz regulacja art. 18 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* pozostają ze sobą w wielu kwestiach – szczególnie w przypadku określenia uprawnień składających się na tę wolność; tożsame – przyp. J.S.

⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

⁶ Przykładem rozbieżności pomiędzy konstytucyjnymi gwarancjami a praktyką funkcjonowania organów państwowych mogą być przypadki konstytucyjnych porządków państw totalitarnych – pomimo zagwarantowania poszanowania wolności wyznania m.in. w treści Konstytucji ZSRR z 1935 r., organy władzy nie realizowały powyższej gwarancji, realizując ideologiczne założenia państwa komunistycznego, przewidujące przymusową ateizację społeczeństwa; zob. J. Stępień, *Współczesne modele separacji*, w: *Prawo, religia, wyznanie. Na styku normatywizmu i moralności*, red. P. Staniszevska-Pobikrowska, Warszawa 2020, s. 19–20.

wienie których zostanie oparte o przytoczenie konkretnych przykładów funkcjonowania członków wspólnoty Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej państwa polskiego. Wybór tej konkretnej wspólnoty wiernych jest podyktowany faktem, iż katolicyzm stanowi najpowszechniejsze wyznanie w społeczeństwie polskim, więc stosunek do niego pozostaje swoistym punktem odniesienia dla sytuacji prawnej innych wyznań. Zakres prowadzonych poniżej rozważań został ograniczony do konkretnych kwestii związanych z realizacją art. 53 ust. 2 i ust. 6 Konstytucji, traktującymi kolejno o przedmiotowym zakresie omawianej wolności oraz zakazie przymuszania jednostki do uczestniczenia bądź nieuczestniczenia w praktykach religijnych⁷. W konsekwencji wolność sumienia i religii jednostek będzie rozpatrywana w dwóch aspektach – jako wolność do podejmowania przez jednostkę określonego działania oraz wolność od przymusu ze strony innych podmiotów⁸.

Ostatnim elementem wymagającym przybliżenia na wstępie rozważań jest termin „przestrzeń publiczna”. Zgodnie z definicją obecną w nauce przedmiotu, za przestrzeń publiczną należy uznać tego rodzaju obszary, które w związku z konkretnymi cechami przestrzennymi oraz położeniem mogą posiadać szczególne znaczenie dla takich kwestii, jak poprawienie jakości życia ich mieszkańców czy sprzyjanie nawiązywaniu społecznych kontaktów⁹. Zakresem definicyjnym tych pojęć objęte są zatem zarówno elementy przestrzeni otwartej, w tym drogi i ulice, jak i przestrzeni zamkniętej, do której zalicza się ściany oraz korytarze budynków prywatnych i instytucji publicznych¹⁰.

W celu ukazania różnorodności środków wykorzystywanych do ochrony realizacji uprawnień wynikających z art. 53 ust. 2 Konstytucji, mechanizmy ochrony wolności sumienia i religii wypracowane w konstytucyjnym porządku III Rzeczypospolitej Polskiej, zostaną przedstawione na podstawie następujących przykładów aktywności religijnej członków wspólnoty katolickiej w przestrzeni publicznej państwa polskiego:

- uczestniczenia w kulcie publicznym – w pielgrzymkach i procesjach w trakcie Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, czyli tzw. Bożego Ciała;

⁷ Zob. art. 53, w: Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

⁸ T. Płoski, *Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce*, „Prawo Kanoniczne”, 46(2003), nr 3–4, s. 99.

⁹ Zob. *Poradnik o przestrzeniach publicznych*, red. M. Jaskulska, Gdańsk 2014, s. 2.

¹⁰ R.M. Małajny, *Krzyż w budynkach publicznych – tak czy nie?*, w: *Standardy bezstronności światopoglądowej władz publicznych*, red. A. Mezglewski, A. Tunia, Lublin 2013, s. 26–27.

- podejmowania aktywności o charakterze religijnych – takich jak wspólna modlitwa czy spotkanie opłatkowe – w miejscu pracy;
- uzewnętrzniania religii poprzez umieszczanie obecności symboli religijnych w przestrzeni instytucji publicznych.

Uprawianie kultu publicznego

W przypadku analizy treści art. 53 ust. 2 zd. 1 Konstytucji na szczególną uwagę w kontekście przedmiotu niniejszych rozważań zasługuje kategoria realizacji prawa do uzewnętrzniania religii w drodze „uprawiania kultu”¹¹. Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, zastosowane przez ustawodawcę stwierdzenie pojawiające się wyłącznie w treści ustawy zasadniczej, nie zostało powtórzone ani w aktach prawnych niższego rzędu regulujących sytuację związków wyznaniowych na terytorium III RP – m.in. Ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej ani w Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską¹². W treści przytoczonych powyżej aktów prawnych zostały zastosowane terminy „sprawowanie” oraz „kult publiczny”, które jednak nie zostały zdefiniowane przez ustawodawcę – w tego rodzaju przypadkach niezbędne jest odesłanie do właściwych przepisów prawa kościelnego zawierających definicję tych pojęć¹³.

Warto jednakże podkreślić, iż pomimo braku wyjaśnienia niniejszych terminów, konkordat oraz Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego zawierają regulacje dotyczące możliwości sprawowania kultu przez Kościół katolicki¹⁴.

Zgodnie z treścią art. 8 ust. 2 Konkordatu, władza kościelna posiada wyłączną kompetencję do organizowania oraz sprawowania kultu pu-

¹¹ „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie”; zob. art. 53 ust. 2 zd. 1, w: Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

¹² Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318; Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 1989, nr 29, poz. 154; A.M. Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 10(2007), s. 333.

¹³ Tamże, s. 332–333; zob. kan. 384 §2, w: *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

¹⁴ Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318; Dz. U. 1989, nr 29, poz. 154.

blicznego¹⁵. Powyższe kompetencje zostały obwarowane dwoma istotnymi ograniczeniami – po pierwsze, zarówno organizowanie, jak i sprawowanie kultu ma być zgodne z właściwymi przepisami prawa kanonicznego, po drugie zaś na władzę kościelną został nałożony obowiązek zachowania właściwych przepisów prawa krajowego¹⁶. W nauce przedmiotu wskazuje się, iż dotyczy to szczególnie regulacji związanych z bezpieczeństwem i porządkiem publicznym¹⁷.

Art. 8 ust. 4 Konkordatu zawiera z kolei gwarancję możliwości sprawowania przez Kościół katolicki kultu w miejscach publicznych¹⁸. Działalność o charakterze religijnym nie wymaga uzyskania wcześniejszego zezwolenia kompetentnych władz kościelnych, jeżeli tego rodzaju obowiązku nie przewidują właściwe przepisy prawa krajowego III Rzeczypospolitej Polskiej¹⁹. Wartym wskazania pozostaje, iż w treści art. 8 ust. 4 *in fine* zostały wyróżnione dwie kategorie powiązane z potrzebą uzyskania zezwolenia na gruncie przepisów prawa państwowego – bezpieczeństwo oraz porządek publiczny²⁰.

Przywołane powyżej czynniki uzasadniające ewentualną potrzebę uzyskania zezwolenia pojawiają się w kontekście dyskusji dotyczącej organizowania procesji podczas Uroczystości Ciała i Krwi Chrystusa (tzw. święta Bożego Ciała) oraz tradycyjnych, pieszych pielgrzymek. Przykłady sprawowania kultu publicznego przez Kościół katolicki pociągają bowiem niezrędko różnorakie utrudnienia w ruchu drogowym, zaś sposób celebracji tych przedsięwzięć – np. nadawanie modlitw bądź pieśni przez systemy nagłaśniające – może pociągnąć za sobą różnorakie niedogodności dla osób niebędących ich uczestnikami²¹.

Regulacja dotycząca kwestii ustaleń na linii Kościół katolicki – organy władzy publicznej w zakresie możliwości sprawowania kultu publicznego znajduje się w treści Ustawy o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego z 1989 r.

¹⁵ Zob. art. 8 ust. 2, w: Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 119.

¹⁸ Zob. art. 8 ust. 4, w: Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318.

¹⁹ A. Bartczak, *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje kultu publicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 25(2016), nr 2, s. 47.

²⁰ Zob. art. 8 ust. 4, w: Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318.

²¹ J. Mikołajewski, *Niewierzący praktykując*, <https://wyborcza.pl/7,75968,21957829,niewierzacy-praktykujacy.html> [01.12.2021].

W pierwszej kolejności wskazać należy, iż zgodnie z art. 15 ust. 1–2 tej Ustawy – nie wymaga się od strony kościelnej zawiadomienia kompetentnych władz publicznych w zakresie publicznego sprawowania kultu, jeżeli odbywa się ono w kościołach, kaplicach, budynkach kościelnych, na gruntach kościelnych i w innych pomieszczeniach służących katechizacji lub organizacjom kościelnym oraz w takich miejscach, na drogach, placach publicznych i w pomieszczeniach użyteczności publicznej, w których sprawowanie kultu uzależnione jest od uzgodnienia z właściwym organem sprawującym zarząd lub upoważnionym do dysponowania nim²². Z tego katalogu wyłączone zostały drogi, place publiczne oraz miejsca użyteczności publicznej²³.

Art. 16 ust. 1 wprowadza obowiązek uzgodnienia strony kościelnej z właściwymi organami administracji rządowej lub samorządowej tych procesji, pielgrzymek oraz imprez o charakterze religijnym, które organizowane są na drogach publicznych²⁴. Zakres ustaleń dotyczy w tym przypadku kategorii „bezpieczeństwa ruchu drogowego”²⁵. Właściwa procedura obejmuje złożenie odpowiedniego wniosku do zarządcy drogi oraz prośby – lub ewentualne dostarczenie wniosku w celu informacyjnym – do komendantów lokalnych służb porządkowych²⁶.

Jak widać, na gruncie przywołanych przepisów trudno mówić o uzależnieniu realizacji form sprawowania kultu publicznego od uzyskania zezwolenia kompetentnego organu władzy państwowej. Ustalenia, jakie zobowiązana jest podjąć strona kościelna, dotyczą potrzeby zapewnienia bezpieczeństwa w ruchu drogowym tak dla biorących udział w pielgrzymkach czy procesjach, jak i uczestników ruchu drogowego nierealizujących aktywności o charakterze religijnym. Jednocześnie na stronę państwową – jak wskazuje się w literaturze przedmiotu – został nałożony obowiązek zapewnienia możliwości uprawiania kultu w sposób niezakłócony przez inne podmioty²⁷. Zagwarantowaniu niezakłóconego przebiegu publicznego uprawiania kultu służyć ma wprowadzenie do polskiego porządku prawnego przepisów penalizujących takie zachowania jak: utrudnianie w sprawowaniu publicznego aktu religijnego

²² Art. 15 ust. 2 pkt. 1–2, w: Dz. U. 1989, nr 29, poz. 154.

²³ Tamże.

²⁴ Art. 16 ust. 1, w: tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ W. Małesa, A. Wawrzaszek, *Administracyjne aspekty organizowania kultu katolickiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Administracja i Zarządzanie”, 2015, nr 106, s. 144–146.

²⁷ Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, s. 334.

bądź jego uniemożliwienie oraz obrazę uczuć religijnych poprzez znieważenie publicznie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych²⁸.

Podejmowanie aktywności o charakterze religijnym w miejscu pracy

Kolejnymi mechanizmami służącymi ochronie uprawnień wynikających z treści art. 53 ust. 2 Konstytucji realizowanych w przestrzeni publicznej III Rzeczypospolitej Polskiej są działania pracodawców podejmowane w zakresie wydarzeń i aktywności o charakterze religijnym – jak spotkania opłatkowe czy modlitwy okolicznościowe – organizowane w miejscu pracy.

Przy analizie powyższych kwestii – stanowiących, zgodnie z treścią art. 53 ust. 2 Konstytucji przejaw realizacji prawa do uzewnętrzniania swojej religii „[...] wespół z innymi” – niezbędne jest zwrócenie uwagi na charakter miejsca pracy, w którym dana jednostka zamierza uczestniczyć bądź zorganizować wydarzenie o charakterze religijnym.

W przypadku, gdy do różnorodnego rodzaju aktywności o charakterze religijnym dochodzi w instytucjach publicznych (państwowych i samorządowych), problem dopuszczalności tego rodzaju aktywności przekracza swoim zakresem możliwość rozpatrywania go wyłącznie w kontekście ochrony wolności sumienia i religii²⁹. Niezbędne jest bowiem w takim przypadku uwzględnienie również regulacji art. 25 ust. 2 Konstytucji – „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym” – co do zakresu której istnieją rozbieżne stanowiska w doktrynie prawa wyznaniowego³⁰.

²⁸ Zob. art. 195–196, w: Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553; Bartczak, *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje kultu publicznego*, s. 50–53; A. Korzeniowska-Lasota, *Zakres sumienia i wyznania*, „Studia Warmińskie”, 48(2011), s. 218.

²⁹ Pojęcie „instytucji publicznej” powinno być utożsamiane z kategorią „podmiotu publicznego”, do którego można zakwalifikować każdy podmiot realizujący powierzone lub zlecone zadanie publiczne; W. Wytrążek, *Podstawowe pojęcia teorii organizacji i zarządzania w instytucjach publicznych*, w: *Podstawy naukoznawstwa*, t. 2, red. P. Kawalec, R. Wodzis, P. Lipski, Lublin 2011, s. 315–317.

³⁰ Zob. art. 25, w: Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483. Analiza wymienionej regulacji konstytucyjnej przekracza zakresem przedmiot niniejszego opracowania. Kwestia ta pozostaje przedmiotem licznych opracowań w literaturze przedmiotu; zob. B. Chyłka, *Granice zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Studia Elckie”,

Decyzja dotycząca możliwości tego rodzaju aktywności na terenie instytucji publicznej skutkuje zmierzaniem się kierownika tych instytucji z różnorodnymi zarzutami dotyczącymi konsekwencji swojego postępowania. Pozwolenie na tego rodzaju aktywności może być traktowane w kategoriach preferowania przez przedstawicieli władz świeckich postawy religijnej czy dyskryminacji pracowników ze względu na wyznanie, które stanowią naruszenie art. 25 ust. 2 oraz art. 32 Konstytucji³¹. Z kolei niewyrażenie zgody na tego rodzaju działania może skutkować zarzutami o naruszenie gwarancji z art. 53 Konstytucji zatrudnionych w danych instytucjach pracowników. Z podobnymi zarzutami w zakresie naruszania wolności sumienia i wyznania pracowników mogą mierzyć się także pracodawcy spoza sektora publicznego.

Na podstawie analizy praktyki w tego rodzaju przypadkach uzasadnionym wydaje się pogląd, iż mechanizmem, który skutkuje faktyczną ochroną wolności sumienia i wyznania pracowników, pozostając zgodnym z systemową wykładnią regulacji art. 25 ust. 2 *in fine* oraz art. 53 Konstytucji, jest zagwarantowanie przez pracodawców niepublicznych oraz kierowników wyżej wymienionych jednostek sektora publicznego (w tym kierowników różnorodnych urzędów władz państwowych oraz samorządowych czy instytucji publicznych) dobrowolności udziału w czynnościach o charakterze religijnym w miejscu pracy³². Warto bowiem zaznaczyć, iż w tym przypadku należy rozpatrywać indywidualną wolność sumienia i wyznania poszczególnych pracowników również przez pryzmat art. 53 ust. 6 Konstytucji gwarantują-

19(2017), nr 3, s. 295–311; A. Tabak, *Fundamentalne zasady instytucjonalnych relacji państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w świetle art. 25 Konstytucji RP z 1997 r.*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin Polonia”, 65(2018), nr 2, s. 265–281.

³¹ „1. Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne. 2. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny”; zob. art. 32, w: Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483; por. *Równe traktowanie ze względu na wyznanie w zatrudnieniu. Analiza i ocena*, red. A. Bodnar, S. Spurek, Warszawa 2018, s. 12–15 (*Prawo i Praktyka*, nr 26); M. Błaszczkowski, *Ograniczenia wolności sumienia i religii funkcjonariuszy publicznych*, „Rocznik Teologiczny”, 56(2014), z. 1, s. 187; *Pracownicy jednej z dużych firm: pracodawca faworyzuje muzułmankę. Co na to prawo pracy?*, <https://www.money.pl/gospodarka/pracownicy-jednej-z-duzych-f-abryk-pracodawca-faworyzuje-musulmanke-co-na-to-prawo-pracy-6546557812857536a.html> [1.12.2021].

³² Por. A. Strojek, A. Cieślak, *Firmowa wigilia – przyjemność czy obowiązek?*, <https://rynekpracy.pl/artukul.php/wpis.448> [1.12.2021]; *Organizacja wigilii firmowej. Jak sobie z nią poradzić?*, <https://www.serfin.pl/24084,organizacja-wigilii-firmowej-jak-sobie-z-nia-poradzic/> [1.12.2021]; *Poświęcenie nowego budynku firmy*, <https://wpg.com.pl/2020/06/26/poswiecenie-nowego-budynku-firmy/> [1.12.2021].

cego niemożność zmuszania jednostki do uczestniczenia bądź nieuczestniczenia w praktykach religijnych. Wspomniana dobrowolność powinna być rozumiana w kategoriach umożliwienia nieuczestniczenia w danym akcie wszystkich osób niewyrażających ochoty na wzięcie udziału w konkretnej aktywności o charakterze religijnym – powód tej niechęci pozostaje sprawą nieistotną, zgodnie z art. 53 ust. 7 Konstytucji niedopuszczalna jest przymusowa weryfikacja preferencji religijnych i światopoglądowych³³.

Zapewnienie dobrowolności uczestnictwa może nastąpić w drodze różnorodnych rozwiązań praktycznych – w przypadku wspólnej modlitwy jest to umożliwienie opuszczenia pomieszczenia przed jej rozpoczęciem lub udostępnienie pomieszczenia do jej odmówienia, zaś w przypadku tzw. wigilii pracowniczych brak konsekwencji w związku z niepojawieniem się na tego rodzaju wydarzeniu (gdy np. odbywa się poza miejscem pracy) lub zagwarantowanie jednostce możliwości wykonywania jej obowiązków służbowych (jesli dana aktywność religijna podejmowana jest w miejscu i godzinach pracy)³⁴.

W tym kontekście wartym jest ponowne zwrócenie uwagi na charakter miejsca pracy, w jakim dochodzi do podejmowania aktywności o charakterze religijnym. Uzasadnionym jest zatem pogląd, iż naruszenie art. 53 ust. 6 Konstytucji przez jednostkę kierowniczą danego urzędu bądź instytucji publicznej (w drodze np. wyciągnięcia konsekwencji wobec pracownika danej instytucji publicznej nieuczestniczącego w danym akcie religijnym) powinno się traktować również w kategoriach naruszenia art. 25 ust. 2 Konstytucji – powyższe organy powinny zachowywać bowiem jednakowy dystans zarówno do postawy religijnej, jak i niereligijnej³⁵.

Uzewnętrzanie religii przez umieszczanie obecności symboli religijnych w przestrzeni instytucji publicznych

Ostatnim mechanizmem wartym wskazania przy okazji rozważań dotyczących instrumentów ochrony wolności sumienia i wyznania w prze-

³³ „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”; zob. art. 53 ust. 7, w: Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

³⁴ Por. *Spotkania wigilijne i prezenty dla pracowników. Jak są opodatkowane?*, <https://prawo.money.pl/aktualnosci/okiem-eksperta/artukul/spotkania-wigilijne-i-prezenty-dla-159,0,1967263.html> [1.12.2021].

³⁵ Por. Korzeniowska-Lasota, *Zakres sumienia i wyznania*, s. 214; Błaszowski, *Ograniczenia wolności sumienia i religii funkcjonariuszy publicznych*, s. 187.

strzeni publicznej III Rzeczypospolitej Polskiej jest stosunkowo spójna linia orzecznicza sądów polskich po 1989 r. dotycząca dopuszczalności umieszczania symboli religijnych w przestrzeni pomieszczeń zarządzanych przez instytucje publiczne, takich jak m.in. urzędy czy biura³⁶. Niezbędnym już na wstępie rozważań pozostaje zaznaczenie, iż na potrzeby niniejszego artykułu analiza problemu została ograniczona do kwestii dopuszczalności eksponowania w wyżej wymienionej przestrzeni jednego konkretnego symbolu religijnego, czyli krzyża.

Prawo do eksponowania symboli religijnych w przestrzeni publicznej nie wynika wprost z treści analizowanego przepisu konstytucyjnego, jednak – jak wskazuje się w nauce przedmiotu – jest ono uznawane za swoistą konsekwencję prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych i światopoglądowych w życiu publicznym³⁷.

Niniejszy problem posiada dwa swoiste aspekty. Pierwszym jest noszenie przez przedstawicieli władz publicznych rzeczy mających znaczenie religijne, m.in. ozdób bądź dewocjonaliów. Biorąc pod uwagę dotychczasowe rozważania, należy zgodzić się z poglądem, iż dana jednostka ma prawo do noszenia symboli religijnych także, jeżeli pozostaje ona przedstawicielem władz publicznych³⁸.

Drugim z aspektów jest ekspozycja symboliki religijnej w przestrzeni budynków instytucji publicznych. Analizując opinie przedstawicieli nauki przedmiotu dotyczące obecności krzyża w niniejszych miejscach, można zauważyć, iż w doktrynie prawa wyznaniowego obecny jest pogląd o uznaniu tej aktywności za naruszenie art. 25 ust. 2 oraz art. 53 Konstytucji przez wzgląd na fakt, iż może ona rodzić społeczne przekonanie o afirmowaniu czy wręcz utożsamieniu się przedstawicieli władz publicznych z konkretną

³⁶ Zob. Wytrążek, *Podstawowe pojęcia teorii organizacji i zarządzania w instytucjach publicznych*, s. 316–317.

³⁷ Zgodnie z treścią art. 53 ust. 2 oraz art. 25 ust. 2 *in fine*; zob. A. Romanko, *Symbol krzyża w sferze publicznej w kontekście wybranych orzeczeń*, „Kościoł i Prawo”, 2013, nr 2(15), s. 210. Warto także wskazać, iż na gruncie regulacji ustawowej, możliwość zawieszenia krzyża w przestrzeni instytucji publicznych przewidziano jedynie w przypadku szkół, zgodnie z treścią §12 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. 1992, nr 36, poz. 155.

³⁸ Por. R. Wieruszewski, *Opinia na temat wniosku Klubu Poselskiego Ruch Palikota o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu”, 2011, nr 4(32), s. 84.

doktryną religijną, powiązaną z eksponowanym znakiem³⁹. Tego rodzaju przekonanie może skutkować z kolei poczuciem dyskryminacji u pracowników czy petentów niebędących członkami danej wspólnoty religijnej⁴⁰.

Linia orzecznicza sądów polskich dotycząca obecności krzyża w pomieszczeniach instytucji publicznych – również w Sali Posiedzeń Sejmu – prezentuje stanowisko przeciwne wobec powyższych argumentów. Od 1990 r. w orzecznictwie podkreślane jest, iż sama obecność krzyża w pomieszczeniach różnorodnych instytucji publicznych nie stanowi naruszenia wolności sumienia i wyznania, a ponadto – jak wskazano w rozstrzygnięciu instancji odwoławczej dotyczącym oddalenia powództwa grupy posłów o usunięcia krzyża z Sali Posiedzeń Sejmu – tzw. pasywne oddziaływanie krzyża nie może być uznane za przejaw prowadzenia przez państwo indoktrynacji religijnej⁴¹.

* * *

Zaprezentowane przykłady funkcjonowania wiernych Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej III Rzeczypospolitej Polskiej – choć stanowią jedynie wąski katalog aktywności przekładających się na realizację uprawnień wynikających z treści realizacji art. 53 ust. 2 Konstytucji – służyc mają wskazaniu, iż ochrona wolności sumienia i wyznania może odbywać się za pomocą różnorodnych instrumentów, tak o charakterze *stricte* prawnym, jak i pozaprawnym (praktycznym).

Pierwszym z nich jest uszczegółowienie gwarancji konstytucyjnych w aktach prawnych niższego rzędu w zakresie możliwości podejmowania konkretnych działań związanych m.in. z publicznymzewewnętrzaniem religii w postaci uczestnictwa w kulcie publicznym. Jak wynika z powyższej analizy, właściwe regulacje konstytucyjne mają zagwarantować m.in. bezpieczeństwo wszystkich uczestników ruchu drogowego oraz możliwość realizacji swoich uprawnień przez uczestników wyżej wymienionego kultu w sposób niezakłócony przez inne podmioty.

Kolejnym mechanizmem ochrony jest wprowadzanie takich rozwiązań praktycznych w miejscach pracy, które przekładają się z jednej strony na

³⁹ Zob. Romanko, *Symbol krzyża w sferze publicznej w kontekście wybranych orzeczeń*, s. 207.

⁴⁰ R.M. Małajny, *Krzyż w budynkach publicznych – tak czy nie?*, s. 23–25.

⁴¹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 września 1990 r., sygn. akt IPRN 38/90; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dn. 28 października 1998 r., sygn. akt I ACa 612/98; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z 25 listopada 2010 r., sygn. akt I ACa 363/10; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 9 grudnia 2013 r., sygn. akt I ACa 608/13.

umożliwienie realizacji uprawnień z art. 53 ust. 2 Konstytucji, z drugiej zaś na realizację gwarancji z art. 53 ust. 6 Konstytucji wprowadzającą zakaz zmuszania kogokolwiek do uczestnictwa w wydarzeniach o charakterze religijnym.

W określonych przypadkach – jak choćby przy okazji kwestii dopuszczalności obecności krzyża w urzędach czy instytucjach państwowych – dla ochrony wolności sumienia i wyznania niezbędne jest konkretne rozstrzygnięcie sądu. Tego rodzaju działanie wydaje się konieczne dla rozstrzygnięcia problemu relacji art. 25 ust. 2 oraz art. 53 Konstytucji lub kwestii prymatu konkretnego aspektu wolności sumienia i religii. W przypadku obecności symboli religijnych w przestrzeni budynków użytkowanych przez instytucje państwowe chodzi o stwierdzenie, czy silniejszej ochronie podlega tzw. wolność do religii, czyli prawo do realizacji, czy – obecna w doktrynie prawa wyznaniowego – instytucja „wolności od religii”, prowadząca do faktycznego ograniczenia możliwości wolności uzewnętrzniania swojej religii w przestrzeni publicznej⁴².

Biorąc pod uwagę przeprowadzone powyżej rozważania, uzasadnionym wydaje się wniosek, iż w konstytucyjnym porządku III Rzeczypospolitej Polskiej ochronie podlega wolność uzewnętrzniania religii. W zakresie wyżej wymienionej ochrony tego aspektu wolności sumienia i religii udało się wypracować skuteczne mechanizmy zarówno na płaszczyźnie prawnej, jak i pozaprawnej.

Należy jednak pamiętać, iż – przez wzgląd na różnorakie czynniki dotyczące zarówno funkcjonowania związków religijnych, jak i niezwiązane bezpośrednio z ich działalnością (m.in. problemy wewnętrzne wspólnot religijnych czy coraz silniejsze tendencje laicyzacyjne społeczeństwa przekładające się na zmiany w strukturze i liczebności wiernych) – kwestią otwartą pozostaje zmiana dynamiki relacji pomiędzy wspomnianą ochroną wolności „do religii” i „od religii”. Nie można wykluczyć, iż potencjalnym skutkiem tego rodzaju zmiany będzie powstanie i ugruntowanie w praktyce nowych mechanizmów ochrony wolności sumienia i wyznania, skutkujących faktycznym ograniczeniem możliwości uzewnętrzniania religii przez jednostki w przestrzeni publicznej państwa polskiego.

BIBLIOGRAFIA

Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa (Dignitatis humanae)*, 7 XII 1965, AAS, 58(1966), s. 929–946; tekst polski:

⁴² T. Szczech, *Czy wolność religijna jest wolnością od religii? Sprawa Lautsi przeciwko Włochom a kryzys wolności w Europie*, „Studia Erasmiana Vratislaviensia”, 5(2011), s. 404–407.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.

Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

Karta Narodów Zjednoczonych podpisana podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w San Francisco w dniu 26 czerwca 1945 r., Dz. U. 1947, nr 23, poz. 90.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i politycznych, Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej; Dz. U. 1989, nr 29, poz. 154.

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. 1992, nr 36, poz. 155.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny; Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553.

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 września 1990 r., sygn. akt IPRN 38/90.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 r., sygn. akt I ACa 612/98.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z 25 listopada 2010 r., sygn. akt I ACa 363/10.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 9 grudnia 2013 r., sygn. akt I ACa 608/13.

Abramowicz A.M., *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 10(2007), s. 325–352.

- Bartczak A., *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje kultu publicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 25(2016), nr 2, s. 41–55.
- Błaszczkowski M., *Ograniczenia wolności sumienia i religii funkcjonariuszy publicznych*, „Rocznik Teologiczny”, 56(2014), z. 1, s. 181–198.
- Chyłka B., *Granice zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Studia Łódzkie”, 19(2017), nr 3, s. 295–311.
- Korzeniowska-Lasota A., *Zakres sumienia i wyznania*, „Studia Warmińskie”, 48(2011), s. 211–226.
- Krukowski J., *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999.
- Malesa W., Wawrzaszek A., *Administracyjne aspekty organizowania kultu katolickiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Administracja i Zarządzanie”, 2015, nr 106, s. 135–147.
- Małajny R.M., *Krzyż w budynkach publicznych – tak czy nie?*, w: *Standardy bezstronności światopoglądowej władz publicznych*, red. A. Mezglewski, A. Tunia, Lublin 2013, s. 135–147.
- Mikołajewski J., *Niewierzący praktykujący*, <https://wyborcza.pl/7,75968,21957829,niewierzacy-praktykujacy.html> [01.12.2021].
- Organizacja wigilii firmowej. Jak sobie z nią poradzić?*, <https://www.serfin.pl/24084,organizacja-wigilii-firmowej-jak-sobie-z-nia-poradzic/> [1.12.2021].
- Płoski T., *Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce*, „Prawo Kanoniczne”, 46(2003), nr 3–4, s. 87–109.
- Poradnik o przestrzeniach publicznych*, red. M. Jaskulska, Gdańsk 2014.
- Poświęcenie nowego budynku firmy*, <https://wpg.com.pl/2020/06/26/poswiecenie-nowego-budynku-firmy/> [1.12.2021].
- Pracownicy jednej z dużych firm: pracodawca faworyzuje muzułmankę. Co na to prawo pracy?*, <https://www.money.pl/gospodarka/pracownicy-jednej-z-duzych-fabryk-pracodawca-faworyzuje-muzulmanke-co-na-to-prawo-pracy-6546557812857536a.html> [1.12.2021].
- Romanko A., *Symbol krzyża w sferze publicznej w kontekście wybranych orzeczeń*, „Kościół i Prawo”, 2013, nr 2(15), s. 207–226.
- Równe traktowanie ze względu na wyznanie w zatrudnieniu. Analiza i ocena*, red. A. Bodnar, S. Spurek, Warszawa 2018 (*Prawo i Praktyka*, nr 26)
- Serzhanova V., Tuora-Schwierskott E., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 40(2018), s. 303–314.

- Spotkania wigilijne i prezenty dla pracowników. Jak są opodatkowane?*, <https://prawo.money.pl/aktualnosci/okiem-eksperta/arttykul/spotkania-wigilijne-i-prezenty-dla,159,0,1967263.html> [1.12.2021].
- Stępień J., *Postulaty Soboru Watykańskiego II dotyczące stosunków pomiędzy Kościołem katolickim i państwem w nauczaniu papieża Franciszka*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 31(2021), nr 2, s. 199–214.
- Stępień J., *Współczesne modele separacji*, w: *Prawo, religia, wyznanie. Na styku normatywizmu i moralności*, red. P. Staniszevska-Pobikrowska, Warszawa 2020, s. 12–32.
- Strojek A., Cieślík A., *Firmowa wigilia – przyjemność czy obowiązek?*, <https://rynekpracy.pl/arttykul.php/wpis.448> [1.12.2021].
- Szczeczn T., *Czy wolność religijna jest wolnością od religii? Sprawa Lautsi przeciwko Włochom a kryzys wolności w Europie*, „Studia Erasmiana Vratislaviensia”, 5(2011), s. 385–413.
- Tabak A., *Fundamentalne zasady instytucjonalnych relacji państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w świetle art. 25 Konstytucji RP z 1997 r.*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin Polonia”, 65(2018), nr 2, s. 265–281.
- Wieruszewski R., *Opinia na temat wniosku Klubu Poselskiego Ruch Palikota o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu”, 2011, nr 4(32), s. 78–87.
- Wytrążek W., *Podstawowe pojęcia teorii organizacji i zarządzania w instytucjach publicznych*, w: *Podstawy naukoznawstwa*, t. 2, red. P. Kawalec, R. Wodzis, P. Lipski, Lublin 2011, s. 315–337.

MARCIN SZYDZISZ

 <https://orcid.org/0000-0001-9166-8273>

Uniwersytet Wrocławski

e-mail: marcin.szydzisz@uwr.edu.pl

LUDNOŚĆ ŻYDOWSKA W POLSCE PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ Zarys problematyki

Abstrakt: Artykuł jest próbą całościowego, choć ze zrozumiałych względów skrótowego, opisanie problematyki ludności żydowskiej w Polsce po II wojnie światowej. Żydzi polscy w najboleśniej sposób doświadczyli Holocaustu, z 3,5 mln obywateli II Rzeczypospolitej żydowskiego pochodzenia ocalało około 10%. Część z nich po wojnie miała zamiar odbudowywać swoje życie w powojennej Polsce. Niestety różne okoliczności spowodowały, że stało się to niemożliwe. Przejawy antysemityzmu i te powojenne i te z lat 1956–1957 oraz kampania antysyjonistyczna (1967–1968) oraz polityka komunistycznych władz zmusiły dużą część Żydów i osób pochodzenia żydowskiego do emigracji. Przemiany po 1989 r. umożliwiły wszechstronny rozwój życia żydowskiego w naszym państwie. Pojawiły się różnego rodzaju inicjatywy, organizacje i działania, które temu służyły. Mimo że społeczność żydowska jest w Polsce nieliczna, to jednak jest bardzo widoczna i wciąż ma wpływ na polską kulturę i życie społeczne w naszym kraju.

Słowa kluczowe: Żydzi, emigracja, antysemityzm, 1945, 1989.

Abstract: The article is an attempt to comprehensively, though for understandable reasons briefly, describe the problems of the Jewish population in Poland after World War II. Polish Jews experienced the Holocaust the most painfully, out of the 3.5 million citizens of the Second Polish Republic of Jewish origin, about 10% survived. After the war, some of them intended to

MARCIN SZYDZISZ – dr hab. nauk politycznych, historyk, prawnik; adiunkt w Instytucie Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego. Autor ponad 50 artykułów, rozdziałów i monografii na tematy związane z problematyką bliskowschodnią (szczególnie Izraelem i Palestyną), polską polityką zagraniczną, mniejszościami narodowymi w Polsce i Europie.

rebuild their lives in post-war Poland. Unfortunately, various circumstances made it impossible. Manifestations of anti-Semitism – post-war and those from 1956–1957 – as well as the anti-Zionist campaign (1967–1968) and the policy of the communist authorities forced a large part of Jews and people of Jewish origin to emigrate. The transformations after 1989 enabled the comprehensive development of Jewish life in our country. Various types of initiatives, organizations and activities appeared to serve this purpose. Although the Jewish community in Poland is small, it is very visible and still influences Polish culture and social life in our country.

Key words: Jews, emigration, anti-semitism, 1945, 1989.

Przedwojenna społeczność żydowska zamieszkująca obszar II Rzeczypospolitej według szacunków liczyła w 1939 r. około 3,5 mln osób. Niestety na skutek Holokaustu około 3 mln obywateli polskiej narodowości żydowskiej zostało brutalnie zamordowanych przez Niemców.

Po wojnie część ocalałych chciała swoją przyszłość wiązać z odradzającą się Polską. Na obszary administrowane przez nowe polskie władze zaczęli przybywać ocaleni Żydzi. Natychmiast też powstawały struktury organizacyjne, których zadaniem była pomoc powracającym. Już w październiku 1944 r. powołano do życia Centralny Komitet Żydów w Polsce (CKŻP). Podstawowymi zadaniami tej organizacji były: walka z faszyzmem, odbudowa żydowskiego życia kulturalnego, oświatowego i religijnego, niesienie szeroko rozumianej pomocy ocalałym z Zagłady, czy produktywizacja¹. Na obszarze całej Polski tam gdzie pojawiała się ludność żydowska, zaczęły powstawać podporządkowane jej komitety terenowe. CKŻP i jego regionalne przedstawicielstwa charakteryzował ograniczony pluralizm. Obok, na różne sposoby wspieranych przez nowe władze, komunistów zasiadali w nim przedstawiciele innych partii. W skład komitetu wchodził członkowie Bundu, Ichudu, Poalej Syjon-Lewicy i Poalej Syjon-Prawicy, zasiadał w nim także jeden reprezentant Ha-Szomer ha-Cair². Według podobnego klucza obsadzano również składy komitetów terenowych.

Wprawdzie wszyscy członkowie komitetów identyfikowali się, w mniejszym lub większym stopniu, z ideologią socjalistyczną, niemniej jednak obec-

¹ A. Grabski, *Kształtowanie się pierwotnego programu żydowskich komunistów w Polsce po Holokauście*, w: G. Berendt, A. Grabski, A. Stankowski, *Studia z Historii Żydów w Polsce po 1945 roku*, Warszawa 2000, s. 75–76.

² <https://sztetl.org.pl/pl/sloownik/centralny-komitet-zydow-w-polsce-ckzp> [7.09.2022].

ność w nich również innych, nierzadko rywalizujących z komunistami, partii, pozwalała mieć nadzieję, że życie żydowskie w powojennej Polsce będzie, choć w pewnym stopniu, niezależne. W tym czasie religijni Żydzi zaczęli zrzeszać się w kongregacje, aktywnie działały międzynarodowe żydowskie organizacje samopomocowe – Joint i ORT. Rozwijał się ruch spółdzielczy³, powstawały żydowskie szkoły, przedszkola, sierocińce i domy opieki dla ludzi starszych.

Wszystko to było organizowane dla powracających do Polski Żydów. Ich liczba szybko rosła. Szacuje się, że tuż przed pogromem kieleckim (4 VII 1946) mieszkało w Polsce około 200–250 tys. Żydów. Część z nich – blisko 90 tys. – podjęła decyzję o osiedleniu się na Dolnym Śląsku⁴. Żydowscy komunistyczni liderzy na czele z Jakubem Egitem, już w czerwcu 1945 r., zaczęli propagować ideę żydowskiego osadnictwa w tym regionie. Był on opisywany jako doskonałe miejsce do zamieszkania dla Żydów⁵.

Idea stworzenia *Jidiszer Jiszew in Niderszlezje* (żydowskie osiedle na Dolnym Śląsku) stawała się faktem. Nowe transporty przybywających ze Wschodu Żydów kierowano na te ziemie. Tym samym, właśnie na Dolnym Śląsku zaczęła zamieszkiwać duża część polskich Żydów. Nadzieję na odrodzenie licznie dużej społeczności żydowskiej w Polsce pogrzebał pogrom kielecki. Żydzi zaczęli emigrować z Polski. Wprawdzie już wcześniej duża grupa decydowała się na wyjazd z kraju, ale po pogromie ten proces przyspieszył.

Nowa, instalująca się w Polsce, władza komunistyczna starała się prezentować siebie jako programowo przeciwstawiającą się antysemityzmowi. Dlatego pozwalała ona na limitowaną, ale wciąż stosunkowo niezależną działalność organizacji żydowskich. Stąd również wynikała zgoda na legalną emigrację ocalałych polskich Żydów. W tym czasie była to jedyna grupa narodowościowa, która miała taką możliwość. Zgoda na wyjazdy powodowała jednak, że społeczność żydowska szybko malała.

Wraz umacnianiem się władzy komunistów zaczął się proces likwidacji niezależnych żydowskich form organizacyjnych. Jej przypiecztowaniem było powstanie w październiku 1950 r. Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce (TSKŻ). Celem TSKŻ było m.in. „włączenie jej do budownictwa socjalistycznego w Polsce, i do ogólnej walki narodu polskiego

³ Pod koniec 1946 r. w Polsce działało już 86 spółdzielni żydowskich, E. Węgrzyn, *Wyjeżdżamy!, wyjeżdżamy!?, Alija gomulłowska 1956–1960*, Kraków – Budapeszt 2016, s. 50.

⁴ B. Szaynok, *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945–1950*, Wrocław 2000, s. 55.

⁵ Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego (AŻIH), Memoriał w sprawie osadnictwa Żydów na Dolnym Śląsku, Wydział Prodyktywizacji, sygn. 11, bp, za: Szaynok, *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku*, s. 20.

o pokój i budowę socjalizmu [...]. Popularyzowanie w środowisku żydowskim potężnej siły światowego obozu pokoju, przodującej roli ZSRR i krajów Demokracji Ludowej w walce o pokój i demokracji”⁶. W tym samym czasie zabroniono działalności Jointu i ORT oraz uzależniono całkowicie od władz żydowską spółdzielczość i szkolnictwo.

Rok 1956 oznaczał koniec najstraszniejszego okresu stalinizmu. Niestety, poluzowanie socjalistycznego gorsetu zaowocowało również wybuchem antysemityzmu. Właśnie przede wszystkim z tego powodu kolejna grupa Żydów zdecydowała się opuścić Polskę. Niemniej jednak lata 1956–1968 to okres, w którym na powrót pozwolono Żydom na nieznaczny stopień niezależności. Wznowiły swoją działalność międzynarodowe organizacje pomocowe (np. Joint i ORT). W tym czasie powstawały nowe żydowskie spółdzielnie, w których pracę znaleźli przybyli z ZSRR żydowscy repatrianci. TSKŻ stawał się organizacją, która realnie starała się podtrzymać żydowskie życie społeczno-kulturalne. Przy oddziałach Towarzystwa działały różnego rodzaju artystyczne grupy amatorskie (koła teatralne, chóry, zespoły muzyczne) oraz funkcjonowały kluby żydowskie. Skala tych działań, jak na wielkość żydowskiej populacji, była bardzo duża. W 1953 r. raportowano o 36 zespołach samotwórczości⁷, a w połowie lat sześćdziesiątych w całej Polsce istniało aż 25 grup teatralnych⁸. Ważnym elementem integrującym społeczność były również kluby żydowskie przy oddziałach TSKŻ. Przeprowadzano tam próby zespołów artystycznych, organizowano występy i spotkania z ciekawymi ludźmi. Rozmach działalności klubów może budzić uznanie. Tylko w roku 1961 we wszystkich imprezach w Legnicy uczestniczyło w sumie ponad 10 tys. osób, a w Wałbrzychu od września 1963 r. do października 1964 r. we wszystkich wydarzeniach artystycznych wzięło udział, jak skrupulatnie policzono, 6519 osób⁹.

Kwitło w nich nie tylko życie kulturalne, ale również towarzyskie. Były one, i to chyba najważniejsze, miejscem codziennych spotkań. W klubie można było pograć w gry, pooglądać telewizję i po prostu porozmawiać.

⁶ Statut TSKŻ uchwalony dnia 29 X 1950 r. wraz ze zmianami w dniu 22 III 1953 r., par. 3, za: G. Berend, *Życie żydowskie w Polsce w latach 1950–1956. Z dziejów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce*, Gdańsk 2006, s. 143.

⁷ M. Szydzisz, *Społeczność żydowska na Dolnym Śląsku w świetle działalności Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce w latach 1950–1989*, Wrocław – Warszawa 2019, s. 226.

⁸ Tamże, s. 235.

⁹ M. Szydzisz, *Działalność kulturalna społeczności żydowskiej na Dolnym Śląsku*, „Kwartalnik Historii Żydów”, 2011, nr 237(1), s. 79.

W tym czasie bardzo aktywnie działał również Żydowski Instytut Historyczny (ŻIH) oraz Państwowy Teatr Żydowski (PTŻ). ŻIH zajmował się dokumentowaniem i propagowaniem historii polskich Żydów. Odegrał on również istotną rolę w dokumentowaniu i opisywaniu zagłady polskich Żydów.

W powojennej Polsce odradzało się również żydowskie życie teatralne. Do 1955 r. działały dwie profesjonalne sceny teatralne: w Łodzi i we Wrocławiu. Po tej dacie powstał jeden państwowy teatr, który miał swoją siedzibę w Warszawie. Żydowska scena teatralna była bardzo istotnym przejawem kultury tej mniejszości. To ona w największym zakresie kultywowała i rozwijała najbardziej wartościowe jej przejawy. Wprawdzie, obok klasyki, na deskach teatru pojawiały się przedstawienia „ideologicznie zaangażowane”, ale nie zmieniało to ogólnego, bardzo pozytywnego obrazu działalności teatru. Występy aktorów PTŻ, szczególnie te zamiejscowe, przyciągały dużą część żydowskich mieszkańców większych czy mniejszych ośrodków i stawały się najpoważniejszymi imprezami kulturalnymi w mieście¹⁰.

Żydowską tożsamość podtrzymywało również żydowskie szkolnictwo. Naturalne procesy asymilacyjne oraz emigracja powodowały, że malała liczba uczniów szkół żydowskich i zmniejszała się liczba placówek oświatowych. Niemniej jednak aktywiści TSKŻ starali się przeciwdziałać tym negatywnym procesom i podejmowali działania wspierające istnienie żydowskiej oświaty. Przedstawiciele władz TSKŻ zawsze mocno protestowali przeciwko projektom likwidacji placówek. By zwiększyć liczbę uczniów w szkołach, organizowano system stypendialny, dowożono ich do szkoły czy zapewniano im tanie posiłki¹¹.

Towarzystwo starało się również dbać o integrację młodzieży żydowskiej. Temu celowi miały służyć kolonie organizowane pod patronatem TSKŻ. W późniejszej propagandzie komunistycznych władz to właśnie te obozy miały być przedstawiane jako wylęgarnia „syjonistów” i przyszłych „komandosów”, którzy mieli zagrozić polskiej ludowej demokracji¹².

W okresie powojennym wychodziła również prasa żydowska, drukowano także książki w języku jidysz. Zaraz po wojnie każda opcja polityczno-

¹⁰ Tenże, *Odpyływ. O działalności teatralnej społeczności żydowskiej na Dolnym Śląsku*, „Notatnik Teatralny”, 56–57(2009), s. 366–269.

¹¹ Informacje o takich działaniach można było znaleźć w raporcie sporządzonym w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych. Twórcy dokumentu starali się pokazać, że ludność żydowska miała uprzywilejowaną pozycję. Archiwum IPN w Warszawie (AIPN), sygn. MSW II, 9047, s. 16–22. Zob. również sygn. IPN BU, 1585/7148, s. 5.

¹² Sztydzisz, *Spoleczność żydowska*, s. 205 i 206.

-ideologiczna starała się stworzyć swój własny organ prasowy. Z biegiem lat komuniści zlikwidowali i te przejawy niezależności. Po 1950 r. w jidysz drukowano jedynie codzienną gazetę „Fołks Sztyme” oraz miesięcznik literacki „Idysze Szrift”. Książki żydowskie wydawane były przez jedyne działające w Polsce żydowskie wydawnictwo Idysz Buch.

* * *

Wojna Sześciodniowa, a później wydarzenia marcowe i kampania antysemicka pogrzebały nadzieję na utrzymanie żydowskiego życia w Polsce. Ofiarami wewnętrznych walk o władzę stali się polscy Żydzi. Ludzie ministra Moczara wykorzystali „kwestię żydowską” jako element walki o władzę.

Po roku 1968, który jest ważną cezurą, wyraźnie widać zanik niezależnego życia żydowskiego. Z kraju wyjeżdżali przede wszystkim ludzie młodzi. Zostawiali w Polsce starsi, którzy nie chcieli lub bali się wyjechać. Po raz kolejny zabroniono działalności ORT i Jointu.

Powszechne zniechęcenie, brak kadr i wsparcia finansowego międzynarodowych organizacji żydowskich powodowały, że umierało żydowskie życie w Polsce. Ci, którzy mieli nadzieję, że może w PRL istnieć mała, ale zauważalna wspólnota żydowska, ponieśli porażkę. Duża część z nich musiała wyjechać, a tym, którzy zostali, zabrano nadzieję. Przystawały istnieć zespoły amatorskie związane z oddziałami TSKŻ. W 1972 r. w całej Polsce działały tylko dwie takie grupy – w Katowicach i Wrocławiu¹³.

Szczególnie bolesny obraz rysuje się ze sprawozdań samych oddziałów TSKŻ. Bujne życie klubowe i artystyczne skończyło się wraz z emigracją marcową. W klubach działających przy Towarzystwie nic w zasadzie się nie działo. W 1968 r. o „pracy klubowej” we wrocławskim oddziale pisano: „Polegała (ona) wyłącznie na grze w karty, na głośnej dyskusji w czytelnicy i oglądaniu programu telewizyjnego”¹⁴. Jeszcze bardziej przygnębiający obraz przedstawiał się w Wałbrzychu. Na początku lat siedemdziesiątych z tego miasta donoszono: „w chwili obecnej (klub Towarzystwa) jest zupełnie niewykorzystany, z uwagi na to, że w TSKŻ nie działa żaden zespół, a cała działalność uległa na przestrzeni ostatnich 2 lat omalże całkowitemu zanikowi. Stan Klubu nie jest najlepszy. Jest brudny i zakurzony”¹⁵.

¹³ Tamże, s. 219.

¹⁴ Archiwum Państwowe we Wrocławiu (APWr), KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 74, XIV/18, s. 1.

¹⁵ Archiwum Państwowe w Wałbrzychu, PMRN Wałbrzych, sygn. 1/109, s. 242–243.

Jeszcze gorzej radziły sobie kongregacje religijne. Dla religijnych Żydów życie w Polsce, podobnie jak wyznawców innych religii, nie było łatwe. Programowo ateistyczny reżim utrudniał, w różnym stopniu i z różnym nasileniem, funkcjonowanie żydowskich kongregacji. Trzeba też pamiętać, że Żydzi byli jedyną grupą narodowościową (poza Niemcami), która w pewnych okresach mogła stosunkowo łatwo opuścić kraj. Najczęściej decydowały się na to religijne osoby. Działo się to przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, to właśnie im najmocniej utrudniały życie ateistyczne władze. Po drugie, te same władze religijnym Żydom w najmniejszym stopniu przeszkadzały w opuszczeniu państwa. Po trzecie, zmniejszająca się szybko liczba członków kongregacji powodowała, że nawet wahający się emigrowali. Łatwiej było wyjeżdżać, gdy na ten krok zdecydowali się inni współwyznawcy. Od 1966 r. liczna, jak na warunki polskie, społeczność dolnośląskich Żydów, nie miała już własnego rabina. Właśnie w tym roku wyemigrował Uszer Ziebes¹⁶. W tym czasie zamknięto też jedyną synagogę w tym mieście¹⁷. Pod koniec lat sześćdziesiątych aktywną działalność przestały prowadzić również inne kongregacje religijne Dolnego Śląska. Pod koniec lat sześćdziesiątych funkcjonowały jedynie wspólnoty we Wrocławiu, Legnicy i Wałbrzychu¹⁸. Ta ostatnia jednak liczyła tylko 26 członków i zajmowała się jedynie „rozdziałem i sprzedażą macy, utrzymaniem cmentarza oraz sprawami kultu”¹⁹.

Po 1968 r. liczba ludności żydowskiej znacznie zmalała. W 1972 r. Komisja Narodowościowa działająca przy PZPR szacowała w liczbę ludności żydowskiej na 7 tys. W przygotowanym przez nią sprawozdaniu dodawano, że „środowisko to jest skryte i izoluje się od społeczeństwa”. Zwracano również uwagę, że pozostali w Polsce Żydzi to w 50% emeryci renciści, a w wieku produkcyjnym jest tylko około 25% społeczności²⁰.

¹⁶ E. Waszkiewicz, *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego na Dolnym Śląsku na tle polityki wyznaniowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1945–1968*, Wrocław 1999, s. 156.

¹⁷ Świątynia była w fatalnym stanie technicznym, a gminy nie było stać na jej remont. Tamże, s. 144–145.

¹⁸ Z dokumentów kongregacji wrocławskiej wynikało, że podobne struktury działały jeszcze jedynie w Legnicy. Paweł Wieczorek, piszący o wałbrzyskich Żydach potwierdza jeszcze aktywność religijną Żydów w tym mieście. Tamże, s. 147; P. Wieczorek, *Żydzi w Wałbrzychu i powiecie wałbrzyskim 1945–1968*, Wrocław – Warszawa 2017, s. 26.

¹⁹ Tamże.

²⁰ APWr, KW PZPR, Wydział Administracyjny, 74, XIV/13, s. 5. W podobnym tonie pisał kierownik USW PWRN Edmund Kopeć w październiku 1973 r. Społeczność żydowską dzielił on na trzy kategorie: jedną związaną z TSKŻ, drugą z kongregacją, a trzecią „tych, którzy nie należą do żadnego z wymienionych ugrupowań i nie przynajają się do swojego pochodzenia”.

Przez cały kolejne dwie dekady nieliczna społeczność żydowska w Polsce nie miała w zasadzie możliwości rozwoju. Próbowano wprawdzie prowadzić jakieś działania mające integrować środowisko. Takim pomysłem miało być powołanie do życia tzw. sekcji młodych przy oddziałach TSKŻ. Mogły do nich należeć osoby, które miały poniżej 30 roku życia²¹. Niestety struktura wiekowa tej społeczności oraz istniejące wciąż limitowanie swobodnej działalności charakterystyczne dla reżimu w państwie, skutecznie uniemożliwiały jakiegokolwiek zmiany na lepsze.

Emigracja

Liczba Żydów w Polsce malała przede wszystkim na skutek emigracji. Zaraz po wojnie strauumatyzowani przedstawiciele społeczności żydowskiej, którzy ocalili z Holocaustu, bardzo często podejmowali decyzję o emigracji. Część z nich nie była w stanie żyć w kraju, w którym zginęła ich rodzina, część nie akceptowała nowej, komunistycznej władzy, inni z kolei spotykali się z mniej lub bardziej wyrazistymi przejawami nietolerancji, niechęci czy wrogości polskich sąsiadów. Ważnym czynnikiem skłaniającym do podjęcia decyzji o wyjeździe była też nadzieja na powstanie Państwa Żydowskiego. Niektórzy gotowi byli walczyć o niepodległość swojej nowej ojczyzny. Była również część Żydów, którą do wyjazdu do Palestyny skłaniała chęć połączenia się z rodziną, która tam już mieszkała.

Zaraz po wojnie nowe polskie władze godziły się na emigrację. Przygotowywała ją Koordynacja Syjonistyczna – Bricha. Wprawdzie organizacja działała formalnie nielegalnie, ale na początku rządu komunistyczne nie przeszkadzały w jej funkcjonowaniu. Sytuacja zmieniła się w 1947 r., kiedy to władze w Warszawie zaczęły torpedować akcje Brichy.

Proces emigracji tuż po wojnie przebiegał z różną intensywnością. Najwięcej Żydów zdecydowało się wyjechać po pogromie w Kielcach. W samym sierpniu 1946 r. opuściło Polskę ponad 33 tys. osób – ponad cztery razy więcej niż w czerwcu tego samego roku²². W pierwszym okresie po wojnie, w świetle

Dodawał, że ta trzecia kategoria odnosiła się przede wszystkim do inteligencji. APWr, Ocena sytuacji politycznej w środowiskach mniejszości narodowych, na Dolnym Śląsku, KW PZPR, Egzekutywa, sygn. 74, IV/17, s. 7.

²¹ Na Dolnym Śląsku takie sekcje powstały przez klubach: wrocławskim i wałbrzyskim. Szydzisz, *Społeczność żydowska*, s. 222–223.

²² J. Adelson, *W Polsce zwanej ludową, w: Najnowsze dzieje Żydów w Polsce*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993, s. 414.

szacunkowych danych, przy pomocy Bricha Polskę opuściło około 140 tys. osób²³. Po 1947 r. proces ten został zahamowany. Władze komunistyczne utrwały na tyle swoją pozycję, że zabroniły legalnej emigracji. Jednak nieoczekiwanie 4 września 1949 r. w prasie ukazał się komunikat rządowy dający ludności żydowskiej możliwość optowania na rzecz państwa Izrael. Intencją władz było pozbycie się „elementów niepożądanych” (przede wszystkim syjonistów), ale ponieważ w komunikacie nie znalazła się informacja wskazująca, jakie grupy ludności żydowskiej mogły skorzystać z tej opcji na wyjazd zapisali się wszyscy chętni. Ostatecznie na listach znalazło się około 40 tys. nazwisk²⁴. Jednak władze komunistyczne były zainteresowane, „aby robotnicy fabryk i spółdzielni, pracujący w państwowych i samorządowych instytucjach, specjaliści, inżynierowie, technicy, lekarze, artyści i pisarze pozostali w Polsce”²⁵, dlatego ostatecznie pozwoliły na wyjazd około 28 tys. osób²⁶. Według szacunków, w 1952 r. w Polsce pozostało około 70 tys. Żydów²⁷.

Kolejna fala emigracji ludności żydowskiej rozpoczęła się w drugiej połowie lat pięćdziesiątych. Odwilż w 1956 r. obudziła również antysemityczne duchy. Część osób dotkniętych różnego rodzaju represjami zdecydowała się wnioskować o zgodę na wyjazd do Izraela. W tym okresie władze komunistyczne nie były zainteresowane ograniczaniem Żydom możliwości wyjazdu. Pozwalano na opuszczenie kraju wszystkim zainteresowanym, także robotnikom, inteligencji pracującej, a nawet aktywnym działaczom partyjnym.

Podstawowym powodem wyjazdów był antysemityzm. Różne formy represji, których doświadczali polscy Żydzi, skłaniały ich do emigracji. Decydowali się na nią nawet ci, którzy wierzyli, że nowy ustrój odwołujący się do internacjonalizmu będzie chronił ludność żydowską. Krystyna Kersten pisała: „Opuszczali kraj ludzie, którzy definitywnie zwątpili w szanse normalnej w nim egzystencji – czy to jako Żydów, czy jako Polaków pochodzenia żydowskiego – bez narażania się na antysemityzm otoczenia. Zawiodła ich ta władza, ta partia, z którą – świadomi obecności antysemityzmu w społeczeń-

²³ D. Stola, *Kraj bez wyjścia? Migracje z Polski 1949–1989*, Warszawa 2010, s. 51.

²⁴ A. Stankowski, *Nowe spojrzenie na statystyki dotyczące emigracji Żydów z Polski po 1949 r.*, w: Berendt, Grabski, Stankowski, *Studia z Historii Żydów w Polsce po 1945 roku*, s. 115.

²⁵ APWr, Fragment z pisma kierownik Wydziału Organizacyjnego Komitetu Wojewódzkiego PZPR we Wrocławiu (XII 1949), KW PZPR, Wydział Organizacyjny, sygn. 74, VI/115, s. 72.

²⁶ Stankowski, *Nowe spojrzenie na statystyki*, s. 117; B. Szaynok, *Polska-Izrael 1948–1967*, w: *Brzemień pamięci. Współczesne stosunki polsko-izraelskie*, red. E. Kossewska, Warszawa 2009, s. 22.

²⁷ Stankowski, *Nowe spojrzenie na statystyki*, s. 117.

stwie – wiązali swoje nadzieje i swoje szanse życiowe. Wezbrana fala antysemityzmu w partii okazała się dla wielu ostatnią granicą²⁸. Rozczarowanie ustrojem i niewiarę w dalszą polsko-żydowską koegzystencję potwierdzają rozmówcy Ewy Węgrzyn. Większość z nich emigrowała przede wszystkim z tego powodu²⁹. Przygnębienie wyciera z listów adresowanych do Zarządu Głównego TSKŻ. W grudniu 1956 r. Kopl Winnicki i Mojżesz Karzbrun pisali, że mimo „dziesięcioletniej uczciwej pracy w Polsce” nie zostali docenieni i okazali się ludźmi niepotrzebnymi. „Zresztą i sami doszliśmy do wniosku, że budowaliśmy niestety nie dla siebie. Zamierzamy wyjechać do Izraela, żeby zabezpieczyć naszym dzieciom lepsze dzieciństwo niż myśmy mieli”³⁰.

Kolejnym powodem emigracji było przekonanie, że wszyscy Żydzi wyjeżdżają. Nawet niezdecydowani, widząc wyjazdy rodziny czy sąsiadów, podejmowali decyzję o emigracji. W liście wysłanym do Zarządu Głównego TSKŻ, mieszkaniec Pieszyc Eli Tregier, usprawiedliwiając swój wyjazd pisał: „Zostać nie mogę, ponieważ wszyscy Żydzi wyjeżdżają, a ja sam będę się źle czuł w kraju”³¹.

Nie trzeba zapominać, że wśród udających się na emigrację byli również Żydzi, którzy już wcześniej chcieli wyjechać i tylko wykorzystali nadarzącą się okazję.

W powszechnym przekonaniu, znaczny odsetek emigrantów z tego okresu miały stanowić osoby związane ze stalinowskim systemem represji. Nie była to jednak prawda. Z dokumentu sporządzonego przez Biuro Polityczne KC PZPR wynikało, że jedynie 194 przedstawiciele służb bezpieczeństwa, MO, pracowników MSW, więziennictwa, prokuratury, MON oraz aparatu partyjnego i społecznego złożyło wniosek o wyjazd³². Tezę tę potwierdza Albert Stankowski. Według jego wyliczeń, tylko 2% ubiegających się o wyjazd stanowili przedstawiciele tych grup³³.

Ostatecznie na wyjazd w latach 1956–1960 zdecydowało się od 40 tys. do 51 tys. osób³⁴. Warto dodać, że w tym czasie trwała również akcja repatria-

²⁸ K. Kersten, *Żydzi. Komunizm. Anatomia półprawd 1939–1968*, Warszawa 1992, s. 160.

²⁹ Węgrzyn, *Wyjeżdżamy!, wyjeżdżamy!?*, s. 141–158.

³⁰ AŻIH, TSKŻ, List Koplasy Winnickiego i Mojżesza Karzbruna do ZG TSKŻ, 16 XII 1956, sygn. 68, bp.

³¹ AŻIH, TSKŻ, List Eliego Tregiera do ZG TSKŻ, 17 XII 1956, sygn. 104, bp.

³² Ostatecznie udzielono jej 119 osobom. Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Informacja dotycząca emigracji do Izraela, KC PZPR, Biuro Polityczne, sygn. V/51, s. 330.

³³ Stankowski, *Nowe spojrzenie na statystyki*, s. 125.

³⁴ Ewa Węgrzyn w swojej książce przytacza wyliczenia historyków. Paweł Machcewicz liczbę emigrantów szacował na 40 tys., Andrzej Bonusiak na 47 tys., Andrzej Rykała pisał

cyjna. Ze Związku Radzieckiego przyjeżdżały kolejne grupy Polaków i Żydów. Według szacunków sporządzonych przez MSW do Polski przybyło ponad 18 tys. żydowskich repatriantów³⁵. Część z nich zresztą zaraz emigrowała do Izraela. Ewa Węgrzyn pisze, że od początku 1956 r. do marca 1957 r. zezwolono na wyjazd ponad 2 tys. Żydów, którzy dopiero co przyjechali z ZSRR³⁶.

Pod koniec lat pięćdziesiątych tendencje wyjazdowe osłabły i choć władze wciąż pozwalały na emigrację, odsetek osób gotowych skorzystać z takiej możliwości malał. W Polsce zostali już przede wszystkim Żydzi, którzy traktowali ją jako swoją ojczyznę. Były to często osoby mocno zasymilowane. Część z nich (choć nie wiadomo jak liczna) uważała się za Polaków lub Polaków żydowskiego pochodzenia. Życie żydowskie w Polsce stabilizowało się. Żydzi mieli możliwość rozwijania swojej kultury (oczywiście reglamentowaną przez władze), działały żydowskie szkoły, Joint i ORT na różne sposoby wspierały rozmaite inicjatywy i pomagały potrzebującym.

Wydawało się, że tak już zostanie. Stało się jednak inaczej. Marzec 1968 r. uzmysłowił większości pozostałych w Polsce Żydów, że emigracja jest nie tyle opcją, co koniecznością. W wyniku inspirowanej przez władze antysemitki nagonki Polskę opuściło około 13 tys. osób³⁷. Pierwszy raz w powojennej historii wyjeżdżali z Polski Żydzi, którzy chcieli w niej pozostać.

Polskie, komunistyczne władze starały się upokorzyć wyjeżdżających. Musieli oni przejść dość skomplikowaną i czasochłonną procedurę, by po jej zakończeniu otrzymać „dokument podróży”. Znajdowało się w nim stwierdzenie, że „posiadacz niniejszego dokumentu podróży nie jest obywatelem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”.

Antysemityzm

Ideologia komunistyczna zakładała internacjonalizm. W przekonaniu części Żydów miał on być gwarancją równouprawnienia i tolerancji. Budo-

o 48 tys. wyjeżdżających, Jaff Schatz o 50 tys., a Albert Stankowski o 51 tys. Węgrzyn, *Wyjeżdżamy!, wyjeżdżamy!?*, s. 177.

³⁵ AIPN, J. Czerniakiewicz, Repatriacja ludności polskiej i żydowskiej z ZSRR 1944–1959, sygn. MSW II, 9034, bp.; J. Czerniakiewicz, *Przemieszczenia ludności polskiej z ZSRR 1944–1959*, Warszawa 2004, s. 60.

³⁶ Węgrzyn, *Wyjeżdżamy!, wyjeżdżamy!?*, s. 205.

³⁷ Stola, *Kraj bez wyjścia?*, s. 213.

wany w Polsce socjalizm miał tę ideę wprowadzić w życie. Rzeczywistość okazała się jednak zupełnie inna.

Nazistowskie Niemcy doprowadziły do wybuchu antysemityzmu na niesłychaną skalę. Doszło do Holokaustu, w wyniku którego zginęło około sześć milionów Żydów. Trzy miliony spośród nich stanowili żydowscy obywatele Rzeczypospolitej. Niestety, antysemityzm nie skończył się wraz z zakończeniem wojny.

Doświadczali go w różnych formach Żydzi, którzy przeżyli okupację. Niektórzy z nich, powracając do swych domów po wojennej zawierusze, spotykali się z niechęcią swoich polskich sąsiadów. Znane są przypadki zabójstw, a nawet pogromów. Trudno jest szacować liczbę ofiar. Marcin Zaremba w swojej książce *Wielka trwoga* pisze, że „szacunki sugerujące dużo większą liczbę ofiar niż tysiąc wydają się zawyżone”³⁸. Bożena Szaynok zauważa, że obok antysemityzmu były też inne przyczyny zabójstw: „rabunek, powojenny bandytyzm, własność żydowska, praca w aparacie represji”³⁹. Wskazuje ona również na szerokie grono sprawców: „obok «zwyczajnych Polaków» byli zarówno przedstawiciele nowych władz (milicjanci i żołnierze), jak i członkowie niepodległościowych ugrupowań”⁴⁰.

Najgłośniejszym przejawem powojennego antysemityzmu był pogrom w Kielcach (4 lipca 1946 r.). Tak o tych wydarzeniach pisze Bożena Szaynok: „Bezpośrednią akcją przeciwko żydowskim mieszkańcom sprowokowały działania milicji i wojska: uwiarygodnienie przez nich plotki o porwaniu polskiego dziecka, a także nieudolne przeciwdziałanie zebranemu na Planchach agresywnemu tłumowi. Także wojskowi i milicjanci byli pierwszymi, którzy zaczęli strzelać do Żydów, rabować. Takie działania były pretekstem do włączenia się do nich cywilów”⁴¹.

Efektom pogromu była śmierć około 40 Żydów i wywołana nim panika w społeczności żydowskiej, która spowodowała masową emigrację. Na wyjazd z Polski decydowali się również ci, którzy wcześniej chcieli odbudowywać życie żydowskie w naszym kraju.

W 1956 r. załamał się w Polsce stalinizm. Obok wyraźnych pozytywnych zmian doszło wtedy także do kolejnej fali przejawów antysemityzmu.

³⁸ M. Zaremba, *Wielka trwoga*, Kraków 2012, s. 584.

³⁹ B. Szaynok, *Ludność żydowska w Polsce (1944–1968)*, w: *Po wojnie: historia społeczności żydowskiej w Polsce po 1945 roku – materiały edukacyjne, Wstęp – kontekst historyczny*, s. 7, https://www.polin.pl/pl/system/files/attachments/wstep_kontekst_historyczny_0.pdf [16.09.2022].

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 8.

Miały one różny charakter. Żydów zwalniano z pracy, bito, szykanowano, pojawiały się antysemickie ulotki i odezwy, a nawet dochodziło do prób wywołania pogromów (np. Wałbrzych, Wrocław)⁴².

O skali tego rodzaju represji świadczą doniesienia z Dzierżoniowa. W październiku 1956 r. informowano o 40 wypadkach dyskryminacji ludności żydowskiej, które „wyrażały się w bezkarnym ubliżeniu i pobiciu”. Skala tych wydarzeń została potwierdzona przez specjalną komisją z MSW. Według jej ustaleń, tylko we wrześniu prokuratura w Dzierżoniowie wszczęła 30 spraw śledczych „za pobicie Żydów i publiczne wulgarne ubliżanie”⁴³.

Ówczesne władze nie tylko nie podejmowały działań, których celem miało być przeciwdziałanie antysemityzmowi, ale nawet niektórzy spośród liderów partyjnych afirmowali i pobudzali je. Dobrym przykładem takiej postawy było wystąpienie członka KC PZPR Zenona Nowaka, który deprecjonował znaczenie wystąpień antysemickich i podkreślał duży udział osób pochodzenia żydowskiego w niektórych sferach władzy (Główny Zarząd Polityczny Wojska, Prokuratura Wojskowa, Ministerstwo Spraw Zagranicznych)⁴⁴.

Podobne głosy podnosili również inni partyjni liderzy. Na Dolnym Śląsku Członek Biura Politycznego i Przewodniczący Wojewódzkiej Rady Narodowej, Hilary Chełchowski, również odniósł się do „kwestii żydowskiej”. „Gazeta Robotnicza” relacjonowała: „Mówca jest zdania, że należy każdemu obywatelowi pochodzenia żydowskiego ułatwić wyjazd skoro tego pragnie. Z dalszych wywodów mówcy wynika, że ta sprawa narasta od półtora roku, [...]. Mówca jest przeciwnikiem stosowania sankcji przewidzianych w naszym ustawodawstwie przy zwalczaniu antysemityzmu”⁴⁵.

Choć antysemickie hasła były cynicznie wykorzystywane przez walczących o władze partyjnych notabli, to jednak padały na podatny grunt. Paweł Machcewicz pisał. „Nie negując instrumentalnego wykorzystania antysemityzmu w toczącej się walce politycznej [...] nie można uciec przed stwierdzeniem, że w 1956 r. nastroje antyżydowskie były w wielu środowiskach bezspornym faktem”⁴⁶.

⁴² M. Szydzisz, *Przejawy antysemityzmu i emigracja ludności żydowskiej z Dolnego Śląska w latach 1956–1957*, w: *Państwo Izrael, analiza politologiczno-prawna*, red. E. Rudnik, Warszawa 2006, s. 116.

⁴³ AIPN, Notatka w sprawie wystąpień antysemickich w Dzierżoniowie i Wałbrzychu (tajne), sygn. IPN BU MSW I 349, s. 1.

⁴⁴ W. Władyka, Z. Rykowski, *Polska próba. Październik 56*, Kraków 1989, s. 145–147.

⁴⁵ „Gazeta Robotnicza”, 1956, nr 247 (16 X).

⁴⁶ P. Machcewicz, *Polski rok 1956*, Warszawa 1993, s. 218.

Przyczyn antysemityzmu z połowy lat pięćdziesiątych można szukać głęboko w historii. W społeczeństwie polskim wciąż obecny był obraz Żyda – zabójcy Chrystusa, międzywojenne przekonanie, że Żydzi są rywalami ekonomicznymi oraz rozwijający się po wojnie stereotyp Żyda-komunisty⁴⁷.

Kolejna odsłona polskiego antysemityzmu miała już wyraźnie polityczne oblicze. W czerwcu 1967 r. Izrael wygrał Wojnę Sześciodniową, pokonując Egipt, Syrię i Jordanię. Związek Radziecki w konflikcie bliskowschodnim poparł jednoznacznie państwa arabskie. Moskwa wywarła na swoich śródkowoeuropejskich sojuszników presję. W jej efekcie władze polskie zdecydowały się zerwać stosunki dyplomatyczne z Izraelem, a część elit partyjnych dostrzegła, że w walkach o władzę będzie można znów wykorzystać tzw. kwestię żydowską. Liderem grupy tzw. partyzantów był minister spraw wewnętrznych, Mieczysław Moczar. Starał się on umocnić swoją pozycję w rządzie, podkreślając odpowiedzialność Żydów za zbrodnie popełniane w resorcie w okresie stalinowskim⁴⁸.

W czerwcu 1967 r. na Kongresie Związków Zawodowych Władysław Gomułka porównał reakcje społeczności żydowskiej w Polsce na zwycięstwo Izraela do zachowania V kolumny. Dodawał w nim również, że państwo polskie nie czyni „przeszkód obywatelom polskim narodowości żydowskiej w przeniesieniu się do Izraela, jeżeli tego pragnęli” i podkreślał, że „każdy obywatel Polski powinien mieć tylko jedną ojczyznę – Polskę Ludową”⁴⁹.

Ta wypowiedź spowodowała wybuch „spontanicznych” protestów, podczas których „aktyw robotniczy” potępił „agresywną” postawę Izraela. W wielu zakładach pracy przeprowadzono masówki, w trakcie których przyjmowano antyizraelskie rezolucje. W tym samym czasie rozpoczęto w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych działania, które przejdą do historii pod nazwą „kampanii antysyjonistycznej”. W ich efekcie zaczęto zwalniać z pracy Żydów i osoby pochodzenia żydowskiego. W tym samym czasie ponownie zabroniono działalności międzynarodowych organizacji charytatywnych: Jointu i ORTu. Zapanował jednoznacznie antyżydowski klimat. Sytuacja pogorszyła się jeszcze po marcowych protestach studenckich (1968). Władze uznały, że ich inicjatorami były osoby pochodzenia żydowskiego. Ta

⁴⁷ Szydysz, *Przejawy antysemityzmu*, s. 114.

⁴⁸ D. Stola, *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967–1968*, Warszawa 2000, s. 17.

⁴⁹ <https://www.rp.pl/historia/art7996181-przemowienie-wladyslawa-gomulki-na-kongresie-zwiazkow-zawodowych-19-czerwca-1967-r> [23.09.2022].

konstatacja stała się przyczynkiem do ataku na Żydów. Na łamach polskiej prasy drukowano artykuły potępiające „politycznych wichrzycieli wszelkiej maści, a szczególnie tych spod znaku syjonizmu”⁵⁰.

Antyżydowską nagonkę podsycali także przedstawiciele władz partyjnych na wiecu we Wrocławiu 18 marca 1968 r. I Sekretarz KW PZPR Władysław Piłatowski mówił: „Syjoniści w zgodnym chórze z byłymi swoimi katami hitlerowskimi atakują [...] naszą partię, nasz rząd, naród. [...] Żadna demagogia, żaden brudny chwyt nie jest obcy tej grupie ludzi. Wymyślili oni hasło, że w Polsce Ludowej obecnie szerzy się antysemityzm. To hasło ma związać ręce naszej Partii, uniemożliwić jej uwolnienie się od syjonizmu. Odpowiadamy na to: antysemityzm był nam zawsze obcy i wstrętny, żaden nacjonalizm nie znajdzie u nas pożywki. Ale dla syjonistów nie stanowi to przeszkody w rzucaniu oszczerczych oskarżeń”⁵¹.

„Antysyjonistyczna” nagonka była nie do zniesienia dla dużej części polskich Żydów i osób żydowskiego pochodzenia. Zwalniano ich z pracy, relegowano z uczelni, pozbawiano zajmowanych stanowisk, jednoznacznie i czytelnie przekonywano, że w Polsce nie ma miejsca dla „syjonistów”. W tej sytuacji duża grupa ludzi zdecydowała się wyjechać.

Opisując „kampanię antysyjonistyczną” z lat 1967–1968 trzeba stwierdzić, że była ona od samego początku inspirowana przez polskie władze. Społeczeństwo naszego kraju w dużej większości nie podchwyciło antysemitycznych haseł. Oczywiście w zakładach pracy demonstrowano przeciwko izraelskiemu „agresorowi” i potępiano „wichrzycieli”, ale nie były to oddolne inicjatywy. Kreowali je partyjni liderzy a obywatele w nim uczestniczący byli jedynie biernymi statystami w reżyserowanym odgórnie spektaklu⁵².

Wydarzenia z lat 1967–1968 to ostatni tak masowy przejaw antysemityzmu. Nigdy później nie pojawił się on na taką skalę. Nie zmienia to jednak faktu, że to właśnie on spotęgował żydowską emigrację. Pogrom w Kielcach, wydarzenia lat pięćdziesiątych oraz kampania antysyjonistyczna w latach

⁵⁰ H. Mach, *Syjonisci i agresja*, „Słowo Polskie”, 1968, nr 70 (22 III).

⁵¹ APWr, Załącznik nr 1 do protokołu nr 6 Posiedzenia Egzekutywy KW PZPR we Wrocławiu z dnia 18 marca 1968 r., KW PZPR, Egzekutywa, sygn. 74, IV/141, s. 213–214.

⁵² Tę opinię potwierdza tekst Leszka Olejnika piszącego o łódzkich Żydach. Zauważył on jednak też, że część łódzian „zapewne uległa atmosferze wytworzonej przez propagandę władzy”, a „część w rozliczeniach i czystkach kadrowych dostrzegła dla siebie szansę awansu, wzmocnienia pozycji zawodowej lub społecznej”. L. Olejnik, *Żydzi łódzcy w latach 1956–1972*, w: *Spoleczność żydowska w Polsce przed kampanią antysemitką lat 1967–1968 i po niej*, red. G. Berendt, Warszawa 2009, s. 132.

1967–1968 doprowadziły w praktyce do sytuacji, że w Polsce pozostała niewielka grupa Żydów.

Spółeczność żydowska po 1989 r.

Przełom przyniósł dopiero rok 1989. Nowe demokratyczne władze stworzyły warunki do rozwoju pluralistycznego i obywatelskiego społeczeństwa. Mieszkańcy Rzeczypospolitej mogli korzystać ze wszystkich praw i wolności. Umożliwiło to również rozwój społeczności żydowskiej. Obok działających wcześniej TSKŻ, kongregacji religijnych czy Żydowskiego Instytutu Historycznego zaczęły powstawać także inne organizacje i stowarzyszenia zrzeszające polskich Żydów⁵³. Ich działalność intensyfikowała pomoc różnych żydowskich organizacji samopomocowych oraz wsparcie Państwa Izrael. Owocem tego fermentu było również zintensyfikowanie innego procesu. Coraz więcej młodych ludzi zaczęło interesować się swoimi żydowskimi korzeniami. Część z nich włączyła się aktywnie w różne formy żydowskiego życia w Polsce⁵⁴.

Nawiązanie stosunków dyplomatycznych z Izraelem i dobre relacje z tym państwem oraz duże zainteresowanie kulturą żydowską i judaizmem spowodowały w polskim społeczeństwie prawdziwy wybuch różnych inicjatyw, które miały przypominać i promować żydowskie dziedzictwo. W Warszawie, Krakowie i Wrocławiu zaczęły się odbywać cykliczne festiwale żydowskie. W stolicy powstało muzeum Polin, które zajmuje się przybliżaniem historii i kultury polskich Żydów.

Od początku lat dziewięćdziesiątych zauważalny jest w Polsce rozwój dialogu między katolikami a Żydami. Już w 1989 r. powstała Polska Rada Chrześcijan i Żydów, która za cel stawia sobie „działalność naukową, oświatową i kulturalną zmierzającą do wzajemnego zrozumienia chrześcijan i żydów, przezwyciężania stereotypów, szerzenia tolerancji i pogłębiania kontaktów międzyreligijnych”⁵⁵. We Wrocławiu narodziła się z kolei idea dialogu w jesz-

⁵³ Do najważniejszych można zaliczyć np. Stowarzyszenie Żydów Kombatantów i Poszkodowanych w II Wojnie Światowej, Stowarzyszenie „Dzieci Holokaustu” w Polsce, Żydowska Ogólnopolska Organizacja Młodzieżowa, Fundacja „Shalom”, Fundacja Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego.

⁵⁴ Więcej przeczytać można o tym w artykułach Ewy Banasiewicz-Ossowskiej oraz Joanny Cukras. E. Banasiewicz-Ossowska, *Tożsamość społeczno-kulturowa młodych Żydów wrocławskich*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, 2016, nr 24(1), s. 53–64; J. Cukras, *Młodzi Żydzi w Polsce. Socjologiczna analiza tożsamości społeczno-kulturowej*, „Etnografia Polska”, 47(2003), nr 1–2, s. 247–266.

⁵⁵ <https://www.prchiz.pl/misja> [13.09.2022].

cze szerszym zakresie. W 1996 r. powstała Dzielnica Wzajemnego Szacunku. To wspólny pomysł ewangelików, katolików, prawosławnych oraz Żydów.

Bardzo ważną inicjatywą służącą budowaniu przestrzeni zaufania, poszerzania postaw tolerancyjnych wobec społeczności żydowskiej i odkryciu więzi chrześcijaństwa z judaizmem, było powołanie do życia Komitetu Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem oraz obchodzenie rokrocznie Dnia Judaizmu w Kościele katolickim.

Współcześnie Żydzi w Polsce mają pełną możliwość rozwoju. Niestety Holokaust, powstanie Izraela, wypadki antysemitki i antyżydowska polityka władz komunistycznych spowodowały, że społeczność żydowska jest bardzo nieliczna. W spisie powszechnym z 2002 r. jedynie 1055 osoby zadeklarowały narodowość żydowską. W kolejnym spisie z 2011 r. 7353 obywateli polskich podało, że są narodowości żydowskiej lub polsko-żydowskiej⁵⁶.

Nie zmienia to jednak faktu, że dla Rzeczypospolitej Polskiej dziedzictwo żydowskie jest ważną częścią polskiej kultury i historii, a współczesna, choć nieliczna społeczność żydowska, wciąż ma wkład w tworzenie i rozwój kultury naszego kraju. Wciąż też uczestniczy w budowie naszej wspólnej teraźniejszości. A tacy ludzie jak choćby rabin Michael Schudrich, prof. Stanisław Krajewski, Konstanty Gebert czy Szewach Weiss są ikonami żydowskiego życia w Polsce.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Informacja dotycząca emigracji do Izraela, KC PZPR, Biuro Polityczne, sygn. V/51.

Archiwum Państwowe w Wałbrzychu, PMRN Wałbrzych, sygn. 1/109.

Archiwum Państwowe we Wrocławiu

KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 74, XIV/18.

KW PZPR, Wydział Administracyjny, 74, XIV/13.

Ocena sytuacji politycznej w środowiskach mniejszości narodowych, na Dolnym Śląsku, KW PZPR, Egzekutywa, sygn. 74, IV/17.

Fragment z pisma kierownik Wydziału Organizacyjnego Komitetu Wojewódzkiego PZPR we Wrocławiu (XII 1949), KW PZPR, Wydział Organizacyjny, sygn. 74, VI/115.

Załącznik nr 1 do protokołu nr 6 Posiedzenia Egzekutywy KW PZPR we Wrocławiu z dnia 18 marca 1968 r., KW PZPR, Egzekutywa, sygn. 74, IV/141.

⁵⁶ <https://www.gov.pl/web/mniejszosci-narodowe-i-etniczne/zydzy> [14.09.2022].

Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie

Memoriał w sprawie osadnictwa Żydów na Dolnym Śląsku, Wydział Prodyktuwizacji, sygn. 11, bp

TSKŻ, List Koplasa Winnickiego i Mojżesza Karzbruna do ZG TSKŻ, 16 XII 1956, sygn. 68, bp.

TSKŻ, List Eliego Tregiera do ZG TSKŻ, 17 XII 1956, sygn. 104, bp.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie

J. Czerniakiewicz, Repatriacja ludności polskiej i żydowskiej z ZSRR 1944–1959, sygn. MSW II, 9034

Notatka w sprawie wystąpień antysemickich w Dzierżoniowie i Wałbrzychu (tajne), sygn. IPN BU MSW I 349.

Adelson J., *W Polsce zwanej ludową*, w: *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993, s. 387–478.

Banaszewicz-Ossowska E., *Tożsamość społeczno-kulturowa młodych Żydów wrocławskich*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, 2016, nr 24(1), s. 53–64.

Berendt G., *Życie żydowskie w Polsce w latach 1950–1956. Z dziejów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce*, Gdańsk 2006.

Cukras J., *Młodzi Żydzi w Polsce. Socjologiczna analiza tożsamości społeczno-kulturowej*, „Etnografia Polska”, 47(2003), nr 1–2, s. 247–266.

Czerniakiewicz J., *Przemieszczenia ludności polskiej z ZSRR 1944–1959*, Warszawa 2004.

Grabski A., *Kształtowanie się pierwotnego programu żydowskich komunistów w Polsce po Holokauście*, w: G. Berendt, A. Grabski, A. Stankowski, *Studia z Historii Żydów w Polsce po 1945 roku*, Warszawa 2000, s. 67–102.

Kersten K., *Żydzi. Komunizm. Anatomia półprawd 1939–1968*, Warszawa 1992.

Mach H., *Syjniści i agresja*, „Słowo Polskie”, 1968, nr 70 (22 III).

Machcewicz P., *Polski rok 1956*, Warszawa 1993.

Olejnik L., *Żydzi łódzcy w latach 1956–1972*, w: *Społeczność żydowska w Polsce przed kampanią antysemicką lat 1967–1968 i po niej*, red. G. Berendt, Warszawa 2009, s. 123–136.

Stankowski A., *Nowe spojrzenie na statystyki dotyczące emigracji Żydów z Polski po 1949 r.*, w: G. Berendt, A. Grabski, A. Stankowski, *Studia z Historii Żydów w Polsce po 1945 roku*, Warszawa 2000, s. 103–151.

Stola D., *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967–1968*, Warszawa 2000.

- Stola D., *Kraj bez wyjścia? Migracje z Polski 1949–1989*, Warszawa 2010.
- Szaynok B., *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945–1950*, Wrocław 2000.
- Szaynok B., *Ludność żydowska w Polsce (1944–1968)*, w: *Po wojnie: historia społeczności żydowskiej w Polsce po 1945 roku – materiały edukacyjne, Wstęp – kontekst historyczny*, https://www.polin.pl/pl/system/files/attachments/wstep_kontekst_historyczny_0.pdf [16.09.2022].
- Szaynok B., *Polska-Izrael 1948–1967*, w: *Brzemie pamięci. Współczesne stosunki polsko-izraelskie*, red. E. Kossewska, Warszawa 2009, s. 15–30.
- Szydzisz M., *Działalność kulturalna społeczności żydowskiej na Dolnym Śląsku*, „Kwartalnik Historii Żydów”, 2011, nr 237(1), s. 65–90.
- Szydzisz M., *Odpyływ. O działalności teatralnej społeczności żydowskiej na Dolnym Śląsku*, „Notatnik Teatralny”, 56–57(2009), s. 362–370.
- Szydzisz M., *Przejawy antysemityzmu i emigracja ludności żydowskiej z Dolnego Śląska w latach 1956–1957*, w: *Państwo Izrael, analiza politologiczno-prawna*, red. E. Rudnik, Warszawa 2006, s. 112–129.
- Szydzisz M., *Społeczność żydowska na Dolnym Śląsku w świetle działalności Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce w latach 1950–1989*, Wrocław – Warszawa 2019.
- Waszkiewicz E., *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego na Dolnym Śląsku na tle polityki wyznaniowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1945–1968*, Wrocław 1999.
- Węgrzyn E., *Wyjeżdżamy!, wyjeżdżamy!?, Alija gomulłowska 1956–1960*, Kraków – Budapeszt 2016.
- Władyka W., Rykowski Z., *Polska próba. Październik 56*, Kraków 1989.
- Wieczorek P., *Żydzi w Wałbrzychu i powiecie wałbrzyskim 1945–1968*, Wrocław – Warszawa 2017.
- Zaremba M., *Wielka trwoga*, Kraków 2012.
- <https://sztetl.org.pl/pl/sloownik/centralny-komitet-zydow-w-polsce-ckzp> [7.09.2022].
- <https://www.gov.pl/web/mniejszosci-narodowe-i-etniczne/zydzi> [14.09.2022].
- <https://www.prchiz.pl/misja> [13.09.2022].
- <https://www.rp.pl/historia/art7996181-przemowienie-wladyslawa-gomulki-na-kongresie-zwiazkow-zawodowych-19-czerwca-1967-r> [23.09.2022].

RECENZJE

Paulina Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin : Wydawnictwo Bernardinum 2022, 475 s.

Prawo polskie, zwłaszcza prawo konstytucyjne, zawiera obszerny katalog praw wolnościowych. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje prawo do wolności sumienia i wyznania. Należy ono do podstawowych praw człowieka i stanowi centrum jego praw wolnościowych. Co więcej we współczesnych państwach demokratycznych wolność ta stanowi powszechnie obowiązujące prawo i stała się nieodłączną częścią demokracji. Źródłem tego prawa jest niezbywalna i przyrodzona godność osoby ludzkiej. Przysługuje ono zatem rozumnej i wolnej istocie ludzkiej, co oznacza, że nie przysługuje tylko wyznawcom określonej religii lub określonego światopoglądu. Wolność sumienia jest wolnością dokonywania wyborów moralnych opartych na poznanych i akceptowanych wartościach, szczególnie jest to wolność osoby od nieuprawnionej ingerencji w sferę świadomości i zachowań osoby ludzkiej. Człowiek w zakresie swojego sumienia działa pod wpływem naku wewnętrznego, stając się sędzią i prawodawcą swojego postępowania. Posiadanie własnego sumienia oznacza m.in. posiadanie własnego poglądu który jest zgodny z nauką wybranej przez siebie religii. Z kolei treścią pojęcia wolności wyznania lub religii jest swoboda wyznawania i praktykowania określonej religii i wolność wyboru wyznania w ramach określonej religii lub niewyznawania żadnej religii. Wolność wyznania polega też na swobodnym uzewnętrznianiu swoich przekonań religijnych w sposób prywatny lub publiczny albo nieprzyjmowania prawdy religijnej i na jej nieuzewnętrznianiu. Nie ulega wątpliwości, że dziecko jako istota ludzka tak jak każda osoba fizyczna jest podmiotem praw i wolności. Przysługuje mu zatem prawo do wolności sumienia i religii. Jest to prawo podmiotowe i jako takie podlega ochronie prawnej. Jego realizacja jest jednak dostosowana do specyfiki dziecka jako osoby niepełnoletniej. Dziecko w wykonywaniu swoich praw nie jest samodzielne i podlega władzy rodzicielskiej. W związku z tym rodzi się ciekawy problem badawczy polegający na poszukiwaniu odpowiedzi

na pytanie, w jakim zakresie prawo polskie gwarantuje dziecku prawo do wolności sumienia i wyznania oraz w jakim stopniu zapewnia ochronę praw rodziców w zakresie wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniem religijnymi i moralnymi.

Ten problem badawczy dostrzegła p. Paulina Jabłońska i uczyniła go przedmiotem swojej monografii zatytułowanej *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*. Za pierwszorzędny cel swoich badań postawiła ustalenie zakresu wolności sumienia i wyznania przysługującej osobom małoletnim w prawie obowiązującym na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. W związku z tym sformułowała kilka hipotez badawczych, uwidocznionych we Wstępie. Zainteresowania autorki, jak wskazuje tytuł pracy, obejmują trzy różne okresy ustrojowe istnienia państwa polskiego, zróżnicowane pod względem uznawanych podstaw aksjologicznych państwa. Zakres chronologiczny przeprowadzonych badań, również nie jest przypadkowy, bowiem rok 1918 to data odzyskania przez Polskę niepodległości, natomiast rok 2015 to data wejścia w życie w Polsce tzw. Konwencji stambulskiej (2011), czyli Konwencji Rady Europy o zapobieganiu i przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej. Swoje badania oparła na analizie prawa polskiego z poszczególnych okresów ustrojowych, a także analizie norm prawa Kościoła katolickiego, uzupełnionej orzecznictwem sądowym i literaturą przedmiotu.

Monografia ukazała się nakładem Wydawnictwa Bernardinum diecezji pelplińskiej z inicjatywy Uniwersyteckiego Centrum Badania Wolności Religijnej istniejącego od niedawna w strukturach Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Została podzielona na sześć rozdziałów, o różnej objętościowo zawartości, z których trzy pierwsze zawierają rozważania teoretyczne, natomiast trzy pozostałe posłużyły omówieniu podjętego zagadnienia w poszczególnych okresach historii Polski, a mianowicie w latach 1918–1939, w okresie PRL-u i po roku 1989. Autorka we Wstępie wytłumaczyła, dlaczego świadomie pominęła okres drugiej wojny światowej, gdyż Jej zdaniem okres ten charakteryzował się specyfiką rozwiązań prawnych narzuconych przemocą obywatelom polskim przez władze okupacyjne.

Rozdział pierwszy zatytułowany *Wolność sumienia i wyznania w ujęciu historyczno-prawnym* posiada charakter wprowadzenia. Z lektury tego rozdziału Czytelnik może poznać znaczenie etymologiczne i treściowe terminów: „religia”, „wyznanie”, „sumienie”, a także kwestię pojęcia wolności wyznania i wolności religii. Autorka słusznie zauważyła, że Konstytucja RP w art. 48, ust. 1 stanowi o wolności sumienia i wyznania, natomiast w art. 53 ust. 1

gwarantuje wolność sumienia i religii. Podkreśliła też, że w literaturze te pojęcia są również traktowane w różny sposób, bowiem jedni autorzy uważają je za pojęcia synonimiczne, inni zaś, że są one zupełnie nietożsame. Autorka nie rozstrzyga, czy wprowadzenie przez prawodawcę różnych pojęć jest celowe, czy też jest tylko usterką legislacyjną. Sama jednak posługuje się wyrażeniem wolność sumienia i wyznania. W dalszej części rozdziału pierwszego poruszone zostały kwestie dotyczące podstaw filozoficznych w tym także filozofii chrześcijańskiej uznania omawianej wolności za prawo podmiotowe. Ciekawe są natomiast rozważania dotyczące wolności sumienia osoby małoletniej w kontekście władzy rodzicielskiej.

Drugi rozdział, najkrótszy w monografii, pt. *Osoba małoletnia w ujęciu historyczno-prawnym*, poświęcony został rozważaniom teoretycznym i historyczno-prawnym dotyczącym wyodrębnienia kategorii praw dziecka w zakresie wolności religijnej. Autorka przybliżyła w nim różne koncepcje religijności dzieci dowodzące, że osoba małoletnia może świadomie uczestniczyć w życiu religijnym i kształtować swój światopogląd w tym względzie.

Rozdział trzeci noszący tytuł *Osoba małoletnia w świetle regulacji prawnych* dotyczy wybranych regulacji w zakresie praw i wolności oraz statusu osób małoletnich w prawie międzynarodowym, polskim i prawie Kościoła katolickiego. Należy zgodzić się z autorką, że nie jest łatwo sformułować definicję legalną pojęcia „dziecko”, a te które można spotkać w aktach prawnych określają jedynie górną granicę wieku dziecka, granicy początkowej zaś nie określają. Akty prawa międzynarodowego, szczególnie Konwencja o Prawa Dziecka przekazuje państwom kwestię ustalenia ostatecznej definicji pojęcia dziecka, stąd konieczność odwołania się do prawa polskiego. Tylko w jednym polskim akcie prawnym znalazła się definicja legalna dziecka. Jest ona zawarta w art. 2 ustawy o Rzeczniku Praw Dziecka. Dzieckiem w rozumieniu tej ustawy jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności. Zatem na gruncie prawa polskiego, podobnie jak w prawie kanonicznym, została określona dolna, jak i górna granica dzieciństwa. Chodzi więc o osobę, która z powodu wieku nie osiągnęła jeszcze samodzielności i z uwagi na swoją niedojrzałość fizyczną i psychiczną wymaga szczególnej opieki i troski. Z tego względu wymaga również ochrony prawnej zarówno przed, jak i po urodzeniu. Należy podkreślić, że prawo polskie, a szczególnie ustawa zasadnicza opowiedziała się za takim właśnie modelem dzieciństwa. Dziecko jest więc podmiotem praw, a nie tylko przedmiotem troski rodziców.

W kolejnych rozdziałach autorka omawia stan zagadnienia w poszczególnych okresach zmieniających się systemów politycznych i prawnych

Rzeczypospolitej Polskiej. I tak w rozdziale czwartym pt. *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–1939* podjęła analizę regulacji prawnych, zwłaszcza zawartych w marcowej ustawie zasadniczej, dotyczących wolności sumienia i wyznania w okresie II Rzeczypospolitej. Rozważania teoretyczne umiejętnie łączy z analizą orzecznictwa i praktyki administracyjnej, opierając się na źródłach normatywnych prawa polskiego, jak i pozaborczego odziedziczonego w tym okresie. Był to trudny proces unifikacji prawa, a mimo wszystko, jak podkreśla autorka, zaistniały podstawy i okoliczności do realizacji wolności sumienia i wyznania, w tym osób małoletnich.

Cennym zabiegiem badawczym jest zwrócenie uwagi na spory o kształt światopoglądowy norm prawnych odrodzonego państwa, zwłaszcza w kontekście skomplikowanej ówczesnej struktury społeczno-wyznaniowej. Uwarunkowania polityczne, społeczne i wyznaniowe, a także zawarty w 1925 r. konkordat między Stolicą Apostolską a państwem polskim odcisnęły swoisty ślad na kształcie rozwiązań prawnych. Na tym tle zostało przedstawione zagadnienie pozycji prawnej Kościoła katolickiego. Kościół uzyskał naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Zgodnie z zasadą konkordatową Kościół katolicki odzyskał prawo do rządzenia się swoim prawem wewnętrznym. Prawo kanoniczne odgrywa bowiem istotną rolę w wypełnianiu przez Kościół jego misji. To stanowisko Kościoła wynikało, jak słusznie zostało podkreślone w pracy, z historycznego powiązania państwa polskiego z wyznaniem, z faktycznej przewagi liczebnej jego członków oraz z faktu pokrywania się narodowości polskiej z wyznaniem rzymskokatolickim. Mniejszości religijne w ówczesnej Polsce na ogół pokrywały się liczebnie z mniejszościami narodowymi. W związku z tym w dalszej części tegoż rozdziału autorka poddała analizie kwestię wolności sumienia i wyznania w świetle indywidualnych ustaw wyznaniowych kościołów i związków istniejących wówczas w Polsce. Zauważyła też podnoszony w literaturze problem wynikający z pytania, czy stanowisko Kościoła katolickiego nie stało w sprzeczności z konstytucyjną zasadą równouprawnienia wyznań. W poszukiwaniu odpowiedzi na ten problem dostrzegła stosowaną wówczas zasadę: oddać każdemu co mu się należy, czyli poszanowanie zasad i tradycji poszczególnych wyznań.

W rozdziale zaś piątym zatytułowanym *Zakres i gwarancje wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* autorka najpierw omówiła system źródeł prawa tegoż okresu, a następnie dokonała analizy ówczesnego prawa konstytucyjnego, przepisów o stowarzyszeniach, ustaw oświatowych, prawa karnego oraz prawa

cywilnego pod względem omawianego zagadnienia. Słusznie zauważyła, że w efekcie zmian granic państwa polskiego zmieniła się także struktura wyznaniowa społeczeństwa. Ogromna większość narodu przyznawała się do Kościoła katolickiego. W tym okresie Polska stała się jednak państwem totalitarnym opierającym się na ideologii marksistowsko-leninowskiej oraz uzależnionym od Związku Radzieckiego we wszystkich dziedzinach życia politycznego, społecznego, gospodarczego, w tym także i religijnego. Uzależnienie władz politycznych i państwowych było tak wielkie, iż można mówić, że w tym okresie Polska była pozbawiona pełnej suwerenności. Ówczesne władze państwa kierowały się modelem separacji wrogiej wobec religii, szczególnie wobec Kościoła katolickiego, której wzorcem był ustrój Związku Radzieckiego. Podłożem tej wrogości była ideologia ateistyczna która nie poprzestawała na krytyce religii, ale wytworzyła zinstytucjonalizowane formy jej zwalczania. Instytucją zwalczającą religię miało być przede wszystkim państwo socjalistyczne. Cenne jest podkreślenie przez autorkę konstatacji, że władze państwowe prowadziły podwójną politykę wobec Kościoła. Z jednej strony stwarzały pozory demokracji poprzez wpisanie jej zasad do Konstytucji z 1952 r., a z drugiej strony ustawodawstwo zwykłe oraz decyzje administracyjne prowadziły do ograniczenia wolności Kościoła, a w konsekwencji do eliminacji religii z życia publicznego. W związku z tym występowało w tym okresie zjawisko naruszania prawa do wolności religijnej. Powszechnie łamane były również podstawowe prawa obywatelskie, takie jak: wolność słowa i zgromadzeń oraz równość obywateli wobec prawa. Polityka wyznaniowa władz PRL nie była jednolita w stosunku do wszystkich wyznań. O ile liczne niekatolickie kościoły i związki wyznaniowe zostały na nowo uznane i uzyskały osobowość prawną, o tyle Kościół katolicki po zerwaniu konkordatu z 1925 r., co nastąpiło w 1945 r., praktycznie nie posiadał państwowego uznania prawnego. Taka sytuacja powodowała, jak podkreśla autorka, nieprzychylność władz państwowych względem praktyk religijnych małoletnich, a także poważnie ograniczała prawo, zwłaszcza działaczy partyjnych i państwowych, do religijnego wychowania swoich dzieci.

Ostatni rozdział pracy pt. *Gwarancje wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce po 1989 roku* został poświęcony omówieniu rozwiązań prawnych dotyczących wolności sumienia i wyznania w okresie po odzyskaniu przez Polskę suwerenności w 1989 roku. Przy pomocy metody zastosowanej w poprzednich dwóch rozdziałach poddała analizie różne dziedziny prawa w omawianej materii, poczynając od obowiązującego prawa konstytucyjnego. Aktualny system prawa wyznaniowego niemal w całości

uksztalowany został po demokratycznych przemianach zapoczątkowanych w latach osiemdziesiątych. Przełomem w ustawodawstwie wyznaniowym stało się przede wszystkim uchwalenie trzech ustaw wyznaniowych w dniu 17 maja 1989 r. Ten proces normalizacji w relacjach państwo – Kościół został utrwalony przez zawarcie konkordatu w dniu 28 lipca 1993 r. (ratyfikacja 23 lutego 1998 r.) oraz uchwalenie Konstytucji w dniu 2 kwietnia 1997 r. W wymienionych dokumentach zawarto gwarancje wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym, w tym osób małoletnich oraz należycie dowartościowano pozycję kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce. Wprowadzone zmiany zaowocowały również procesem uchwalania ustaw regulujących w sposób indywidualny sytuację prawną poszczególnych związków wyznaniowych. Jak podkreśla autorka okres obecny charakteryzuje się całkowitą zmianą stosunku władz państwowych do zagadnień wyznaniowych i ogólnie mówiąc do praw religijnych małoletnich. Należy zauważyć, że wszystkie najistotniejsze akty prawa międzynarodowego, mające za swój przedmiot ochronę praw człowieka, zawierają w swej treści przepisy odnoszące się do wolności sumienia i wyznania. I chociaż regulacje prawne w nich zawarte nie odnoszą się literalnie do małoletnich, ale do „każdego człowieka”, to jednak obejmują także małoletnich. Dokumentem zaś, w którym wyraźnie zagwarantowano prawo dziecka do swobody myśli, sumienia i wyznania jest Konwencja o Prawach Dziecka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 20 listopada 1989 r., ratyfikowana przez Polskę w 1991 roku.

Należy też wyrazić autorce uznanie za doprecyzowanie czynników mogących generować zagrożenia w sferze wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej. Jej zdaniem są to koncepcje liberalnego i zeświecczonego państwa i społeczeństwa, postulaty zmniejszenia lub usunięcia nauki religii ze szkół, alternatywne sposoby wychowywania dzieci z dala od wartości konfesyjnych, wykorzystywanie małoletnich do celów terrorystycznych, zmuszanie małoletnich do zawierania małżeństw religijnych czy też okaleczanie małoletnich z powodów religijno-kulturowych (s. 19).

Podsumowując należy zauważyć, że problematyka wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej jest wielowątkowa a recenzowana monografia bardzo dobrze przyczynia się do pogłębienia i upowszechnienia wiedzy naukowej w zakresie zagadnień dotyczących wolności religijnej. Prawodawca polski przyjął standardy prawa międzynarodowego i w Konstytucji RP oraz w ustawach zwykłych respektuje podmiotowość osoby małoletniej w zakresie wolności sumienia i wyznania. Można powiedzieć, że dziecko stało się niesamodzielnym podmiotem prawa. Nie posiadając jednak pełnej osobo-

wości prawnej, a także z racji naturalnych samo nie jest w stanie decydować o swoich sprawach. Potrzebuje do tego rodziców i opiekunów, jako osób dorosłych sobie najbliższych. Prawa osoby małoletniej i obowiązki rodziców, są więc korelatywne. Wydaje się że płaszczyzna teoretyczno-prawna tej korelacji nie budzi wątpliwości jednak w praktyce jej realizacja może napotykać swoiste problemy, zwłaszcza w procesie wychowania i nauczania szkolnego. Należy przypuszczać, że tylko nieznanostwo prawa jest przyczyną nieuprawnionych ingerencji w delikatną dziedzinę wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej i jej ochrony.

Należy podkreślić, że recenzowana publikacja przyczynia się również w znaczący sposób do pogłębienia doktrynalno-prawnych aspektów wolności sumienia i wyznania przysługującej każdemu człowiekowi, w tym także osobie małoletniej. Poszczególne rozdziały pracy dostarczają przydatnej wiedzy na temat wskazany w jej tytule, pomocnej zarówno praktykom zajmującym się problematyką wolności religijnej, jak i teoretykom szeroko pojmowanych praw wolnościowych. Niniejsza publikacja przyczynia się do podniesienia poziomu świadomości prawnej w zakresie wolności religijnej, zwłaszcza w odniesieniu do tych kościołów i związków wyznaniowych, które mają w Polsce status wspólnot mniejszościowych. Zawiera liczne wątki interdyscyplinarne, bo obejmuje nie tylko rozważania prawne dotyczące wolności religijnej osoby małoletniej, ale także szeroko ujętej pedagogiki, psychologii, socjologii, a nawet filozofii i teologii katolickiej. Tak szeroka płaszczyzna badawcza pozwoliła autorce na tworzenie interdyscyplinarnych modeli teoretycznych dotyczących wolności religijnej, a także modelu interkulturowości i interreligijnej współpracy w zakresie wolności religijnej. Odwołując się często do diagnoz i ekspertyz stworzyła studium diagnozujące przyczyny i skutki występowania zjawiska naruszenia prawa do wolności religijnej. A zatem powstało wartościowe studium badawcze, które warto polecić wszystkim zainteresowanym problematyką wolności religijnej w Polsce w wymiarze współczesnym, jak i w aspekcie historycznym.

Warszawa

ks. Józef Wroceński SCJ

Bilad as-Sudan. Stare kultury i nowe wyzwania, red. W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin : Wydawnictwo Bernardinum 2022, 365 s.

Afryka jest kontynentem, który nadal odkrywamy – pod względem bogactwa jego kultury, ekonomii, historii, politologii, misjologii, etnologii

czy religioznawstwa. Nie ma zbyt wielu opracowań kompleksowych i interdyscyplinarnych dotyczących tego kontynentu. W analizowanym tomie zauważalny jest kontekst kultur i wolności religijnej. *Bilad as-Sudan: Stare kultury i nowe wyzwania w kontekście wolności religijnej* – to temat konferencji, która odbyła się we wrześniu 2022 r., a aktualny tom *Bilad as-Sudan* jest zbiorem wygłoszonych tam referatów. Są one dla czytelnika ciekawe i poruszają tematy nie zawsze znane, a bardzo interesujące, pomimo naukowego aparatu.

Publikacja składa się z następujących artykułów, które stanowią zapis wcześniej wygłoszonych referatów:

1. *Między modłą a wpływem – miejsce meczetów w architekturze Sahelu* – dr Marek Kulczyk (REFUGIO);
2. *Métises – społeczna i kulturotwórcza rola grupy mieszanego pochodzenia w społeczeństwie Senegalu* – prof. dr hab. Ryszard Vorbrich (UAM);
3. *Signares na Saint Louis i Gorée w XVIII w.* – prof. UPH dr hab. Robert Piętek;
4. *„Turystyczny raj” czy „smutek tropików”? Przykład Sombów z Beninu* – dr Lucjan Buchalik (MM Żory);
5. *Maski rytualne sekretnych stowarzyszeń ludu Bamana z Mali* – dr Dariusz Skonieczko (PME);
6. *Dostępność i rozpoznawalność jako czynniki kształtujące przestrzeń turystyczną Nigru* – prof. UW dr hab. Sylwia Kulczyk;
7. *Współczesne katolickie obrzędy pogrzebowe a obrzędy tradycyjne w Lomé* – dr Eric Kossi Midodzi Hounaké SVD (UKSW);
8. *Rei Bouba jako przykład państwa teokratycznego* – prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (UKSW);
9. *Współczesny świat Zande. Życie w sercu Afryki w cieniu nieustających konfliktów. Obserwacje z terenu* – Edyta M. Łubińska (UW);
10. *Wybory prezydenckie w Republice Środkowoafrykańskiej jako narzędzie destabilizacji państwa* – dr Izabela Cywa;
11. *Kawa i dym. Lokalne i globalne konteksty używek w Sudanie* – prof. UW dr hab. Maciej Ząbek;
12. *Nad Nilem Błękitnym, Białym i w Kordofanie. O badaniach terenowych Leona Cienkowskiego w 1848 roku na podstawie źródeł rosyjskojęzycznych* – dr Piotr Maliński (US).

Teksty opublikowane w tym tomie można, dla łatwiejszego odbioru przez odbiorcę, podzielić geograficznie. Warto zauważyć, że Bilad as-Sudan jest regionem geograficznym Afryki, który nie pokrywa się z dzisiejszym

terenem państw: Republiki Sudanu i Republiki Sudanu Południowego. Bilad as-Sudan (region Sudanu) rozciąga się między Sahelem a obszarem wilgotnych lasów równikowych i biegnie od Wyżyny Abisyńskiej aż po Ocean Atlantycki, to łącznie ok. 5 mln km². Wyodrębnia się, w jego ramach, trzy główne subobszary geograficzno-historyczne: a) Sudan Zachodni (do jeziora Czad), obejmujący południowy i wschodni Senegal, wschodnią Gambię, Gwineę Bissau, środkową i wschodnią Gwineę, środkową i wschodnią część Sierra Leone, północno-wschodnią część Liberii, południową część Mali, graniczące z Republiką Mali rejony Mauretanii i Burkiny Faso, północną część Wybrzeża Kości Słoniowej, Ghany, Togo, Beninu, Nigerii i Kamerunu, jak też większą część Nigru; b) Sudan Środkowy (od jeziora Czad do granic Republiki Sudanu), obejmujący większą część Czadu (poza częścią północną i południową), północny Kamerun; c) Sudan Wschodni – obszar Republiki Sudanu aż do Nilu Białego, obejmuje głównie Darfur i Kordofan.

Do pierwszej grupy opracowań dotyczących największego subregionu Bild as-Sudan, Sudanu Zachodniego, należy artykuł Marka Kulczyka. Autor porusza temat architektury meczetów w krajach Sahelu. Opisuje zmiany w ich projektowaniu i budowaniu na przestrzeni lat, kończąc na architekturze współczesnej, a nowej awangardowej. Tekst jest próbą ukazania roli, jaką pełnią meczety w strefie Sahelu i jak wpływają na rozwój sztuki budowlanej oraz na estetyczną wrażliwość mieszkańców. Pomocą jest obowiązująca, choć ograniczona, wolność religijna.

W studium: *Métises – społeczna i kulturotwórcza rola grupy mieszanego pochodzenia w społeczeństwie Senegalu* Ryszard Vorbrich analizuje genezę grup mieszanego pochodzenia w Senegalu. Scharakteryzował szczegółowo przemiany społeczne ludów mieszanych na tym terenie, jak i edukację Metysów. Akcentował świadomość ich pochodzenia, będącą kapitałem społecznym dla innych ludów, jak i powierzane im odpowiedzialności społeczne. Opracowanie jest także opisem wzajemnych powiązań rodzinnych, a przede wszystkim ukazuje znaczenie Metysów dla historii i współczesności Senegalu. Ich związki rodzinne wykraczają poza granice tego kraju. Obejmują zwłaszcza Francję, ale także inne kontynenty.

Robert Piątek, w artykule *Signares na Saint Louis i Gorée w XVIII w.* podejmuje temat Signares. Były one kobietami pochodzenia francusko-afrykańskiego z wysp Gorée i Saint-Louis we francuskim Senegalu w XVIII i XIX wieku. Często były właścicielkami majątków, miały władzę, a także wprowadzały nowo przybyłych Europejczyków w miejscowe realia i powiązania handlowe. Ci natomiast pozwalali prowadzić im własne interesy

handlowe. Autor bada historię tego zjawiska na przykładzie kilku kobiet. Nie oznacza to jednak, że na wyspach nie było Mulałów i Afrykańczyków, którzy też osiągnęli wysoką pozycję.

Lucjan Buchalik podjął temat pt. „*Turystyczny raj*” czy „*smutek tropików*”? *Przykład Sombów z Beninu* – w swoim tekście porusza kwestię zmian w kulturze Sombów z północnego Beninu pod wpływem masowej turystyki. Zauważa, że zdania na temat wpływu masowej turystyki na lokalne społeczności są podzielone. Masowy ruch turystyczny, jako źródło rozwoju tradycyjnych kultur czy też całych regionów, budzi wiele wątpliwości. Sombowie, ich starsi, kwestionują tę drogę rozwoju, widzą w niej zagrożenie dla tradycji, która jest w niektórych rejonach na pokaz dla turystów i nie jest kultywowana. W mniejszym stopniu zagrożenie widzi młodsze pokolenie, które upatruje w tym szansę na indywidualny sukces. Podobne opinie można usłyszeć z ust przedstawicieli władz lokalnych, państwowych, którzy mają nadzieję na rozwój regionu, a nawet właścicieli hoteli, restauracji etc. Niemniej, pozyskane środki finansowe są przyczyną, jak wskazują badania, konfliktów – zarówno wewnątrz wioski, jak i w szerszych gremiach. Autor zastanawia się nad tym, jak powinna dziś wyglądać turystyka w Afryce.

W opracowaniu *Maski rytualne sekretnych stowarzyszeń ludu Bamana z Mali* Dariusz Skonieczko zauważa, że są one jednym z symboli kulturowych Afryki. Mają szerokie znaczenie, od wskazywania na element duchowy, życie społeczne, piękno, aż do komunikowania idei. Tak samo jest wśród ludu Bamana z Mali. Autor zauważa, że w ludzie Bamana jest wiele tajnych jow, które posługują się określonymi maskami. Zostały one, jak i jowy, opisane w tekście. Autor ukazuje cele ich istnienia i zadania przed nimi stojące.

Sylwia Kulczyk w tekście: *Dostępność i rozpoznawalność jako czynniki kształtujące przestrzeń turystyczną Nigru* podejmuje tematykę turystyki tego kraju. Przedstawia wpływy finansowe związane z jej wprowadzeniem, przekształcenia infrastrukturalne z nią związane, wyznaczenie miejsc turystycznych w podziale na regiony geograficzne kraju. Zauważa, że oprócz turystyki zewnętrznej, ważna jest turystyka wewnętrzna. Lokalne inicjatywy na rzecz turystyki nie mogą być efektem zewnętrznie narzuconych projektów, ale powinny wpisywać się w lokalną kulturę, cele i priorytety mieszkańców. Autorka zauważa, że propagowana w Nigrze, zarówno na poziomie krajowym, jak i lokalnie, idea połączenia działań na rzecz rozwoju turystyki, kultury i rzemiosła wydaje się bardzo trafionym posunięciem; odwołuje się

do aspektów najbliższych lokalnym społecznościom, zatem rozpoznawalnych, rozumiały i synergicznych z wieloma aspektami życia mieszkańców.

Eric Kossi Midodzi Hounaké SVD podjął refleksję pt. *Współczesne katolickie obrzędy pogrzebowe a obrzędy tradycyjne w Lomé*. Celem opracowania było przybliżenie dzisiejszych obrzędów pogrzebowych w Kościele katolickim w tradycji ludów południowego Togo. Autor opisywał czuwanie przy zmarłych, które jest integralną częścią ceremonii pogrzebowych, zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i w tradycji ludów afrykańskich. Omawiał inkulturacyjną mszę św. pogrzebową w Togo, która jest centralnym elementem chrześcijańskich obrzędów związanych z pogrzebem. Ostatnia część artykułu skupia się wokół obrzędów złożenia ciała do grobu. Jak zauważył, obrzędy pogrzebowe zajmują bardzo ważne miejsce w kulturze ludu Ewé, dlatego są otoczone duszpasterską troską, co pozwala na ich przeżywanie w duchu tradycji ludu Ewé i z godnością, jaka wypytywa z Ewangelii.

Do opracowań związanych z Sudanem Środkowym należy studium: *Rei Bouba jako przykład państwa teokratycznego* Jarosława Różańskiego OMI. Oblacki autor ukazuje i analizuje koncepcje państwa teokratycznego w Północnym Kamerunie, gdzie lamidat Rei Bouba został utworzony przez Fulbe na początku XIX w. Jest on swoistym „państwem w państwie”, na którego czele stoi lamido – islamski przywódca religijny, który realizuje nadrzędną wolę, boską władzę i nadprzyrodzone zasady ustanowione przez Boga w Koranie. Jego władza jest usankcjonowana przez władze państwowe. Autor opisuje migracje rodu Yilla w kierunku północnego Kamerunu, budowanie potęgi lamidatu, a potem systematyczne ograniczenie władzy i terytorium lamido, aż do czasów współczesnych.

W tekście *Współczesny świat Zande. Życie w sercu Afryki w cieniu nieustających konfliktów. Obserwacje z terenu* Edyta M. Łubińska podejmuje temat społeczności Zande Mbomou zamieszkującej Republikę Środkowoafrykańską oraz Północny Kamerun. Charakteryzują ją dwa zjawiska kulturowe, które przetrwały do dziś: wiara w człowieka krokodyla kpiri oraz profetyzm, które zostały omówione w tekście.

W trzecim obszarze badawczym Izabela Cywa podjęła temat: *Wybory prezydenckie w Republice Środkowoafrykańskiej jako narzędzie destabilizacji państwa*. Autorka analizowała destabilizację państwa i niedopuszczenie do rejestracji wyborców, porwania osób spisujących ludność i blokady dróg, walki wewnątrzpaństwowe, kryzys polityczny i humanitarny, zmniejszanie się skali przemocy, decentralizację oraz działania Krajowego Organu Wyborczego. Podjęła też wątek powrotu do kraju byłych prezydentów: Bozzie

i Djotodia, jak i rywalizacji państw zachodnich o wpływy w RSA. Sytuacja polityczna kraju pozostaje nadal niestabilna, pomimo przeprowadzenia wyborów prezydenckich. Również porozumienia polityczne nie zwiększyły poziomu bezpieczeństwa w tym państwie. Niepewność utrzymuje się na niektórych terytoriach, a napięcia między władzą a opozycją nadal występują. Maciej Ząbek poddaje studium poznawczemu użytki w kontekście Sudanu Środkowego.

W opracowaniu: *Kawa i dym. Lokalne i globalne konteksty używek w Sudanie* Maciej Ząbek zauważa, że tworzą one niezwykłą parę. Towarzyszą ludziom od wieków, ale w epoce „nowoczesności” stały się niemal jej znakiem, symbolem orientalizmu, kolonializmu i intelektualizmu. Dla etnografów były to ważne artefakty, bez których niemożliwe okazywało się prowadzenie efektywnych badań terenowych. Warszawski autor analizuje początki kultury kawy, akcentuje kulturę kawy w Sudanie, analizuje ceremonie jej picia w obrzędach zaar. Podejmuje refleksje nad olibanum i rolą dymu kadzidlanego, a także fajek, konopi, tytoniu oraz tabaki, w kontekście kultury afrykańskiej, arabskiej i chrześcijańskiej. Natomiast Piotr Maliński w tekście pt. *Nad Nilem Błękitnym, Białym i w Kordofanie. O badaniach terenowych Leona Cienkowskiego w 1848 roku na podstawie źródeł rosyjskojęzycznych* podjął się studium wyprawy Leona Cienkowskiego w 200. rocznicę jego urodzin. Przedstawia biogram badacza, szczegółowo rekonstruuje przebieg wyprawy, prace terenowe i jej rezultaty, jak i jego korespondencję z Rosyjskim Towarzystwem Podróżniczym. Jak zauważa, pomimo różnych nieścisłości, luk i błędów, relacja Leona Cienkowskiego jest oryginalnym i ważnym źródłem do poznania przyrody, kultur i społeczności Sudanu w połowie XIX wieku. Jak się zdaje, był on pierwszym Polakiem, który dotarł na obszar międzyrzecza Nilu Błękitnego i Białego oraz do Kordofanu i prowadził tam metodyczne badania naukowe.

Książka ukazuje się pod patronatem Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest to dzieło ważne dla badaczy Afryki regionu Sudanu (nie mylić z państwami: Republiką Sudanu i Republiką Sudanu Południowego). Jest ono kompleksowym i interdyscyplinarnym opracowaniem dotyczącym kultur tradycyjnych i współczesnych, nowych wyzwań. Ich rozwój i ewolucja są możliwe jedynie w kontekście wolności, szczególnie tej religijnej, dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego.

