

2(2023)

LIBERTAS RELIGIOSA

*Studium interdyscyplinarne
wolności religijnej*



2(2023)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej

2(2023)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej



Warszawa 2023

Redaktor naczelny

ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Cisło

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 Pietrzak – 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 Paweł Szuppe

Projekt okładki: Michał Banach

Opracowanie graficzne, łamanie: Grzegorz Sztandera

Korekta: Urszula Hańkiewicz



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

„Zadania realizowane przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie są finansowane ze środków Ministra Edukacji i Nauki” na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022”.

„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

ISSN 2956-6207

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

WPROWADZENIE – <i>Paulina Jabłońska</i>	7
Foreword	
NICCOLÒ FRASCHINI	
Freedom under threat in contemporary world	9
KS. PAWEŁ ANTOSIAK	
Handel ludźmi. Współczesne oblicza niewolnictwa	14
Human trafficking. The contemporary faces of slavery	
BARBARA CICHORSKA	
Prawo do praktyk religijnych osób pozbawionych wolności	29
The right of persons deprived of liberty to religious practices	
PAULINA JABŁOŃSKA	
Karnoprawna ochrona wolności religijnej w Polsce w kontekście art. 194 polskiego Kodeksu karnego z 1997 r.	49
Criminal law protection of religious freedom in Poland in the context of art. 194 of the Polish Penal Code of 1997	
KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK	
Formalny akt wystąpienia z Kościoła jako negatywny przejaw wolności religijnej	67
Formal act of leaving the Church as a negative manifestation of religious freedom	
KS. RYSZARD SAWICKI	
Św. Jan Paweł II jako orędownik litewskiej drogi do wolności religijnej i polsko-litewskiego dialogu	91
St. John Paul II as an advocate the Lithuanian way to religious freedom and polish-lithuanian dialogue	
KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI	
Wolność religijna w aspekcie społecznym. Przyczynek do badań biograficznych w teologii stosowanej	106
Religious freedom in social terms. A contribution to biographical research in applied theology	
KS. RAFAŁ POKRYWIŃSKI	
Wolność religijna w badaniach naukowych	123
Religious freedom in scientific research	

EROS CALCARA

- Perder la libertad. La esclavitud en el Mediterraneo moderno
(siglos XVI–XVII) 141
Lose the Freedom. Slavery in the modern Mediterranean (16th – 17th centuries)

EROS CALCARA

- Governing a minority: Freedom, tolerance and pluralism religious
in the Ottoman Empire (17th – 19th century) 160
Gobernar una minoría: Libertad y tolerancia religiosa en el Imperio Otomano
(siglos XVII–XVIII)

MARIANO CIARLETTA

- «The blood of our fathers drips from these pages».
Chronicle and historiography of the Calabrian-Valdesian
massacres (1561). Between religious freedom and repression 174

ARTYKUŁY RECENZYJNE

PAULINA JABŁOŃSKA

- Czego oczekuje ponowoczesny świat od Kościoła? 193

PAWEŁ SZUPPE

- Przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce
w 2022 r. 200

RECENZJE

- Paulina Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce
w latach 1918–2015*, Pelplin 2022 – ks. Tomasz Rozkrut 205

WPROWADZENIE

„Libertas Religiosa” – to interdyscyplinarne, międzynarodowe recenzowane czasopismo, które służy rozpowszechnianiu nowych badań nad wolnością religijną i zawiera artykuły badawcze, dokumentację, recenzje książek oraz inne istotne pozycje. Czasopismo udostępniane jest bezpłatnie jako pełne wydanie na stronie internetowej UCBWR UKSW w Warszawie pod adresem <https://centrumwolnosc.uksw.edu.pl/>

Projekt Wolności Religijnej prowadzony w Uniwersyteckim Centrum Badań Wolności Religijnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego to jedyny w kraju program uniwersytecki poświęcony wyłącznie analizie wolności religijnej podstawowego prawa człowieka ograniczonego w wielu częściach świata: jest to rzecz niezwykle ważna, jedyne takie centrum w Polsce, a być może nawet na świecie, działające na taką skalę i mające już takie rzeczywiście poważne osiągnięcia – powiedział minister Przemysław Czarnek podczas konferencji prasowej w 2022 roku w Warszawie.

Każde wyznanie religijne, zgodnie z zasadami konstytucyjnymi, może swobodnie się wypowiadać, a każdy wierzący obywatel może swobodnie i publicznie wyznawać swoją religię. Na tym polega prawdziwy sekularyzm państwa: przyjmowanie każdego obywatela ze wszystkimi jego przekonaniami, także religijnymi, bez wykluczenia, uprzywilejowania i karania kogokolwiek, poszanowanie Konstytucji, a także unikanie niebezpieczeństwa, że nietolerancja religijna przerodzi się w rasizm.

Wierzmy, że dialog między wyznaniem religijnymi, między wierzącymi i niewierzącymi, między ludźmi wiary a ateistami jest dziedzictwem cywilizacyjnym nie ze względu na formę relatywizmu kulturowego, ale właśnie dlatego, że dialog na tematy religijne uczy się spotykać z innymi. Podczas spotkania jesteśmy wezwani do nadania większej głębi naszym ideom, a przez to przyczyniamy się do uczynienia kraju bardziej pokojowym i zjednoczonym oraz do pracy na rzecz pokoju i jedności na świecie.

Bardzo ważne jest, aby młodzi ludzie, studenci, dzieci nauczyli się doceniać wartość dialogu, docierając do sedna problemów, argumentując

swoje przekonania i pomysły, a także dając przestrzeń do wyrażenia wartości i wrażliwości, których nosicielami są inni.

Wolność religijna jest również warunkiem utrzymania pokoju religijnego w naszym kraju. Lepsze rozumienie wartości i znaczenia wolności religijnej jest także prawdziwym antidotum na wszelkie formy fundamentalizmu religijnego, który zawsze jest nośnikiem nietolerancji i przemocy.

Wolność religijna obejmuje wszystkie lub praktycznie wszystkie aspekty życia zarówno jednostek, jak i społeczeństwa. Zapewnienie pełnej i skutecznej ochrony tej wolności dla wszystkich, bez dyskryminacji, oznacza dopuszczenie rozbieżności poglądów, opinii i idei, które mogą wzbogacić nie tylko nasze życie osobiste, ale także życie społeczne. Ponadto pomagają pielęgnować większe zrozumienie i szacunek między osobami o różnych opiniach, przekonaniach i przekonaniach religijnych. Ludzie nie zawsze podzielają swoje poglądy, przekonania religijne lub opinie na różne tematy, a nawet mogą uznać je za odrażające i nie do przyjęcia. Jednak umożliwiając swobodny przepływ informacji oraz wymianę poglądów, idei i informacji, społeczeństwo pozwala ludziom wszystkich odcieni opinii brać aktywny udział w sprawach będących przedmiotem ogólnego zainteresowania. Skuteczna realizacja tych wolności jest zatem także warunkiem wstępnym społeczeństwa, w którym ludzie mogą żyć w tolerancji, pokoju i bezpieczeństwie.

W numerze drugim „*Libertas Religiosa*” mamy przyjemność zaprezentować różnorodne perspektywy metodologiczne i dyscyplinarne dotyczące wpływu badań nad wolnością religijną. Mamy nadzieję, że ten bogaty zbiór artykułów zainspiruje kolejnych badaczy do zajęcia się tą dziedziną, że otwarte współdziałanie tradycji religijnych i kulturowych może promować pokój. Uważamy, że to wydanie pogłębi Wasze zrozumienie znaczenia i wartości religijnej w kraju i za granicą.

Paulina Jabłońska

NICCOLO' FRASCHINI

Università di Bologna

e-mail: niccolo.fraschini@gmail.com

FREEDOM UNDER THREAT IN CONTEMPORARY WORLD

Abstract: Until a few years ago, freedom was taken for granted in all Western countries. Overall, after the end of the Cold war, Francis Fukuyama said that history was over: freedom had won on communism, the West had won against any other alternative political and economic model. Unfortunately, he was wrong: freedom is under threat again. The first threat comes from Islamic radicalism and terrorism. The second threat arrives from Russia and China, trying to impose their power over small free countries (Ukraine and Taiwan, overall). But two more threats arrive directly from inside the West: political correctness is the biggest threat to freedom of expression, and Covid restrictions have been the largest limitation of civil rights in western countries since the end of World War 2. I will try to analyse shortly these four critical situations.

Key words: freedom, political correctness, war in Ukraine, Islam, Covid restrictions.

In his famous 1992 essay entitled “The End of History and the Last Man” (Fukuyama, 1992, 44), the political scientist Francis Fukuyama supported a theory that became very popular in those years, namely that history ended with the total and definitive victory of the liberal and capitalist model on Soviet communism after 50 years of Cold War. Indeed, the United States, at the head of the West, had won from all points of view: in 1992 the free world seemed to have triumphed, with all its value corollary made up of the rule of law, free market, individual rights, multilateralism. The well-being and lifestyle of the West completed this ideological arsenal which appeared invincible and capable of attracting and assimilating every other culture. No other political, social and economic model seemed to be able to offer itself as a credible alternative to the one proposed by the West. Sadly, the world soon realized that the end of history was just an illusion. Fukuyama himself,

only four years later, published a second essay (entitled “Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity”; Fukuyama, 1996, 91) in which he began to doubt that liberal democracy, pressed by the resurgence of regional social, political and cultural identities, could really constitute the definitive form of government of the world. Thirty years after the publication of “The End of History and the Last Man” it is clear that history is not over and that freedom, the cornerstone of the Western model, has not yet won its battle. On the contrary, as Fukuyama underlines in his latest essays, freedom has to face every day new and old threats, both external and internal to the West.

Starting from the latter, I believe that the first threat to freedom comes, paradoxically, from the deep heart of the West, that is, from the Anglo-Saxon world. Contemporary democracy has its roots in Great Britain and the United States, which over the centuries have strenuously defended it from monarchical absolutism, Fascism and Communism. For about fifteen years, however, society in Anglo-Saxon countries seems to have forgotten its liberal roots, increasingly favouring an excessive protection of minorities (Tsakalakis, 2022, 112). The so-called ‘political correctness’ has now turned into a continuous limitation of freedom of expression, and in some Anglo-Saxon and Scandinavian countries has even taken the form of a real censorship of critical thinking, which becomes evident in the world of cinema and entertainment, as well as in the numerous restrictions imposed by the social networks of the Meta group. In a few years we have gone from an objective and latent discrimination against minorities to a mild form of dictatorship of minorities. Minorities cannot be criticized, mocked and sometimes even named. Furthermore, minorities are now exclusively allocated jobs and shares of boards of important companies. With the goal to protect minorities, history has even been rewritten, denying the fundamental historical role of some great Western figures and demolishing important monuments in their memory. ‘Diversity’ and ‘inclusion’ have become obligations that lead, in fact, to a sort of reverse discrimination against Caucasian heterosexual men, seen as privileged people who should be somehow marginalized in society (Benoist, 2021, 73). The most worrying fact is that this liberticidal tendency based on so-called political correctness is spreading also in France and in the Mediterranean countries, above all Italy and Spain.

The second internal threat to the free world is much newer and more insidious than political correctness. It emerged with disruptive force in the two years of pandemic emergency, during which numerous Western governments imposed extremely severe restrictions on the civil rights of their

citizens. Countries like Italy and France have even gone so far as to ban their citizens from leaving their homes for months, importing the Chinese model in total silence from the media and opposition political forces (Stanig, Daniele, 2021, 101). Cities have been militarized and Western states have displayed an unprecedented repressive apparatus. The most basic rights such as freedom of movement and assembly have been denied, without this causing a scandal. The anti-Covid measures have been imposed as a form of technical restriction, about which no political debate has developed, despite the fact that the political implications of these restrictions were very strong and evident: parliaments have been practically deprived of the technical committees responsible for drafting restrictions on which there was no public debate. With the excuse of protecting public health, governments have found after several decades a way to impose very heavy restrictions on the freedom of their citizens without arousing any scandal or reaction from the constitutional courts, judges, media, political forces of opposition: the system of checks and balances typical of liberal democracies has completely disappeared, creating a precedent of absolute gravity that we do not know what it could lead to in the future.

Moving on to the external threats to freedom, the most continuous and long-lasting one is certainly Islamic fundamentalism (Etienne, 2001, 217). Since the first Taliban victory in Afghanistan (1996) it became clear that Islam would have been the main force of resistance to the Western model. A force incapable of promoting an attractive and alternative model to the Western one, but nonetheless capable of waking up the consciences of numerous peoples who have shown themselves to be allergic to Western values and lifestyles. September 11, 2001 was certainly the most violent and glaring fact of the Islamist threat, but this threat appeared with worrying continuity over time and space: the most glaring attacks were certainly those in Kenya and Tanzania (1998), 11 September 2001, Madrid (2004), London (2005), Mumbai (2008), Paris (2015), Berlin (2016), to which we must add the hundreds of micro-attacks carried out by Islamic jihad in Israel and in the Palestinian territories. In recent years, the Islamist threat has become even more insidious, because it is no longer limited to single attacks. It has attempted to take control of large territories in various parts of the world (Boko Haram guerrillas in Nigeria, jihad of the Islamic Courts in Somalia and Kenya), even going as far as to build – albeit only for a few years – a real Islamic state between Syria and Iraq. Just a year and a half ago Islamic fundamentalism achieved a symbolic political-strategic success

of great importance, when the Taliban managed to overthrow the democratic government established by the West during the twenty years of occupation of Afghanistan. Finally, we cannot forget a sneaky but fundamental aspect of the Islamist threat: the increasingly massive presence of Muslim immigrants in Europe. It is clear that most of them have nothing to do with fundamentalism, but it is a fact that many of the Islamic attacks that have occurred in Europe have been carried out by European citizens originating from Islamic States (Houllebecq, 2015, 184): this poses a gigantic challenge to Europe, which will have to defend its borders on the one hand and try to integrate and assimilate the Muslims already present on the continent on the other (Elsayed, Grip, 2018, 56).

The second external threat that freedom must face today is clearly the expansionist aims of “rogue states” (as Ronald Reagan liked to call them), led by China and, above all, by Russia (Fukuyama, 2022, 52). Up to now China has limited itself to periodic threats against the independence of Taiwan, a democratic outpost in the Far East. Russia, on the other hand, has been a threat to freedom, peace and geopolitical stability since the dissolution of the Soviet Union. The method used by the Russians has always been the same since 1992: instrumentally raising the issue of the ‘protection of Russian-speaking minorities’ present in all the former Soviet states. This happened in the Moldovan region of Transnistria in 1992, in the Georgian regions of Abkhazia and South Ossetia in 2008, in the Ukrainian regions of Crimea and Donbass in 2014 and now we are seeing the repetition of the same pattern with the very violent invasion of Ukraine. The big question is: whose turn will it be next time? To the Baltic republics? To Poland? To Moldova? Today the real ‘fault’ of Ukraine is certainly not the alleged ‘oppression of Russian-speaking minorities’. The real ‘fault’ of Ukraine is that it has embarked on the difficult path towards democracy and the rule of law, looking towards the West and wriggling away from the nefarious embrace of Moscow. From the Russian point of view, such an affront had to be repressed and immediately punished, who are terrified that the seed of freedom could also germinate in other former satellite states, such as Belarus or the republics of Central Asia. But the Russians miscalculated. I believe that the recovery of freedom is starting from Ukraine: the free world, headed by the United States, the United Kingdom and Poland, from day one has been on the side of the Ukrainian people, who are courageously resisting. The free world, after taking freedom for granted for far too long, is finally realizing its value. As President Zelensky has said many times, freedom must

be armed better than tyranny. This is what the free world is doing, this is what the free world will continue to do until the final Victory of Freedom!

BIBLIOGRAPHY

- Benoist A. de, 2021, *La nuova censura. Contro il politicamente corretto*, Milano.
- Elsayed A., Grip A. de, 2018, *Terrorism and Integration of Muslim Immigrants*, "Journal of Population Economics", no. 31(1), p. 45–67.
- Etienne B., 2001, *L'Islamismo radicale*, Bologna.
- Fukuyama F., 1992, *The End of History and the last Man*, New York.
- Fukuyama F., 2022, *Liberalism and its Discontents*, New York.
- Fukuyama F., 1996, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York.
- Houellebecq M., 2015, *Soumission*, Paris.
- Stanig P., Daniele G., 2021, *Fallimento lockdown. Come una politica senza idee ci ha privati della libertà senza proteggerci dal virus*, Milano.
- Tsakalakis T., 2022, *Political Correctness: A Sociocultural Black Hole*, London.

KS. PAWEŁ ANTOSIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

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

e-mail: p.antosiak@pkwp.org

HANDEL LUDŹMI. WSPÓŁCZESNE OBLICZA NIEWOLNICTWA

Human trafficking. The contemporary faces of slavery

Abstrakt: Artykuł ukazuje problematykę handlu ludźmi w skali globalnej. W tym celu przedstawia definicję prezentowanego zjawiska. Wymienia najważniejsze formy eksploatacji i etiologii omawianego zagadnienia. Podejmuje też próbę zestawienia tematyki handlu ludźmi z przemytem imigrantów, konfliktami zbrojnymi, handlem dziećmi, organami ludzkimi. Prezentuje statystyki dotyczące handlu ludźmi, liczbę ofiar tego procederu oraz dane uwzględniające to zjawisko w poszczególnych częściach świata (Afryka, Ameryki, Bliski Wschód, Azja i Oceania, Europa i Azja Centralna).

Słowa kluczowe: handel ludźmi, formy eksploatacji, etiologia, przemyt imigrantów, konflikty zbrojne, handel dziećmi, handel ludzkimi organami, statystyki.

Abstract: The article shows the problem of human trafficking on a global scale. For this purpose, it presents a definition of the presented phenomenon. It lists the most important forms of exploitation and etiology of the discussed issue. He also attempts to juxtapose the subject of trafficking in human beings with the smuggling of immigrants, armed conflicts, trafficking in children, and human organs. It presents statistics on trafficking in human beings, the number of victims of this practice and data regarding this phenomenon in various parts of the world (Africa, Americas, the Middle East, Asia and Oceania, Europe and Central Asia).

KS. PAWEŁ ANTOSIAK – mgr lic.; kapłan diecezji świdnickiej. Od 2018 r. 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.

Key words: trafficking in human beings, forms of exploitation, etiology, smuggling of immigrants, armed conflicts, trafficking in children, trafficking in human organs, statistics.

Protokół o zapobieganiu, zwalczaniu oraz karaniu za handel ludźmi, szczególnie kobietami i dziećmi podaje następującą definicję handlu ludźmi: „handel ludźmi oznacza werbowanie, transport, przekazywanie, przechowywanie lub przyjmowanie osób z zastosowaniem gróźb lub użyciem siły lub też z wykorzystaniem innej formy przymusu, uprowadzenia, oszustwa, wprowadzenia w błąd, nadużycia władzy lub wykorzystania słabości, wręczenia lub przyjęcia płatności lub korzyści dla uzyskania zgody osoby mającej kontrolę nad inną osobą, w celu wykorzystania. Wykorzystanie obejmuje, jako minimum, wykorzystanie prostytutki innych osób lub inne formy wykorzystania seksualnego, pracę lub usługi o charakterze przymusowym, niewolnictwo lub praktyki podobne do niewolnictwa, zniewolenie albo usunięcie organów” (Burdziak, Banaszak, 2016, 3–4). Protokół ten, zwany „Protokołem z Palermo”, uzupełnił Konwencję Narodów Zjednoczonych przeciwko międzynarodowej przestępczości zorganizowanej, która została przyjęta przez Organizację Narodów Zjednoczonych 15 listopada 2000 r.

18 sierpnia 2003 r. Protokół został ratyfikowany przez Polskę. W związku z tym 8 września 2010 r. weszła w życie ustawa podpisana 20 maja 2010 r. Definicja „handlu ludźmi zawarta w art. 115 § 22 k.k. brzmi: „Handlem ludźmi jest werbowanie, transport, dostarczanie, przekazywanie, przechowywanie lub przyjmowanie osoby z zastosowaniem: 1) przemocy lub groźby bezprawnej, 2) uprowadzenia, 3) podstępu, 4) wprowadzenia w błąd albo wyzyskania błędu lub niezdolności do należytego pojmowania przedsiębranego działania, 5) nadużycia stosunku zależności, wykorzystania krytycznego położenia lub stanu bezradności, 6) udzielenia albo przyjęcia korzyści majątkowej lub osobistej albo jej obietnicy osobie sprawującej opiekę lub nadzór nad inną osobą – w celu jej wykorzystania, nawet za jej zgodą, w szczególności w prostytucji, pornografii lub innych formach seksualnego wykorzystania, w pracy lub usługach o charakterze przymusowym, w żebractwie, w niewolnictwie lub innych formach wykorzystania poniżających godność człowieka albo w celu pozyskania komórek, tkanek lub narządów wbrew przepisom ustawy. Jeżeli zachowanie sprawcy dotyczy małoletniego, stanowi ono handel ludźmi, nawet gdy nie zostały użyte metody lub środki wymienione w pkt. 1–6” (Dz. U. Nr 98, poz. 626).

Formy eksploatacji:

- prostytutka – eksploatacja seksualna;
- pornografia dziecięca i dorosłych;
- praca przymusowa i niewolnictwo;
- zmuszanie do żebractwa;
- przymusowe małżeństwa;
- przemyt ludzi i nielegalna imigracja;
- nielegalne adopcje;
- nielegalne macierzyństwo zastępcze (surogatki);
- handel organami, tkankami i komórkami (Malinowski, 2015, 11–12).



Źródło: UNODC opracowanie i dane

Etiologia handlu ludźmi

- bezrobocie i ubóstwo;
- niski poziom wykształcenia i świadomości prawnej;
- społeczna akceptacja zachowań, które mogą stymulować rozwój handlu ludźmi (prostytcji, wczesnej inicjacji seksualnej nieletnich, tradycji niewolniczych oraz uwarunkowań kulturowych);
- wysokie zyski sprawców przy małych nakładach finansowych i ryzyku poniesienia konsekwencji;
- rozwój przestępczości zorganizowanej ukierunkowanej na handel ludźmi;
- rekrutacja do organizacji terrorystycznych i grup rebelianckich;
- nieskuteczne i źle stosowane prawo (brak ochrony ofiary przestępstwa);
- niski poziom wykształcenia organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości;

- narastająca presja imigracyjna do krajów Unii Europejskiej (Anderson, O'Connell Davidson, 2003, 7–9);
- migracje klimatyczne, konflikty etniczne, klęski żywiołowe – przesiedlenia wewnętrzne (Malinowski, Otube [i in.], 2016, 23).

Oprócz wyżej wymienionych czynników popychających ofiary w uwikłanie się w ów proceder istnieją czynniki przyciągające, które należy również wziąć pod uwagę. Do nich należą przede wszystkim fałszywe obietnice dobrych miejsc pracy i wysokich zarobków. Ponadto jako czynnik przyciągający działa popyt na siłę roboczą w poszczególnych sektorach pracy. Razem sprawiają one nie tylko wzrost migracji, ale również wzrost liczby ofiar handlu ludźmi (Alexander, 2015, 7).

Handel ludźmi a przemyt imigrantów

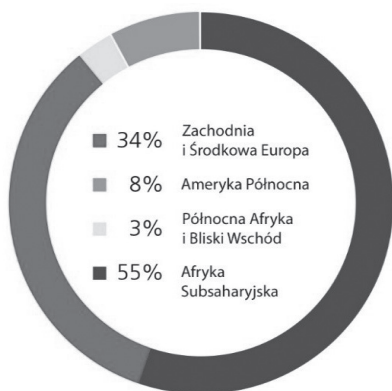
„Przemyt migrantów” oznacza pozyskiwanie w celu uzyskania bezpośrednio lub pośrednio korzyści finansowych lub innych korzyści materialnych z tytułu nielegalnego wjazdu osoby do kraju, którego osoba migrująca nie jest obywatelem lub stałym mieszkańcem (ASEAN, 2003, 3). Konsekwencje błędnego traktowania ofiary handlu ludźmi jako przemycanego imigranta mogą być dla niej bardzo dotkliwe, gdyż osoba, która stała się ofiarą handlu, często potrzebuje pomocy prawnej i psychologicznej. W praktyce z wielu powodów trudno odróżnić sytuację handlu ludźmi od sytuacji przemytu, gdyż handlarze mogą również działać jako przemytnicy i korzystać z tych samych dróg zarówno w przypadku handlu, jak i przemytu. Obecny w ostatnich latach ruch migrantów spowodował jednocześnie drastyczny wzrost ofiar handlu ludźmi (Malinowski, Schulz, 2017, 35–36).

W ciągu ostatnich dziesięciu lat w wielu częściach świata poprawiła się zdolność organów krajowych do śledzenia i oceny modeli i przepływów handlu ludźmi. Wynika to również ze szczególnego ukierunkowania społeczności międzynarodowej na opracowanie standardów w zakresie gromadzenia danych (*Global Collaboration*, 2018, 3). W 2009 r. tylko 26 państw posiadało instytucje, które systematycznie gromadziły i rozpowszechniały dane dotyczące spraw związanych z handlem ludźmi, podczas gdy do 2018 r. liczba ta wzrosła do 65. Jednak liczba takich instytucji jest wciąż niewystarczająca wobec wciąż wzrastającego handlu ludźmi. Chociaż w większości państw od kilku lat obowiązują kompleksowe przepisy dotyczące karalności handlu ludźmi, to liczba wyroków skazujących handlarzy zaczęła rosnąć dopiero od niedawna. Wyraźne tendencje wzrostowe w zakresie liczby wyroków

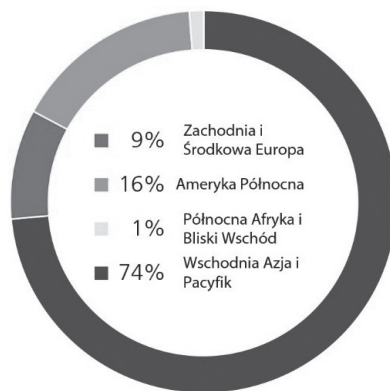
skazujących odnotowano w Azji, obu Amerykach oraz w Afryce i na Bliskim Wschodzie. Wzrost liczby wyroków skazujących handlarzy nie jest jednak proporcjonalny do wzrostu ofiar tego procederu (UNODC, 2018, 8).

Oprócz handlu krajowego i regionalnego zamożne kraje coraz częściej stają się rynkiem dla ofiar procederu handlu ludźmi pochodzących z bardziej odległych miejsc. Taki trend wzrostowy obecnie odnotowujemy szczególnie w Europie Zachodniej i Południowej oraz na Bliskim Wschodzie (UNODC, 2018, 9).

Region wykrywania ofiar z Afryki Subsaharyjskiej



Region wykrywania ofiar z Azji



Źródło: UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) opracowanie i dane

Konflikty zbrojne a handel ludźmi

Konflikty zbrojne mogą zwiększyć podatność na handel ludźmi na różne sposoby. Obszary, na których panują słabe rządy prawa i brakuje środków na reagowanie na przestępczość, zapewniają handlarzom korzystny teren do prowadzenia ich działalności. Sytuację pogarsza jeszcze większa liczba osób znajdujących się w rozpaczliwej sytuacji, pozbawionych dostępu do podstawowych potrzeb (*Trafficking*, 2019, 30–31).

Uprowadzenia kobiet i dziewcząt dla celów niewolnictwa seksualnego i przymusowych małżeństw były najczęściej zgłaszane w wielu krajach Afryki Środkowej i Zachodniej w związku z trwającymi tam działaniami zbrojnymi, a także w związku z konfliktami na Bliskim Wschodzie.

Rekrutacja dzieci do roli żołnierzy jest szeroko udokumentowana w wielu obszarach konfliktowych Afryki, Bliskiego Wschodu i Azji. Ponadto w wielu badaniach stwierdzono, że grupy zbrojne rekrutują dzieci do pracy przymu-

sowej na różnych stanowiskach pomocniczych. Rekrutacja i wykorzystywanie dzieci w przemyśle wydobywczym były zgłaszane w wielu konfliktach trwających w Afryce Subsaharyjskiej. Często dokonywało się to w celu finansowania działalności grup zbrojnych. Na obszarach objętych konfliktem grupy zbrojne wykorzystują również handel jako strategię w celu osiągnięcia dominacji terytorialnej. Kobiety i dziewczęta wykorzystywane jako niewolnice seksualne lub zmuszane do zawierania małżeństw, służyły wielokrotnie pozyskiwaniu nowych potencjalnych rekrutów płci męskiej.

Grupy zbrojne nie są jednak jedynymi podmiotami zaangażowanymi w handel ludźmi w kontekście konfliktów zbrojnych. Również grupy przestępcze i indywidualni handlarze pozyskują swoje ofiary spośród ludności cywilnej, uchodźców i ludności przesiedlonej w wyniku działań zbrojnych. W niepewnych warunkach społeczno-gospodarczych lub w sytuacjach związanych z prześladowaniami osoby uciekające przed konfliktem stawały się łatwym łupem dla oszustów i przyjmowały fałszywe oferty pracy w sąsiednich krajach lub fałszywe propozycje małżeństw, które w rzeczywistości stanowiły sytuacje wyzysku i niewoli. Handlowi sprzyja również w tych okolicznościach separacja od rodziny i dramatyczna sytuacja ekonomiczna (*The Global Slavery*, 2018, 13–14).

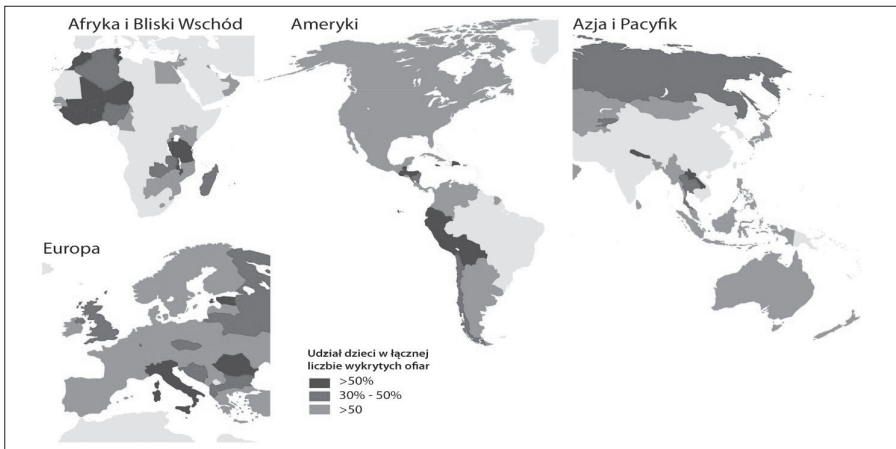
Handel dziećmi

Dzieciom będącym przedmiotem handlu zazwyczaj odmawia się edukacji i wynagrodzenia. Są one wykorzystywane fizycznie, psychospołecznie i seksualnie. Narazone są na szkodliwe warunki pracy, choroby i wczesną ciążę, na nieludzkie warunki życia, złe warunki sanitarne, nieodpowiednie żywienie, brak higieny osobistej, zagrożenia zawodowe i brak opieki zdrowotnej. Dlatego też handel dziećmi jest niezwykle szkodliwy dla dzieci i ich rozwoju ludzkiego. Dzieci będące przedmiotem handlu ludźmi cierpią z powodu problemów zdrowotnych, fizycznych i psychicznych, takich jak strach, depresja, niska samoocena i niskie poczucie własnej wartości, słabe umiejętności społeczne, gniew i wrogość, niezdolność do zaufania i budowania sensownych relacji w późniejszym życiu, patologiczne zachowania seksualne, poczucie winy, wstyd, nadużywanie substancji uzależniających, samookaleczenia (w tym samobójstwa), zaburzenia stresu pourazowego i niepełnosprawność fizyczna (UNICEF, 2018, 1).

Skutki handlu dziećmi są również szkodliwe i długotrwałe dla społeczności i dla rozwoju kraju jako całości. Dzieci będące ofiarami handlu ludźmi

nie mają wykształcenia, a nawet jeśli zostaną uratowane, mają fizyczne i psychiczne urazy lub choroby uniemożliwiające ich rozwój. Bezrobotna młodzież dotknięta w dzieciństwie tym procederem jest również narażona na radykalizację negatywnych postaw i w późniejszym czasie na konflikt z prawem. To wyzwanie nie tylko dla przepisów prawnych ale przede wszystkim dla działań państw i organizacji międzynarodowych, których obowiązkiem jest ochrona najmłodszych (*Toolkit*, 2008, 341–345).

Udział dzieci w łącznej liczbie wykrywanych ofiar



Źródło: UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) opracowanie i dane

Handel ludzkimi organami

Schematy handlu ludźmi w celu pobrania organów w porównaniu z najczęściej wykrywanymi przypadkami handlu ludźmi w celu wykorzystania seksualnego i pracy przymusowej są bardzo podobne. Jednak wykryto stosunkowo niewiele przypadków handlu ludźmi w celu pobrania organów i stanowią one ok. 1% ogółu ofiar (Ambagtsheer, 2016, 97–102).

Tempo przestępczości w tym kierunku jest podyktowane niedoborem narządów na rynku światowym. Handlarze, umiętni w pracy ponad granicami, wykorzystują niski rozwój gospodarczy w niektórych krajach i słabo dostępną wiedzę medyczną w innych (European Parliament, 2015, 8; United Nations, General Assembly, 2017, 3).

Handlarze działają w coraz bardziej wyrafinowany sposób, wykorzystując skorumpowane środowisko i oszukańcze środki, wyzyskując ludzi żyjących

w nędzy i ubóstwie. Przykłady przypadków badanych przez władze krajowe pokazują, że handlarze mogą działać przez dłuższy okres z dużą liczbą ofiar, zanim i o ile zostaną złapani. Jeden z przypadków pokazał, że tylko jedna grupa handlarzy w Afryce przeprowadziła ok. 500 operacji przeszczepu nerek w różnych domach prywatnych i szpitalach w ciągu siedmiu lat. W innym przypadku handlarze zorganizowali parowanie dawców z biorcami, obejmujące badania medyczne dla zapewnienia zgodności między dawcą a biorcą, procedury medyczne i leczenie pooperacyjne. Handlarze często przekonują ofiary, że handel jedną z ich nerek jest jedynym sposobem na poradzenie sobie z ubóstwem (Office, 2016, 20).

Chociaż na całym świecie istnieje niewiele informacji na temat handlu ludźmi w celu pobrania narządów, można uzyskać pewien pogląd, patrząc na szersze statystyki dotyczące przeszczepów narządów. Szacuje się, że w 2015 r. na całym świecie dokonano 126 670 stałych przeszczepów narządów. Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) szacuje, że nielegalny handel narządami stanowi ok. 10% światowej aktywności w zakresie przeszczepów. Dochody z nielegalnego handlu wahają się od 840 mln USD do 1,7 mld USD rocznie. Kraje rozwinięte, takie jak: USA, Kanada, Australia i Wielka Brytania, otrzymują narządy z większości krajów rozwijających się, w tym z Indii, Chin, Filipin i Pakistanu. Sprzedaż narządów jest nielegalna w wielu krajach rozwijających się, z wyjątkiem Iranu, gdzie odpłatne oddawanie narządów jest dozwolone, ale ściśle regulowane.

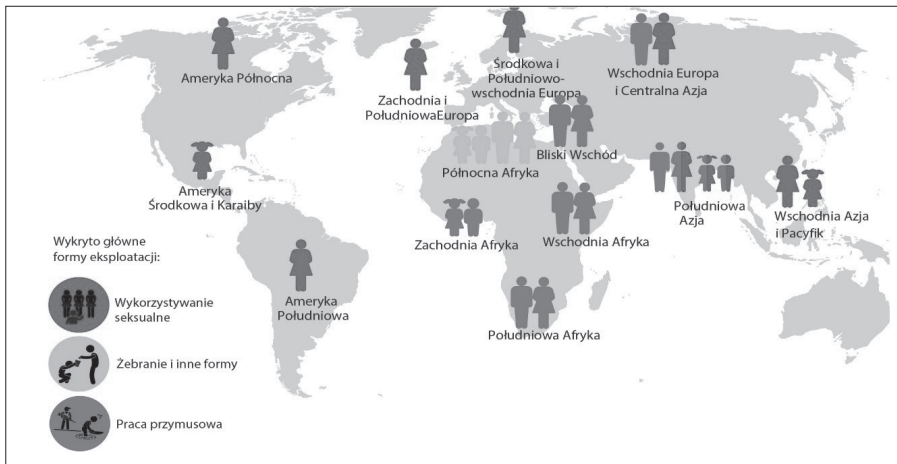
Statystyki

Większość ofiar wykrytych na całym świecie to kobiety, głównie dorosłe kobiety, ale także coraz częściej dziewczęta (w sumie ok. 35%). Jednocześnie ponad połowa ofiar handlu ludźmi w celu przymusowej pracy to mężczyźni (Global, 2018, 10).

Większość ofiar wykrytych na całym świecie to ofiary handlu ludźmi w celu wykorzystywania seksualnego. Handel kobietami i dziewczętami w celu wykorzystywania seksualnego przeważa w obu Amerykach, Europie oraz Azji Wschodniej i Oceanii. W Ameryce Środkowej i na Karaibach więcej dziewcząt jest wykrywanych jako ofiary handlu w celu wykorzystywania seksualnego, podczas gdy kobiety dorosłe są częściej wykrywane jako ofiary tej formy przemocy w innych regionach świata.

Handel ludźmi w celu przymusowej pracy jest najczęściej wykrywaną formą tego procederu w Afryce Subsaharyjskiej (Malinowski, 2016, 22–23). Na

Główne profile wykryte na rozpatrywanych obszarach geograficznych, w podziale na podregiony

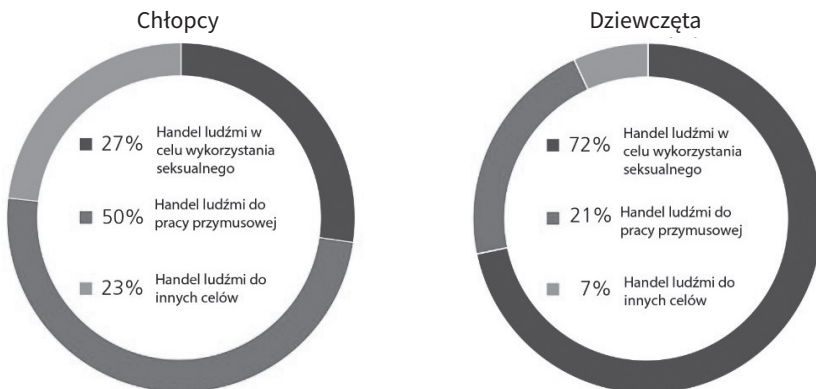


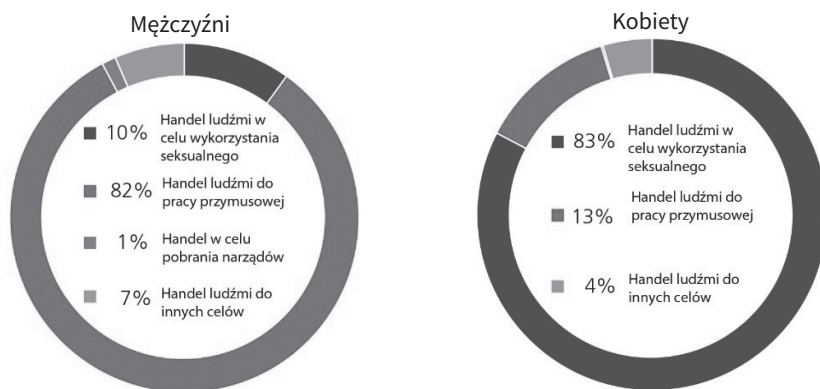
Źródło: UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) opracowanie i dane

Bliskim Wschodzie praca przymusowa jest również główną wykrywaną formą handlu ludźmi, dotyczącą przede wszystkim osób dorosłych. W Azji Środkowej i Południowej handel w celu pracy przymusowej i wykorzystywania seksualnego jest prawie w równym stopniu wykrywany, choć profile ofiar są różne.

Z nielicznych badań krajowych przeprowadzonych w krajach europejskich w celu oszacowania całkowitej liczby ofiar handlu ludźmi i ich profili wynika, że handel w celu wykorzystywania seksualnego jest najbardziej rozpowszechnioną formą tego procederu. Jednocześnie pokazują one, że handel ludźmi w celu przymusowej pracy może być tam trudniejszy do wykrycia.

Udział form wyzysku wśród wykrytych ofiar handlu ludźmi





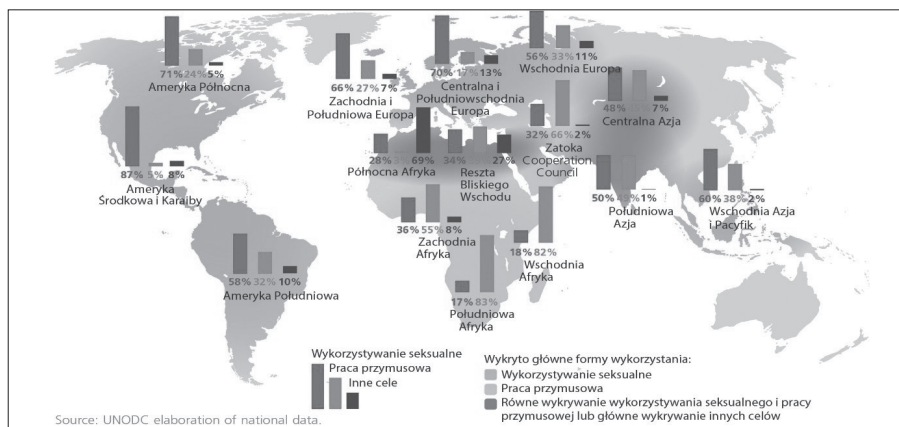
Źródło: UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) opracowanie i dane

Liczba ofiar handlu ludźmi

Współczesne niewolnictwo można znaleźć w każdym zakątku naszego globalizowanego świata. W 2017 r., według globalnych szacunków współczesnego niewolnictwa, 40,3 mln osób żyło we współczesnym niewolnictwie; osoby te były wykorzystywane w celu wykorzystywania seksualnego, pracy przymusowej, przymusowych małżeństw, służby domowej i przymusowej przestępczości (*Global*, 2018, 2).

Dziesięć krajów o największym rozpowszechnieniu współczesnej formy niewolnictwa to: Korea Północna, Mauretania, Erytrea, Sudan Południowy, Burundi, Pakistan, Republika Środkowoafrykańska, Kambodża, Afganistan

Udział wykrytych ofiar handlu, według form eksploatacji



Źródło: UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) opracowanie i dane

oraz Iran. Analiza danych z dziesięciu krajów o największej powszechności występowania wskazuje na związek między współczesnym niewolnictwem a dwoma głównymi czynnikami zewnętrznymi – wysoce represyjnymi reżimami i konfliktami.

W skali globalnej na każde 1000 osób na świecie przypada 5,4 ofiary współczesnego niewolnictwa. Patrząc z perspektywy regionalnej, rozpowszechnienie współczesnego niewolnictwa jest najwyższe w Afryce – 7,6 ofiary na każde 1000 osób w regionie; następnie w Azji i Oceanii (6,1 ofiary) oraz Europie i Azji Środkowej (3,9 ofiary). W państwach arabskich i obu Amerykach jest ono niższe i wynosi odpowiednio 3,3 i 1,9 ofiary na 1000 osób (odnotowując poniższe zastrzeżenia dotyczące ograniczeń danych, szczególnie w państwach arabskich).

W przypadku pracy przymusowej najwięcej jest ofiar z Azji i Oceanii (4,0 na 1000 osób), następnie z Europy i Azji Środkowej (3,6) oraz Afryki (2,8). Przewaga pracy przymusowej jest najniższa w państwach arabskich (2,2 ofiary) i w obu Amerykach (1,3 ofiary). Przewaga małżeństw przymusowych jest największa w Afryce (4,8 ofiary), następnie w Azji i regionie Pacyfiku (2,0 ofiary) oraz w państwach arabskich (1,1 ofiary). Najniższy procent przypadków ma miejsce w obu Amerykach (0,7 na 1000 osób) oraz w Europie i Azji Środkowej (0,4 ofiary). Do krajów o największej powszechności występowania procederu handlu ludźmi dla pracy przymusowej należą: Erytrea, Burundi i Republika Środkowoafrykańska (Afryka); Wenezuela, Haiti i Republika Dominikańska (obie Ameryki); Korea Północna, Afganistan i Pakistan (Azja i Pacyfik); Syria, Irak i Jemen (państwa arabskie); oraz Białoruś, Turkmenistan i Macedonia (Europa i Azja Środkowa).

Dane dotyczące handlu ludźmi

Afryka

Afryka, z 51 krajami i 16 procentami ludności świata, jest niezwykle zróżnicowana pod względem historii, rozwoju, ludzi, kultury i religii. Szacuje się, że we współczesnym niewolnictwie w Afryce żyje 9,2 mln mężczyzn, kobiet i dzieci. Na tym kontynencie panuje największy na świecie odsetek współczesnego niewolnictwa – 7,6 na 1000 osób. Biorąc pod uwagę formy współczesnego niewolnictwa, wskaźnik przymusowych małżeństw (4,8 ofiar na 1000 osób na kontynencie) jest wyższy od wskaźnika pracy przymusowej (2,8 ofiar na 1000 osób w regionie). Szacuje się, że ok. 400 000 osób rocznie staje się ofiarami przymusowego wykorzystywania seksualnego, co stanowi

osiem procent wszystkich ofiar przymusowego wykorzystywania seksualnego i komercyjnego wykorzystywania seksualnego dzieci na całym świecie.

Te regionalne dane, choć ważne, powinny być interpretowane ostrożnie, biorąc pod uwagę luki i ograniczenia danych w niektórych krajach. Na przykład nie jest możliwe przeprowadzenie badań w krajach takich jak: Libia, Sudan Południowy i część Nigerii, które doświadczają głębokiego i aktualnego konfliktu. Brak danych z krajów dotkniętych konfliktem oznacza, że współczesne szacunki dotyczące niewolnictwa w tych krajach prawdopodobnie zaniżają problem.

Ameryka Północna i Południowa

W obu Amerykach znajduje się 35 krajów i 13% ludności świata. Szacuje się, że około 1,9 miliona mężczyzn, kobiet i dzieci żyje tam we współczesnym niewolnictwie. Na każde 1000 osób w tym regionie przypada 1,9 osoby dotkniętych tym problemem. Biorąc pod uwagę formy współczesnego niewolnictwa, wskaźnik pracy przymusowej (1,3 ofiary na 1000 osób) jest wyższy niż wskaźnik przymusowych małżeństw (0,7 ofiary na 1000). Ponadto w regionie tym odnotowano cztery procent wszystkich ofiar przymusowego wykorzystywania seksualnego na świecie. Wenezuela, Haiti i Republika Dominikańska to kraje, w których dominuje współczesne niewolnictwo. Te regionalne dane, choć ważne, należy interpretować ostrożnie, biorąc pod uwagę luki i ograniczenia danych w kluczowych regionach ponieważ w Ameryce Północnej nie przeprowadza się żadnych badań dotyczących tego problemu.

Bliski Wschód

Region państw arabskich obejmuje 11 krajów, w tym Bahrajn, Irak, Jordanię, Kuwejt, Liban, Oman, Katar, Arabię Saudyjską, Syrię, Zjednoczone Emiraty Arabskie i Jemen, i jest domem dla dwóch procent ludności świata. Region ten obejmuje bogatsze kraje Rady Współpracy Państw Zatoki Perskiej (GCC) oraz takie kraje jak Jordania, Liban i Irak czy Syria, w których kryzys ekonomiczny potęgowany jest przez trwające konflikty zbrojne. Szacuje się, że w krajach arabskich w nowoczesnym niewolnictwie żyje ok. 520000 mężczyzn, kobiet i dzieci. Daje to wynik 3,3 ofiary na 1000 osób. Biorąc pod uwagę formy współczesnego niewolnictwa, największy udział we współczesnym niewolnictwie stanowią ofiary pracy przymusowej (2,2 ofiary na 1000 osób), podczas gdy wskaźnik przymusowych małżeństw wynosi 1,1 ofiary na 1000 osób.

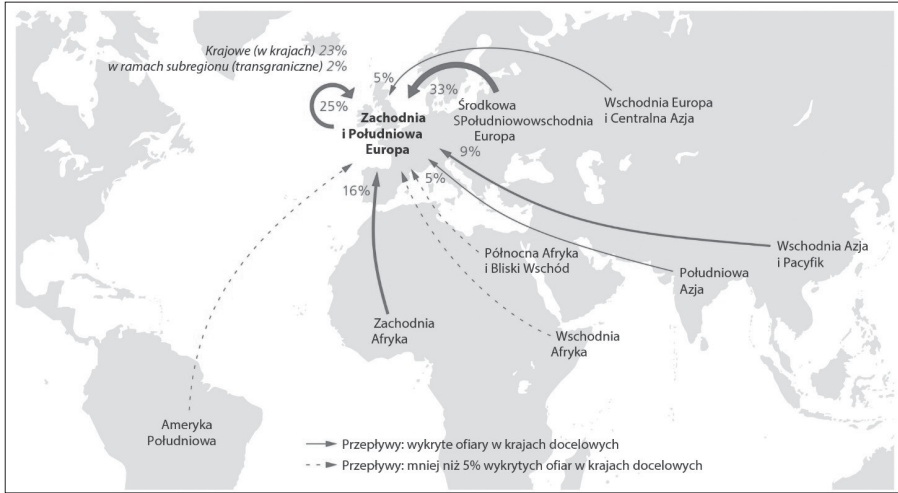
Państwa arabskie stanowią jeden procent ofiar przymusowego wykorzystywania seksualnego na świecie. W regionie tym Syria, Irak i Jemen miały według ostatnich danych największą liczbę ofiar współczesnego niewolnictwa. Szacunki regionalne dla państw arabskich zostały opracowane głównie na podstawie wywiadów przeprowadzonych w kraju zamieszkania respondentów, którzy informowali o sytuacji w zakresie pracy przymusowej podczas pracy w tym regionie. Co więcej, ocena liczby małżeństw przymusowych wśród mieszkańców tego regionu jest szczególnie problematyczna w przypadku braku obiektywnie prowadzonych tam badań. W sumie luki te wskazują na prawdopodobieństwo znacznego niedoszacowania zakresu współczesnego niewolnictwa w tych krajach. Podobnie, ponieważ zazwyczaj nie jest możliwe przeprowadzenie badań w krajach, które doświadczają konfliktów zbrojnych, dane z tych państw prawdopodobnie zaniżają ten problem.

Azja i Oceania

Azja i Oceania, z 36 krajami i 56% ludności świata, jest największym regionem świata. Szacuje się, że we współczesnym niewolnictwie żyje tam 24,9 miliona mężczyzn, kobiet i dzieci. Region ten jest drugim co do częstości występowania współczesnego niewolnictwa na świecie – 6,1 na 1000 osób. Biorąc pod uwagę formy współczesnego niewolnictwa, region Azji i Pacyfiku charakteryzuje się wysoką przewagą pracy przymusowej (4,0 na 1000 osób) w porównaniu z innymi regionami. Współczynnik małżeństw przymusowych wynosi dwie ofiary na 1000 osób. Region Azji i Oceanii ma największą liczbę ofiar we wszystkich formach współczesnego niewolnictwa – 73% ofiar przymusowego wyzysku seksualnego, 68% osób zmuszanych do pracy przez władze państwowe, 64% osób zatrudnionych w zakładach pracy przymusowej.

Europa i Azja Centralna

Europa i Azja Centralna obejmuje 51 krajów i 12,4% ludności świata. Szacuje się, że każdego dnia około 3,6 miliona mężczyzn, kobiet i dzieci żyje we współczesnym niewolnictwie w Europie i Azji Środkowej. Na każde 1000 osób w tym regionie przypada 3,9 osoby we współczesnym niewolnictwie. Wskaźnik pracy przymusowej (3,6 na 1000 osób) jest wyższy niż wskaźnik przymusowych małżeństw (0,4 na 1000 osób). W regionie tym odnotowano również 14% udział przymusowego wyzysku seksualnego na całym świecie.



Źródło: UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) opracowanie i dane

BIBLIOGRAFIA

- Ustawa o zmianie ustawy – Kodeks karny, ustawy o Policji, ustawy – Przepisy wprowadzające. Kodeks karny oraz ustawy – Kodeks postępowania karnego (Dz.U. Nr 98, poz. 626); <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20100980626> [26.03.2023].
- Alexander A., 2015, *Trafficking of Adults for Forced Labour in Kenya. Gender, Intersectionality and Policy*, Aalborg.
- Ambagsheer F., 2016, *Trafficking in Human Beings for the Purpose of Organ Removal: a Case Study Report*, w: F. Ambagsheer, W. Weimar, *Trafficking in Human Beings for the Purpose of Organ Removal: Results and Recommendations*, The HOTT Project: Walters Kluwer Health INC, p. 97–102.
- Anderson B., O’Connell Davidson J., 2003, *Is Trafficking in Human Beings Demand Driven? A Multi – Country Pilot Study*, Geneva: International Organisation for Migration (IOM).
- ASEAN and Trafficking in Person, *Using Data as a Tool to Combat Trafficking in Persons*, 2003, Geneva: International Organisation for Migration (IOM).
- Burdziak K., Banaszak P., 2016, *Przestępstwo handlu ludźmi – wykładnia terminu „handel ludźmi”, sposób przeprowadzania przesłuchań i innych dowodów w celu uzyskania materiału potwierdzającego popełnienie tego przestępstwa, charakterystyka jego ofiar i sprawców*, Warszawa.

- European Parliament, 2015, *Trafficking in Human Organs*, Belgium: European Union.
- Global Collaboration Against Human Trafficking Report: Fourteen Essential Principles for Working with Human Trafficking Victims*, 2018, Safe Horizon: Safe Horizon's Anti – Trafficking Program (ATP).
- Malinowski R., 2016, *Displacement, violence and vulnerability: Trafficking among Internally Displaced Persons in Kenya*, Nairobi: Awareness Against Human Trafficking (HAART).
- Malinowski R. (red.), 2015, *Kenya's Child Market – Lure, Sell and Dispose. Child Trafficking by Awareness Against Human Trafficking (HAART)*, Nairobi: Awareness Against Human Trafficking (HAART).
- Malinowski R., Otube S. [i in.], 2016, *Displacement, violence and vulnerability: Trafficking among Internally Displaced Persons in Kenya*, HAART Research Series no. 1, Nairobi: Awareness Against Human Trafficking (HAART).
- Malinowski R., Schulz M., 2017, *Natural Disaster, Human Trafficking and displacement in Kenya. Awareness Against Human Trafficking (HAART)*, Nairobi: Awareness Against Human Trafficking (HAART).
- Office of the United Nations High Commissioner on Human Rights, 2016, *Report of the special rapporteur, on her mission to Jordan, A/HRC/32/41/Add.1*, Geneva: United Nations High Commissioner on Human Rights (UNHCR).
- The Global Slavery Index 2018*, 2018, Walk Free Foundation: Walk Free Foundation.
- Toolkit to Combat Trafficking in Persons Global Programme against Trafficking in Human Beings*, 2008, New York.
- Trafficking in Persons. June 2019*, 2019, Washington: Department of State USA.
- UNICEF, 2018, *Niemal 1/3 ofiar handlu ludźmi na świecie to dzieci*, <https://www.unicef.pl/Centrum-prasowe/Informacje-prasowe/UNICEF-Niemal-1-3-ofiar-handlu-ludzmi-na-swiecie-to-dzieci> [25.03.2023].
- United Nations, General Assembly, 2017, *Strengthening and promoting effective measures and international cooperation on organ donation and transplantation to prevent and combat trafficking in persons for the purpose of organ removal and trafficking in human organs, A/RES/71/322*, preamble, Nowy Jork.
- UNODC, 2018, *Global Report on Trafficking in Persons 2018*, sales no. E.19.IV.2, New York.

BARBARA CICHORSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0009-0001-7302-6741>

email: b.cichorska@gmail.com

PRAWO DO PRAKTYK RELIGIJNYCH OSÓB POZBAWIONYCH WOLNOŚCI

The right of persons deprived of liberty to religious practices

Abstrakt: Wolność religijna stanowi jedno z podstawowych praw przysługujących każdemu człowiekowi, niezależnie od wyznawanej przez niego religii czy światopoglądu. Jednym z elementów wolności religijnej jest prawo do wykonywania praktyk religijnych bez względu na sytuację osobistą i miejsce pobytu. Zgodnie z polskim prawodawstwem prawo do praktyk religijnych mają wszyscy ludzie, także osoby pozbawione wolności. Celem niniejszego artykułu jest analiza przepisów polskiego prawa dotyczących osób pozbawionych wolności na skutek wykonywania kary pozbawienia wolności, z uwzględnieniem kary pozbawienia wolności wykonywanej w systemie dozoru elektronicznego lub stosowania środka zapobiegawczego w postaci tymczasowego aresztowania i zwrócenie uwagi na problemy w realizacji tego prawa.

Słowa kluczowe: wolność religijna, prawo do praktyk religijnych, zakład karny, areszt śledczy, kara pozbawienia wolności, tymczasowe aresztowanie.

Abstract: Religious freedom is one of the basic rights of every person, regardless of their religion or worldview. One of the elements of religious freedom is the right to perform the religious practices regardless of personal situation and place of residence. According to Polish legislation the right to religious practices belongs to every human being, including the person in the condi-

BARBARA CICHORSKA – mgr prawa, adwokat wpisany na listę Okręgowej Izby Adwokackiej w Katowicach, doradca obywatelski. Mgr lic. prawa kanonicznego. Od października 2023 r. doktorant w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od września 2022 r. do sierpnia 2023 r. obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach. W okresie listopad 2021 r. – czerwiec 2022 r. pracownik Kurii Metropolitalnej w Katowicach.

tions of penitentiary isolation. The aim of the article is to analyze Polish legal regulations in the field of rights of a convicted person as a result of execution of a prison sentence taking into account the penalty of imprisonment executed under the electronic surveillance system or applying a preventive measure in the form of temporary arrest drawing attention to problems in the implementation of this right.

Key words: religious freedom, the right to religious practices, prison, detention centre, prison sentence, pretrial detention.

Pojęcie wolności religijnej

Wolność religijna jest jedną z podstawowych wolności człowieka i obywatela. Prawo do wolności religijnej przysługuje wszystkim ludziom, niezależnie od wyznawanej religii czy innego światopoglądu. Człowiek jako istota wolna i rozumna może dokonać samodzielnego wyboru w zakresie wyznawanych wartości (Świst, 2018, 145). Pod pojęciem wolności religijnej rozumieć należy uprawnienie do samookreślenia siebie w sprawach religijnych. Takie określenie wolności religijnej stanowi jej ujęcie w znaczeniu pozytywnym. W znaczeniu negatywnym wolnością religijną jest wolność od jakiegokolwiek przymusu ze strony innych osób, grup społecznych i władzy (Misztal, 1996, 44).

Wolność religijna może być także rozumiana w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym. W znaczeniu wewnętrznym wolność religijna stanowi zdolność osoby ludzkiej do podjęcia moralnego wyboru zgodnie z nakazem sumienia. W znaczeniu zewnętrznym natomiast polega na przyznaniu człowiekowi prawa do uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym oraz wolności od zewnętrznego przymusu w manifestowaniu przekonań religijnych. Wolność religijna w wymiarze zewnętrznym podlega ochronie prawnej (Krukowski, 2000, 91).

Wolność religijna w dokumentach międzynarodowych

Prawo do wolności religijnej, jako jedno z podstawowych praw człowieka i obywatela, objęte zostało ochroną międzynarodową. Opracowanie norm międzynarodowych w drodze konwencji międzynarodowych, zainicjowane zostało po II wojnie światowej, w czasie której wewnątrzpaństwowe systemy prawne nie zapewniły ochrony praw i wolności człowieka. Wprowadzenie przepisów o zasięgu nie tylko regionalnym ale i uniwersalnym stanowić

miało zatem gwarancje wprowadzenia i przestrzegania praw i wolności człowieka przez poszczególne państwa. Gwarancje wolności stały się integralnym elementem dokumentów międzynarodowych. Kwestie dotyczące wolności religijnej wyrażone zostały m.in. w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych, Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności czy Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o wyeliminowaniu wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych lub przekonań (Góralski, 2003, 110).

Wszystkie te dokumenty regulują kwestie dotyczące swobody wyznania, prawa do wolności myśli i sumienia. Zgodnie z zawartymi w dokumentach normami prawo do wolności religijnej obejmuje swoim zakresem swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów (Deklaracja, 1948, 10–12/177, Konwencja, 1950, 61/284, Pakt, 1966, 38/167).

Reguły Minimalne i Europejskie Reguły Więzienne

Istotne znaczenie dla sytuacji prawnej osób pozbawionych wolności mają Wytyczne Rady Europy we Wzorcowych Regułach Minimum Postępowania z Więźniami (Reguły Minimalne) i Europejskie Reguły Więzienne (ERW). Reguły te są co prawda jedynie rekomendacjami, jednak państwa, które podpisały w tym zakresie rezolucje, są zobowiązane do przestrzegania zawartych w nich wytycznych. Prawo osób pozbawionych wolności zapisane zostało w regułach 41 i 42 Reguł Minimalnych. Zgodnie z regułą 41 w zakładzie, w którym przebywa wystarczająca liczba więźniów tego samego wyznania, ustanawia się lub dopuszcza kanonicznie uprawnionego przedstawiciela tego wyznania. Kanonicznie uprawnionemu przedstawicielowi, ustanowionemu lub dopuszczonemu do sprawowania posługi w zakładzie umożliwia się odprawianie nabożeństw oraz składanie na osobności więźniom wizyt duszpasterskich w wymaganych przez daną religię przypadkach. Reguły Minimalne zezwalają każdemu więźniowi na zaspokojenie jego potrzeb życia religijnego przez uczestnictwo w nabożeństwach organizowanych w zakładzie oraz na posiadanie religijnych książek dogmatycznych i pouczających w zakresie jego wyznania. Żadnemu więźniowi nie można odmówić dostępu do kanonicznie uprawnionego przedstawiciela jakiegokolwiek religii.

Zaspokajanie potrzeb religijnych osób pozbawionych wolności uregulowane zostało poprzez przyznanie prawa do uczestnictwa w nabożeństwach odbywających się w zakładzie karnym oraz posiadania książek na temat przestrzegania wskazań religijnych i obejmujących zasady wyznawanej religii (Nikołajew, 2013, 111).

Europejskie Reguły Więzienne wprowadzają zakaz dyskryminacji ze względu na religię i konieczność poszanowania przekonań religijnych. Zgodnie z zawartymi w nich normami rygor więzienny powinien być zorganizowany w taki sposób, żeby każdemu więźniowi umożliwić praktykowanie ich religii i wiary, uczestniczenie w nabożeństwach lub spotkaniach prowadzonych przez zaaprobowanych przedstawicieli tych religii lub wyznań, przyjmowanie wizyt duszpasterskich składanych przez przedstawicieli takich religii i wyznań oraz posiadanie książek lub literatury z zakresu ich religii lub wyznania. ERW wprowadziły także normy dotyczące wyżywienia odpowiadającego wymaganiom religijnym. Zgodnie z Regułą 22.1 więźniom wydaje się pożywienie uwzględniające ich wiek, zdrowie, formę fizyczną, religię, kulturę i rodzaj wykonywanej przez nich pracy (Kwieciński, 2015, 251).

Wolność religijna osób pozbawionych wolności w Konstytucji RP

Po rozpoczęciu w Polsce przemian ustrojowych w czerwcu 1989 r. zapoczątkowany został publiczny dialog zmierzający do wprowadzenia reform politycznych. Oznaczało to również podjęcie rozmów dotyczących m.in. przyznania kościołom i związkom wyznaniowym pełnej swobody w wypełnianiu ich funkcji religijnych i organizacyjnych, a także gwarancji indywidualnej wolności sumienia i wyznania. Na kwestie dotyczące wolności miały wpływ racje polityczne, doświadczenia Polski w dziedzinie tolerancji i wolności religijnej, a także dokumenty międzynarodowe.

Na gruncie prawa polskiego wolność religijna zagwarantowana została przez Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej, ustawy i rozporządzenia, a także (w przypadku Kościoła katolickiego) – Konkordat.

Wolność religii została w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej ujęta w znaczeniu instytucjonalnym i indywidualnym. Instytucjonalny aspekt wolności religijnej wyraża się w regulacji stosunków między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 1 Konstytucji), a także przyznaniu prawa do posiadania świątyń i innych miejsc kultu oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują (art. 53 ust. 2 i 4

Konstytucji). W aspekcie indywidualnym prawo to polega z kolei na przyznaniu każdemu człowiekowi wolności sumienia i religii (Świst, 2018, 145).

Takie ujęcie wolności religijnej zobowiązuje organy państwowe do zorganizowania m.in. duszpasterstwa wojskowego, więziennego i szpitalnego. Prawo do wykonywania praktyk religijnych jest bowiem niezależne od aktualnej sytuacji osobistej czy miejsca pobytu. Przysługuje zatem także osobom pozbawionym wolności na skutek orzeczenia wobec nich kary pozbawienia wolności lub zastosowania tymczasowego aresztowania (Dz.U. z 1997 Nr 78 poz. 483).

Podstawą uregulowania prawa osób pozbawionych wolności do korzystania z wolności religijnej jest art. 53 Konstytucji RP. Zgodnie z tym przepisem „wolność religii obejmuje [...] prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują” (Dz.U. z 1997 Nr 78 poz. 483). Norma ta znajduje zastosowanie w sytuacjach uzależnienia osoby od pewnego reżimu prawnego obowiązującego w miejscach, w których dana osoba przebywa (szpital, garnizon, zakład karny, areszt śledczy itd.).

Wolność religijna osób pozbawionych wolności w Konkordacie

Zgodnie z art. 17 Konkordatu Rzeczpospolita Polska zapewnia warunki do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, wychowawczych i resocjalizacyjnych. Osobom tym zapewnia się w szczególności możliwość uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych (Dz.U. z 1998 r. Nr 318, poz. 51). Państwo polskie przyjęło na siebie obowiązek stworzenia w tych zakładach odpowiednich warunków do praktykowania religii i korzystania z posług religijnych w celu zapewnienia swoim obywatelom możliwości realizacji ich podstawowych praw. Kościół katolicki zobowiązał się z kolei do skierowania do tych placówek odpowiednich osób jako kapelanów (art. 17 ust. 3 Konkordatu). Obowiązkiem biskupa diecezjalnego jest zatroszczenie się o to, aby uprawnienia osób zamkniętych w zakładach karnych i aresztach śledczych mogły być realizowane w warunkach gwarantowanych przez państwo (Góralski, Adamczewski, 1994, 96–98).

Konkordat dotyczy wyłącznie stosunków pomiędzy państwem polskim a Kościołem katolickim. Jego uregulowania są jednak zgodne z Konstytucją, jako z nadrzędnym aktem prawnym, przepisy Konstytucji natomiast wpro-

wadzają zasadę równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych¹. Wobec takiego uregulowania sytuacji kościołów i związków wyznaniowych w doktrynie prawa wyznaniowego wyprowadza się zasadę, że uprawnienia jakie uzyskał Kościół katolicki w Konkordacie powinny zostać rozciągnięte na wszystkie kościoły i związki wyznaniowe (Mezglewski, 2004, 227).

Wolność religijna osób pozbawionych wolności w innych aktach prawnych

Kwestie dotyczące wolności religii zostały uregulowane również w aktach prawnych niższego rzędu, m.in. w Ustawie z dnia 17 maja 1989 r. O gwarancjach wolności sumienia i wyznania, ustawach wyznaniowych regulujących stosunek państwa polskiego do poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych oraz w aktach wykonawczych.

Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania wprowadziła szczegółowe uregulowania dotyczące praw osób przebywających w zakładach karnych, zakładach poprawczych, okręgowych ośrodkach wychowawczych, młodzieżowych ośrodkach wychowawczych, aresztach śledczych oraz schroniskach dla nieletnich. Osoby te mają prawo do uczestnictwa w czynnościach i obrzędach religijnych, wypełniania obowiązków religijnych, obchodzenia świąt religijnych oraz prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych. Kościołom i związkom wyznaniowym zagwarantowano prawo do udzielania posług religijnych osobom pozbawionym wolności.

Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP reguluje sytuację prawną osób pozostających w izolacji penitencjarnej, uwzględniając specyficzne metody duszpasterskie, charakter tej grupy osób, a także ograniczenia wynikające z obowiązku zachowania bezpieczeństwa wewnętrznego i porządku jednostek penitencjarnych. Ustawodawca przyznał osobom osadzonym prawo do wykonywania praktyk religijnych, uwzględniając wolność sumienia i wyznania, mając jednak również na uwadze ograniczenia wynikające z charakteru prowadzonych przeciwko tym osobom postępowań (Rakoczy, 2008, 219).

W ustawie osobno zostały uregulowane prawa osób tymczasowo aresztowanych, osób skazanych i nieletnich przebywających w okręgowych

¹ Konkordat został podpisany 28 lipca 1993 r., jednak wszedł w życie dopiero 25 kwietnia 1998 r., a więc po uchwaleniu Konstytucji (2 kwietnia 1997 r.).

ośrodkach wychowawczych, zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich. Osobą tymczasowo aresztowaną jest osoba, wobec której, w toku prowadzonego postępowania karnego, sąd zastosował środek zapobiegawczy w postaci tymczasowego aresztowania dla zabezpieczenia prawidłowego toku postępowania przygotowawczego lub sądowego. Osobą skazaną jest z kolei osoba, co do której zapadł prawomocny wyrok skazujący (w rozumieniu Ustawy – na karę bezwzględnego pozbawienia wolności, co oznacza pobyt tej osoby w warunkach izolacji penitencjarnej) (Dz.U. z 2022 r., poz. 1375 z późn. zm.).

Zgodnie z Ustawą osoby tymczasowo aresztowane mogą wykonywać praktyki religijne i uczestniczyć we Mszy św. transmitowanej przez środki masowego przekazywania oraz, za zgodą organu, do którego dyspozycji pozostają, korzystać z indywidualnej posługi religijnej. Tymczasowo aresztowany może zatem swobodnie oddawać się praktykom religijnym takim jak post, modlitwa, jednak udział we Mszy św. został takiej osobie ograniczony do uczestnictwa poprzez środki masowego przekazu. Uzasadnione jest to specyfiką stosowanego środka zapobiegawczego w postaci tymczasowego aresztowania, który ma na celu zabezpieczenie prawidłowego toku toczącego się wobec niego postępowania (Rakoczy, 2008, 219).

Osobom skazanym zapewnia się z kolei możliwość wykonywania praktyk religijnych, korzystania z posług religijnych oraz uczestniczenia we Mszy św. odprawianej w niedziele i święta w odpowiednio przystosowanym pomieszczeniu w zakładzie, w którym przebywają. Osobom, które nie mogą uczestniczyć we Mszy św. odprawianej na terenie zakładu, należy zapewnić możliwość wysłuchania Mszy św. transmitowanej przez środki masowego przekazywania. Nieletnim przebywającym w okręgowych ośrodkach wychowawczych, zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich zapewnia się możliwość wykonywania praktyk religijnych, korzystania z katechizacji i posług religijnych, uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta. Nieletnim, którzy nie mogą uczestniczyć we Mszy św., należy zapewnić możliwość wysłuchania Mszy św. transmitowanej przez środki masowego przekazywania (Dz.U. z 2019 r., poz. 1347, z późn. zm.).

Podobne uregulowania dotyczące prawa osób pozbawionych wolności zostały wprowadzone w indywidualnych ustawach dotyczących stosunku państwa polskiego do innych kościołów czy związków wyznaniowych, m.in.:

- Ustawie z dnia 20 lutego 1997 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2023 r. Nr 8, z późn. zm.);

- Ustawie z dnia 13 maja 1994 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. Nr 43, z późn. zm.);
- Ustawie z dnia 13 maja 1994 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. Nr 483, z późn. zm.);
- Ustawie z dnia 20 lutego 1997 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. Nr 13, z późn. zm.);
- Ustawie z dnia 4 lipca 1991 r. o Stosunku Państwa do Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. Nr 1726, z późn. zm.);
- Ustawie z dnia 20 lutego 1997 r. o Stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. Nr 1798, z późn. zm.).

Wolność religijna w Kodeksie karnym wykonawczym z 1997 r.

W prawie polskim ustawą szczegółowo regulującą sytuację prawną osób pozbawionych wolności jest Kodeks karny wykonawczy (kkw). Osobami pozbawionymi wolności są nie tylko osoby prawomocnie skazane na odbywanie takiej kary, ale również osoby tymczasowo aresztowane dla zabezpieczenia prowadzonego postępowania (a więc jeszcze przed wydaniem wyroku w sprawie). Przepisy kkw dotyczą wszystkich tych osób. Różnica w ich traktowaniu w zakresie przysługujących im praw i wolności wynika wyłącznie z ich odmiennego statusu w procesie. Osoba tymczasowo aresztowana korzysta z takich uprawnień, jakie przysługują skazanemu odbywającemu karę pozbawienia wolności, mogą jednak być wobec niej stosowane takie ograniczenia, które są konieczne do zabezpieczenia prawidłowego toku postępowania karnego (art. 209 kkw i art. 214 kkw) (Dz.U. z 2023 r. Nr 127, z późn. zm.).

Zapewnienie osobom pozbawionym wolności prawa do praktyk religijnych stanowi realizację zasady humanitaryzmu, w szczególności poszanowania godności człowieka. W doktrynie wskazuje się, że ochrona godności osoby ludzkiej ma na celu ochronę jej człowieczeństwa (Complak, 2002, 68). Przez sam fakt popełnienia przestępstwa sprawca nie traci bowiem praw i wolności obywatelskich, przez które należy rozumieć uprawnienia za-

gwarantowane w Konstytucji RP i przysługujące każdemu obywatelowi (Dąbkiewicz, 2020, [10.02.2023]).

Wolność religijna w rozumieniu przepisów kodeksu stanowi prawo osoby osadzonej do:

- wykonywania praktyk religijnych w warunkach zakładu karnego;
- korzystania z posług religijnych;
- bezpośredniego uczestniczenia w nabożeństwach odprawianych w zakładzie karnym w dni świąteczne;
- słuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu;
- posiadania w tym celu książek, pism i przedmiotów;
- uczestniczenia w prowadzonym w zakładzie karnym nauczaniu religii;
- brania udziału w działalności charytatywnej i społecznej kościoła lub innego związku wyznaniowego;
- spotkań indywidualnych z duchownym kościoła lub innego związku wyznaniowego, do którego skazany należy;
- odwiedzin skazanych w pomieszczeniach, w których przebywają, przez duchownych kościoła lub innego związku wyznaniowego (Dz.U. z 2023 r. Nr 127, z późn. zm).

Osobom pozbawionym wolności dla praktykowania wyznania zapewnia się prawo do posiadania niezbędnych w tym celu książek, pism i przedmiotów. Mogą one posiadać Biblię, inne święte księgi, książeczki do nabożeństwa, krzyżyki, różańce, święte obrazki, książki oraz czasopisma o charakterze religijnym. Przedmioty te osoby osadzone mogą posiadać w celi mieszkalnej, choć skazani powinni mieć możliwość posiadania takich przedmiotów również poza celą (np. w bibliotece zakładu) (Sitarz, Jaworska-Wieloch, 2017, 117–148).

Osoby pozbawione wolności nie mogą być w żaden sposób zmuszane do praktykowania religii lub wiary, uczestniczenia w obrzędach lub spotkaniach religijnych, brania udziału w praktykach religijnych lub przyjmowania wizyt składanych przez przedstawicieli jakiegokolwiek religii i wyznania. Mają prawo do uczestniczenia w nabożeństwach i spotkaniach, także indywidualnych, o charakterze religijnym, które odbywają się w kaplicy lub innym odpowiednio przystosowanym do tego celu pomieszczeniu albo miejscu na terenie zakładu karnego lub aresztu śledczego. Rygor więzienny powinien zostać zorganizowany w sposób pozwalający więźniom na praktykowanie ich religii i wiary (Dąbkiewicz, 2020, [10.02.2023]).

Istotne znaczenie dla charakteru uczestnictwa w nabożeństwach ma typ zakładu, w którym przebywają osadzeni. Skazani odbywający karę w zakła-

dach typu zamkniętego są doprowadzani do pomieszczeń i miejsc, w których odbywają się nabożeństwa lub spotkania religijne, przez funkcjonariuszy Służby Więziennej. Natomiast skazani odbywający karę w zakładach typu półotwartego lub otwartego udają się do tych pomieszczeń i miejsc bez dozoru funkcjonariusza w ustalonej kolejności. Praktyki i posługi religijne o charakterze indywidualnym mogą odbywać się również w celach mieszkalnych, szpitalnych i izb chorych, jeżeli nie zakłócają obowiązujących w zakładzie zasad porządku i bezpieczeństwa oraz jeżeli zapewnione są warunki prywatności wykonywania tych praktyk i posług. Typ zakładu karnego wpływa zatem jedynie na sposób korzystania przez skazanych z prawa do wolności religijnej (Dz.U. z 2003 r. Nr 1546, poz. 159).

Osoby tymczasowo aresztowane, zgodnie z art. 212b kkw, mogą bezpośrednio uczestniczyć w nabożeństwach, spotkaniach religijnych i nauce religii, tylko w oddziale, w którym są osadzone (Dz.U. z 2023 r. Nr 127, z późn. zm.).

Porządek wewnętrzny w zakresie wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych dyrektor zakładu ustala w porozumieniu z duchownymi Kościołów lub innych związków wyznaniowych, wykonującymi posługi religijne w zakładzie. W porozumieniu z kapelanami ustala on zasady i kolejność korzystania przez poszczególne grupy skazanych z pomieszczeń i miejsc, gdzie odbywają się nabożeństwa i spotkania o charakterze religijnym. Podejmując decyzję, musi mieć na względzie porządek i bezpieczeństwo zakładu oraz wielkość tych pomieszczeń i miejsc (Kwieciński, 2015, 251).

Problemem, na który wskazuje się w literaturze, jest brak uwzględnienia indywidualnych potrzeb osadzonych co do częstotliwości odprawianych nabożeństw. Częstotliwość udziału w spowiedzi lub Mszy św., wynikająca z fizycznej obecności duchownego w więzieniu, jest dla niektórych z nich zbyt mała. Liczba sprawowanych nabożeństw uzależniona jest również od wymiaru posługi kapelańskiej w danym zakładzie. Wobec dużej liczby osadzonych i małej liczby sprawowanych nabożeństw w zakładach karnych i aresztach śledczych może dochodzić do limitowania osadzonym posługi sakramentalnej, która stanowi jedną z form wolności religijnej (Sitarz, Jaworska-Wieloch, 2017, 117–148).

Jednocześnie podnoszone jest, że na praktyczne problemy napotyka w Polsce realizacja prawa do wolności religijnej osób wyznania innego niż katolicyzm. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że osoby innych wyznań mają prawo do wykonywania praktyk religijnych na terenie zakładu kar-

nego, o ile pomiędzy państwem polskim a religią lub związkiem wyznaniowym została zawarta umowa międzynarodowa. Ograniczeniem dla ich faktycznej realizacji jest jednak zbyt mała liczba kaplic na terenie zakładu oraz przygotowanie ich w głównej mierze do posługi Kościoła katolickiego (Kilińska-Pękacz, 2019, 47).

Osoby pozbawione wolności mają prawo do słuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu. Jest to forma uczestnictwa w nabożeństwach dostępna dla każdego. Nie jest zależna od ewentualnych problemów organizacyjnych mogących występować w danym zakładzie z uwagi na zbyt małą liczbę kapelanów danego wyznania lub konieczność odseparowania więźnia od innych osadzonych. Radiowęzeł zakładowy pozwala także na transmitowanie nabożeństw do cel, w których skazani nie posiadają własnego odbiornika telewizyjnego lub radiowego. W wielu zakładach duszpasterze wykorzystują radiowęzeł, aby dotrzeć do całej jednostki penitencjarnej. Słuchanie nabożeństw stanowi, co oczywiste, prawo, a nie obowiązek osadzonego. Wobec tego przymusowe włączanie głośnych audycji religijnych uznawane jest za godzące w wolność religijną skazanych. Respektowanie prawa do słuchania transmisji nabożeństw nie może godzić w prawa innych osadzonych, przebywających w tej samej celi wieloosobowej. Problemem może zatem okazać się sytuacja, w której część osadzonych chce słuchać transmisji, część natomiast nie chce. W sytuacji, w której jeden z osadzonych chciałby słuchać tego rodzaju audycji, a inny nie będzie sobie tego życzył, wskazane jest włączanie radiowęzła z taką treścią jedynie w czasie nieobecności drugiego osadzonego (na przykład w czasie jego spaceru lub zajęć świetlicowych) (Sitarz, Jaworska-Wieloch, 2017, 117–148).

Prawo do korzystania z wolności religijnej może być również realizowane przez odpowiednią dietę, np. zastępowanie produktów wieprzowych innym mięsem. Zgodnie z art. 109 kkw osoba przebywająca w zakładzie karnym lub areszcie śledczym otrzymuje trzy razy dziennie napój i posiłki z uwzględnieniem rodzaju wykonywanej pracy i wieku skazanego, a w miarę możliwości także wymogów religijnych i kulturowych. Osoby pozbawione wolności mają zatem prawo do uwzględnienia ich tradycji religijnych, mających wpływ na spożywane posiłki, o ile jest to możliwe w danym zakładzie. Obowiązek przygotowywania posiłków właściwych dla wyznania osoby osadzonej został nałożony na administrację zakładu (Kilińska-Pękacz, 2019, 29).

W literaturze podnosi się jednak, że prawa osadzonych w zakresie stosowania odpowiedniej dla danego wyznania diety nie są respektowane

w pełny sposób. W praktyce pojawia się problem respektowania prawa do wolności religijnej w tym aspekcie osób należących w Polsce do mniejszości wyznaniowej.

Przywołać w tym miejscu należy wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Jakóbski przeciwko Polsce, w której to sprawie osoba wyznania buddyjskiego nie otrzymała diety bezmięsnej pomimo składanych w tym zakresie wniosków do administracji zakładu (Kilińska-Pękacz, 2019, 43). Trybunał zwrócił uwagę w wyroku, że odmowa zapewnienia więźniowi diety bezmięsnej w zakładzie karnym, która byłaby zgodna z nakazami jego wyznania, naruszała jego prawo do uzewnętrzniania swej religii poprzez przestrzeganie zasad buddyzmu. Przestrzeganie zasad dotyczących diety może być uznawane za bezpośrednie wyrażanie swych przekonań w praktyce, a prośba o zapewnienie osadzonemu bezmięsnych posiłków nie wymaga szczególnego sposobu przygotowania ani specjalnych produktów (Wyrok ETPCz z 7 grudnia 2010 r., 18429/06, [6.11.2023]).

Należy zauważyć, że art. 109 kkw wprowadza co prawda możliwość uwzględnienia przy przygotowywaniu posiłków wymogów religijnych, nie stanowi jednak w sposób pełny realizacji norm międzynarodowych i europejskich. Od administracji danego zakładu zależy bowiem wprowadzenie określonej diety dla poszczególnych osadzonych. Ustawodawca zobowiązał administrację do brania pod uwagę wymogów religijnych i kulturowych poszczególnych osadzonych, pozostawił jednak możliwość dowolnej interpretacji tego przepisu poprzez wskazanie, że wymogi te mają być brane pod uwagę „w miarę możliwości”. Wobec powyższego w doktrynie zgłaszany jest postulat zmiany prawa w tym zakresie (Nikołajew, 2015, 165). Należy wskazać, że administracja zakładu ma możliwość realizacji nałożonego na nią obowiązku nie tylko poprzez dostarczanie osobom osadzonym gotowych posiłków, ale również poprzez umożliwienie zakupu w kantynie określonych półproduktów dla przygotowania posiłku we własnym zakresie, zwiększenie dopuszczalnego ciężaru otrzymywanej paczki żywnościowej (Kwieciński, 2015, 258). Jednak również takie rozwiązania napotykają w praktyce na utrudnienia.

Wolność religijna daje osadzonym także prawo do korzystania z sakramentów. W literaturze wskazuje się, że katolicy mogą bez istotnych ograniczeń korzystać z sakramentu małżeństwa, chrztu, bierzmowania i namaszczenia chorych (Sitarz, Jaworska-Wieloch, 2017, 117–148). Kodeks karny wykonawczy nie wprowadza co prawda odrębnego prawa osób pozbawionych wolności do zawarcia związku małżeńskiego na terenie jednostki

penitencjarnej, problem ten jednak pojawia się w literaturze branżowej skierowanej do Służby Więziennej, w związku z niekorzystnymi dla Polski orzeczeniami Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Podkreśla się, że brak zgody na zawarcie związku małżeńskiego przed duchownym przez osobę pozbawioną wolności na terenie jednostki penitencjarnej może naruszać prawo takiej osoby do wolności religijnej. Wolność religijna obejmująca korzystanie z posług religijnych, zawiera w sobie również udzielanie sakramentów. Zawarcie związku małżeńskiego, będącego w Kościele katolickim sakramentem, nie powinno być zatem ograniczane. Ceremonia zawarcia związku małżeńskiego, o ile odbywa się na terenie zakładu karnego, podlega zasadom wyznaczonym przez dyrektora. W praktyce jednak w sytuacji, gdy osoba skazana chce zawrzeć związek małżeński, najczęściej udziela się jej tak zwanej przepustki losowej (art. 141a § 1 kkw) (Mazur, 2019, 121).

Przewidziana w art. 141a kkw przepustka losowa oznacza możliwość czasowego (nieprzekraczającego pięciu dni) opuszczenia zakładu z uwagi na szczególne okoliczności w celu m.in. uczestnictwa w pogrzebie członka rodziny i innych wypadkach istotnych dla osadzonego (np. uczestnictwa w I Komunii św. dziecka, zawarcie związku małżeńskiego). Opuszczenie zakładu może nastąpić samodzielnie, w asyście osoby godnej zaufania lub pod konwojem funkcjonariusza Służby Więziennej. Decyzję o zezwoleniu na opuszczenie zakładu podejmuje jego dyrektor. Udzielenie zezwolenia osobie tymczasowo aresztowanej wymaga wydania zarządzenia o zgodzie przez organ, do którego dyspozycji tymczasowo aresztowany pozostaje (tzn. sądu lub prokuratury w zależności od etapu procesu) (Dz.U. z 2023 r. Nr 127, z późn. zm.). Problemem spotykanym w praktyce jest natomiast rezygnowanie przez osadzonych z korzystania z przepustki losowej, jeżeli miałyby on nastąpić z towarzyszeniem konwoju.

Kolejnym problemem przy korzystaniu z sakramentów może być zapewnienie osobie osadzonej odpowiednich do tego warunków. W literaturze zwraca się uwagę m.in. na sakrament pokuty i pojednania. Osobom osadzonym powinno się bowiem zapewnić nie tylko możliwość spowiedzi, ale również dążyć do zachowania jej tajemnicy. Pogwałceniem zasady wolności religijnej jest doprowadzenie do sytuacji, w której współosadzony ma możliwość podsłuchiwania spowiedzi, co niestety zdarza się w praktyce (Nikołajew, 2012, 141).

Osoby rozpoczynające odbywanie kary pozbawienia wolności bądź areszt tymczasowy powinny być informowane o możliwościach praktykowania religii w więzieniu już w pierwszych dniach pobytu – w ramach tzw.

rozmowy informacyjnej (art. 101 kkw). Osadzeni mają zostać zapoznani m.in. z porządkiem wewnętrznym w zakresie czasu i miejsca wykonywania praktyk religijnych i posług. Zgodnie z zaleceniami norm międzynarodowych osoby pozbawione wolności powinny zostać poinformowane o ich prawach, obowiązkach i regułach dyscypliny więziennej pisemnie lub ustnie w zrozumiałym dla nich języku (Dąbkiewicz, 2020, [10.02.2023]).

Więzienna posługa duszpasterska

W Polsce posługę duszpasterską więzienną pełnią kapelani, a także osoby świeckie, które reprezentują prawie dwadzieścia Kościołów i związków wyznaniowych, w tym ponad 220 kapelanów więziennych Kościoła rzymskokatolickiego, kilkunastu księży Kościoła prawosławnego, kilku duchownych ewangelickich, jeden przedstawiciel Kościoła greckokatolickiego i jeden pastor Kościoła zielonoświątkowego. Instytucjonalnego wsparcia dla wykonywania posług religijnych udziela Rada Główna Duszpasterstwa Więziennego, w której składzie zasiadają duchowni katoliccy, prawosławni i luterańscy (Dąbkiewicz, 2020, [10.02.2023]).

Przepisy obowiązujące w polskim systemie penitencjarnym zezwalają praktycznie każdej wspólnotie religijnej na nieograniczony dostęp do zakładów karnych i aresztów śledczych oraz na świadczenie posług w takich formach, które wynikają z ich specyfiki. W celu zapewnienia osobom osadzonym możliwości wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych dyrektor zakładu powinien zawrzeć z kapelanem umowę o wykonywanie posług religijnych, w której określa się w szczególności zakres czynności kapelana, zasady jego zastępstwa przez innego duchownego, zakres i zasady korzystania przez kapelana przy wykonywaniu posług religijnych z pomocy innych osób oraz zasady współdziałania z dyrektorem zakładu (Mirecki, 2022, 51).

Ograniczenie prawa do praktyk religijnych

Zgodnie z art. 31 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., wolność człowieka znajduje się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej i tym samym podlega ochronie prawnej (Dz.U. z 1997 r. Nr 483, poz. 78). Korzystanie z konstytucyjnych praw i wolności może jednak zostać ograniczone, jeżeli byłoby to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób, a więc, gdy są konieczne demokratycznym państwie (art. 31 ust. 3 Konsty-

tucji). Ograniczenie może zostać ustanowione wyłącznie na mocy ustawy (Serzhanova, Tuora-Schwierskott, 2018, 303–314). Uszczegółowieniem tego przepisu jest art. 53 ust. 5 Konstytucji, który dopuszcza możliwość ograniczenia wolności religijnej wyłącznie w drodze ustawy i wyłącznie wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób. Porównanie treści przepisów art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 Konstytucji prowadzi do wniosku, że wolność religijna nie może być ograniczona z uwagi na ochronę środowiska.

Ograniczenie praw i wolności (w tym wolności religijnej) obywatela może nastąpić jednak z uwagi m.in. na zabezpieczenie prawidłowego toku postępowań karnych: przygotowawczych, jurysdykcyjnych i wykonawczych, a także postępowań prowadzonych za granicą i przejmowanych do ścigania w Polsce. Takie działania są w każdym demokratycznym państwie prawa konieczne do zapewnienia porządku publicznego. Osoby pozbawione wolności, pomimo swojej sytuacji prawnej, korzystają z praw i wolności obywatelskich. Faktyczna realizacja tych praw przez osoby pozbawione wolności może natomiast podlegać ograniczeniom, które muszą jednak być legalne, proporcjonalne i usprawiedliwione obiektywnymi przyczynami (Tuleja, 2021, [10.02.2023]).

Administracja zakładów karnych i aresztów śledczych nie może ograniczać prawa osób osadzonych do wykonywania praktyk religijnych. Istnieją jednak sytuacje wyjątkowe, w których prawo zezwala na wprowadzenie określonych ograniczeń praw osób pozbawionych wolności zarówno z przyczyn niezależnych jak i zależnych od osób, którym wolność ta jest ograniczana. Dyrektor zakładu karnego lub aresztu śledczego może na czas określony wstrzymać lub ograniczyć m.in. odprawianie nabożeństw i udzielanie posług religijnych, jednakże wyłącznie w wypadkach uzasadnionych szczególnymi względami sanitarnymi lub zdrowotnymi albo poważnym zagrożeniem bezpieczeństwa (art. 247 kkw). O wprowadzeniu powyższych ograniczeń na okres do siedmiu dni dyrektor zakładu zobowiązany jest powiadomić sędziego penitencjarnego. Przedłużenie tego okresu powyżej siedmiu dni wymaga zgody sędziego (Dz.U. z 2023 r. Nr 127, z późn. zm).

Możliwość bezpośredniego uczestnictwa w nabożeństwach została przez obowiązujące przepisy wyłączona w stosunku do tzw. sprawców niebezpiecznych, czyli takich, którzy stwarzają poważne zagrożenie społeczne lub poważne zagrożenie dla bezpieczeństwa zakładu karnego. Osoby takie mają prawo do uczestnictwa w nabożeństwach, jednak wyłącznie w oddziale, w którym przebywają. W praktyce stwarza to niemożność udziału w nabożeństwach, z uwagi na brak kaplic w tych oddziałach. Prawo do

praktyk religijnych może zostać osadzonemu ograniczone również poprzez wymierzenie kary dyscyplinarnej. Jako jedną z kar dyscyplinarnych Kodeks karny wykonawczy wymienia pozbawienie osadzonego możliwości bezpośredniego uczestniczenia, wspólnie z innymi skazanymi, w nabożeństwach, spotkaniach religijnych i nauce religii. Na żądanie skazanego należy mu jednak umożliwić bezpośrednie uczestniczenie w nabożeństwie w warunkach uniemożliwiających mu kontakt z innymi skazanymi. Prawo do uczestnictwa w nabożeństwach ograniczane jest również osobom tymczasowo aresztowanym z uwagi na przyjęte w pewnych okolicznościach kryterium zakazu kontaktu określonych grup pomiędzy sobą (tzw. współników w popełnieniu czynu zabronionego) (Nikołajew, 2014, 103).

System dozoru elektronicznego (SDE)

Osobną kategorię stanowią osoby odbywające karę pozbawienia wolności w systemie dozoru elektronicznego. Kara ta odbywana jest w miejscu zamieszkania skazanego przy użyciu środków technicznych mających na celu monitorowanie, czy osoba ta nie oddała się z domu. Osoby odbywające karę w tym trybie mają jednak prawo do czasowego opuszczania miejsca zamieszkania w celu podejmowania pracy zarobkowej, robienia zakupów, udania się do lekarza. Zgodnie z art. 43 kkw skazany ma prawo czasowego oddalania się od miejsca zamieszkania również w celu wykonywania praktyk religijnych lub korzystania z usług religijnych (Dz.U. z 2023 r. Nr 127, z późn. zm.).

W celu uniknięcia tego typu zagrożeń postuluje się – w kategorii postulatów *de lege ferenda* – złagodzenie klauzuli zawartej w Kodeksie karnym wykonawczym, pozwalającej na ograniczenie wolności religijnej więźniów ze względu na tak ogólnie określone kryteria, jak: zasady tolerancji, potrzeba niezakłócania ustalonego porządku i bezpieczeństwa w zakładzie karnym lub areszcie śledczym. Przyjęcie rozwiązania, polegającego np. na szczegółowym doprecyzowaniu tych klauzul, umożliwi pełniejszą, niż dotąd, realizację idei demokratycznego państwa prawa, którego podstawę stanowią prawa wynikające wprost z godności osoby ludzkiej, niezależnie od miejsca ich wykonania.

* * *

Prawa i wolności obywatelskie mogą być ograniczone m.in. dla zabezpieczenia prawidłowego toku postępowań karnych: przygotowawczych, jurysdykcyjnych i wykonawczych. Nie oznacza to jednak, że osoba odbywająca karę pozbawienia wolności lub wobec której został zastosowany środek w postaci

tymczasowego aresztowania, jest pozbawiona wolności religijnej i prawa wykonywania praktyk religijnych. W doktrynie powszechnie przyjmuje się bowiem, że „skazany, który przekroczył mury zakładu karnego, wciąż pozostaje obywatelem posiadającym prawa i obowiązki”. Dlatego też przepisy prawa gwarantują osobom pozbawionym wolności prawo do wolności religijnej – w tym prawo do wykonywania praktyk religijnych (Sakowicz, 2004, 59).

Osoba pozbawiona wolności ma prawo do wykonywania praktyk religijnych w warunkach zakładu karnego, korzystania z posług religijnych, bezpośredniego uczestniczenia w nabożeństwach odprawianych w zakładzie karnym w dni świąteczne, słuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu, posiadania w tym celu książek, pism i przedmiotów, uczestniczenia w prowadzonym w zakładzie karnym nauczaniu religii, brania udziału w działalności charytatywnej i społecznej kościoła lub innego związku wyznaniowego, spotkań indywidualnych z duchownym kościoła lub innego związku wyznaniowego, do którego należy, odwiedzin skazanych w pomieszczeniach, w których przebywają, przez duchownych kościoła lub innego związku wyznaniowego. Obowiązek zapewnienia warunków do wypełniania przez osadzonych posług religijnych spoczywa na administracji jednostki penitencjarnej.

W praktyce pojawiają się jednak problemy związane z realizacją prawa do wolności religijnej. Problemy te związane są z organizacją poszczególnych zakładów, dostępnością i wyposażeniem kaplic, liczbą duchownych danego wyznania mogących pełnić funkcję kapelana, co wpływa m.in. na brak uwzględnienia indywidualnych potrzeb osadzonych co do częstotliwości odprawianych nabożeństw. Trudności nastrocza również kwestia przygotowywania posiłków zgodnie z wymogami religii. Osoby osadzone o wyznaniu katolickim posiadają większe możliwości realizacji prawa nie tylko z uwagi na większą dostępność duchownych rzymskokatolickich, ale również wyposażanie kaplic w zakładach głównie do sprawowania nabożeństw Kościoła katolickiego czy umożliwianie osadzonym zachowania postu ścisłego w Popielec i w Wielki Piątek poprzez przygotowanie wtedy, podobnie jak w każdy piątek, beźmięsnych potraw.

Należałoby postulować wprowadzenie przepisów w sposób precyzyjny regulujący zasady odstąpienia od podawania wyżywienia osadzonym zgodnie z ich przekonaniem religijnym, w miejsce obecnie obowiązujących ogólnych norm.

Istotnym byłoby również wyraźne unormowanie kwestii dotyczących możliwości uczestnictwa w sprawowanych nabożeństwach, tak aby za-

spokajane były indywidualne potrzeby osadzonych, w tym również osób tymczasowo aresztowanych.

BIBLIOGRAFIA

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 r., Zbiór Dokumentów z 1958 r., nr 10–12, poz. 177.

Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Dz.U. z 1993 r. Nr 284, poz. 61.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. Nr 167, poz. 38.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny wykonawczy.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. O gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o Stosunku Państwa do Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o Stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej.

Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 2 września 2003 r. w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z usług religijnych w zakładach karnych i aresztach śledczych.

Wyrok ETPCz z 7 grudnia 2010 r., 18429/06, LEX nr 738025 [6.11.2023].

- Complak K., 2002, *O prawidłowe pojmowanie godności osoby ludzkiej w porządku RP*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa, s. 63–79.
- Dąbkiewicz K., 2020, *Komentarz do art. 4 kkw*, w: K. Dąbkiewicz, *Kodeks karny wykonawczy. Komentarz* [10.02.2023].
- Góralski W., Adamczewski W. (red.), 1994, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock.
- Góralski W., 2003, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock.
- Kilińska-Pękacz A., 2019, *Prawo osób tymczasowo aresztowanych i skazanych do korzystania z wolności religijnej w Polsce*, „The Prison System Review”, nr 103, s. 29–54.
- Krukowski J., 2000, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin.
- Kwieciński A., 2015, *Podstawy prawne realizacji prawa do wolności religijnej w warunkach izolacji penitencjarnej. Rozważania na marginesie dyskusji o zjawisku multikulturowości populacji więziennej*, „Przegląd Prawa i Administracji” C, cz. 1–2, s. 251–264.
- Mazur M., 2019, *Zawarcie związku małżeńskiego przez i z osobami pozbawionymi wolności w jednostkach penitencjarnych*, „Prokuratura i Prawo”, nr 1, s. 121–140.
- Mirecki M., 2022, *Izolacja penitencjarna a prawo do wolności religii w teorii i praktyce*, „Civitas Hominibus”, nr 17, 51–61.
- Misztal H., 1996, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin.
- Nikołajew J., 2014, *Granice wolności uzewnętrzniania religii przez skazanych na podstawie Kodeksu karnego wykonawczego*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego”, nr 84, s. 103–126.
- Nikołajew J., 2015, *Prawo osób pozbawionych wolności do wyżywienia przygotowanego według wymogów religijnych. Regulacje normatywne a trudności praktyczne*, „Kościół i Prawo”, nr 4, s. 151–169.
- Nikołajew J., 2013, *Reguły Minimalne i Europejskie Reguły Więzienne a prawo więźniów do wolności sumienia i religii w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, t. 16, s. 111–135.
- Nikołajew J., 2012, *Wolność sumienia i religii skazanych i tymczasowo aresztowanych*, Lublin.
- Rakoczy B., 2008, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa.

- Sakowicz A., 2004, *Granice prawa do prywatności osób odbywających karę pozbawienia wolności*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego”, nr 43, s. 59–76.
- Serzhanova V., Tuora-Schwierskott E., 2018, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, t. 40, s. 303–314.
- Sitarz O., Jaworska-Wieloch A., 2017, *Prawo do praktyk religijnych osób osadzonych w areszcie śledczym i odbywających karę pozbawienia wolności w teorii i praktyce penitencjarnej*, „Archiwum Kryminologii”, t. 39, s. 117–148.
- Świst G., 2018, *Wolność sumienia i religii w Konstytucji RP z 1997 roku w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym*, „Studia Gdańskie”, t. 42, s. 145–159.
- Tuleja P., 2021, *Komentarz do art. 31 Konstytucji RP*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. P. Tuleja, wyd. 2 [10.02.2023].

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

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

e-mail: p.jablonska@uksw.edu.pl

**KARNOPRAWNA OCHRONA
WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W POLSCE
W KONTEKŚCIE ART. 194
POLSKIEGO KODEKSU KARNEGO Z 1997 R.**

**Criminal law protection of religious freedom in Poland
in the context of art. 194 of the Polish Penal Code of 1997**

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji związanych z zakresem i przesłankami kryminalizacji czynów godzących w wolność wyznania. Wolność sumienia i wyznania jest jednym z podstawowych praw człowieka i podstawą demokratycznego społeczeństwa. Należy podkreślić, że osoba posiadająca własny światopogląd ma prawo go chronić, a państwo ma obowiązek wspierać to prawo. W celu pełnego zrozumienia poruszanych w niniejszym przedłożeniu aspektów związanych z ochroną uczuć religijnych dokonano również analizy i interpretacji art. 194 Kodeksu karnego. Dyskryminacja religijna ma miejsce tylko wtedy, gdy sprawca działa umyślnie, a jego działanie jest zdeterminowane określoną motywacją światopoglądową lub zawodową ofiary.

Słowa kluczowe: ochrona wyznania, odpowiedzialność karna, wolność religijna, dyskryminacja religijna, wolność sumienia i wyznania.

Abstract: The objective of this article is to present the concepts related to the scope and reasons for the criminalization of acts harmful to freedom of

PAULINA JABŁOŃSKA – dr nauk prawnych, mgr lic. prawa kanonicznego, pedagog. Prelegentka polskich i międzynarodowych konferencji naukowych. Autorka dwóch monografii naukowych: *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015* oraz *Dziecko jako podmiot wolności religijnej. Nauczanie religii w polskiej szkole publicznej a wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle prawa świeckiego i kanonicznego*, a także kilkunastu artykułów naukowych z dziedziny prawa świeckiego i kanonicznego.

religion. Freedom of conscience and confession is one of the fundamental human rights and the basis of democratic society. Penal and legal protection of freedom of religion selected. It should be emphasized that a person with their own worldview has the right to protect it, and the state is obliged to support this right. In order to fully understand the aspects mentioned in this work, related to the protection of religious feelings, Article 194 of the Code Penal was also analyzed and interpreted. Religious discrimination takes place only when offender acting intentionally and his actions are determined by a particular motivation of worldview or profession of the victim.

Key words: protection of religious, criminal responsibility, religious freedom, religious discrimination, criminal law, freedom of conscience and confession.

Wolność religijna stanowi jedno z fundamentalnych praw przysługujących jednostce ludzkiej. Jego istotą jest swoboda wyznawania religii zgodnie z własnym wyborem, jak i zmiany wyznania bądź niewyznawania żadnej religii a także prawo do manifestowania swoich poglądów religijnych. Prawa tego nie można człowieka pozbawić ani nie może się on jego zrzec. Każde prawo człowieka ma u swego źródła określoną podstawową potrzebę człowieka oraz ukształtowane przekonanie, iż powinno ono być zaspakajane. Idea tego prawa na przestrzeni dziejów przechodziła długą ewolucję (Warchałowski, 2021, 162–172).

We współczesnym świecie trudno wyobrazić sobie demokratyczne państwo prawa, niegwarantujące tej wolności poprzez ustanawiane przez siebie regulacje prawne czy przyjęte normy wynikające z umów międzynarodowych, gdzie jest ono stroną. Promowanie wolności religijnej jest jednym z ważniejszych celów polskiej polityki zagranicznej w obszarze praw człowieka.

W 2019 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ, z polskiej inicjatywy ustanowiło 22 sierpnia międzynarodowym dniem upamiętniającym ofiary aktów przemocy ze względu na wyznawaną religię bądź przekonania. Współczesne debaty o wolności człowieka skłaniają do refleksji na temat poszanowania wolności religijnej w dzisiejszych państwach demokratycznych. Czy w dobie wynoszenia człowieka na piedestał jest także miejsce na wolność religijną?

Abp Ivan Jurkovic zauważył, że pomimo iż wspólnota międzynarodowa umieściła wolność religii oraz wyznania obok prawa do wolności słowa, to nie brak przykładów dyskryminacji, nietolerancji, agresji, zniewalania a także zabijania z powodu wierności własnemu sumieniu. Współcześnie coraz częściej obok siebie żyją ludzie różnych kultur, religii, przekonań,

dlatego należałoby włączyć do prawodawstwa takie opcje, które każdemu pozwolą we własnym sumieniu działać zgodnie z przekonaniem.

Święty Paweł VI, któremu zawdzięczamy ustanowienie Światowego Dnia Pokoju, poucza: „Przede wszystkim trzeba dać pokojowi inną broń niż ta, która służy zabijaniu i zagładzie ludzkości. Potrzebna jest nade wszystko broń moralna, która daje moc i prestiż prawu międzynarodowemu; po pierwsze przestrzeganie paktów” (Paweł VI, 1975, 668). Wolność religijna jest autentyczną bronią pokoju, która dowartościowuje i wykorzystuje najgłębsze zalety oraz możliwości człowieka, zdolne uczynić go lepszym i zmienić świat. To ona pozwala żywić nadzieję na sprawiedliwą i pokojową przyszłość także w obliczu wielkich niesprawiedliwości jak i nędzy moralnej.

Wolność religijna gwarantowana jest przez państwo, a jego organy mają obowiązek zwalczania przypadków jej bezprawnego naruszania. W tym celu państwo obejmuje wolność religijną karnoprawną ochroną, gwarantując prawa z niej wynikające oraz penalizując nielegalne zachowania, które jej zagrażają.

Celem artykułu jest przedstawienie istoty i funkcji regulacji prawa karnego odnoszących się do karnoprawnej ochrony wolności religijnej w Polsce. Niniejsze opracowanie jest także próbą odpowiedzi na pytanie: jakimi metodami ustawodawca posługuje się obecnie, otaczając ochroną wolność religijną?

Spróbujmy zatem dokonać analizy treści rozdziału XXIV kk, zwracając uwagę na kwestie sporne i niejasne, szukając jednocześnie ich rozwiązań.

Etymologia terminów „religia”, „wolność”, „wolność sumienia i wyznania – wolność religijna”

Rozważania, odnoszące się do poruszonego przeze mnie tematu, należy rozpocząć od zdefiniowania podstawowych pojęć. Przedstawienie sposobu ich pojmowania ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia zachodzących między nimi relacji na płaszczyźnie prawnej oraz społecznej. Najobszerniejszym z nich jest „religia”. To od niej należy wyjść zaczynając analizę. Religia stanowi bardzo ważny i złożony fenomen społeczny oraz kulturowy, który w różnym zakresie wpływa na życie zarówno pojedynczych ludzi, jak i całych społeczeństw oraz państw. Należy zaznaczyć, że brak jest w pełni satysfakcjonującej definicji tego terminu, tak w aktach prawnych i literaturze prawniczej – głównie w prawie wyznaniowym, ale również wśród bogatej literatury o charakterze religioznawczym. M. Pietrzak w książce *Prawo wy-*

znaniowe stara się zdefiniować religię jako zbudowaną z wierzeń, poglądów oraz wyobrażeń pewną postać świadomości społecznej (Pietrzak, 2013, 11).

Natomiast B. Malinowski sprowadza wyjaśnienie do założenia, że religia nie tylko wypełnia emocjonalne potrzeby człowieka, ale również wyposaża go w teorie objaśniające świat, w którym żyje, wyjaśnia sens istnienia a także umożliwia integrację z innymi jednostkami, które wyznają zbliżone poglądy, przez tworzenie swoistych organizacji o różnym stopniu sformalizowania (Malinowski, 1999, 39). Z kolei ks. prof. Józef Krukowski opisuje dwa aspekty religii w sferze prawnej. W wymiarze indywidualnym jest to osobista więź, która łączy człowieka z Bogiem, stosunek istoty ludzkiej do *sacrum*, „który obejmuje uznanie określonych prawd co do istnienia istoty transcendentnej (nadprzyrodzonej), udzielającej odpowiedzi na nurtujące każdego człowieka egzystencjalne pytania dotyczące sensu życia i zasad postępowania w życiu prywatnym i publicznym” (Krukowski, 2004, 17–18). W wymiarze instytucjonalnym a także zbiorowym wspomniany autor zjawisko religii sprowadza do tworzenia przez ludzi wyznających te same wartości religijne wspólnot religijnych odrębnych od organizacji państwowej.

W oparciu o analizę struktury, czyli genetycznie, termin „religia” definiuje się poprzez wskazanie źródeł oraz procesu powstawania zjawiska religijnego. Wedle tej metody religię definiuje się jako „uprzedmiotowienie i projekcję ludzkich właściwości w jakiś, poza świat, jako wynik umysłowego prostactwa, lęku, zachwyty, jakiego pierwotny człowiek doznawał oglądając cuda przyrody” bądź „jako neurozę kolektywną, wywołaną przez warunki podobne do tych które wytwarzają neurozę dziecięcą: ma swój początek w bezradności człowieka wobec zewnętrznych sił natury i wewnętrznych sił instynktownych” (Jabłońska, 2022, 32).

Większość reprezentantów doktryny prawniczej, odnosząc się do religii, wskazuje niełatwość w eksplanacji samego terminu „religia”. T. Białek twierdzi, że „pojęcie religii jest bardzo trudne do zdefiniowania” (Białek, 2017, 154), M. Piechowiak uznaje iż, religia „jako fenomen jest trudna do opisania” (Piechowiak, 1994–1995, s. 7). Zaś M. Sadowski uważa, że „precyzyjna definicja pojęcia religia nastęrcza cały szereg trudności” (Sadowski, 2011, 14). R. Paprzycki pisze, że „stworzenie zadowolającej definicji jest niemożliwe” (Paprzycki, 2015, 2). M. Pietrzak jest zdania, że „nie istnieje do dziś zadowolająca pod względem naukowym definicja religii” (Pietrzak, 2013, 11). Podobne stanowisko zajmują H. Szewczyk, który uważa, iż „nie istnieje jedna ogólna definicja religii, która byłaby w stanie objąć całokształt zjawiska religii” (Szewczyk, 2017, 45). P. Ślęzak

twierdzi, że „istnieje mnóstwo definicji religii, być może tyle, ilu ludzi myślących o religii” (Ślęzak, 2019, 65), natomiast C. Masek uznaje, że każda „definicja wydaje się niepełna, niewystarczająca, nie zawsze wiarygodna” (Masek, 2017, 143).

Niezmiernie istotne dla dalszych wywodów jest znalezienie odpowiedzi na pytanie: czym jest wolność? Duży wkład w koncepcję prawa do wolności człowieka miał Paweł Włodkowic, polski uczony przełomu XIV i XV wieku, a wiele idei głoszonych przez niego znalazło się we współczesnych koncepcjach praw człowieka (Wroceński, 2016, 2). Według K. Monteskiusza wolność tworzy prawo do czynienia tego wszystkiego, na co ustawy pozwalają (Monteskiusz, 1981, 376). Pomimo iż powyższe wyjaśnienie pojęcia „wolność” jest dosyć szerokie, trzeba zauważyć, że jest ono aktualne także współcześnie. Dzięki wolności człowiek sam decyduje o swoim losie, a także o swoich poczynaniach, w wyniku których krystalizuje się jego droga życiowa. Warto zauważyć, iż w Polsce nie ma bezwzględnie obowiązującej definicji wolności. Konstytucja RP (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483) dzieli wolności na dostępne dla każdego człowieka, który znajduje się pod władzą RP, jak i na wolności, które przysługują wyłącznie osobom mającym obywatelstwo polskie.

Zgodnie z art. 41 Konstytucji nikt nie może być pozbawiony wolności ani ograniczony w jej korzystaniu inaczej niż na warunkach, które określa ustawa i która musi uściślać kto, z jakich powodów, kiedy i na jakiej podstawie może naruszyć wolność osobistą jednostki. Wolność osobista oznacza możliwość określania przez jednostkę tak swego zachowania jak i postępowania, zarówno w życiu publicznym oraz prywatnym, która nie jest ograniczona innymi czynnikami ludzkimi (Sarnecki, 2003, 1).

Zagadnienie wolności szczegółowo rozpatrywano w wielu systemach religijno-filozoficznych. Co do zasady „wolność” stanowiła w nich przeciwieństwo stanu niewiedzy, ulegania światowym namiętnościom, zniewalającym wewnątrz człowieka niespełna tak samo jak czynniki zewnętrzne, jak np. obowiązujące prawa, normy, zwyczaje. Dla Arystotelesa np. dla zaistnienia wolności niezbędne były umiejętności podejmowania decyzji a także określony akt woli (Arystoteles, 1996, 35). Dla Platona natomiast wolność stanowiła swoisty przejaw dobra, do którego dąży ludzka dusza, a także w którym chce brać udział (Platon, 1974, 19). Święty Augustyn zaś stał na stanowisku woluntaryzmu, zgodnie z którym człowiek kieruje swym postępowaniem przez świadome i swobodne akty woli. Rozróżniał on podział wolności na wolność moralną, oznaczającą wewnętrzną dyspozycję do czynienia dobra i unikania zła, a także wolność formalną tj. możliwość

dokonywania przez człowieka w świecie wyborów pomiędzy dobrem a złem, gdzie wola daje możliwość swobodnego kierowania własnym postępowaniem (Augustyn, 1982, 73).

Pod pojęciem „wolność religijna” rozumie się „uprawnienie woli osoby ludzkiej, nieograniczonej żadnym przymusem, do samookreślenia siebie w sprawach religijnych, w ramach celów religijnych i według norm prawno-religijnych” (Misztal, 1997, 44). Wolność ta określana jest najczęściej jako wolność sumienia i religii (wyznania) (Pietrzak, 2013, 21). W Europejskiej Konwencji Praw Człowieka została określona jako prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, obejmujące: prawo do zmiany wyznania bądź przekonań, prawo do uzewnętrzniania wyznania oraz przekonań, zarówno prywatnie, jak i publicznie poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie oraz czynności rytualne przy czym prawo to może być ograniczone tylko wówczas, gdy jest to niezbędne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na bezpieczeństwo publiczne, ochronę porządku publicznego, zdrowia, moralności bądź ochronę praw oraz wolności innych osób (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.).

Kwestię tę reguluje również polski ustrojodawca w art. 53 i art. 25 ust. 2 Konstytucji, określając wolność religijną jako wolność do następujących zachowań oraz działań. „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 świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują” (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).

M. Pietrzak z jednej strony określa wolność religijną jako wolność wewnętrzną (psychologiczną), związaną z kształtowaniem myśli oraz poglądów w sprawach religijnych, zaś z drugiej strony jako wolność zewnętrzną polegającą na ujawnianiu tych poglądów i myśli a także postępowaniu zgodnym z ich nakazami i zakazami. Wolność ta jest przywilejem każdego pełnoletniego człowieka, natomiast o wychowaniu religijnym dzieci decydują dorośli (Pietrzak, 2013, 170).

W nauce prawa wyznaniowego pojęcie „wolność sumienia i wyznania” rozumiana jest dwojako, co uzależnione jest od stanowiska jakie zajmuje konkretny badacz. Można zatem mówić o dwóch przeciwnych zakresach znaczeniowych tego terminu. Według pierwszej koncepcji, wolność sumienia utożsamiana jest z wolnością wyznania, i w tym wypadku nie wskazuje

się na jakieś istotne różnice pomiędzy tymi pojęciami. Natomiast według dominującego poglądu termin „wolności sumienia i wyznania” umożliwia wyodrębnienie dwóch zakresów tego terminu, co wynika z dualistycznego sposobu przejawiania się ludzkiej aktywności w sferze religijnej (Zakrzewska, 1959, 42).

Domniemuje się, że taki dwuwymiarowy zakres wolności sumienia i wyznania (wolności religijnej) lepiej oddaje jej sens. Tak właśnie wolność religijną ujmują regulacje prawne deklaracji czy konwencji instytucji takich, jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, Rada Europy czy Unia Europejska.

Ochrona wolności religijnej występuje na gruncie prawa cywilnego, karnego a także administracyjnego, których wspólnym celem jest zabezpieczenie wolności sumienia i wyznania oraz uprawnień z niej wynikających przed bezprawnymi naruszeniami a także zagrożeniami.

Ochrona wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 r.

Karnoprawne regulacje w Kodeksie karnym z 1997 r. poświęcone ochronie wolności sumienia i wyznania zarówno w stosunku do poprzedniej ustawy karnej z 1969 r. jak i Dekretu o ochronie wolności sumienia i wyznania z 1949 r. oraz Kodeksu karnego z 1932 r. zostały zredukowane. Nowa ustawa karna przejęła z Kodeksu karnego PRL część rodzajów czynów przestępnych przeciw wolności religijnej, jak np. art. 192 i 198, jednak pewne typy przestępstw nie zostały uwzględnione w jej przepisach, tj. art. 194 (przestępstwo polegające na nadużywaniu wolności sumienia i wyznania na szkodę interesów PRL), art. 195 (czyn zabroniony polegający na wykorzystywaniu łatwowierności w sprawach wiary religijnej) a także art. 196 (czyn przestępny zmuszania do podjęcia czynności religijnej lub udziału w obrzędzie religijnym albo do powstrzymania się od takiej czynności czy obrzędu), w sytuacji którego ustawodawca powziął decyzję, iż penalizowane przez niego zachowanie będzie się mieścić w nowym Kodeksie karnym w zakresie normowanym przez przepis art. 191, odnoszącym się do przestępstwa, które polega na zmuszaniu do określonego zachowania się. Swoistej racjonalizacji przepisów ustawodawca postanowił także dokonać w rozdziale poświęconym czynom zabronionym skierowanym przeciwko wolności sumienia i wyznania. Część z nich przesunął w nowej ustawie do tych rozdziałów części szczególnej, gdzie tytułatura lepiej odpowiada naruszającym w nich dobrom prawnym tj. w art. 193 (przestępstwo polegające

na publicznym lżeniu, wyszydzaniu lub poniżaniu z powodu bezwyznaniowości lub przynależności wyznaniowej grupy ludności lub poszczególnej osoby). Funkcję art. 193 współcześnie przejęły art. 119 i 257, a także części dawnego art. 197 (czyn zabroniony znieważenia zwłok, prochów ludzkich lub miejsca spoczynku zmarłego). Odpowiednikiem art. 197 w Kodeksie karnym z 1997 r. stał się art. 262 (Sobczyk, 2020, [29.11.2022]).

W odniesieniu do poprzednich ustaw karnych w Kodeksie karnym z 1997 r. zmienione zostały zagrożenia karne przewidziane za czyny zabronione przeciw wolności sumienia i wyznania. Współcześnie za każde przestępstwo zamieszczone w rozdziale XXIV ustawodawca przewidział taki sam rodzaj oraz wysokość kar kryminalnych, czyli grzywnę, karę ograniczenia wolności lub pozbawienia wolności do lat dwóch, co świadczy o wyraźnym złagodzeniu sankcji karnych. Warto dodać, że przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania są publicznoskargowe (Romański, 2021, [29.11. 2022]).

Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 r.

Polska ustawa karna penalizuje trzy rodzaje przestępstw, które godzą w wolność religijną, a są nimi: dyskryminacja wyznaniowa (art. 194), przeszkadzanie w wykonywaniu obrzędów religijnych lub pogrzebowych (art. 195), a także obraza uczuć religijnych (art. 196). Typizowanie tych przypadków jako czynów zabronionych sygnalizuje, iż ustawodawca uznał je za wysoce drastyczne formy zamachu na wolność sumienia i wyznania (Filar, 2008, 808).

Przestępstwa, które zostały ujęte w rozdziale XXIV kk są występkami, a sankcje za nie przewidziane są tożsame i przewidują: grzywnę, karę ograniczenia wolności bądź karę pozbawienia wolności do lat dwóch. Wszystkie z analizowanych występków ścigane są z oskarżenia publicznego i muszą być popełnione w sposób umyślny. Są to przestępstwa powszechne, czyli mogą być popełnione przez każdą poczytalną osobę, która jest w wieku, od którego przewidziana jest odpowiedzialność karna (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.).

Dyskryminacja wyznaniowa

Katalog przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania otwiera art. 194, który stanowi: „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”. Artykuł ten opisuje przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej a także dyskryminacji na tle bezwyznaniowości. Czyn przestępny uregulowany w art. 194 kk nie był znany ustawodawstwu II Rzeczypospolitej Polskiej. Pojawił się on w polskim prawie karnym dopiero po zakończeniu II wojny światowej w art. 2 Dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1949 r. Nr 45, poz. 334.). Art. 194 kk jest kopią art. 192 tzw. Kodeksu karnego z 1969 r., w którym podobnie jak w obowiązującej ustawie karnej przestępstwo to rozpoczynało rozdział Kodeksu poświęcony czynom zabronionym skierowanym przeciwko wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1969 r. Nr 13, poz. 94). Ograniczenie, o jakim mówi przepis, może dotyczyć wszystkich praw przysługujących na mocy Konstytucji, ustaw, a nawet powszechnie uznawanych zwyczajów (Filar, 2008, 808–809). Czyn zabroniony opisany w przepisie art. 194 kk w doktrynie jest określany mianem dyskryminacji wyznaniowej (Wojciechowska, 2016, 596–599), dyskryminacji religijnej (Kłaczyńska, 2005, 79–82) bądź ograniczeniem w prawach (Wojciechowska, 2004, 721). Większość przedstawicieli doktryny używa tych nazw wymiennie, chociaż zdarzają się głosy odmienne, jak np. M. Makarska, która kwestionuje trafność określania przez doktrynę czynu zabronionego z art. 194 kk z 1997 r. mianem „przestępstwa dyskryminacji wyznaniowej, bowiem według niej: kodeksowe znamię ograniczania zawęża zakres pojęcia dyskryminacji do ograniczania lub pozbawiania w prawach”.

Przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej polega na „ograniczaniu człowieka w jego prawach”, podmiot dyskryminujący musi mieć świadomość tego, że jego działanie ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach. Współcześnie wolność sumienia i wyznania zalicza się do fundamentalnych praw człowieka zagwarantowanych tak przez normy prawa międzynarodowego, głównie przez Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1966 r. (art. 18) i Europejską Konwencję Praw Człowieka (art. 9), jak i przez normy zawarte w Konstytucji RP (art. 53), a także szczegółowe przepisy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. Nr 29, poz. 155). Obecnie w polskim prawie karnym w centrum zainteresowania ustawodawcy znajduje się ochrona godności ludzkiej. Twórcom Kodeksu zależało bowiem na tym, by nowe przepisy odpowiadały międzynarodowym standardom dotyczącym praw i wolności człowieka (Wąsek, 1993, 76). Według art. 30 Konstytucji RP

z 1997 r. to właśnie godność ludzka, stanowi źródło praw i wolności człowieka i obywatela, jako przyrodzony i niezbywalny atrybut istoty ludzkiej. Natomiast obowiązkiem państwa jest poszanowanie oraz ochrona owych praw i wolności. Źródłem wolności sumienia i wyznania człowieka jest godność ludzka, przejawiająca się w prawie jednostki ludzkiej do wyznawania określonego światopoglądu religijnego czy też postawy areligijnej a także w prawie do uzewnętrzniania swych poglądów, np. poprzez praktykowanie określonej religii, wykonywanie czynności rytualnych, nauczanie zasad danej wiary bądź dzielenie się światopoglądem (Filar, 1998, 75). Z uwagi na powyższe w Kodeksie karnym z 1997 r. na nowo ujęto prawa chronione normą przepisu art. 194, określając je mianem praw człowieka, a nie zawężenie ich jedynie do praw obywatela – jak w Kodeksie karnym z 1969 r. Obecnie ustawodawca poszerzył tym właśnie obszar karnoprawnej ochrony przewidzianej przez art. 194, gdyż przepis ten gwarantuje ochronę postanowień art. 53 Konstytucji RP z 1997 r., jak i art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (Górniok, 2006, 195).

Indywidualnym przedmiotem ochrony normy karnoprawnej z art. 194 kk jest wolność sumienia i wyznania jako prawa do posiadania określonego światopoglądu religijnego, który obejmuje wyznawanie konkretnej religii albo też niewyznawanie żadnej z nich. Z wolnością przyjęcia światopoglądu religijnego lub areligijnego nierozzerwalnie związana jest wolność od wszelkich postaci nacisku w sferze rezygnacji lub przyjęcia danego wyznania albo bezwyznaniowości, co oznacza równość wobec prawa wszystkich ludzi. Przepis art. 194 kk zakazuje zatem dyskryminacji z powodu przekonań religijnych czy areligijnych. Zapatrywania w sferze religijnej nie mogą określać kryterium, na gruncie którego są przyznawane albo anulowane jakiegokolwiek prawa (Kozłowska-Kalisz, 2019, 640).

W literaturze z zakresu prawa konstytucyjnego ugruntował się pogląd, iż norma prawna zawarta w art. 32 Konstytucji stanowiąca, że wszyscy są równi wobec prawa, z której wynika, iż nikt nie może zostać poddany dyskryminacji z jakiegokolwiek przyczyny w życiu społecznym, politycznym bądź gospodarczym. Można przyjąć, że art. 194 kk obejmuje swą ochroną także zasadę równości wobec prawa, zakazując dyskryminacji na tle wyznaniowym.

Czyn zabroniony uregulowany w art. 194 kk polega na ograniczeniu praw człowieka z uwagi na jego stosunek do religii. Ustawa karna nie określa jednak precyzyjnie, na czym dokładnie ma polegać ograniczenie uprawnień innej osoby. Przepis art. 194 kk ma zatem charakter ogólny, a przez to rozległy (Hypś, 2018, 1035). Najprawdopodobniej taki też był cel ustawodawcy

– maksymalna ochrona przed dyskryminacją religijną, przyjmującą różne formy. Zatem za „ograniczanie” człowieka w przysługujących mu prawach można przyznać pozbawianie bądź pomniejszanie wszelkiego rodzaju praw oraz wolności, które przysługują jednostce ludzkiej, jej szykanowanie czy prześladowanie (V SA 1937/00, LEX nr 51291).

Nieścisłość wyrażenia „ogranicza” oznacza, iż w rzeczywistości prawie każde zachowanie może wypełniać ustawowe znamiona, które odnoszą się do strony przedmiotowej czynu zabronionego z art. 194 kk, pod warunkiem, że doprowadzi do skutku przewidzianego przez normę tego przepisu. Według W. Wróbla należy przyjąć, iż „znamie czynności wykonawczej jest spełnione także wówczas, gdy doszło do całkowitego pozbawienia innej osoby określonych praw” (Wróbel, 2017, 574).

Ustawodawca w art. 194 kk w podobny sposób ujmuje kwestię praw przysługujących człowiekowi, które mogą być ograniczone. Zamiarem ustawodawcy zatem było rozciągnięcie ochrony karnoprawnej na prawa bez wyjątku przysługujące człowiekowi, te wynikające z Konstytucji RP, jak i te, które zostały mu przyznane przez obowiązujące w Polsce normy prawne umów międzynarodowych, ustaw oraz pozostałych aktów prawnych. Zagadnienie to analogicznie ujmuje J. Wojciechowski pisząc, iż „ograniczanie” z art. 194 kk odnosi się do każdego typu praw, „nie tylko ściśle określonych konstytucyjnych praw obywatelskich, ale i innych praw, wobec których wszyscy obywatele są równi” (Wojciechowski, 1997, 337). Mogą to być zatem prawa niemające żadnego związku z religią (ale motyw ich ograniczania będzie mieć charakter religijny), jak te, które mają swe źródło w prawie cywilnym (choćby prawo do zawierania umów cywilnoprawnych), prawie gospodarczym (jak prawo do prowadzenia działalności gospodarczej), prawie pracy (np. prawo do urlopu) albo w prawie administracyjnym (jak prawo do zakładania stowarzyszeń). Ponadto warto zauważyć, iż niektórzy autorzy słusznie wskazują tu także na uprawnienia wynikające z prawa zwyczajowego (Popławski, 1978, 317).

Według H. Szewczyk przestępstwem z art. 194 kk jest „takie zachowanie się sprawcy, które ogranicza daną osobę w przysługujących jej prawach związanych z różnymi dziedzinami życia społecznego, w szczególności życia zawodowego, np. ograniczenie prawa do pracy przez zwolnienie z zajmowanego stanowiska ze względu na przekonania religijne” (Szewczyk, 2006, 21).

Dyskryminacja penalizowana przez normę karnoprawną art. 194 kk stanowi przestępstwo skutkowe (Kozłowska-Kalisz, 2019, 641), co świadczy, iż dopiero z chwilą ograniczenia człowieka w przysługujących mu prawach

czyn ten zostaje dokonany. Zatem, aby zaistniało to przestępstwo, musi nastąpić ograniczenie określonych praw (Lelental, 1989, 144), chociażby przez ograniczanie uprawnień pracownika w zakładzie pracy.

Dla J. Śliwowskiego czyn zabroniony zawarty w art. 194 kk ma charakter przestępstwa formalnego, ponieważ, jego zdaniem, ustawodawca nie wymaga w przepisie zaistnienia skutku, który powstał w wyniku ograniczania człowieka w przysługujących mu prawach (Śliwowski, 1979, 432). Stanowisko to nie wydaje się słuszne, dlatego jest osamotnione. Nie można bowiem czynu przestępnego opisanego w art. 194 uznać za przestępstwo bezskutkowe, bowiem ograniczenie w prawach samo w sobie wywołuje negatywne następstwa dla uprawnionego podmiotu, ograniczonego w swych uprawnieniach bądź całkowicie pozbawionego na skutek przestępnego zachowania się. Natomiast gdy ograniczanie w prawach nie wywołuje żadnego skutku, to można przewidywać, iż będzie to co najwyżej usiłowanie ograniczenia człowieka w przysługujących mu prawach (Makarska, 2005, 89).

Czyn zabroniony polegający na ograniczaniu człowieka w przysługujących mu prawach z uwagi na jego przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość jest przestępstwem o charakterze powszechnym. Oznacza to, że dopuścić się go może każdy człowiek zdolny do ponoszenia odpowiedzialności karnej, tj. taki który w chwili popełnienia czynu przestępnego był poczytalny i miał ukończone 17 lat (art. 10 kk). Dyskryminacja z powodu przynależności wyznaniowej bądź bezwyznaniowości stanowi przestępstwo popełnione umyślnie. Większość przedstawicieli doktryny w przypadku przestępstwa uregulowanego w art. 194 kk stoi na stanowisku, iż dyskryminacja jest czynem przestępnym ogólnosprawczym, który popełnić można tylko umyślnie w zamiarze bezpośrednim. W doktrynie uznaje się również, iż przestępstwo to może także zostać popełnione umyślnie w zamiarze ewentualnym. Zwolennikami tej koncepcji jest J. Śliwowski, Z. Migros, K. Buchała, którzy uważają, że dopuszczalna jest także sytuacja, której sprawca jest świadomy tego, iż jego decyzje mogą ograniczać w prawach na tle wyznaniowym innego człowieka, i na to się godzi (Śliwowski, 1979, 421). M. Cieślak dopuszczał również zamiar ewentualny przy przestępstwach kierunkowych, którym jest przestępstwo dyskryminacji religijnej (Cieślak, 1995, 310).

Według art. 194 kk ograniczanie określonego człowieka w prawach wyczerpuje znamiona zagwarantowane ustawą tegoż przepisu w przypadku, jeśli kluczowym motywem zachowania się sprawcy są przekonania

religijne pokrzywdzonego. W doktrynie prawa karnego uważa się, iż przez prowadzenie danej motywacji do zespołu ustawowych znamion konkretnego przestępstwa ustawodawca przesądza, że może się go dopuścić tylko sprawca, który działa umyślnie w ramach *dolus directus*. Tak więc czyn zabroniony, który polega na ograniczaniu człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową bądź bezwyznaniowość jest przestępstwem kierunkowym. W praktyce udowodnienie tej motywacji postępowania sprawcy jest niebywale trudne, ponieważ nie wyjawia on z reguły realnych motywów swojego zachowania (ukrywa je) (Popławski, 1978, 318). Warunkiem karalności za czyn zabroniony w art. 194 kk jest szczególna motywacja, która cechuje sprawcę tego przestępstwa, związana z przynależnością wyznaniową bądź też bezwyznaniowością dyskryminowanej osoby. J. Wojciechowska podaje definicję przynależności wyznaniowej, która oznacza: „przynależność do określonej wspólnoty religijnej uznanej przez państwo, której dogmaty, wierzenia lub obrzędy nie sprzeciwiają się porządkowi publicznemu ani obyczajowości publicznej” (Wojciechowska, 2016, 78).

Natomiast bezwyznaniowość należy rozpatrywać w sferze formalnej, gdzie będzie oznaczać brak przynależności do jakiegokolwiek wspólnoty o charakterze religijnym, a także w sferze światopoglądowej, gdzie przez bezwyznaniowość będzie się rozumieć światopogląd ateistyczny, czyli niewyznawanie żadnych wierzeń religijnych (Mariański, 2011, [29.11.2022]).

Karalna dyskryminacja jest przestępstwem skutkowym i jest dokonana wtedy gdy, rzeczywiście doszło do ograniczenia bądź pozbawienia możliwości korzystania pokrzywdzonego z przysługujących mu praw (Lelental, 1989, 144). Ograniczenie to może odnosić się do różnego rodzaju praw, zarówno konstytucyjnych, jak i mających źródło w prawie cywilnym, w prawie określającym prowadzenie działalności gospodarczej, kulturalnej, charytatywnej, a przede wszystkim do praw wynikających z wolności religijnej (Wojciechowska 2016, 552).

Sankcja karna

Za przestępstwo dyskryminacji religijnej grozi kara grzywny, ograniczenia wolności bądź pozbawienia wolności do dwóch lat. Kara ta może zostać przez sąd nadzwyczajnie złagodzona albo obostrzona (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). W związku z powyższym przestępstwo dyskryminacji religijnej ma postać występku (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.).

Zgodnie z art. 53 kk karę za wyżej wymienione przestępstwo sąd wymierza według swojego uznania (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). Ponieważ ustawodawca art. 194 k.k. przewidział możliwość wyboru kary, sąd orzeka karę pozbawienia wolności bez jej warunkowego zawieszenia tylko wówczas, gdy inna kara bądź środek karny nie może spełnić celu kary (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). Sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, wymierzając grzywnę, karę ograniczenia wolności bądź pozbawienia wolności, jeśli zostaną spełnione przesłanki określone w art. 60 § 2 kk (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). Sąd może warunkowo zawiesić wykonanie orzeczonej kary przewidzianej w art. 194 kk, jeśli jest to wystarczające dla osiągnięcia wobec sprawcy celów kary, a przede wszystkim zapobieżenia powrotowi do przestępstwa (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). Może on również warunkowo umorzyć postępowanie, jeśli zostaną spełnione przesłanki określone w art. 66 § 1 kk (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). Za popełnione przestępstwo dyskryminacji religijnej, sąd może odstąpić od wymierzenia kary, jeśli równocześnie orzeka środek karny (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.), natomiast cele kary zostaną przez ten środek spełnione (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.).

Karalność przestępstwa dyskryminacji religijnej ustaje, jeśli minęło pięć lat od czasu jego popełnienia (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). Jeśli w tym okresie zostało wszczęte postępowanie przeciw osobie, karalność popełnionego przez nią przestępstwa ustaje z upływem kolejnych pięciu lat od zakończenia wyżej wspomnianego okresu pięciu lat od popełnienia przestępstwa (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.). Natomiast przedawnienie wykonania kary następuje, jeśli od uprawomocnienia się wyroku skazującego upłynęło 10 lat (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.).

* * *

W niniejszym artykule została zaprezentowana problematyka karnoprawnej ochrony wolności religijnej na gruncie polskim, przedstawiona poprzez analizę obowiązujących krajowych przepisów penalnych odnoszących się do ochrony tej wolności w obowiązującym obecnie porządku prawnym. Wolność religijna stanowi współcześnie jedno z fundamentalnych uprawnień, przysługujące każdemu człowiekowi. Swój obecny kształt zawdzięcza demokratyzacji życia społeczno-politycznego a także kulturowym przemianom, jakie nastąpiły w XX w. W różnych aktach prawa krajowego, jak i międzynarodowego, wolność ta określana jest wieloma nazwami. Naj-

popularniejsze z nich to wolność religijna, wolność sumienia i wyznania, wolność wierzeń religijnych, wolność kultu religijnego oraz wolność światopoglądowa. W niniejszym opracowaniu wymiennie stosuje się dwie nazwy tj. „wolność religijna” oraz „wolność sumienia i wyznania” na określenie tej samej wolności. Za błędne należy uznać, poglądy głoszące przewodnictwo wolności sumienia nad wolnością wyznania, bowiem obie te wolności są równorzędne i *de facto* stanowią nierozzerwalną całość składającą się na pojęcie wolności religijnej. Nie sposób wyobrazić sobie sytuację, gdzie wolność sumienia mogłaby istnieć bez wolności wyznania i *vice versa*.

Badając ustawodawstwo krajowe, nasuwa się wniosek, iż wolność wyznania nie jest absolutna, gdyż często jest ograniczana przez różnego typu limitacje nakładane przez państwo i wynikające z różnych względów, mianowicie: ochrona praw podstawowych innych osób, porządek publiczny, bezpieczeństwo publiczne, zdrowie oraz moralność publiczna. Wolność sumienia i wyznania przysługuje każdemu człowiekowi i nie jest powiązana ani z posiadaniem przez niego obywatelstwem, ani ze statusem społecznym, politycznym lub ekonomicznym czy też z jego płcią. Konstytucja RP z 1997 r. wyróżnia takie rodzaje podmiotów korzystających z wolności religijnej jak: człowiek, rodzice oraz dzieci a także związki wyznaniowe.

Dekret z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania był pierwszym w historii polskim aktem prawnym, gdzie prawodawca wprost ogłaszał ochronę wolności religijnej w państwie. Dekret ten łączył z jednej strony całkiem nowocześnie ujętą penalną ochronę wolności religijnej, z drugiej zaś zawierał przepisy, których charakter wyraźnie odbiegał od jego tytułatury. Warto jednak zaznaczyć, iż jak na okres terroru stosowanego przez państwo dokument ten należy ocenić mimo wszystko pozytywnie, bowiem większość zawartych w nim regulacji karnoprawnych z pewnymi modyfikacjami, została przeniesiona do uchwalonego 19 kwietnia 1969 r. nowego kodeksu karnego, a następnie część z nich znalazła się także w ustawie karnej z 1997 r. W Kodeksie karnym z 1997 r., w rozdziale XXIV *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania* ustawodawca zawarł normy karnoprawne odnoszące się do penalnej ochrony wolności religijnej w III RP.

Bezsprzeczny wydaje się wniosek, iż wolność sumienia i wyznania musi znajdować w demokratycznym państwie prawnym oparcie w normach karnoprawnych, uniemożliwiających naruszenia tej wolności.

Należy wskazać, że przestępstwo z art. 194 kk chroni jedną z podstawowych wolności, umożliwiając realizację wolności religijnej przez wyznawanie religii oraz posiadanie przekonań religijnych, dzięki którym człowiek może

wyrażać siebie w życiu publicznym. Religia oraz przekonania są ważne w życiu każdego człowieka. Z uwagi na występujące współcześnie zachowania mające na celu ograniczenie praw człowieka z powodów religijnych zachodzi potrzeba ochrony przekonań religijnych ludzi. Każde zachowanie dyskryminacyjne z powodów religii bądź bezwyznaniowości należy rozpatrywać indywidualnie. Art. 194 kk stoi na straży zasady równości wszystkich ludzi, a także chroni przed dyskryminacją osób ze względu na ich stosunek do religii oraz ich bezwyznaniowość.

BIBLIOGRAFIA

- Dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania z 5 sierpnia 1949 r.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r.
- Kodeks karny z dnia 19 kwietnia 1969 r.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.
- Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r.
- Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 11 stycznia 2001 r.
- Paweł VI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1976.
- Arystoteles, 1996, *Metafizyka*, t. 1–2, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleznika, Lublin.
- Augustyn, 1982, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin.
- Białek T., 2017, *Unijna polityka antydyskryminacyjna na przykładzie dyrektywy 2000/78/WE*, w: *O prawach człowieka. Księga Jubileuszowa Profesora Romana Wieruszewskiego*, red. G. Baranowska [i in.], Warszawa, s. 37–54.
- Cieślak M., 1995, *Polskie prawo karne. Zarys systemowego ujęcia*, Warszawa.
- Filar M., 1998, *Ochrona jednostki w nowym kodeksie karnym*, „Państwo i Prawo”, z. 9–10, s. 65–82.
- Filar M. (red.) 2008, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa.
- Górniok O., Hoc S. [i in.], 2006, *Kodeks karny. Komentarz*, t. 2, Gdańsk.
- Hypś S., 2018, *Rozdział XXIV. Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. A. Grześkowiak, K. Wiak, Warszawa.

- Jabłońska P., 2022, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin.
- Kozłowska-Kalisz P., 2019, *Rozdział XXIV. Przepięstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. M. Mozgawa, Warszawa.
- Kłaczyńska N., 2005, *Dyskryminacja religijna a prawno-karna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Wrocław.
- Krukowski J., 2004, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa.
- Lelental S., 1989, *Przepięstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: *System prawa karnego*, t. 4, cz. 2, red. I. Andrejew, L. Kubicki, J. Waszczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- Makarska M., 2005, *Przepięstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 r.*, Lublin.
- Malinowski B., 1999, *Mit, magia, religia*, Warszawa.
- Masek C., 2017, *Status prawny sekt destrukcyjnych oraz nowych ruchów religijnych działających na obszarze Polski*, „*Studia Prawnicze*”, z. 1, s. 135–149.
- Misztal H., 1997, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin.
- Monteskiusz K., 1981, *O duchu praw*, t. 3, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa.
- Paprzycki R., 2015, *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Warszawa.
- Piechowiak M., *Wolność religijna-aspekty filozoficzno-prawne*, „*Toruński Rocznik Prawa Człowieka i Pokoju*”, 1994–1995, z. 3, s. 7–21.
- Pietrzak M., 2005, *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, red. B. Hołyst, Warszawa, s. 1021.
- Pietrzak M., 2013, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa.
- Platon, 2001, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa.
- Popławski H., 1978, *Przepięstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, „*Służba Milicji Obywatelskiej*”, nr 3, s. 332–345.
- Sadowski M., 2011, *Religie monoteistyczne o prawie i państwie*, „*Studia Erasmiiana Wratislaviensia*”, nr 5, s. 13–47.
- Sarnecki P., 2003, *Komentarz do art. 41 Konstytucji*, w: L. Garlicki, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, t. 3, Warszawa, s. 121–128.
- Szewczyk H., 2006, *Wolność sumienia i religii w stosunkach zatrudnienia*, „*Studia z Zakresu Prawa Pracy i Polityki Społecznej*”, nr 9, s. 373–394.

- Szewczyk H., 2017, *Dyskryminacja ze względu na przekonania religijne. Glosa do wyroku TS z dnia 14 marca 2017 r., C-157/15*, „Europejski Przegląd Sądowy”, nr 10, s. 42–49.
- Ślęzak P., 2019, *Kilka uwag krytycznych dotyczących zasad budowy programu telewizyjnego w prawie polskim*, w: *Opus autorem laudat. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Monice Czajkowskiej-Dąbrowskiej*, red. I. Matusiak, K. Szczepanowska-Kozłowska, Ł. Żelechowski, Warszawa.
- Śliwowski J., 1979, *Prawo karne*, Warszawa.
- Wąsek A., 1993, *Projekt kodeksu karnego a międzynarodowe standardy praw człowieka*, w: T. Bojarski, *Problemy reformy prawa karnego*, Lublin.
- Warchałowski K., 2021, *Zakres podmiotowy ochrony prawa do wolności myśli, sumienia i religii w europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, „TeKa Komisji Prawniczej”, nr 5, s. 162–172.
- Wojciechowska J., 2004, *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz*, t. 1, Warszawa, s. 117–227.
- Wojciechowska J., 2016, *Rozdział III. Przepęstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: J. Warylewski, *System prawa karnego*, t. 10: *Przepęstwa przeciwko dobrom indywidualnym*, Warszawa, s. 589–608.
- Wojciechowski J., 1997, *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa.
- Wroceński J., 2016, *Godność osoby ludzkiej podstawą prawa do wolności religijnej*, „Prawo Kanoniczne”, 59, nr 3, s. 3–18.
- Wróbel W., 2017, *Kodeks. Karny. Część szczególna, tom 2. Komentarz do art. 117–211a*, Warszawa.
- Zakrzewska J., 1959, *Wolność sumienia i wyznania*, Warszawa.
- <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/bezwyznaniowosc;3876848.html>
[29.11.2022].
- https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/07/Prawna-ochrona-wolnosci-sumienia-i-religii_www.pdf [29.11.2022].
- <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2021/05/dr-Slawomir-Romanski-Cebula-Przepęstwa-przeciwko-wolnosci-sumienia-i-wyznania-.pdf> [29.11.2022].

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0000-0001-7383-782X>

e-mail: dl.tomczak@gmail.com

FORMALNY AKT WYSTĄPIENIA Z KOŚCIOŁA JAKO NEGATYWNY PRZEJAW WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Formal act of leaving the Church as a negative manifestation of religious freedom

Abstrakt: W kan. 209 § 1 CIC/83 stanowi się o obowiązku wiernego zachowywania zawsze wspólnoty z Kościołem. Z drugiej jednak strony każda osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Znaczy to, że nikt nie może nikogo zmuszać do wyznawania i praktykowania wiary. Negatywnym przykładem wolności religijnej człowieka, czyli możliwości wyboru lub odrzucenia religii, są zdefiniowane w kan. 751 CIC/83 przestępstwa apostazji, herezji i schizmy, które mogą zostać dokonane formalnym aktem. Celem niniejszego wystąpienia jest ukazanie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła jako negatywnego przejawu wolności religijnej i skutków, które wywołuje.

Słowa kluczowe: wystąpienie z Kościoła, apostazja, herezja, schizma, ekskomunika, akt formalny, wolność religijna.

Abstract: In can. 209 § 1 CIC/83, it is stated that the duty to always faithfully maintain communion with the Church is stated. On the other hand, every human person has the right to religious freedom. This means that no one can force anyone to profess and practice the faith. A negative example of human religious freedom, i.e. the possibility of choosing or rejecting religion, are defined in can. 751 CIC/83 crimes of apostasy, heresy and schisms that can be effected by a formal act. The purpose of this speech is to show the formal act of leaving the Church as a negative manifestation of religious freedom and the effects it causes.

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK – duchowny katolicki; magister teologii; mgr lic. prawa kanonicznego; pasjonat prawa kanonicznego; związany z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie

Key words: leaving the Church, apostasy, heresy, schism, excommunication, formal act, religious freedom.

„Prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne” (DH, n. 58).

W Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II stanowi się o źródle prawa do wolności religijnej, którym jest godność osoby ludzkiej. Tę godność jesteśmy zdolni poznać przy pomocy objawionego słowa Bożego oraz rozumu. Podstawą wolności religijnej człowieka jest zatem jego godność jako osoby ludzkiej. Zasada ta opiera się na określonej prawdzie o człowieku, jako bycie osobowym wyposażonym w przymioty rozumności, wolności i sumienia.

Współcześnie w rozumieniu godności człowieka na pierwszym miejscu znajduje się powiązana z zasadą równości kwestia wolności. Godność człowieka wymaga zatem zapewnienia odpowiedniego obszaru wolności, także w odniesieniu człowieka do *sacrum*.

Istota wolności religijnej wyraża się w dwóch aspektach – wewnętrznym i zewnętrznym. Wolność w aspekcie wewnętrznym to wolność sumienia (Mezglewski [i in.], 2011, 70–71). Jest to zdolność osoby ludzkiej do podjęcia moralnego wyboru zgodnie z nakazem sumienia. W sumieniu człowiek odkrywa prawdę, odróżnia dobro od zła, podejmuje decyzje i wyraża je na zewnątrz. Wolność sumienia obejmuje zatem zdolność człowieka do poznania prawdy i obowiązek jej przyjęcia oraz postępowania zgodnie z jej zasadami. Istotą wolności sumienia w aspekcie prawnym jest możliwość swobodnego wyboru światopoglądu religijnego, jak również areligijnego, w tym także możliwość jego porzucenia. Wolność religijna w wymiarze zewnętrznym obejmuje: wolność do uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym oraz wolność od przymusu zewnętrznego w manifestowaniu przekonań religijnych sumienia (Mezglewski [i in.], 2011, 70–71).

Jakkolwiek o wolności religijnej mówi się zazwyczaj w kontekście ustawodawstwa cywilnego, jak choćby w *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II, gdyż jest to pojęcie prawa wyznaniowego, to jednak z racji na zakorzenienie wolności w godności ludzkiej, naturze człowieka, wolność religijna jest prawem uniwersalnym, uznawanym także, a może przede wszystkim przez prawo kościelne.

Prawodawca kościelny w kan. 209 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. (CIC/83) nakłada na wiernych, czyli tych, którzy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim lub zostali do niego przyjęci, obowiązek zachowania zawsze wspólnoty z Kościołem. Wspólnota ta, wyraża się poprzez *tria vincula Bellarmini*: wiarę, sakramenty i dyscyplinę (kan. 205 CIC/83). Jakkolwiek wspomniany kan. 209 § 1 CIC/83 *expressis verbis* formułuje obowiązek, to w istocie rzeczy zachowanie wspólnoty z Kościołem jest także prawem podmiotowym każdego ochrzczonego do zachowania pełnej wspólnoty z Kościołem (Krukowski, 2006, 25).

Kiedy zestawimy ten przepis z prawdą o godności ludzkiej, z której wypływa dar wolości człowieka, tj. działania zgodnie z własnym sumieniem, zauważymy, że ostatecznie nikt, nawet prawodawca kościelny, nie może nikogo przymusem skłonić do wyznawania wiary, jej praktykowania czy też utrzymywania wspólnoty z Kościołem. Podobnie jak nie można wiernego zmusić do coniedzielnego uczęszczania na Mszę św., spowiadania się, zawarcia małżeństwa kanonicznego, czy też np. przyjęcia księdza z wizytą duszpasterską. W ten sposób decyzja o formalnym akcie wystąpienia z Kościoła jawi się jako jeden z wielu przykładów negatywnego wykorzystania należnej człowiekowi wolności, w tym kontekście w odniesieniu do zjawiska religii – wolności religijnej.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie aktu formalnego wystąpienia z Kościoła stanowiącego negatywny przykład korzystania z wolności religijnej.

Występowanie wyrażenia *actus formalis defectionis* w CIC/83

Wyrażenie *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* dzisiaj już nie występuje w Kodeksie prawa kanonicznego. Dnia 26 października 2009 r. Benedykt XVI ogłosił motu proprio *Omnium in mentem* (OM, n. 102), na mocy którego usunął z treści Kodeksu interesujące nas wyrażenie. Występowało ono w trzech kanonach CIC/83, w tytule VII, pierwszej części księgi czwartej. Były to kanony: 1086 § 1 – dotyczący przeszkody różnej religii; 1117 – dotyczący formy zawarcia małżeństwa oraz 1124, stanowiący o małżeństwach mieszanych.

Kan. 1086 § 1 – przeszkoda różnej religii

Kan. 1086 reguluje przeszkodę, którą zwykło nazywać się różnej wiary lub różnej religii (Pawluk, 1984, 133). Aczkolwiek prawodawca zagadnie-

nie małżeństw mieszanych omawia w osobnym rozdziale CIC/83 (kan. 1124–1125 CIC/83), ten rodzaj małżeństwa, czyli małżeństwo z osobą nieochrzczoneą, umieszcza w dziale poświęconym przeszkodom zrywającym.

Kościół katolicki od początku odnosi się z niechęcią do małżeństw mieszanych (Pawluk, 1987, 162), tym większego zagrożenia dopatruje się w zawieraniu małżeństw z nieochrzczoneymi. Argumentując swoje stanowisko, powołuje się na fakt doskonałej jedności małżonków. Ta zostaje zachwiana, choć niebezpośrednio, gdyż religia, którą różnią się małżonkowie należy do spraw niezwykle istotnych w życiu małżeństwa i rodziny (Pawluk, 1987, 162). Trudno więc mówić o doskonałej jedności, gdy małżeństwo dzieli wyznawana wiara. Do innych argumentów przemawiających za niechęcią Kościoła wobec takich małżeństw zalicza się trudności, jakie może napotkać strona katolicka, wypełniając w małżeństwie różnej wiary obowiązek zachowania własnej wiary (kan. 209 § 1 CIC/83), czy też ochrzczenia i wychowania potomstwa zgodnie z zasadami wyznawanej wiary katolickiej (kan. 226 § 2 CIC/83).

Interesujący nas kanon, w którym do 2009 r. występowało wyrażenie *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* klauzulą nieważności obejmował małżeństwo zawierane z osobą nieochrzczoneą przez katolika, który został w Kościele katolickim ochrzczone lub do niego przyjęty i nie odłączył się aktem formalnym. Nie ulega wątpliwości, że człowiek staje się katolikiem poprzez ważny chrzest (kan. 204 § 1 CIC/83) lub poprzez przyjęcie do wspólnoty Kościoła osoby ochrzczonej w innym wyznaniu chrześcijańskim, niebędącym w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Zapis kanonu sprzed *Omnium in mentem* do definicji strony katolickiej zawieranego małżeństwa dodawał: „i nie porzuciła go (Kościoła katolickiego) aktem formalnym”. W praktyce oznaczało to, że katolika, który odstąpił od Kościoła aktem formalnym, nie obowiązywała przeszkoda zrywająca, o której mowa w § 1 kan. 1086.

Występowanie w omawianych kanonach interesującego nas wyrażenia powodowało wiele trudności w interpretacji wynikającego z nich prawa. W ogłoszonym motu proprio *Omnium in mentem* (OM, n. 102) Benedykt XVI podaje, że właśnie te trudności i niejasności dały impuls do zmiany prawa, w wyniku której z omawianego kan. 1086 usunięto zapis o formalnym akcie wystąpienia z Kościoła katolickiego. Zaistniała zmiana nie spowodowała jedynie literalnego przekształcenia brzmienia kanonu, ale pociągnęła za sobą całkowicie odmienne wymaganie dotyczące osobę, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła.

Po wejściu w życie zmian dokonanych przez Benedykta XVI w prawie kanonicznym, formalny apostata podlega przeszkodzie różnej religii. Oznacza

to zatem, że małżeństwo katolika, który wystąpił z Kościoła katolickiego formalnym aktem z osobą nieochrzczonej jest nieważne, jeżeli nie uzyskano odpowiedniej dyspensy, którą przewiduje prawo kościelne (kan. 1086 § 2 CIC/83).

Kan. 1117 – kanoniczna forma zawarcia małżeństwa

Obowiązek zachowania formy kanonicznej, o czym stanowi kan. 1117, znany był już w Kodeksie Piobenedyktyńskim z 1917 r. (Hemperek [i in.], 1986, 299) Podlegali mu nupturienicy, z których przynajmniej jedna osoba była ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta, a także katolik, który wystąpił z Kościoła formalnym aktem. Zachowanie formy kanonicznej było konieczne do ważności małżeństwa.

W CIC/83 obowiązywalność formy kanonicznej została zawężona. Katolik, który formalnym aktem wystąpił z Kościoła, do ważności małżeństwa nie musiał zachować formy kanonicznej, o ile nie zawierał małżeństwa z katolikiem zobowiązanym do zachowania formy. Przyczynę tej zmiany upatrywano we względach ekumenicznych, w przypadku bowiem zawierania małżeństwa między katolikiem a niekatolikiem obrządku wschodniego forma kanoniczna nie jest konieczna do ważności małżeństwa, ale jedynie do jego godziwości, warunkiem ważności jest obecność świętego szafarza. Inną przyczynę zmiany upatrywano w trosce o niezwiększanie liczby małżeństw nieważnych (Pawluk, 1984, 190).

Małżeństwa zawierane przez formalnych apostatów często były narażone na nieważność. Osoba, która wystąpiła z Kościoła, z reguły nie chce mieć z nim nic wspólnego, dlatego też nie respektuje następnie wymagań zachowania formy kanonicznej. Prawodawca wychodząc naprzeciw tym, którzy wystąpili z Kościoła postanowił zwolnić ich z obowiązku zachowania formy kanonicznej.

Od momentu promulgacji CIC/83 katolików, którzy formalnym aktem wystąpili z Kościoła katolickiego do ważności zawieranego małżeństwa nie obowiązywało więc zachowanie przewidzianej prawem formy kanonicznej (Sztafrowski, 1986, 128). Zmiana ta spowodowała wiele trudności interpretacyjnych w pracy duszpasterskiej oraz praktyce sądów (OM, n. 102). Z tego względu Benedykt XVI na mocy *Omnium in mentem*, usunął zapis o formalnym akcie wystąpienia z Kościoła katolickiego także z kan. 1117.

Zmiana dokonana przez prawodawcę jest powrotem do praktyki, która obowiązywała za rządów CIC/17. Zgodnie z nią, katolik, który wystąpił

z Kościoła aktem formalnym, był zobowiązany do zachowania formy kanonicznej co do ważności zawieranego małżeństwa (Żurowski, 1987, 328).

Kan. 1124 – małżeństwa mieszane

Ostatni kanon, w którym występowało wyrażenie *actus formalis defectio-nis ab Ecclesia catholica*, reguluje zagadnienie małżeństw mieszanych. Chodzi o małżeństwo dwóch osób ochrzczonych, z których jedna jest katolikiem, a druga członkiem Kościoła lub Wspólnoty kościelnej niebędącej w pełnej jedności z Kościołem katolickim (kan. 1124 CIC/83).

Zgodnie z kan. 1124, zawieranie takich małżeństw jest zakazane bez wyraźnej zgody kompetentnej władzy kościelnej. Prawodawca jednakże nie obwarował tego zakazu klauzulą nieważności, przewidział jedynie sankcję niegodziwości (Góralski, 1987, 97).

Taki stan prawny, który wynika z analizowanego przepisu, znany był już w CIC/17. Zawarcie małżeństwa mieszanego bez zgody własnego ordynariusza powodowało niegodziwość, jednak nie nieważność małżeństwa (Góralski, 1987, 97).

Kościół odradza małżonkom zawieranie małżeństw mieszanych. Różnica pomiędzy małżonkami, która dotyczy tak ważnej sfery, jaką jest wyznanie, utrudnia osiągnięcie doskonałej jedności i wspólnoty życia. Grozi także niebezpieczeństwem utraty wiary przez stronę katolicką (Żurowski, 1987, 355).

Z tego powodu strona katolicka, która zamierza zawrzeć kanoniczne małżeństwo z ochrzczonym niekatolikiem zobowiązana jest do złożenia rękojmi (kan. 1125 CIC/83). Rękojmia to oświadczenie zawierające trzy zobowiązania:

- odrzucenie niebezpieczeństwa utraty wiary;
- praktykowanie wiary katolickiej;
- uczynienia wszystkiego, co w mocy strony katolickiej, by dzieci z małżeństwa mieszanego otrzymały chrzest i katolickie wychowanie.

Zgodnie z kan. 1124 CIC/83 (przed nowelizacją dokonaną przez Benedykta XVI) zakaz zawierania małżeństw mieszanych bez zgody ordynariusza nie obowiązywał nupturienta, który ochrzczony w Kościele katolickim, wystąpił następnie z niego formalnym aktem.

Podobnie jak w dwóch powyżej analizowanych kanonach, prawo ułatwiało zawarcie małżeństwa przez osoby, które wystąpiły z Kościoła. Nowelizacja interesujących nas przepisów spowodowała, że osobę, która formalnym aktem odstąpiła z Kościoła, nadal obowiązuje zakaz zawierania

małżeństw mieszanych bez wyraźnej zgody kompetentnej władzy kościelnej (*semel catholicus, semper catholicus*).

Trudności interpretacyjne związane z wyrażeniem *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*

Zanim przejdziemy do bezpośredniej interpretacji interesującego nas wyrażenia, należy zastanowić się nad problemem przynależności do Kościoła katolickiego. Zarysowany obraz teologiczno-prawnego aspektu przynależności do Kościoła pomoże w lepszym zrozumieniu natury aktu wystąpienia oraz uwydatni wagę decyzji o odejściu, która rzutuje nie tylko na życie konkretnego człowieka, ale również całej wspólnoty Kościoła.

Członkiem Kościoła katolickiego osoba staje się poprzez chrzest. Sakrament ten jest pierwszym z grupy sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Magisterium nazywa go bramą, ponieważ otwiera on na inne sakramenty, a także na chrześcijańskie życie duchowe (KKK, n. 1213).

Obok wielu skutków wywoływanych przez chrzest, najbardziej nas interesującym jest wszczęcie w Kościół (KKK, n. 1213). Moment stania się członkiem Kościoła nie jest jednak tożsamy z wpisaniem się do jakiegoś stowarzyszenia czy wspólnoty. Teologia, na określenie stosunku wiernego do Kościoła, używa słowa „wszczepienie”. Słowo to ma w sobie pewien głębszy wymiar. Mówi bowiem o jakimś zakorzenieniu, korzystaniu z tego samego źródła, wzrastaniu razem z innymi. Relacja wiernych do Kościoła nie opiera się jedynie na zewnętrznych znakach tej przynależności (zapis o dokonanym chrzcie w metryce chrzcielnej, uczestnictwo w kulcie, przestrzeganie praw i obowiązków wynikających z przynależności do Kościoła). Daleko ważniejsze są wewnętrzne więzy: wyznawanie tej samej wiary, przyjmowanie sakramentów oraz sukcesja apostołska (KKK, n. 815). Do tych więzów jedności należy jeszcze dołączyć zwierzchnictwo kościelne (KKK, n. 837).

Istotnym zagadnieniem w tej kwestii jest także niezatarte znamię, które wyciskane jest w sakramencie chrztu. Magisterium Kościoła określa je rodzajem duchowej pieczęci, która jest niezniszczalna. Świadczy ona o przynależności do Chrystusa (KKK, n. 1272). W wyniku tego chrześcijanin raz ochrzczony już na zawsze pozostaje członkiem Kościoła, bez względu na to, czy popełnił akt apostazji, schizmy, herezji lub dokonał formalnego aktu wystąpienia z Kościoła.

Obok bezpośredniego wszczęcia w Kościół katolicki, które dokonuje się w czasie chrztu, istnieje jeszcze jedna możliwość włączenia kogoś na łono Kościoła. Odnosi się ona do tych, którzy zostali ważnie ochrzczeni

w innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich oraz wyrazili swoją chęć wstąpienia do Kościoła katolickiego i zostali do niego przyjęci.

Poprzez chrzest człowiek staje się w Kościele, z punktu widzenia prawa kanonicznego, osobą. Każdej osobie przysługują prawa i obowiązki (kan. 96 CIC/83). W CIC/83 w kanonach 208–223 stanowi się o katalogu praw i obowiązków wiernych należących do Kościoła katolickiego. Spośród nich przywołamy te, które w jakiś sposób wiążą się z problemem przynależności do wspólnoty Kościoła.

Wierni mają następujące obowiązki:

- zachowanie zawsze wspólnoty z Kościołem (kan. 209 § 1 CIC/83);
- prowadzenie życia świętego i przyczynianie się do wzrostu Kościoła i rozwoju jego świętości (kan. 210 CIC/83);
- rozszerzanie Bożego przepowiadania zbawienia na wszystkich ludzi każdego czasu (kan. 211 CIC/83);
- wypełnianie z chrześcijańskim posłuszeństwem tego, co święci pastarze wyjaśniają jako nauczyciele wiary lub postanawiają jako kierujący Kościołem (kan. 212 § 1 CIC/83);
- zaradzenia potrzebom Kościoła, aby posiadał środki do sprawowania kultu Bożego, prowadzenia działalności apostołowskiej i charytatywnej oraz do tego, co jest konieczne do godziwego utrzymania szafarzy (kan. 222 § 1 CIC/83).

Do zbioru praw wiernych m.in. należy prawo do:

- wyrażenia swojego zdania (kan. 212 § 2, 3 CIC/83);
- otrzymywania pomocy od swoich pasterzy, szczególnie słowa Bożego i sakramentów (kan. 213 CIC/83);
- katolickiego wychowania (kan. 217 oraz 226 § 2 CIC/83);
- ochrony dobrego imienia (kan. 220 CIC/83);
- ochrony prawnej (kan. 221 CIC/83).

Zauważyć trzeba, że każdy obowiązek czy prawo posiada swoją wartość i wagę. W przywołanym wybiórczym katalogu praw i obowiązków jedne będą takie, których nieprzestrzeganie obwarowane jest karą kościelną, naruszenie innych z kolei nie będzie pociągać za sobą żadnych sankcji.

Ważne jednak jest, że członkostwo w Kościele katolickim nie jest jedynie deklaracyjnym tworem bez treści, lecz wypełnione jest konkretyzującym go katalogiem praw i obowiązków.

Zarysowana jedynie problematyka przynależności do Kościoła katolickiego pomoże w dalszych rozważaniach dotyczących interpretacji wyrażenia *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* oraz trudności z nim związanych.

Trzeba także zaznaczyć, że w CIC/83 nie stanowi się żadnej definicji formalnego aktu wystąpienia z Kościoła. Fakt ten powoduje trudności interpretacyjne. Z tego też powodu powstało wiele różnych interpretacji interesującego nas zagadnienia. Wszelkie próby definicji aktu formalnego zmierzają do określenia istotnych elementów *actus formalis* oraz *ab Ecclesia catholica deficere*.

Wyrażenie *actus formalis*

W doktrynie znaleźć można wiele opinii dotyczących rozumienia wyrażenia *actus formalis*. Niemiecki kanonista T. Lenherr uważa, że zbyteczne jest zachowanie określonej formy. Według niego wystarczające byłoby złożenie ustnego lub pisemnego oświadczenia przed daną osobą, niekoniecznie jednak urzędnikiem cywilnym czy kościelnym (Lenherr, 1983, 120).

Większość kanonistów domaga się jednak od występującego złożenia deklaracji przed przedstawicielem władzy kościelnej. Istnieje również myśl, że wystąpienie z Kościoła przed urzędnikiem cywilnym, niejako w tle uznaje Kościół jako adresata składanej deklaracji (Lenherr, 1983, 123). Przedstawicielem tego poglądu jest S. Demel, która uważa, że złożenie deklaracji o wystąpieniu przed urzędnikiem cywilnym wypełnia znamiona formalnego wystąpienia. Kanonista zauważa również, że skoro w CIC/83 nie ma żadnej definicji formalnego aktu, milczenie prawodawcy można zrozumieć jako brak chęci do rozróżniania wystąpienia z Kościoła przed urzędnikiem cywilnym od wystąpienia przed władzą kościelną (Demel, 1996, 474).

Z kolei W. Aymans przyznaje jedynie Kościołowi prawo ustalenia formy aktu wystąpienia. Żadna bowiem pozakościelna instancja nie może brać udziału w ustalaniu norm dotyczących Kościoła. Akt wystąpienia będzie skuteczny jedynie wtedy, gdy zostanie zadeklarowany przed władzą kościelną (Aymans, 2001, 432). Tutaj znowu występuje problem kościelnego współdziałania na rzecz wystąpienia z Kościoła.

Pomimo różnic interpretacyjnych wielu kanonistów utożsamia *actus formalis* z *actus iuridicus*, o którym stanowi kan. 124 CIC/83 (Löffler, 2007, 232). Zgodnie z nim do ważności czynności prawnej wymaga się bowiem, by była ona dokonana przez zdolną do tego osobę oraz by były w niej zawarte wszystkie elementy konstytutywne i zostały wypełnione formalności oraz warunki wymagane przez prawo do ważności tej czynności.

Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych w *Liście okólnym* z 13 marca 2006 r. (LO, n. 38) wyjaśniła, że do ważnego dokonania aktu wystąpienia z Kościoła

muszą zostać spełnione trzy elementy konstytutywne: wewnętrzna decyzja odstąpienia od Kościoła katolickiego, wykonanie i zewnętrzna manifestacja tej decyzji osobiście lub na piśmie oraz przyjęcie do wiadomości tej decyzji przez kompetentną władzę kościelną (LO, n. 38).

Aktualnie obowiązującą interpretacją prawną wyrażenia *actus formalis* jest ta dana przez Papieską Radę ds. Tekstów Prawnych z 2006 r., w której podana została „formalność” aktu, niezbędna do ważności jego zaistnienia.

Wyrażenie *deficere ab Ecclesia catholica*

Akt formalnego wystąpienia z Kościoła katolickiego jest złożonym aktem woli. Z jednej strony obejmuje wewnętrzną decyzję wystąpienia z Kościoła, z drugiej natomiast zewnętrzną manifestację tej decyzji poprzez prawnie przepisaną formę. Dopiero połączenie tych dwóch składowych pozwala mówić o zaistnieniu formalnego aktu.

Niemiecki kanonista J. Prader uważa, że zewnętrzne oświadczenie woli musi przebiegać zgodnie z przepisaną formą: ustna deklaracja złożona przed kompetentną władzą kościelną w obecności świadków, z powodów oficjalnych lub prywatnych, przedstawionych na piśmie (kan. 1539–1546 CIC/83) lub poprzez formalną konwersję do niekatolickiego Kościoła lub wspólnoty kościelnej, innej religii lub sekty (Prader, 1994, 464).

Prader zwraca uwagę na wolę występującego. Jego intuicja wydaje się słuszna. Rozpowszechnianą bowiem praktyką w krajach niemieckojęzycznych jest wystąpienie z Kościoła katolickiego z powodów fiskalnych. Przejawia się to złożeniem deklaracji wystąpienia przed cywilnym urzędnikiem, przy jednoczesnej woli pozostania w Kościele katolickim. Prader taki rodzaj oświadczenia nazywa symulacją (Prader, Reinhardt, 2001, 166). W tego „rodzaju” wystąpieniu forma jest zachowana, brakuje jednak istotnego elementu, jakim jest wewnętrzna decyzja odejścia od Kościoła. Powstaje tym samym problem, bowiem wierny występujący z Kościoła z przyczyn formalnych zaciąga te same skutki karne co apostata. Dlatego niemiecki kanonista uzależnia zaistnienie formalnego aktu od wewnętrznej woli występującego.

Formalny akt wystąpienia z Kościoła zakłada przestępstwo apostazji, herezji lub schizmy (kan. 751 CIC/83). Niektórzy jednak kanoniści przeciwstawiają się temu (Prader, 1994, 463), powołując się na rolę wewnętrznej woli występującego.

Interpretacja wyrażenia *deficere ab Ecclesia catholica* niewątpliwie potwierdza, że w procesie analizy i oceniania formalnego aktu wystąpienia

z Kościoła katolickiego ważna jest wewnętrzna wola występującego formalnym aktem. W praktyce dość często zdarza się, że ktoś występuje z Kościoła ze względów fiskalnych, a jednocześnie nie chce zerwać wewnętrznych więzów z Kościołem, jak to ma miejsce w przypadku apostazji czy schizmy.

Trudności interpretacyjne

Pytanie, które przyświeca interpretatorom prawa, dotyczy elementów konstytutywnych formalnego aktu. Gdy idzie o wyrażenie *deficere*, pytanie dotyka określenia zewnętrznych czynników odejścia, które pozwoliłyby mówić o innym odejściu niż całkowite porzucenie wiary, jak to ma miejsce np. w przestępstwie apostazji (Gruber, 2009, 105).

Kanoniści często poszukują definicji formalnego aktu, zestawiając go z notoryjnym (Dzierżon, 2008, 290) odejściem od Kościoła. Ważną rolę w próbie systematyzacji zagadnienia ma rozróżnienie między odejściem z Kościoła i odejściem od wiary (Ruf, 1983, 258). We współczesnej kanonistyce trudno jednak wyszczególnić dystynktywne elementy tych figur (Dzierżon, 2008, 290).

W tym miejscu należy jeszcze przywołać jeden problem. Chodzi mianowicie o wystąpienie z Kościoła przed urzędnikiem państwowym, spowodowane względami finansowymi, czyli niechęcią płacenia podatku kościelnego, co w Niemczech i Austrii stanowi jedną z częstszych przyczyn wystąpień z Kościoła (IDA, 1992).

Niemiecki kanonista R. Sebott uważa, że niewątpliwie pod pojęciem formalnego aktu należy rozumieć wystąpienie z Kościoła (Sebott, 2005, 171). Inny naukowiec, H. Zapp, próbuje utożsamić wspomniane wystąpienie z Kościoła przed cywilnym urzędnikiem z formalnym aktem. Zauważa również, że w zagadnieniu formalnego aktu nie tyle ważny jest adresat deklaracji, co wewnętrzna intencja występującego (Zapp, 1988, 178). Z kolei N. Ruf zastanawia się, czy pod formalnym aktem należy rozumieć wystąpienie przed cywilnym urzędnikiem, czy raczej złożenie pisemnej deklaracji przed biskupem diecezjalnym lub własnym proboszczem (Prader, Reinhardt, 2001, 166).

Inni autorzy, jak J. Prader i H. Reinhardt uważają, że w literaturze prawnej formalny akt (kan. 1117 CIC/83) utożsamiany jest w Niemczech z wystąpieniem przed cywilnym urzędnikiem. Jednocześnie zwracają uwagę, że wystąpienie z Kościoła na płaszczyźnie państwowej, tylko z powodu niepłacenia podatku kościelnego, przy jednoczesnej chęci trwania w Kościele katolickim, nie może być traktowane jako formalny akt odejścia od Kościoła (Prader, Reinhardt, 2001, 166).

Definicję wyjaśniającą i porządkującą wątpliwości interpretacyjne wyrażenia *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* podaje *List okólny* Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 r. Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych definiuje w nim formalny akt jako nowe, publiczne i inne od wirtualnych sposobów wystąpienie z Kościoła.

Wyrażenie *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* spowodowało wiele trudności i niemałe zamieszanie w prawodawstwie kanonicznym i praktyce prawnej. Większość z nich dotyczy pytania o interpretację i rozumienie tego wyrażenia. Wątpliwości wzbudza teologiczna istota i aspekt kanoniczny formalnego aktu (Wenz, 2010, 21).

Zwrot ten jest pewnym *novum*, nie był znany w CIC/17 (Góralski, 2008, 21). Wyrażenie „formalny akt wystąpienia z Kościoła katolickiego” nie na długo znalazło jednak swoje miejsce w nowym Kodeksie. Benedykt XVI w 2009 r. postanowił usunąć z treści Kodeksu owo wyrażenie, które stwarzało wiele problemów duszpasterskich. W wielu bowiem przypadkach okazało się trudne określenie i praktyczne sformułowanie „formalnego aktu wystąpienia”. Tym samym powstawało wiele trudności w pracy duszpasterskiej i praktyce sądów kościelnych. Zauważono także, że zapis zawierający to wyrażenie, może stwarzać pewne ułatwienie lub zachętę do apostazji w miejscach, gdzie wiernych katolików jest niewielu lub obowiązuje niekorzystne prawo małżeńskie, które dyskryminuje obywateli ze względów religijnych. Istniało także utrudnienie w powrocie osób ochrzczonych, które chciały zawrzeć małżeństwo kanoniczne po rozpadzie poprzedniego. Wiele z tych małżeństw w wyniku obowiązującego prawa stawało się dla Kościoła małżeństwami ukrytymi (OM, n. 102).

Usunięcie z CIC/83 omawianego wyrażenia nie spowodowało zniknięcia praktyki wystąpień formalnym aktem z Kościoła. W rzeczywistości formalny akt wystąpienia stał się nową, inną niż apostazja, herezja czy schizma, formą wystąpienia z Kościoła katolickiego.

Brak w prawodawstwie kościelnym syntetycznej i jednoznacznej definicji *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* spowodował wielość interpretacji i zdań prawników kanonistów. Należy jednak zwrócić większą uwagę na związek formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego z przestępstwami apostazji, herezji i schizmy. Formalny akt wystąpienia często jest utożsamiany z przestępstwami, o których stanowi kan. 751, ale także z zaniedbaniem zachowania jedności z Kościołem (kan. 209 CIC/83), czy jak to jest w przypadku sytuacji Kościoła w Niemczech i Austrii, obowiązku materialnego wspierania Kościoła (kan. 222 § 1 CIC/83).

Nie ulega wątpliwości, że wystąpienie z Kościoła katolickiego jest czynem godzącym w sam Kościół i wszystkich jego członków. Obojętnie, czy został on dokonany przez formalny akt, apostazję, herezję, schizmę, jest aktem wymierzonym przeciwko jedności Kościoła (Krieg, 1930–1938, 985).

Apostazja to całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej (kan. 751 CIC/83). Dopuszcza się jej osoba będąca w Kościele katolickim ochrzczona lub do niego przyjęta, która całkowicie porzuca wiarę katolicką (Syryczyk, 2003, 51) poprzez słowa, złożenie pisma lub zewnętrzne zachowanie, którym potwierdza porzucenie Kościoła i wiary katolickiej (Wenz, 2010, 21).

Wystąpienie z Kościoła formalnym aktem, według *Listu okólnego* Papiejskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, zawsze jest apostazją. Chodzi bowiem nie tylko o zerwanie jedności z Kościołem, ale rzeczywiste od niego odstępowanie, nawet jeżeli jest spowodowane zewnętrznymi przyczynami (Hagen, 1938, 56).

Herezja definiowana jest jako uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiejś prawdy, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej. W przypadku herezji nie ma znaczenia, w jakiej formie została dokonana. Najważniejszym jest fakt, czy dostrzeżono heretycki czyn na forum publicznym (Wenz, 2010, 21). Możliwość utożsamienia formalnego aktu z herezją nie wydaje się być nadinterpretacją. Jeżeli wystąpienie z Kościoła spowodowane jest zaprzeczaniem którejś prawdy wiary katolickiej, dochodzi do wypełnienia znamion czynu, który nazywany jest przez prawo kościelne herezją.

Wielu kanonistów szczególnie niemieckich utożsamia formalny akt ze schizmą. W kan. 751 prawodawca definiuje ją jako odmowę uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego lub utrzymywania wspólnoty z członkami Kościoła, którzy to zwierzchnictwo uznają. Szczególnie druga część tej definicji wyraża to, co powoduje akt wystąpienia, mianowicie zerwanie więzi z członkami Kościoła.

Istnieje jednak w takim spojrzeniu na akt formalny problem intencji, która powoduje chęć wystąpienia z Kościoła. Schizma to przecież odmowa uznania zwierzchnictwa kościelnego. Nie jest prawdą, że każde wystąpienie z Kościoła spowodowane jest odrzuceniem zwierzchnictwa Biskupa Rzymu. Czy więc utożsamianie aktu formalnego ze schizmą jest słuszne?

Kanonіści mówią o *schisma purum*. Kto oddziela się od Kościoła, jest schizmatykiem, nawet gdy wierzy we wszystko, co Kościół do wierzenia podaje (Jone, 1950, 542). Pogląd ten nie akcentuje intencji odstępującego, zwraca natomiast uwagę na fakt odłączenia się od Kościoła, czyli zerwanie, widoczne na forum publicznym, więzów z członkami Kościoła. Takiemu po-

gładowi sprzeciwia się niemiecki kanonista G. Bier. Jego zdaniem nadawanie każdemu aktowi wystąpienia z Kościoła rangi schizmy jest nadinterpretacją (Bier, 2008, 38).

W swojej refleksji odwołuje się on do motywów wystąpień z Kościoła i zastanawia się, czy schizma jest od nich uzależniona. (Bier, 2008, 38) Dla Konferencji Episkopatu Niemiec wystąpienie z Kościoła utożsamiane jest ze schizmą, również w przypadku, gdy motywem jest podatek kościelny (DB, 2006, 109). Argumentowane jest to kan. 209 oraz 222 CIC/83. Kto nie wypełnia obowiązków wynikających z obowiązującego prawa jest nieposłuszny.

Schizma bez wątplenia jest aktem nieposłuszeństwa, ale czy każdy akt nieposłuszeństwa jest schizmą? Bier podaje przykłady nieposłuszeństw, które raczej nie są utożsamiane ze schizmą np. gdy katolicy nie uczęszczają na niedzielną Mszę świętą, świeccy głoszą homilie itp. Analizując przykłady z życia Kościoła w Niemczech, dochodzi on do wniosku, że nie każde nieposłuszeństwo wobec pasterzy Kościoła, jak również nie każde wykroczenie przeciw wspólnocie z Kościołem jest schizmą, szczególnie zaś, gdy problemem jest niepłacenie podatku kościelnego (Bier, 2008, 38).

Jak widać, głosy kanonistów są podzielone. Bezdyskusyjne jednak jest to, że każdy akt formalnego wystąpienia z Kościoła katolickiego zawiera znamiona apostazji, herezji czy schizmy (Wenz, 2010, 21), ale nie każda apostazja, herezja czy schizma jest aktem formalnym (Wenz, 2010, 21). Do zaistnienia bowiem formalnego aktu potrzebne jest wypełnienie jego elementów konstytutywnych. Natomiast do skuteczności popełnienia wspomnianych przestępstw nie obowiązuje żadna ustalona forma.

Do trudności związanych z formalnym aktem wystąpienia z Kościoła katolickiego należy także zaliczyć rozumienie wyrażenia *semel catholicus, semper catholicus* (Gruber, 2009, 83).

Człowiek ochrzczony w Kościele katolickim lub do niego przyjęty już na zawsze pozostaje katolikiem, bez znaczenia, czy później wystąpił z Kościoła (Gruber, 2009, 83). Zasada ta ma swoje źródło w niezatartym znamieniu, które wyciskane jest w człowieku przez sakrament chrztu. Ma ona swoje zastosowanie także w przypadku wystąpień z Kościoła. Bardzo często odstępca sądzi, że po dokonaniu aktu wystąpienia nie jest związany już prawem kościelnym. W rzeczywistości jednak, zgodnie z kan. 11 CIC/83 ustawom czysto kościelnym podlegają wszyscy ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci. Kodeks nie wyłącza z podporządkowania się prawom kościelnym osób, które dokonały aktu wystąpienia z Kościoła (Lombardia, 2011, 73).

Skutki formalnego aktu wystąpienia z Kościoła

Nazwany w tytule niniejszego artykułu negatywny przejaw wolności religijnej, jakim jest formalny akt wystąpienia z Kościoła, nie wyraża się jedynie w istocie formalnego aktu – jako decyzji o opuszczeniu wspólnoty Kościoła. Negatywność tego przejawu wolności człowieka widoczna jest także, a może przede wszystkim w skutkach, jakie formalny akt wystąpienia za sobą pociąga.

Apostazja, obok schizmy i herezji, to najcięższe przestępstwo w Kościele katolickim. Godzi ona w jedność Kościoła katolickiego. Od początku istnienia Kościoła delikt ten zaliczano do najpoważniejszych, za które groziła *excommunicatio* (wyłączenie ze wspólnoty).

Formalny akt, jako szczególna forma apostazji, w której publicznie wyraża się swoją wolę odstąpienia od Kościoła, niesie za sobą poważne konsekwencje prawno-duszpasterskie.

O prawie Kościoła do stosowania sankcji karnych stanowi kan. 1311 CIC/22. Jest to jego (Kościoła) prawo wrodzone i własne (Rybak, 2006, 37). Wynika ze struktury Kościoła, posiadającego organy hierarchiczne i mającego prawo do wydawania ustaw karnych oraz do ich wymierzania tym, którzy na nie zasłużyli. Samo pojęcie kary w CIC/83 nie występuje (Pawluk, 1990, 65). W doktrynie znaleźć można definicję wypracowaną m.in. przez M. Myrchę. Karę definiuje on jako dolegliwość, którą wymierza prawowita władza kościelna przestępcy, pozbawiając go jakiegoś dobra materialnego lub duchowego, w celu jego poprawy i ochrony innych ludzi przed podobnym przestępstwem, z równoczesnym zadośćuczynieniem (Myrcha, 1960, 17). Pod pojęciem dóbr duchowych rozumie się sakramenty, sakramentalia, władzę nauczania, uświęcania i rządzenia Kościołem, urzędy i godności kościelne. Do dóbr materialnych zalicza się te, które przynależą człowiekowi z prawa naturalnego tj. wolność, dobre imię, majątek, pensje kościelne (Rybak, 2006, 37).

Z powyższej definicji wynikają trzy cele, do których dążą kary kościelne, zwłaszcza cenzury, czyli kary poprawcze: poprawa winnego, naprawienie powstałego zgorzenia, zadośćuczynienie sprawiedliwości.

Ponadto kary spełniają jeszcze dwie inne funkcje: prewencję ogólną i szczególną. W pierwszej chodzi o to, że kara powstrzymuje innych ludzi przed popełnieniem określonego przestępstwa. Zadaniem zaś szczególnej jest powstrzymać samego przestępcę przed recydywą (Krukowski, 1970, 53).

Prawo kościelne wyróżnia dwa rodzaje ekskomuniki: wymierzoną (*ferendae sententiae*) oraz wiążącą mocą samego prawa (*latae sententiae*).

W przypadku przestępstwa apostazji oraz formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego mamy do czynienia z zaciągnięciem ekskomunikacji *latae sententiae*. Zaczyna ona obowiązywać z chwilą popełnienia przestępstwa (kan. 1364 § 1 CIC/22).

Karze ekskomunikacji podlega osoba fizyczna, ochrzczona, w pełni rozwoju umysłowego, pełnoletnia i należąca do Kościoła, która popełniła przestępstwo zagrożone ekskomunikacją. Kara trwa tak długo, jak długo istnieje upór ze strony sprawcy (Rybak, 2006, 37). Dopóki sprawca trwa w danym czynie i nie stara się zmienić stanowiska, dopóty znajduje się pod karą ekskomunikacji.

Ekskomunikacja wywołuje następujące skutki (kan. 1331 CIC/22):

- zakaz uczestnictwa w sprawowaniu Eucharystii lub innych obrzędach kultu; sprawowania sakramentów i sakramentaliów;
- zakaz przyjmowania sakramentów;
- zakaz sprawowania urzędów kościelnych, posług oraz wszelkich innych zadań.

W przypadku, gdy kara *latae sententiae* zostanie zadeklarowana, oprócz wspomnianych skutków, obowiązują następujące sankcje (kan. 1331 § 2 CIC/22):

- nieważność i niegodziwość wszelkich aktów jurysdykcyjnych lub rządzenia;
- zakaz korzystania z otrzymanych przywilejów osobistych;
- zakaz otrzymywania godności i zadań w Kościele;
- zakaz pobierania dochodów z tytułu godności, zadań pełnionych w Kościele, pensji kościelnej;
- niezdolność do udziału w głosowaniach przy wyborach na urzędy kościelne;
- niemożność przyjęcia do stowarzyszenia publicznego wiernych;
- wydalenie z publicznego stowarzyszenia wiernych;
- wydalenie z instytutu zakonnego;
- apostata nie może zostać nauczycielem akademickim katolickiego uniwersytetu;
- nie może przyjąć święceń;
- nie może wykonywać zadań wynikających z przyjętych święceń;
- pozbawiony jest pogrzebu katolickiego, jeśli przed śmiercią nie dał oznak pokuty.

W celu unaocznienia konsekwencji formalnego aktu wystąpienia z Kościoła, na zbiór sankcji przewidzianych za to przestępstwo należy popatrzeć w kluczu

sakramentów. Szczególnie interesują nas sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia) oraz sakrament małżeństwa.

Karze ekskomuniki podlegają jedynie ochrzczeni wierni, którzy dopuścili się deliktu zagrożonego ekskomuniką. Wynika z tego, że pozbawienie kogoś prawa do chrztu nie może być skutkiem ekskomuniki. Wszelkie więc sankcje związane z chrztem dotyczą bądź szafarza, bądź rodzica chrzestnego.

Apostata, zgodnie z *Instrukcją* (KEP, 1975) Konferencji Episkopatu Polski z 1975 r. oraz kanonem 874 CIC/83, nie może zostać rodzicem chrzestnym. Jeżeli chodzi o szafarza, to może nim zostać apostata, pod warunkiem jednak, że posiada intencję udzielenia chrztu zgodnie z rozumieniem Kościoła katolickiego. Takiego szafarza zwykło nazywać się nadzwyczajnym, bo zastępuje z poważnych powodów zwyczajnego w sytuacji nadzwyczajnej. Prawo apostaty do udzielenia chrztu w przypadku wyższej konieczności ma swoją podstawę w kanonie 861 § 2 CIC/83, który upoważnia każdego człowieka do udzielania sakramentu chrztu.

Kolejnym sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego jest bierzmowanie. W przeciwieństwie do chrztu, gdzie, jak zostało już powiedziane, nie ma mowy o zakazie jego udzielenia jako skutku kary *latae sententiae*, tak w przypadku bierzmowania taki zakaz obowiązuje. Nie powinno się dopuścić do sakramentu bierzmowania osoby, która jest apostatą. Argumenty broniące to stanowisko należy szukać w teologii interesującego nas sakramentu. Jako skutki bierzmowania wymienia się m.in. wzmocnienie więzi z Kościołem. Jak wzmocnić więź, która została zerwana przez przestępstwo wystąpienia z Kościoła? Inny skutek mówi o uzdolnieniu do dawania świadectwa, krzewienia i obrony wiary (OB, 2001, 17). Jak człowiek, który przeciw tej samej wierze wystąpił, porzucając ją, może być jej wiarygodnym świadkiem? Tak wygląda sprawa podmiotu. Jak więc kształtuje się sytuacja szafarza? Zwyczajowo szafarzem bierzmowania jest biskup. Zdarza się jednak czasem, że inny kapłan otrzymuje delegację do udzielenia tego sakramentu. W każdym przypadku, czy to będzie biskup, czy inny duchowny upoważniony do udzielenia bierzmowania, a będący formalnym apostatą, nie może on udzielić sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, podobnie jak i innych sakramentów. Akt bierzmowania udzielany przez apostatę będzie niegodziwy (kan. 10 CIC/83).

Pozostaje jeszcze kwestia świadka do bierzmowania. Prawo kościelne zabrania formalnym apostatom bycia świadkiem w sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej. Argumentacja popierająca ten zakaz wydaje się słuszna. Rola świadka do bierzmowania polega na przypominaniu bierzmowanemu wszystkich zadań, do wypełnienia których zobowiązał się w czasie liturgii

bierzmowania. Świadek apostata nie byłby w stanie pełnić tej funkcji ponieważ zamiast zachęcać, istnieje ryzyko, że będzie odwoździć bierzmowanego od realizacji powierzonych mu zadań.

Ostatnim sakramentem inicjacji chrześcijańskiej jest Eucharystia. Apostata nie może w jakikolwiek sposób uczestniczyć w spełnianiu Ofiary eucharystycznej. Zakaz obejmuje także pełne uczestnictwo w sprawowanej Mszy Świętej, tj. zakaz przyjmowania Komunii Świętej w każdej postaci (Ciała i Krwi Pańskiej). Osoba całkowicie porzucająca Kościół katolicki nie może być ani szafarzem zwyczajnym, ani nadzwyczajnym Komunii Świętej. Zakaz przyjmowania Komunii Świętej wypływa z niemożności pojednania (apostata przecież nie może przyjmować sakramentów, a więc i uzyskać rozgrzeszenia w sakramencie spowiedzi).

Apostacie wolno natomiast uczestniczyć w sprawowanej Mszy świętej. Jego uczestnictwo trzeba będzie zapewne odczytywać jedynie jako obecność w trakcie akcji liturgicznej. Jak zostało już zaznaczone, apostata zamknął sobie drogę do przyjmowania sakramentów, dlatego też nie ma możliwości korzystania z kolejnych sakramentów, jak spowiedź czy namaszczenie chorych.

W tę logikę prawną wpisuje się także sakrament święceń. W myśl prawa kościelnego (kan. 1041, 2° CIC/83), osoba, która odstąpiła od wiary, nie może przystąpić do święceń jakiegokolwiek stopnia. Jeżeli szafarz święceń jest apostatą – udziela on ich nieważnie.

Z ostatnim z sakramentów świętych – małżeństwem – rzecz ma się nieco inaczej. W przeciwieństwie do poprzednich, ten sakrament nie jest obwarowany zakazem wynikającym z kary ekskomuniki. Znaczy to tyle, że osoba, która wystąpiła z Kościoła katolickiego, ma możliwość zawarcia ważnego małżeństwa, nawet kościelnego (kan. 1071 § 1, 5° CIC/83).

Do ogłoszenia przez papieża Benedykta XVI listu apostolskiego *Omnium in mentem* osobę, która wystąpiła z Kościoła formalnym aktem nie obowiązywała przeszkoda różnej religii (kan. 1086 § 1 CIC/83). Apostata mógł w sposób ważny zawrzeć związek małżeński z osobą nieochrzczoneą. Ponadto nie obowiązywało go zachowanie formy kanonicznej (kan. 1117 CIC/83) w przypadku zawierania małżeństwa ze stroną niekatolicką. Po trzecie nie musiał otrzymać zgody własnego ordynariusza na tzw. małżeństwo mieszane. Mógł więc ważnie i godziwie zawrzeć małżeństwo z osobą ochrzczoneą, będącą niekatolikiem (Gręźlikowski, 2007, 111; Góralski, 2008, 21; Nowicka, 2011, 63).

Po wejściu w życie zmian dokonanych w prawie kanonicznym przez Benedykta XVI, formalnego apostatę przy zawieraniu małżeństwa co do jego ważności obowiązuje zachowanie formy kanonicznej, wiąże go także przesko-

da różnej religii oraz do godziwości zawieranego małżeństwa potrzebna jest zgoda własnego ordynariusza na małżeństwo mieszane (Jakubiak, 2014, 41).

Małżeństwo apostaty, który formalnym aktem wystąpił z Kościoła prawo kościelne (KEP, 1994, 195) traktuje w kategoriach małżeństwa mieszanego. W przypadku więc małżeństwa zawieranego ze stroną katolicką do ważności małżeństwa wymagane jest zachowanie formy kanonicznej. Potrzebna jest także zgoda własnego ordynariusza na małżeństwo mieszane, a także złożenie przez stronę katolicką rękojmi, czyli zobowiązującego oświadczenia.

Treścią oświadczenia są trzy zobowiązania:

- odrzucenia niebezpieczeństwa utraty wiary;
- praktykowania wiary katolickiej;
- uczynienia wszystkiego, co w mocy strony katolickiej, by dzieci z małżeństwa mieszanego otrzymały chrzest i katolickie wychowanie.

Wymóg ten ma zabezpieczyć wypełnienie obowiązków strony katolickiej wynikających z wiary, które mają swoje źródło w prawie Bożym (Jakubiak, 2014, 67). Istnieje bowiem obawa, że strona, która wystąpiła z Kościoła katolickiego, może chcieć uniemożliwić wypełnienie tych obowiązków stronie katolickiej.

Każde ludzkie działanie owocuje w skutki. Nie jest inaczej w przypadku formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego. Wraz z zaciągnięciem ekskomuniki formalny apostata pozbawia się prawa do pogrzebu kościelnego, występowania w roli rodzica chrzestnego lub świadka do bierzmowania, a także utrudnia proces przygotowania do małżeństwa i samo jego zawarcie oraz nakłada na siebie wiele innych skutków swojej decyzji.

* * *

Wolność religijna, która swoje źródło czerpie z natury człowieka i zakorzeniona jest w godności osoby ludzkiej, daje człowiekowi możliwość porzucenia wyznawanej wiary. W tym kontekście formalny akt wystąpienia z Kościoła stanowi negatywny przejaw wykorzystania wolności religijnej. Negatywność tego przejawu wolności wyraża się w samej naturze aktu wystąpienia z Kościoła – porzuceniu wspólnoty, ale także widoczna jest w skutkach dokonanej decyzji o opuszczeniu wspólnoty Kościoła. Wolność bowiem nierozdzielnie jest złączona z odpowiedzialnością, czyli koniecznością ponoszenia konsekwencji dokonywanych wyborów. Święty Paweł ujął tę prawdę w krótkim zdaniu: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść” (1Kor 6, 12), stąd też formalny apostata poprzez ważnie dokonany akt wystąpienia z Kościoła związany jest przewidzianą przez prawo kościelne karą.

BIBLIOGRAFIA

- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1966, *Declaratio de libertate religiosa "Dignitatis humanae"*, 7 XII 1965, „Acta Apostolicae Sedis”, vol. 58, s. 929–946, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-58-1966-ocr.pdf> [10.11.2022].
- Benedykt XVI, 2010, List apostolski *Omnium in mentem* na temat zmian w Kodeksie prawa kanonicznego, 29 X 2009, „L'Osservatore Romano”, nr 5, s. 13–14.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (27 V 1917), praefatione, fontium annotatione et indice analythico-alfabetico ab Emmo Pietro Card. Gasparri auctus*, 1917, Romae.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25 I 1983). Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, 2022, Poznań.
- Pontificium Concilium de Legum Textibus, 2006, *Litterae circulares missae omnibus Conferentiis episcopalibus (variis linguis exaratae), quoad verba «actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica» (Cann. 1086, § 1, 1117 e 1124 CIC) et quaedam epistulae respicientes ipsarum litterarum*, 13 III 2006, „Communicationes”, vol. 38, s. 170.
- Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, 2006, *List okólny*, 13 III 2006, „Miesięcznik Pasterski Płocki”, nr 91, s. 242–244.
- Konferencja Episkopatu Polski, 1999, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom*, 1975, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin, s. 19–26.
- Deutsche Bischofskonferenz, 2006, *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Austritt aus der katholischen Kirche*, 24 IV 2006, „Amtsblatt des Erzbistums Köln”, vol. 146, s. 109–110.
- Aymans W., 2001, *Die Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht. Plädoyer für die Tilgung des Befreiungstatbestandes eines „actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica“ in den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht”, vol. 170, s. 402–440.
- Banach B., 2007, *Wystąpienie z Kościoła i jego konsekwencje kościelno-prawne w Niemczech*, „Currenda”, nr 3, s. 399–409.

- Bier G., 2008, *Der Kirchenaustritt- ein Akt des Schismas?*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift“, vol. 156, s. 38–48.
- Bier G., 2006, *Was ist ein Kirchenaustritt? Neue Entwicklungen in einer altbekannten Frage*, „Herder Korrespondenz“, nr 7, s. 348–352.
- Bier G., 2012, *Wer nicht zahlen will, muss büßen? Zur Problematik des „Kirchenaustritts“*, „Herder Korrespondenz“, nr 11, s. 551–555.
- Bucher R., 2008, *Es geht um etwas Neues. Die pastoraltheologische Herausforderung der Kirchenaustritte*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift“, vol. 156, s. 4–12.
- Castell E.F., 2012, *Die eherechtlichen Implikationen des Motu Proprio „Omnium in mentem“*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“, vol. 181, s. 25–37.
- Demel S., 1996, *Kirchenaustritt wegen der Kirchensteuer – nur ein kleiner Fehltritt?*, „Anzeiger für die Seelsorge, Freiburg im Breisgau“, Bd. 105, s. 471–476.
- Dietlein G., Hannermann J., 2012, *Katholisch ohne Kirchensteuer?*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“, Bd. 181, s. 467–485.
- Dzierżon G., 2008, *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody różności religii w kanonicznym porządku prawnym*, Warszawa.
- Glinkowski B., 2006, *Uczestnictwo apostaty przy udzielaniu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Prawo i Kościół”, t. 1, s. 59–77.
- Góralski W., 2008, *Formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego w świetle Listu Okólnego Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z dnia 13 marca 2006 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 51, nr 3–4, s. 14–28.
- Góralski W., 1987, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock.
- Góralski W., 2015, *Problem wystąpienia z Kościoła katolickiego w Republice Federalnej Niemiec*, „Prawo Kanoniczne”, 58, nr 1, s. 3–21.
- Góralski W., 2008, *Zawarcie małżeństwa przez osobę, która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego*, „Annales Canonici”, nr 4, s. 21–37.
- Gręźlikowski J., 2010 *Apostazja – konsekwencje prawno-duszpasterskie*, „Homo Dei”, 79, nr 1(294), s. 68–80.
- Gręźlikowski J., 2009, *Wpływ formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego na zawarcie małżeństwa kościelnego*, „Studia Włocławskie”, t. 12, s. 131–143.
- Gruber G., 2009, *Actu formali ab Ecclesia catholica deficere. Zur Problematik des vor staatlicher Stelle vollzogenen Kirchenaustritts vor dem Hintergrund der Zirkularschreibens des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13. März*

2006 und der Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz zum Kirchnaustritt vom März 2007, Wien.

Haering St., 2012, *Funktionsweise und Mobilitäten des Finanzierungssystem der Kirchensteuer bei den als Körperschaften des öffentlichen Recht anerkannten Religionsgemeinschaften in Deutschland*, „Colloquia Theologica“, Bd. 16, s. 41–52.

Hagen A., 1938, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg.

Hallermann H., 1998, *Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchnaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma? Fragwürdige Schlußfolgerungen aus dem Kirchnaustritt von Katholiken*, „Una Sancta“, Bd. 53, s. 226–240.

Hammer F., 2006, *Kein Widerspruch zu Rom*, „Die Tagespost“, nr 75, s. 15.

Heinemann H., 2006, *Glaubensabfall*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, ed. V. Band, F. Hermenegild, Freiburg – Wien, s. 695.

Hemperek P., W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz (red.), 1986, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin.

Hierold A., 2012, *Rechtliche Grundlagen des Kirchensteuersystems in Deutschland*, „Colloquia Theologica“, Bd. 16, s. 33–39.

Jakubiak T., 2006, *Istotne elementy konstytutywne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła oraz czynności związane z jego przyjęciem*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 156, z. 601, s. 321–330.

Jakubiak T., 2014, *Prawno-liturgiczne aspekty zawierania małżeństw z osobami, które formalnym aktem wystąpiły z Kościoła*, w: *Kanoniczno-liturgiczne aspekty zawierania małżeństw mieszanych i im podobnych*, red. U. Nowicka, Warszawa, s. 41–67.

Janczewski Z., 2007, *Małżeństwo osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego w świetle prawa kościelnego*, w: *Sędzia i pasterz. Księga pamiątkowa w 50-lecie pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach 1957–2007*, red. H. Typańska, Katowice, s. 111–123.

Jone H., 1950, *Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones*, Bd. 1–3, Paderborn.

Krämer P., 2007, *Kirchnaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen*, „Stimmen der Zeit“, nr 1, s. 44–54.

Krieg J., 1930–1938, *Kirchnaustritt. Rechtlich*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, red. M. Buchberger, Freiburg im Breisgau, s. 985–986.

- Lenherr T., 1938, *Der Abfall von der katholischen Kirche durch einen formalen Akt. Versuch einer Interpretation*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“, Bd. 152, s. 107–125.
- Liebmann M., 2008, *Kirchenbeitrag/Kirchensteuer – Kultussteuer/Kultursteuer*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift“, Bd. 156, s. 19–33.
- Listl J., 1999, *Die Erklärung des Kirchenaustritts*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg, s. 209–219.
- Löffler R., 2007, *Ungestraft aus der Kirche austreten? Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht*, „Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft“, Bd. 38, s. 370–411.
- Majer P. (red), 2011, *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków.
- Marré H., 1999, *Niemiecki system finansowania Kościoła*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, red. J. Krukowski, Lublin, s. 31–40.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P. (red.), 2011, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa.
- Mörsdorf K., 1979, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 3, München.
- Müller L., 2006, *Die Defektionsklauseln im kanonischem Eherecht. Zum Schreiben des Päpstlichen Rates für Gesetzestexte an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 13. März 2006*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“, Bd. 175, s. 374–395.
- Myrcha M., 1960, *Prawo karne. Komentarz do V księgi Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2: *Kara*, cz. 1: *Przepisy ogólne*, Warszawa.
- Nelles M., 2006, *Der Kirchenaustritt – kein „actus formalis defectionis“*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“, Bd. 175, s. 353–373.
- Neumann S., 2012, *Kirchensteuer: Wer zahlt, der glaubt?*, „Christ in der Gegenwart“, Bd. 40, s. 435–436.
- Nowicka U., 2011, *Obowiązywalność kanonicznej formy zawarcia małżeństwa po motu proprio „Omnium in mentem” papieża Benedykta XVI*, „Prawo i Kościół”, t. 3, s. 63–76.
- Pawluk T., 1990, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Doczesne dobra Kościoła*, t. 4: *Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn.
- Pawluk T., 1984, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn.

- Prader J., Reinhardt H. (ed.), 2001, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis. Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Krisenberatung. Hinweise auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen und auf das islamische Eherecht*, Essen.
- Prader J., 1994, *Zur Problematik der Folgen des Kirchenaustritts im lateinischen Eheschließungsrecht*, w: *Atti del congresso internazionale Incontro fra canonici d'oriente e d'occidente*, vol. 2, ed. R. Coppola, Bari.
- Primetshofer B., 2008, *Der Kirchenaustritt und seine rechtlichen Folgen*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift“, Bd. 156, s. 34–38.
- Ruf N., 1938, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici*, Freiburg.
- Rybak R., 2006, *Ekskomunika „latae sententiae” za popełnienie przestępstwa apostazji, herezji i schizmy*, „Prawo i Kościół”, t. 1, s. 37–57.
- Schmitz H., 2005, *Kirchenaustritt als „actus formalis“*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“, Bd. 174, s. 502–509.
- Schüller T., 2012, *Rechtliche und pastorale Vor- und Nachteile des Kirchensteuersystems in Deutschland*, „Colloquia Theologica“, nr 16, s. 55–64.
- Sebott R., 2005, *Das neue kirchliche Eherecht*, Freiburg am Main.
- Steczkowski P., 2006, *Wystąpienie z Kościoła katolickiego aktem formalnym w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 r.*, „Annales Canonici”, nr 2, s. 179–193.
- Syryjczyk J., 1985, *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 28, nr 3–4, s. 41–64.
- Szewior K., 2012, *Kirchenaustritt w Republice Federalnej Niemiec. Trwały proces, czy nagła zmiana społecznych zachowań?*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole, s. 247–266 (*Ekumenizm i Integracja*, nr 25).
- Sztafrowski E., 1986, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa.
- Wenz W., 2010, *Apostazja i formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania w świetle norm kościelnych*, „Prawo i Kościół”, t. 2, s. 21–43.
- Zapp H., 1988, *Kanonisches Eherecht*, Freiburg.
- Zapp H., 2007, *Körperschaftaustritt wegen Kirchensteuer – „kein“ Kirchenaustritt*, „Kirche und Recht“, 410, nr 2, s. 66–90.
- Żurowski M., 1987, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice.

KS. RYSZARD SAWICKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

 <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>

e-mail: rsawicki@caritas.pl

ŚWIĘTY JAN PAWEŁ II JAKO ORĘDOWNIK LITEWSKIEJ DROGI DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ I POLSKO-LITEWSKIEGO DIALOGU

**St. John Paul II as an advocate the Lithuanian way
to religious freedom and polish-lithuanian dialogue**

Abstrakt: Święty Jan Paweł II był zdecydowanym obrońcą praw człowieka i wolności religijnej. W czasach sowieckiej okupacji, kiedy Litwa i inne kraje bałtyckie cierpiały pod reżimem komunistycznym, Papież otwarcie wyrażał swoje wsparcie dla narodów bałtyckich. W 1993 r. odwiedził Litwę, co było wydarzeniem szczególnym dla tego kraju. W czasie tej pielgrzymki zachęcał Litwinów do zachowania swojej tożsamości narodowej i kulturowej, a także do walki o wolność.

Jan Paweł II był też wielkim zwolennikiem zbliżenia i dialogu między Polską a Litwą. Choć odziedziczone z przeszłości różnice i kwestie historyczne tworzyły napięcia między obydwojma narodami, Papież starał się budować mosty i promować pojednanie. Jego pielgrzymki do Polski i Litwy stanowiły wyraz otwartości i troski o dobre relacje między obu narodami.

Słowa kluczowe: wolność, prawa człowieka, Jan Paweł II, Litwa, dialog polsko-litewski, reżim komunistyczny, Związek Radziecki.

Abstract: St. John Paul II was a strong defender of human rights and religious freedom. During the Soviet occupation, when Lithuania and the other Baltic countries suffered under the communist regime, the Pope openly expressed his

KS. RYSZARD SAWICKI – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej. Wykładowca Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie i Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku. Wicedyrektor Caritas Diecezji Ełckiej; duszpasterz krajowy pracowników opieki społecznej. Autor czterech monografii, a także 40 artykułów naukowych.

support for the Baltic nations. In 1993, he visited Lithuania, which was a special event for this country. During this pilgrimage, he encouraged Lithuanians to preserve their national and cultural identity, as well as to fight for freedom. John Paul II was also a great supporter of rapprochement and dialogue between Poland and Lithuania. While differences and historical issues inherited from the past created tensions between the two nations, the pope sought to build bridges and promote reconciliation. His pilgrimages to Poland and Lithuania were an expression of openness and concern for good relations between the two nations.

Key words: freedom, human rights, John Paul II, Lithuania, Polish-Lithuanian dialogue, communist regime, Soviet Union.

Zakończenie II wojny światowej dla wielu państw Europy Środkowej i Wschodniej nie wiązało się wcale z odzyskaniem upragnionej wolności i suwerenności. Pakt Ribbentrop – Mołotow z 23 sierpnia 1939 r. i jego późniejsze poprawki określiły zasięg wpływów III Rzeszy i Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich. Hitlerowskie Niemcy zagarnęły zachodnią część Polski, do linii rzek Pisa – Narew – Bug – San, natomiast Związek Radziecki Kresy Wschodnie, a w przyszłości także kraje bałtyckie wraz z Litwą. Kraj ten znalazł się w radzieckim świecie realnego socjalizmu przeznaczonym dla *homo sovieticus*.

Wraz z ustanowieniem we wschodniej części Europy reżimów komunistycznych, katolicyzm stanął w obliczu jednego z najpoważniejszych sporów polityczno-ideologicznych, który zagroził nie tylko pozycji, ale nawet samemu istnieniu Kościoła rzymskokatolickiego. Decyzje dyplomatów podjęte na konferencjach Wielkiej Trójki w Teheranie, Jałcie i Poczdamie spowodowały poddanie Europy Wschodniej sowieckiej dominacji oraz zainstalowanie w niej niedemokratycznych reżimów politycznych, realizujących interesy Związku Sowieckiego i promujących ideologię marksizmu-leninizmu.

Jednym z ważnych elementów komunizmu było wrogie traktowanie religii, uznawanej za czynnik hamujący rozwój społeczny. W polityce władz dominowało niechętnie, a nawet wrogie nastawienie do Kościołów i związków wyznaniowych. Kościół rzymskokatolicki był dla nich szczególnie groźnym przeciwnikiem jako instytucja kształtująca idealistyczny pogląd na świat, obdarzona autorytetem licznych wiernych oraz podporządkowana zagranicznemu „ośrodkowi politycznemu”, czyli Watykanowi.

Litwa w okowach komunistycznego reżimu i jej *dream of freedom*

Litwa była częścią ZSRR od 1940 r. do 1990 r. i nie posiadała niezależności państwowej (w litewskich opracowaniach historycznych używa się terminów „aneksja” i „sowiecka okupacja”; Anušauskas [i in.], 2007). Jej mieszkańcom narzucono marksistowsko-leninowską ideologię, której podstawą była walka klas, dyktatura proletariatu, likwidacja klasy burżuazyjnej. Ideologia komunistyczna broniła polityki Związku Radzieckiego, a kulturę narodowościową traktowała jako zjawisko obce interesom socjalizmu (Tininis, 1994, 61). W dziedzinie nauki, kultury i sztuki nie pozostawiono żadnego miejsca na niezależność myśli i jakąkolwiek swobodę twórczą.

Wolność religijna stała się nie tyle sprawą prywatną, co kategorią polityczną, która zakładała walkę z religią i krzewienie ateizmu. Zamykano i nacjonalizowano kościoły, seminaria duchowne i klasztory, represjonowano duchownych i osoby życia konsekrowanego. Prezydium Rady Najwyższej Litewskiej SRR wydało 19 czerwca 1948 r. dekret *O nacjonalizacji domów modlitwy i zabudowań klasztornych, a także domów mieszkalnych należących do wspólnot religijnych* (Dziedzic, 2011, 133–148). Abp Romuald Jałbrzykowski (1876–1955), metropolita wileński zmuszony został do wyjazdu do Polski (Szot, 2002). Usuwano wszelkie przejawy religijności z przestrzeni publicznej. W dniu 13 września 1948 r. uchwałą Rady Ministrów oficjalnie zakazano nauczania religii (Dziedzic, 2011, 137). Władza sowiecka starała się zawładnąć życiem prywatno-rodzinnym. Szkoła, domy kultury czy organizacje młodzieżowe stały się jednym z narzędzi sowietyzacji (Zajankowska, 2013, 283). W okresie totalitarnego reżimu na Litwie powstawały pseudohistoryczne publikacje traktujące o dziejach chrześcijaństwa i Kościoła rzymskokatolickiego na Litwie (Pakarklis, 1948; Žiugžda, 1948).

W warunkach totalnej władzy pojawiały się jednak próby zorganizowanego oporu, czego przykładem był protest 63 księży z diecezji Telsze (lit. Telšiai) przeciwko restrykcjom w zakresie kształcenia duchowieństwa. Został on złożony w styczniu 1968 r. na ręce Aleksieja Kosygina – premiera ZSRR w Moskwie. Szacuje się, że w latach 1968–1972 podobnych pism – protestów, kierowanych do najwyższych władz przez litewskich duchownych było co najmniej kilkanaście. Reakcją aparatu władzy były represje wobec opornych księży i osób świeckich w postaci brutalnych pobić, więzienia czy łagrów. Symbolem niezłomności w walce z komunistycznym reżimem stali się bohaterscy biskupi i kapłani, m.in. abp Romuald Jałbrzykowski

(1876–1955), bł. abp Teofilus Matulionis (1873–1962), kard. Vincentas Sladkevičius MIC (1920–2000), bp Julijonas Steponavičius (1911–1991), o. Antanas Šeškevičius SJ (1914–2002), ks. Juozas Zdebskis (1914–1989), ks. Prosperas Bubnys MIC (1918–2012). Postacią, która doczekała się największej liczby opracowań biograficznych jest beatyfikowany w 2017 r. abp Teofilus Matulionis (Kiškis, 2008; Vasiliauskaitė, 2017, 21–39; Jurevičius, 2017; Streikus, Jurevičius, 2017; Žemaitis, 2021, 89–96). Opozycja przybierała na sile, o czym świadczy fakt, że w 1979 r., w sprawie odzyskania bezprawnie przejętego kościoła w Kłajpedzie, pod oficjalnym protestem złożyło podpis 148 tys. osób (Dziedzic, 2011, 143).

W marcu 1972 r. zaczęto wydawać konspiracyjnie „Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronika” („Kronikę Kościoła Katolickiego na Litwie”). Pismo ukazywało się poza zasięgiem cenzury aż do 1989 r., będąc heroldem Litewskiego Ruchu Religijnego i Praw Obywatelskich. Jego treść poświęcona była życiu Kościoła w czasach Związku Radzieckiego, a szczególnie dokumentowaniu jego prześladowań przez władze sowieckie. Łącznie ukazało się 81 numerów, wydawanych w formie powielanego maszynopisu, o objętości ok. 70–80 stron, z częstotliwością średnio raz na dwa/trzy miesiące. Na łamach kroniki opisywano przypadki naruszania wolności sumienia i wyznania, publikowano relacje z procesów sądowych, relacjonowano antykościelną politykę oświatową. Ponadto prezentowano ważniejsze wydarzenia diecezjalne. Tekstom informacyjnym towarzyszył komentarz dziennikarski. Pierwszym redaktorem naczelnym był ks. Sigitas Tamkevičius (numery 1–57), a po jego aresztowaniu w 1983 r. – ks. Jonas Boruta (numery 58–81). Pismo działało dzięki zaangażowaniu wielu współpracowników – kapłanów, sióstr zakonnych i osób świeckich, którzy zbierali relacje, zajmowali się powielaniem i kolportażem biuletynu. Do ważniejszych z nich należeli: ks. Juozas Zdebskis, ks. Alfonsas Svarinskas, s. Gerarda Elena Šuliauskaitė. Pismo przemycano, a następnie rozpowszechniano w Europie Zachodniej. Wydawcy dokonywali transkrypcji tekstów na mikrofilmy i przesyłali je za „żelazną kurtynę” np. w tubkach pasty do zębów. Społeczność litewsko-amerykańska tłumaczyła „LKB Kronika” na angielski i inne języki, a następnie wysyłała ją do rządów, parlamentów i organizacji międzynarodowych Bloku Zachodniego. Wtedy świat dowiedział się o naruszaniu wolności Kościoła, wyznania i sumienia na Litwie. Numer 59 ukazał się w 1985 r. w tłumaczeniu na język polski nakładem podziemnego Wydawnictwa Grup Politycznych w Warszawie (Dziedzic, 2011, 143–144; Biliūtė-Aleknavičienė, 2019, 185–204, 350–352, 370–372).

Nadzieja na odzyskanie wolności pojawiła się w marcu 1985 r., kiedy Michaił Gorbaczow (1931–2022) został nowym sekretarzem generalnym KC KPZR. Był on przekonany o konieczności dokonania zmian w sowieckim systemie politycznym, gospodarczym i społecznym. Na XXVII Zjeździe KPZR (25 lutego – 6 marca 1986 r.) zatwierdzono program zwany „pieriestrojka” („przebudową”), który rozpoczął proces przemian ideologicznych i ekonomicznych. W ramach podjętych reform wprowadzano szereg środków mających na celu zwiększenie efektywności gospodarki, decentralizację władzy, zachęcanie do innowacji i poprawę relacji między władzą a obywatelami (Zajankowska, 2013, 283–285).

Ważną inicjatywą w życiu Kościoła rzymskokatolickiego na Litwie, konsolidującą i angażującą wiernych był jubileusz 600-lecia chrztu Litwy, przypadający w 1987 r., a poprzedzony trzyletnimi przygotowaniem. Miał on wprawdzie wymiar dozwolony przez władze, ale odegrał znaczącą rolę w dziele odrodzenia religijnego na Litwie (Dziedzic, 2011, 145). Litewski Episkopat w swoich listach pasterskich podkreślał działalność kulturalną i aktywność religijną Kościoła katolickiego na przestrzeni wieków, pomijając jednocześnie przeszkody władz w jubileuszowych obchodach. Wydarzenie to miało ogromny wpływ na odejście aparatu władzy od planów ateistycznego społeczeństwa (Zajankowska, 2013, 289).

Przywołany Michaił Gorbaczow zdawał sobie sprawę z potrzeby współpracy z krajami uprzemysłowionymi i zmniejszenia wysiłku zbrojeniowego. Szukał możliwości współpracy pokojowej i dążył do znormalizowania relacji z Europą Zachodnią, Japonią i Chinami. W dobie pieriestrojki rewolucyjnych zmian społeczno-politycznych upatrywano w upadku dwubiegunowego porządku świata i zakończeniu „zimnej wojny”, czego zwiastunem był upadek muru berlińskiego w nocy z 8 na 9 listopada 1989 r. Odżyły nastroje patriotyczne i państwa podporządkowane do tej pory Sowietom coraz bardziej otwarcie i głośno zaczęły domagać się niepodległości.

Do obywateli Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej docierały doniesienia o tym, co dzieje się u zachodnich sąsiadów. W Polskiej Republice Ludowej rozrastał się ruch społeczny „Solidarność”, który inicjował liczne protesty, strajki i manifestacje, wyrażając sprzeciw wobec reżimu i wystawiając na próbę jego legitymację. Mimo brutalnej reakcji władz, „Solidarność” nie została unicestwiona. Akty terroru wobec społeczeństwa polskiego jedynie skonsolidowały Polaków wokół idei odzyskania niepodległości i niezależności od Sowietów. Po zakończeniu stanu wojennego 22 lipca 1983 r. „Solidarność” zaczęła się odradzać (*Upadek komunizmu w Polsce*, 2019,

[15.07.2023]). Sprzyjających idei wolności działaczy wciąż prześladowały władze komunistyczne, czego szczególnym wyrazem było zamordowanie ks. Jerzego Popiełuszki w październiku 1984 r. (Nitecki, 2003, 261–267). Dalsza walka opozycji, presja międzynarodowa oraz niewydolność gospodarcza kraju spowodowały, że w 1989 r. podjęto negocjacje między władzami a opozycją. W wyniku tych negocjacji doszło do częściowego przekształcenia systemu politycznego, a w 1990 r. odbyły się pierwsze wolne wybory parlamentarne w Polsce od czasów II wojny światowej. Wkrótce potem Polska odzyskała pełną niepodległość.

Na Litwie zażądano potępienia paktu Ribbentrop – Mołotow zawartego w 1939 r. przez ministrów spraw zagranicznych hitlerowskich Niemiec i ZSRR. Dano temu wyraz 22 lipca 1989 r., w 50. rocznicę podpisania paktu, gdy utworzono 650-kilometrowy łańcuch ludzki łączący wspomniane państwa, żądając m.in. odbudowy ich samodzielności. Powołano do życia Ruch na Rzecz Przebudowy Sajūdis, przypominano flagę narodową i uznano język litewski za obowiązujący na terytorium tego kraju oraz przywrócono administrację Kościoła rzymskokatolickiego, do rozbitcia której dążył Związek Radziecki. W końcu 1989 r. zmieniono art. 50 konstytucji litewskiej, który dotyczył wolności wyznania i sumienia. W lutym 1990 r. przeprowadzone zostały wybory, które wygrał Ruch na Rzecz Przebudowy Sajūdis. Dnia 11 marca 1990 r. nowy parlament przyjął uchwałę o przekształceniu Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w Republikę Litewską oraz zatwierdził „Akt przywrócenia niepodległości Państwa Litewskiego” (Czarnecka, 2007, 229; Gumuliauskas, 2012, 31).

Na proklamowaną niepodległość Litwy Moskwa zareagowała wprowadzeniem czołgów do Wilna. Dnia 13 stycznia 1991 r. wojsko sowieckie dokonało szturm na wieżę telewizyjną ochranianą przez ludność cywilną, a w przeważającej mierze studentów. Litwini bronili przed żołnierzami Michaiła Gołowatowa wejścia do studia, w którym do ostatniej chwili nadawany był program wolnej Litwy. Kładziono się na ziemię, tworząc tym samym żywą zaporę przed gąsienicami czołgów. Wydarzenie to pochłonęło 14 ofiar śmiertelnych (13 cywilów oraz jednego żołnierza radzieckiego), a ponad 600 osób zostało rannych. Nazajutrz wielki tłum zgromadził się, aby oddać hołd zabitym. Wobec zaistniałej sytuacji szturm na parlament nie został przeprowadzony. Dnia 21 sierpnia 1991 r. załamał się moskiewski pucz Gennadija Janajewa i sowieckie siły opuściły wieżę telewizyjną w Wilnie, a na placu Łukiskim zdemontowano pomnik Włodzimierza Lenina. Dla upamiętnienia tych wydarzeń co roku 13 stycznia Litwini obchodzą święto

narodowe o nazwie Dzień Obrońców Wolności. Rozpoczął się proces demokratyzacji i przywracania wolności religijnej na Litwie (Laukaitytė, 2009, 135–146; *Upadek imperium*, 2021, [27.07.2023]).

Rola św. Jana Pawła II w procesie upadku komunizmu na Litwie i w Europie Środkowo-Wschodniej

Podane wyżej fakty historyczne zbiegły się w czasie z pontyfikatem św. Jana Pawła II. Jako pierwszy papież pochodzący spoza Włoch od ponad 450 lat i pierwszy papież z Europy Wschodniej, miał on szczególne zrozumienie dla krajów, które ucierpiały pod komunistycznym reżimem. Jego formacja intelektualna i duchowa zawierała w sobie głęboką wiedzę o rozmaitych problemach przeszłości i teraźniejszości Litwy. Składały się na nią dwa ważne elementy: wychowanie w jagiellońskiej tradycji wielonarodowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów wraz z fascynacją polską literaturą romantyczną oraz doświadczenie XX-wiecznych totalitaryzmów. Formacja ta pozwalała mu dobrze rozumieć skomplikowaną historię stosunków polsko-litewskich.

Jan Paweł II uważał wolność za fundamentalne prawo osoby ludzkiej i opowiadał się za jej poszanowaniem na całym świecie. Zagadnienie to zajmowało wiele miejsca w papieskim magisterium, implikowało jednocześnie kwestię wolności bardziej szczegółowych, które można zasadniczo sprowadzić do wolności na płaszczyźnie: kulturowej, małżeńsko-rodzinnej, społeczno-gospodarczej, politycznej i wreszcie religijnej (Skorowski, 2022, 127–129).

Walka o wolność narodów Europy Środkowo-Wschodniej była długotrwałym procesem, na który w dużej mierze rzutowały wydarzenia w Polsce i Kościele rzymskokatolickim. Nadzieję na zmiany dał wybór kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową dokonany 16 października 1978 r. Przypomniano od razu proroczy wiersz Juliusza Słowackiego, który się wreszcie spełnił: „Pośród niesnasków – Pan Bóg uderza/W ogromny dzwon,/ Dla Słowiańskiego oto Papieża /Otwarty tron” (Słowacki, 1982, 263). W dniu 2 czerwca 1979 r. podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski Ojciec Święty Jan Paweł II wołał na Placu Zwycięstwa w Warszawie: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi” (*Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 1979*, 2019, [28.07.2023]). Słowa te są dziś powszechnie interpretowane jako subtelne, ale zarazem jednoznaczne wezwanie do zmiany systemu z totalitarnego na demokratyczny i przywrócenia swobód obywatelskich oraz do powrotu do wartości chrześcijańskich. Papieski apel, usłyszany z Warszawy, przyczynił się do wzmocnienia dążeń do wolności w Polsce i całej Europie Środkowo-Wschodniej.

Rolę Jana Pawła II w procesie przemian na Litwie w „krzywym zwierciadle” ukazują materiały byłego archiwum KGB w Wilnie (Andrew, Gordijewski, 1990). Teczkę papieża, założoną w marcu 1980 r. pod kryptonimem „Kapella” (kaplica), przeanalizowała gruntownie Irena Mikłaszewicz. Już w uzasadnieniu założenia teczki można spotkać się z tezą, że wybór polskiego kardynała na tron papieski związany jest z „nawrotem konserwatyzmu” i „odtąd bardziej ostro będzie poruszana kwestia wzmocnienia walki przeciwko komunizmowi” (Mikłaszewicz, 2009, 581). Gromadzenie materiałów miało na celu ułatwienie przygotowania konkretnych przedsięwzięć możliwych do zastosowania wobec „wrogiej” postawy Watykanu. W teczce chętnie odnotowywano papieskie wypowiedzi odnoszące się do wydarzeń 1980 r., apele o solidarność społeczną, z jakimi zwracał się do Polaków podczas pielgrzymek do swojej ojczyzny. Skatalogowano jego gesty i konkretne posunięcia. Zaznaczono m.in., że nie godził się na uregulowanie granic archidiecezji wileńskiej w taki sposób, aby pokrywały się one z granicami Litewskiej SRS, co oznaczałoby zgodę Watykanu na aneksję krajów bałtyckich przez ZSRS. Zauważono, że papież oddziaływał na Kościół katolicki na Litwie poprzez hierarchów i duchowieństwo Kościoła katolickiego w Polsce. Dostrzeżono także ukierunkowywanie działalności katolików na Litwie na poparcie ruchów antysowieckich, na wzór postawy Kościoła katolickiego w Polsce w latach osiemdziesiątych XX w. Jan Paweł II stanowił dla wywiadu KGB ważny obiekt penetracji ze względu na ponadnarodowe znaczenie. Analitycy KGB oceniali realnie rolę Papieża w procesie przemian, które doprowadziły do upadku systemu komunistycznego i odzyskania przez Litwę niepodległości. Kościół pełnił funkcję katalizatora i gwaranta stabilności, a osobiste zaangażowanie i przychyłność Jana Pawła II dla spraw litewskiej drogi do wolności proces ten usprawniły (Mikłaszewicz, 2009, 582–587).

Ojciec Święty pragnął wziąć udział w uroczystościach 600-lecia chrztu Litwy, przypadających w 1987 r., ale władze sowieckie – w obawie przed niekontrolowanymi następstwami – nie zezwoliły na jego osobisty udział w tym wydarzeniu. Jubileusz został zatem podzielony na obchody na Litwie i w Rzymie. Dnia 5 czerwca 1987 r. papież wystosował specjalny list apostolski do katolików na Litwie (Jan Paweł II, 1987), a podczas uroczystości watykańskich, które odbyły się 28 czerwca z udziałem przedstawicieli niemal wszystkich episkopatów europejskich, beatyfikował abp. Jerzego Matulewicza MIC (1871–1927), metropolitę wileńskiego (Dziedzic, 2011, 145). Nowo ogłoszony błogosławiony był „drugim Litwinem, po św. Kazimierzu Królewiczu, wyniesionym na ołtarze, a zarazem pierwszą osobą z nie tak

odległej przeszłości, którą pamiętają jeszcze współcześnie żyjący. Co więcej, błogosławiony Jerzy był osobą, która z uporem i odwagą stawiała w obronie praw Kościoła i praw wiernych w czasie pierwszej okupacji bolszewickiej na początku 1919 r. Dlatego więc i w czasie trzeciej komunistycznej okupacji stanowił on najlepszy przykład do naśladowania” (Subačius, 2019, 53).

Szczególne znaczenie dla Kościoła rzymskokatolickiego na Litwie miało mianowanie w 1988 r. przez Jana Pawła II kardynała, którym został biskup koszedarski Vincentas Sladkevičius MIC. Był to pierwszy kardynał na Litwie od czterech stuleci (Zajankowska, 2013, 290). W 1989 r. został on ustanowiony arcybiskupem Kowna. Był to jeden z największych autorytetów moralnych na Litwie. Święcenia biskupie otrzymał potajemnie w 1957 r., bez zgody władz sowieckich. W latach 1959–1982 nie pozwolono mu na pełnienie posługi biskupiej i zesłano do jednej z małych parafii w rejonie birżańskim. Dopiero w 1982 r. powrócił do diecezji koszedarskiej i objął urząd administratora apostolskiego. Nidy nie skompromitował się współpracą z sowieckimi władzami. W procesie przemian społecznych na Litwie w latach 1988–1990 jednoznacznie opowiedział się za wolnością Kościoła i narodu. Podczas krwawych wydarzeń w styczniu 1991 r., kiedy ważyły się losy niepodległej Litwy, powierzono mu przechowanie Aktu Niepodległej Litwy, który został podpisany 11 marca 1990 r. Na Litwie mówiło się, że Jan Paweł II i kard. V. Sladkevičius są sobie bardzo bliscy z uwagi na wyznawane zasady i podobne postawy życiowe (Mikłaszewicz, 2009, 584).

Całkowite wyzwolenie Litwy związane z wycofaniem Armii Czerwonej było bezpośrednio związane z pielgrzymką Jana Pawła II na Litwę w dniach 4–8 września 1993 r. a wizyta apostolska była jednocześnie jego pierwszą wizytą w krajach bałtyckich po uzyskaniu przez nie niepodległości (Subačius, 2019, 53). Papież przybył na Litwę jako „misjonarz pokoju” (Makowski, 2015, 177–185), a jego obecność przyczyniła się do wzmocnienia pozycji Litwy jako suwerennego państwa w międzynarodowym społeczeństwie. W trakcie wizyty papież spotkał się z najważniejszymi politykami i duchowieństwem, przemawiał do tłumów, modlił się w miejscach ważnych dla litewskiej tożsamości narodowej oraz dokonał beatyfikacji dwóch litewskich męczenników. Wizyta Jana Pawła II była wyrazem poparcia dla Litwy i uznania jej niepodległości, a także odegrała rolę w promowaniu jedności narodowej oraz duchowej odnowy w kraju. Była to także okazja do podkreślenia znaczenia poszanowania praw człowieka, wolności i demokracji na Litwie. Dzięki wizycie Jana Pawła II na Litwie, świat zwrócił większą uwagę na sytuację tego bałtyckiego kraju i jego dążenie do suwerenności, co z kolei

wspierało proces uznawania niepodległości Litwy przez inne państwa. Wizyta papieska odegrała więc istotną rolę w umacnianiu międzynarodowej pozycji Litwy jako niepodległego kraju.

Wszystkie trzy nadbałtyckie republiki sowieckie – Litwa, Łotwa i Estonia – wraz z odzyskaniem niepodległości podjęły budowę dzieła demokratyzacji życia publicznego, w tym także nadania Kościołowi rzymskokatolickiemu i innym wyznaniom wolności w sferze swobód indywidualnych, społecznych i religijnych. Trwająca pół wieku sowiecka okupacja pozostawiła swój ślad w historii nadbałtyckich państw i wywarła ogromny wpływ na życie religijne jej mieszkańców.

Polsko-litewski dialog zintensyfikowany przez św. Jana Pawła II i jego znaczenie

Ogromny wkład w prowadzenie dialogu polsko-litewskiego ma Kościół rzymskokatolicki, który jako wspólnota ponadnarodowa pod zwierzchnictwem Papieża jednoczy wyznawców Chrystusa na całej ziemi i świadom jest tego, że Dobra Nowina skierowana jest do wszystkich, zgodnie z wielkim nakazem misyjnym: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19; Sawicki, 2017, 119). W ciągu dwóch tysięcy lat wiele narodów otrzymało łaskę wiary. Ojciec Święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* stwierdza, że chrześcijaństwo „pozostając w pełni sobą i dochowując bezwarunkowej wierności orędziu ewangelicznemu i kościelnej tradycji, będzie przybierało także oblicze różnych kultur i narodów, w których zostanie przyjęte i zapanuje” (NMI, n. 40).

Dialog i współpraca, jakie podejmowane są między naszymi narodami na gruncie politycznym, społecznym, kulturalnym i ekonomicznym, dotyczą także niemniej ważnej płaszczyzny duchowej. W wymiarze religijnym oba narody łączy wiara w Jezusa Chrystusa i przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Dialog Kościoła w Polsce i na Litwie trwa od wielu wieków. Wystarczy wspomnieć historię Chrztu Litwy czy też postać św. Kazimierza Królewicza, który zarówno Litwinom, jak i Polakom jest jednakowo drogi i bliski. Dialog polsko-litewski pisany jest także szczególnie sentymentem do Matki Bożej.

Doniosłość polsko-litewskiego dialogu wielokrotnie była podkreślana przez Ojca Świętego Jana Pawła II. Był on świadom faktu, że stosunki między Polską a Litwą nie zawsze były łatwe. Litwa, która odzyskała niepodległość, była wcześniej częścią Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XV–XVIII w.

W przeszłości relacje między Polską i Litwą były często napięte, ze względu na różne kwestie polityczne, terytorialne i narodowościowe. Litwa stała się szczególnym laboratorium, w którym dwa narody po wiekach zgodnego współistnienia popadły w stan wrogiej rywalizacji.

Z okazji 600-lecia chrztu Litwy Papież przygotował list apostolski, którego zwieńczeniem były słowa modlitwy: „Ty, Matko, jesteś pamięcią Kościoła! W sercu swoim zachowujesz dzieje ludzi i narodów. Tobie więc polecam pamięć tych sześciuset lat chrześcijańskiego życia braci i siostr Litwinów i błagam, pomagaj im teraz i zawsze, dochować wierności Chrystusowi i Kościołowi!” (Jan Paweł II, 1987). Kiedy zaś we wrześniu 1993 r. przybył w pielgrzymce na Litwę, w dziękczynnej modlitwie przed Obrazem Matki Bożej Miłosierdzia w Ostrej Bramie mówił: „Dziękuję Matce Chrystusa za to, że po wielu latach cierpień i prób Litwa i kraje ościennie zdołały wyjść z mroku obcej okupacji i prześladowań, wymuszonego milczenia o Bogu i obezwładniającego braku podstawowych swobód” (Jan Paweł II, 1993a). W osobie Najświętszej Maryi Panny św. Jan Paweł II doszukiwał się tego, co łączy, a nie dzieli.

W dniu 5 września 1993 r. w wileńskim kościele Świętego Ducha Papież rozwinął tę myśl, mówiąc: „[...] W tej świątyni tak, jak w wielu innych, gdzie sprawuje się Eucharystię i udziela się sakramentów świętych w dwóch językach, Polacy i Litwini są powołani do współpracy, a przede wszystkim do słuchania siebie nawzajem, aby dzięki temu wzrastała w nich jedna wiara, ta sama nadzieja i wszystko jednocząca miłość. [...] Tak więc Kościół i Europa potrzebują Waszego również wkładu, aby pod działaniem Ducha Świętego odnawiać się. Duch Święty działał w naszym stuleciu w sposób szczególnie przez Sobór Watykański II. W oparciu o jego przesłanie wypada nam budować przyszłość nadziei, głębokiej duchowej odnowy w pokoju, w pojednaniu i szeroko pojętej ludzkiej i ogólnoludzkiej solidarności” (Jan Paweł II, 1993d).

Na zakończenie spotkania z rodakami Jan Paweł II przywołał Mickiewiczowskie słowa: „Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy/I w Ostrej świecisz Bramie!” (Mickiewicz, 1984, 6). Odnosząc się do nich, zauważył, że były to słowa prorocze: „Poeci mają także jakieś szczególne uczestnictwo w misji proroczej. Te słowa są prorocze. One mówią o tym, co pozostanie bez względu na wszystkie trudności, na jakie możemy napotykać i my, i nasi bracia Litwini. To pozostanie. I to się nie da zwyciężyć. Bo to jest Ona, jedna i ta sama. Ja już na różne sposoby Ją poznałem, od Kalwarii Zebrzydowskiej poprzez naszą Jasną Górę, poprzez Fatimę i wreszcie przez Ostrą Bramę. I wiem, że Ona jest tą, która przewycięża każde zło, nawet to największe, to ostateczne. Depcze głowę węża. Ufam, że pozwoli nam przewyciężyć także i te rodzaje

zła, które utrudniają drogę ku przyszłości. Tej drogi ku przyszłości pod opieką Pani Jasnogórskiej, pod opieką Pani Ostrobramskiej życzę moim rodakom i życzę moim braciom Litwinom, w Polsce i na Litwie” (Jan Paweł II, 1993d).

Na wileńskim Antokolu przy grobach poległych w obronie niepodległości Litwy w 1993 r. Jan Paweł II modlił się: „[...] Spraw, o Panie, aby te krzyże, przypominające niedawne jeszcze czasy brutalnej przemocy i zacieklej wrogości, były cichą, ale stanowczą przestrogą przed nowymi złowrogimi doświadczeniami, do których popycha ślepa moc ideologii i narodowej pychy oraz świadome lekceważenie godności człowieka. Niech krzyże na grobach żołnierzy poległych w bratobójczych wojnach staną się nagłym wezwaniem do zgody i braterstwa. Nie dopuść już nigdy, by bracia w wierze stali się wrogami, podzieleni przez odmienne interesy, język, narodowe sztandary, tradycje i gwałtowne namiętności” (Jan Paweł II, 1993b).

W świetle tych słów, dialog między Kościołem w Polsce i Kościołem na Litwie powinien być służbą, nagłym wezwaniem do zgody, jedności i do braterstwa we wzajemnych relacjach, których fundamentem pozostaje ewangeliczna miłość bliźniego (Ziemia, 1995, 98). O aktualności tego wezwania zainspirowanego przez św. Jana Pawła II przypomniał ćwierć wieku później jego następca na stolicy Piotrowej, podkreślając, że Litwa ze względu na swoją historię i multikulturowy charakter musi świecić przykładem tolerancji dla innych ras, narodów i wyznań. Powinna stać się pomostem pomiędzy Wschodem a Zachodem (*Franciszek na Litwie: wizyta nadziei i pamięci*, 2018, [14.07.2023]).

Otwartość i dialog Kościoła w Polsce i na Litwie dają możliwość przekraczania wcześniej istniejących przeszkód i granic. W ramach nowej ewangelizacji należy dzisiaj szukać wspólnych dróg dawania świadectwa, dzielenia się doświadczeniem wiary i Kościoła w duchu dialogu.

* * *

„Słowiańskiego Papieża”, zapowiadanego przez Wieszców Obojga Narodów, cechowała mądrość i profetyczne podejście. Święty Jan Paweł II pojmował dramatyzm historii naszego kontynentu, ale jednocześnie ukazywał aktywną i nieprzerwaną obecność Boga w jego dziejach. Jako „prorok nowej Europy” zawsze roztaczał wizję możliwości dialogu i budził nadzieję.

Święty Jan Paweł II był ważnym orędownikiem litewskiej drogi do wolności, wspierając walkę narodu litewskiego o niepodległość i wyrażając swoje wsparcie podczas pielgrzymki na Litwę. Ponadto, jako zwolennik dialogu i pojednania między Polską a Litwą, wskazywał na wspólną historię

i kulturę jako fundament zbliżenia obydwu narodów. Jego działania miały pozytywny wpływ na relacje między Litwą a Polską, przyczyniając się do budowania wzajemnego zrozumienia i współpracy.

Zadaniem dyplomacji, w której nieustannie uczestniczy także Kościół katolicki, jest wspomaganie dialogu między siłami politycznymi narodów i pomoc w odbudowywaniu jedności. Jednocześnie Kościół odgrywa istotną rolę w kształtowaniu i utrzymywaniu odrębności narodowej. Polsko-litewski dialog i współpraca nie są wyłącznie sprawą polityków, prezydentów, premierów, ministrów spraw zagranicznych, ambasadorów i konsulów. Na płaszczyźnie kościelnej jest to dialog bratnich dusz chrześcijańskich narodów. Znajduje on także rezonans na innych płaszczyznach życia społecznego, kulturalnego, ekonomicznego i politycznego. W jego cieniu różne napięcia między narodami stają się dziwnie małe i niepotrzebne.

Z perspektywy ponad trzech dekad, jakie upłynęły od ponownego nawiązania stosunków dyplomatycznych między Polską i Litwą w 1991 r., można zauważyć, że zadanie, jakie pozostawił nam św. Jan Paweł II nie zostało jeszcze w pełni wykonane. Warto przypomnieć tu słowa, które wypowiedział 5 września 1993 r. podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym na Litwie: „[...] Europa nie jest już dziś głęboko podzielona przez zwalczające się ideologie: wchodzi na drogę współpracy między narodami; będzie to proces długotrwały, wymagający wielkiej cierpliwości i udziału wszystkich mieszkańców zainteresowanych krajów, między którymi trzeba odtworzyć więzi braterstwa i solidarności, aby przezwyciężyć urazy nagromadzone w poprzednich okresach” (Jan Paweł II, 1993c).

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, 1987, List apostolski *Sescentesima anniversaria* z okazji 600-lecia Chrztu Litwy, 5 VI 1987, „L'Osservatore Romano”, nr 7, s. 12–13.
- Jan Paweł II, 1993a, Przemówienie w Wilnie w kaplicy Matki Boskiej Ostrobramskiej *Przed obliczem Matki Miłosierdzia*, 4 IX 1993, „L'Osservatore Romano”, nr 12, s. 9–10.
- Jan Paweł II, 1993b, Modlitwa przy grobach poległych w obronie niepodległości *Aby te krzyże były przestroga*, 5 IX 1993, „L'Osservatore Romano”, nr 12, s. 10–11.
- Jan Paweł II, 1993c, *Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Zadania dyplomatów w nowej sytuacji Europy*, 5 IX 1993, „L'Osservatore Romano”, nr 12, s. 14–16.

- Jan Paweł II, 1993d, Spotkanie z Polakami w kościele Świętego Ducha *Polacy i Litwini są powołani do współpracy*, 5 IX 1993, „L'Osservatore Romano”, nr 12, 19–20.
- Jan Paweł II, 2001, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 6 I 2001.
- Andrew Ch., Gordijewski O., 1990, *KGB. The Inside Story of Its Foreign Operations from Lenin to Gorbachev*, London.
- Anušauskas A., Banionis J., Bauža Č., 2007, *Lietuva 1940–1990: okupuotos Lietuvos istorija*, Vilnius.
- Biliūtė-Aleknavičienė E., 2019, „Lietuvos Katalikų Bažnyčios kronika” ir jos pirmasis redaktorius, „Terra Jatwezenorum”, nr 2, s. 185–204, 350–352, 370–372.
- Borkowicz J., 2019, *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 1979*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2019/Przewodnik-Katolicki-22-2019/Historia/Pielgrzymka-Jana-Pawla-II-do-Polski-1979> [28.07.2023].
- Czarnecka A., 2007, *Droga państw byłego Bloku Wschodniego do akcesji do Unii Europejskiej*, „Zeszyty Naukowe Zakładu Europeistyki Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie”, nr 1, s. 222–245.
- Dziedzic S., 2011, *Eksterminacja i trudne trwanie: Kościół katolicki w nadbałtyckich republikach sowieckich*, „Niepodległość i Pamięć”, nr 3–4, s. 133–148.
- Franciszek na Litwie: wizyta nadziei i pamięci*, 2018, <https://www.niedziela.pl/arttykul/38034/Franciszek-na-Litwie-wizyta-nadziei-i> [14.07.2023].
- Gumuliauskas A., 2012, *Odzwierciedlenie przemian życia politycznego Litwy końca XX w. w historiografii litewskiej*, „Europa Orientalis. Studia z Dziejów Europy Wschodniej i Państw Bałtyckich”, t. 3, s. 29–49.
- Jurevičiaus A., 2017, *Susipažinkime – esu Teofilus*, Kaunas.
- Kiškis S., 2008, *Arkivyskupas Teofilus Matulionis*, Vilnius.
- Laukaitytė R., 2009, *Bažnyčios padėties ir nuosavybės restitucija Lietuvoje po 1990 m.*, „Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis”, t. 32, s. 135–146.
- Makowski P., 2015, *Modlitwa o pokój troską o ład międzynarodowy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie”, t. 52, s. 177–185.
- Mickiewicz A., 1984, *Pan Tadeusz*, Warszawa.
- Mikłaszewicz I., 2009, *Rola Jana Pawła II w procesie przemian na Litwie (według materiałów byłego archiwum KGB w Wilnie)*, „Europa Orientalis. Studia z Dziejów Europy Wschodniej i Państw Bałtyckich”, t. 1, s. 579–592.

- Nitecki P., 2003, *Ksiądz Jerzy Popiełuszko – prorok wolności i solidarności*, w: *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, red. K. Klauza, S. Napiórkowski, K. Pek, Lublin, s. 261–267.
- Pakarklis P., 1948, *Popiežiai – lietuvių tautos priešai*, Vilnius.
- Sawicki R., 2017, *Uwarunkowania duszpasterstwa litewskiej mniejszości narodowej w Polsce*, „Teologia Praktyczna”, t. 18, s. 119–133.
- Skorowski H., 2022, *Wolność religijna podstawą innych wolności i praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Libertas Religiosa”, nr 1, s. 127–129.
- Słowacki J., 1982, *Pośród niesnasków – Pan Bóg uderza*, w: J. Słowacki J., *Poezje*, Warszawa: s. 263–265.
- Streikus A., Jurevičius A. (red.), 2017, *Ištvermingas tikėjimo liudytojas: Arkivyskupas Teofilius Matulionis*, Vilnius.
- Subačius P., 2019, *Św. Jan Paweł II i niepodległość*, w: *Horyzonty wolności*, red. Z. Zarębianka, Kraków, s. 51–60.
- Szot A., 2002, *Abp Romuald Jałbrzykowski – metropolita wileński*, Lublin.
- Tininis V., 1994, *Sovietinė Lietuva ir jos veikėjai*, Vilnius.
- Upadek imperium. Litewska droga do niepodległości. Czas współpracy*, 2021, https://ipn.gov.pl/ftp/wystawy/upadek_imperium/content/plansze_wystawowe.pdf [27.07.2023].
- Upadek komunizmu w Polsce – od protestów do „Solidarności”*, http://www.sww.w.szu.pl/index.php?id=polska_upadek_komunizmu_w_polsce [15.07.2023].
- Vasiliauskaitė A., 2017, *Vyskupas Teofilius Matulionis – kapelionas martyrium bendruomenėje*, „Soter”, t. 64, s. 21–39.
- Zajankowska A., 2013, *Przywrócenie niepodległości Litwy i odrodzenie Kościoła katolickiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 99, s. 283–293.
- Žemaitis K., 2021, *Blessed Teofilius Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times*, „Studia Ełckie”, nr 1, s. 89–96.
- Ziamba W., 1995, *Narodowa różnorodność bogactwem Kościoła Ełckiego*, „Lithuania”, nr 2, s. 88–98.
- Žiugžda J., 1948, *Reakcinė katalikų dvasiškijs – amžinas lietuvių tautos priešas*, Vilnius.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0002-8814-0504>

e-mail: j.przybylowski@uksw.edu.pl

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W ASPEKcie SPOŁECZNYM. PRZYCZYNEK DO BADAŃ BIOGRAFICZNYCH W TEOLOGII STOSOWANEJ

Religious freedom in social terms.

A contribution to biographical research in applied theology

Abstrakt: W społecznym nauczaniu Kościoła jednym z głównych tematów jest sprawa rozumienia i przeżywania wolności, zwłaszcza w znaczeniu „religijnym”, do której prowadzi prawda. Człowiek jest istotą biograficzną, czyli jest świadomy swojego podmiotowego „ja” (autobiografia), ale równocześnie jest istotą społeczną, dlatego funkcjonuje w relacjach z innymi ludźmi (biografia). Jeśli autobiografię i biografię traktuje się łącznie, to można uznać, że „biograficzność” ujęta w kontekście społecznym oznacza badanie życia ludzkiego poprzez odwołanie się do konkretnych doświadczeń osób z uwzględnieniem społecznego, kulturowego, ale przede wszystkim religijnego kontekstu ich życia. Podkreślić jednak należy, że w takim ujęciu relacji między autobiografią i biografią chodzi o poszukiwanie wiedzy stosowanej. W taki kontekst wpisuje się teologia stosowana, której głównym przedmiotem badań jest człowiek jako indywidualna, niepowtarzalna jednostka, która jednak może się prawidłowo rozwijać i realizować swoje powołanie osobowe, egzystencjalne, ale i chrześcijańskie w relacjach społecznych, w tym przede wszystkim w rodzinie, ale też we wspólnocie kościelnej. Na podstawie badań CBOS-u można stwierdzić, że w społeczeństwie polskim ujawnia się

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – kapłan diecezji wrocławskiej; prof. nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zastępca dyrektora Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW. Autor kilkunastu książek i kilkuset artykułów naukowych i popularno-naukowych. Obszary badań: teologia stosowana, pedagogika pastoralna, psychologia pastoralna, komunikacja społeczna, edukacja medialna, cybernetyka społeczna, katolicka nauka społeczna, media społecznościowe, sztuczna inteligencja.

powolny spadek poziomu wiary religijnej i zauważalna jest szybka obniżka poziomu praktykowania. W społeczeństwie polskim ujawnia się również coraz częściej mało dotąd znane zjawisko konwersji katolików do Kościołów protestanckich. W poznaniu (rozumieniu) i ocenie tego zjawiska mogą pomóc konkretne biografie Polaków. Na podstawie analizy konkretnej, osobowej „autobiografii” i jej społecznego kontekstu „biografii” można stwierdzić, że problem „odchodzenia od Kościoła” leży najpierw w samym Kościele. I nie chodzi tu o podważanie prawdy o Kościele, ale raczej o sposób funkcjonowania Kościoła w życiu „jednostki” i „społeczności”. Należałoby zatem zrewidować główne trzy wymiary obecności Kościoła w życiu osobowym i społecznym: kapłaństwo, wizję świętości i powołanie do życia wiecznego (finalizacja) z uwzględnieniem teologii stosowanej.

Słowa kluczowe: wolność religijna, teologia stosowana, konwersja religijna, analiza biograficzna.

Abstract: In the social teaching of the Church, one of the main themes is the matter of understanding and living freedom, especially in the ‘religious’ sense, to which truth leads. Man is a biographical being, i.e. he is aware of his subjective self (autobiography), but at the same time he is a social being and therefore functions in relationships with other people (biography). If autobiography and biography are taken together, it can be considered that “biographicality” taken in a social context means the study of human life by referring to the concrete experiences of persons taking into account the social, cultural, but above all religious context of their lives. It should be emphasised, however, that in framing the relationship between autobiography and biography in this way, it is about the search for applied knowledge. Applied theology, whose main object of study is the human being as an individual, unique individual, who, nevertheless, can properly develop and realise his or her personal, existential, but also Christian vocation in social relations, including above all the family, but also in the ecclesial community, fits into such a context. On the basis of the CBOS survey, it can be concluded that in Polish society a slow decline in the level of religious faith is being revealed and a rapid decrease in the level of practice is noticeable. The phenomenon of conversion of Catholics to Protestant Churches, which has been little known so far, is also becoming increasingly apparent in Polish society. Concrete biographies of Poles can help in getting to know (understand) and evaluate this phenomenon. On the basis of an analysis of a concrete, personal “autobiography” and its social context of “biography”, it can be concluded that the problem of “leaving the Church” lies first in the Church itself. And it is not a question of undermining the truth about the Church, but rather about the way the Church functions in the life of the ‘individual’ and the ‘community’. It would therefore be necessary to revise the main three dimensions of the Church’s presence in personal and social

life: the priesthood, the vision of holiness and the call to eternal life (finalisation), taking into account applied theology.

Key words: religious freedom, applied theology, religious conversion, biographical analysis
Keywords: religious freedom, applied theology, religious conversion, biographical analysis.

W społecznym nauczaniu Kościoła jednym z głównych tematów jest sprawa rozumienia i przeżywania wolności, zwłaszcza w znaczeniu „religijnym”, do której prowadzi prawda: „poznacie prawdę i prawda was wyzwoli” (por. J 8, 3). W przemówieniu do środowisk uniwersyteckich w Rzymie Jan Paweł II podkreślał, że człowiek nie jest wolny dzięki używaniu swojej wolności; jest wolny tylko wtedy, gdy używaniem wolności kieruje prawda (Jan Paweł II, 1992, 63). Gdzie szukać prawdy? Odpowiedź katolików brzmi: w Kościele.

To pytanie można zawęzić do społeczeństwa polskiego, w którym funkcjonuje określenie „Polak-katolik” (*List pasterski*, 1975, 479)¹: dlaczego zatem katolicy polscy coraz częściej odchodzą od Kościoła i porzucają praktyki religijne? Mirosława Grabowska, na podstawie wyników badań, twierdzi, że to sam Kościół, jako instytucja, i księży „odpychają”, zwłaszcza młodych ludzi, swoimi konkretnymi działaniami, zachowaniami w przestrzeni publicznej, ale także w relacjach międzyludzkich (ksiądz: „wyrzucił z lekcji religii”; „nie dopuścił do bierzmowania”; „potraktował niesprawiedliwie”). Główne przyczyny odchodzenia od Kościoła są bardziej systemowe niż konkretne: raczej nie skandale pedofilskie i próby ich tuszowania, nie pieniądze, ale ogólnie krytyczne nastawienie do Kościoła i księży oraz własny światopogląd, w którym nie ma miejsca na wiarę religijną ani potrzebę

¹ Dobrym komentarzem do tego określenia mogą być słowa z *Listu pasterskiego Episkopatu Polski na zakończenie Roku Jubileuszowego chrześcijaństwa w Polsce o ścisłej więzi katolicyzmu z narodem w patriotyzmie Polaków*: „To polskie *Te Deum* ujawniło raz jeszcze nierozzerwalną więź katolicyzmu z polskością, Kościoła z Narodem. Wiąż to tysiącletnia, niezwykczona! Otrzymujemy listy wdzięczności od niewierzących, którzy czując się Polakami, jako Polacy brali udział w obchodach religijnych. Jak łaska z naturą, tak stapia się chrześcijaństwo z polskością w jeden kształt narodowego bytu. To wszystko jest Polska: klasztor i uprawna ziemia, foliały w bibliotekach i Psalmi Kochanowskiego. Myśmy na tym wyrośli – na wspólnej, nierozzerwalnie ze sobą złączonej glebie kultury ojczyznej i chrześcijańskiej. Tego się już nie da rozdzielić. Szkoły i szpitale z szarytkami – to jest Kościół i to jest Polska! Robotnicy z kopalni i budowy, składający utrudzone ręce do modlitwy – to jest Kościół i to jest Polska! Kominy fabryczne budowane rękami katolików i wieże kościelne, drogowaskazy i krzyże przydrożne – to wszystko jest Kościół i Polska! Naocznie okazało się to raz jeszcze w dniach świętego *Millennium*”.

praktykowania (Bruce, 2002, 7)²: „Te osobiste, negatywne doświadczenia, obserwacje środowiskowe, ale zapewne także przekazy medialne, już uformowały – w niektórych środowiskach społecznych – uogólnione postawy dystansu i niechęci do Kościoła. A uogólnione postawy trudno zmienić” (*Dlaczego Polacy*, 2022, 13, [14.11.2023]).

Co zatem powinien zrobić Kościół, aby wzmocnić swój autorytet w społeczeństwie? Spośród różnych możliwych działań badani najczęściej wskazywali na unikanie polityki i nieangażowanie się po stronie żadnej partii (58%), wyjaśnienie przypadków pedofilii w Kościele oraz ukaranie winnych (56%), niezabieganie o pieniądze i dobra materialne (50%), dawanie przez księży przykładu wiernym poprzez przestrzeganie głoszonych zasad (44%) (Rogulska, 2022). W ten kontekst wpisuje się pytanie badawcze tego artykułu, dotyczące wolności religijnej: jakie są jej fundamenty i jak należy do niej wychowywać?

W naszych czasach ludzie doznają różnego rodzaju ucisku i grozi im pozbawienie możliwości postępowania według własnej woli. Z drugiej zaś strony wielu zdaje się skłaniać do tego, by pod pozorem wolności odrzucić wszelką zależność i zlekceważyć konieczne zasady posłuszeństwa. Zwrócił na to uwagę Sobór Watykański II odnosząc się zwłaszcza do osób, do których należy troska o wychowanie innych, aby starali się urabiać takich ludzi, co respektując ład moralny, byłiby posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność. Ojcowie soborowi również wskazywali na konieczność takiej formacji ludzi, aby oni własnym sądem rozstrzygali problemy w świetle prawdy, działali z poczuciem odpowiedzialności i usiłowali podążać za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalając swój wysiłek z pracą innych. W wychowaniu zatem do wolności religijnej należy dążyć do tego, aby dzięki niej ludzie, przy spełnianiu swoich obowiązków w życiu społecznym, postępowali z większą odpowiedzialnością (DWR, n. 8).

Wolność religijna w działalności społecznej Kościoła

Przywołując nauczanie Jana Pawła II należy stwierdzić, że prawo do wolności religijnej nie jest po prostu jednym z wielu praw ludzkich, ale jest prawem najbardziej podstawowym, ponieważ godność każdej osoby wpływa przede wszystkim z jej głębokiej więzi z Bogiem Stwórcą, na którego obraz

² Warto tu przywołać opinię Steve’a Bruce’a, brytyjskiego socjologa religii i obrońcy teorii sekularyzacji, że w procesie sekularyzacji główną rolę spełnia obojętność, a nie „świadoma niewiara”.

i podobieństwo została stworzona jako istota obdarzona rozumem i wolnością (Jan Paweł II, 1984, 5; Jan Paweł II, 1988). Wolność religijna jest zatem najgłębszym wyrazem wolności sumienia, gdyż dotyczy samej tożsamości osoby.

Jednym z najbardziej znamienitych zjawisk, charakteryzujących dzisiejszy świat, jest rola religii w budzeniu poczucia narodowego i w poszukiwaniu wolności. W wielu przypadkach właśnie dzięki wierze religijnej została zachowana, a nawet umocniona tożsamość całych narodów. W krajach, w których religia napotykała na trudności albo była wręcz prześladowana, ponieważ próbowano traktować ją jak relikw przeszłości, objawiła się ona na nowo jako potężna siła wyzwolenicza. Wiara religijna jest tak ważna dla narodów i dla pojedynczych osób, że w wielu przypadkach są one gotowe ponieść wszelkie ofiary, aby ją ocalić. Każda bowiem próba stłumienia lub zniweczenia tego, co jest człowiekowi najdroższe, może wywołać reakcję w postaci jawnego lub utajonego buntu (Jan Paweł II, 1990, 5).

Kościół katolicki zawarł syntezę owoców swej refleksji na ten temat w soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, podkreślając, że „z racji swojej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy” (DWR, n. 2). Ojcowie soborowi wyakcentowali również prawo do wolności praktykowania religii, które „polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza czysto ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać. Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny” (DWR, n. 3).

Jan Paweł II podkreślał, że w wyrażaniu i praktyce wolności religijnej należy uwzględnić obecność aspektów indywidualno-prywatnych i wspólnotowo-publicznych, które wzajemnie się uzupełniają. Na płaszczyźnie osobowej trzeba wziąć pod uwagę wolność rodziców w wychowaniu swych dzieci według własnych przekonań religijnych, jak również możliwość uczęszczania dzieci na nauczanie katechetyczne i religijne, prowadzone przez Kościół. Wiąże się to z wolnością rodzin w wyborze szkół lub innych sposobów, które zapewniają ich dzieciom wychowanie religijne. Chodzi tu o prawo ściśle związane z zasadą wolności religijnej. Rodziny, a konkret-

nie rodzice, mają prawo wybrać dla swych dzieci taki sposób wychowania religijnego oraz moralnego, który odpowiada ich własnym przekonaniom. Nawet wówczas, kiedy powierzają oni te zadania instytucjom kościelnym lub szkołom prowadzonym przez osoby zakonne, nadal i w sposób czynny powinni pełnić swoją rolę wychowawczą (Jan Paweł II, 1994, 16).

W płaszczyźnie wspólnotowej trzeba natomiast wziąć pod uwagę, że Kościół istnieje i działa w społeczeństwie jako grupa społeczna, która organizuje się według własnych zasad doktrynalnych i w celach instytucjonalnych dla siebie właściwych. Oznacza to, że Kościół dla swego istnienia i dla realizacji własnych celów może również korzystać z wolności prowadzenia działalności wychowawczej (Jan Paweł II, 1980, 4), której cel określa Kodeks prawa kanonicznego. Jest nim pełna formacja osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dlatego dzieci i młodzież tak powinny być wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z daru wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym (KPK, kan. 795).

W działalności wychowawczej Kościoła chodzi zatem o przybliżanie wychowankowi szeregu wartości, stanowiących dorobek społeczności, w której żyje i wyzwalanie tą drogą jego potencjalności. Chodzi też o zabezpieczanie wychowanka przed wyborem pseudowartości. Z powyższego wynika, że celem funkcji wychowawczej jest wychowanie chrześcijan do wolności: do wolności wyboru dobra (Adamski, 1994, 119).

Biograficzny wymiar wolności religijnej w kontekście zjawiska zmiany wyznania

Człowiek jest istotą biograficzną, czyli jest świadomy swojego podmiotowego „ja” (autobiografia), ale równocześnie jest istotą społeczną, dlatego funkcjonuje w relacjach z innymi ludźmi (biografia). Rozwój osoby ludzkiej można ująć w metaforze jej „własnej” drogi życiowej, ale umieszczonej na „osi czasu” całej społeczności ludzkiej (KDK, n. 5)³. Jeśli autobiografię i biografię

³ Ojcowie soborowi mieli świadomość, że „sama historia tak bardzo biegnie swój przyspiesza, że poszczególni ludzie ledwo mogą dotrzymać jej kroku. Los wspólnoty ludzkiej ujednocza się i już nie rozprasza się między różne niejako historie. Tak ród ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy, ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez”.

traktuje się łącznie, to można uznać, że „biograficzność” ujęta w kontekście społecznym oznacza badanie życia ludzkiego poprzez odwołanie się do konkretnych doświadczeń osób z uwzględnieniem społecznego, kulturowego, ale przede wszystkim religijnego (Franciszek, 2023, [14.11.2023])⁴ kontekstu ich życia. Jeśli zatem jakaś osoba opisuje swoje osobowe „ja” i swoje życie, to z perspektywy społecznej można zinterpretować znaczenie tego opisu w odniesieniu do tego, jak inni postrzegają autobiografię tego konkretnego człowieka. Podkreślić jednak należy, że w takim ujęciu relacji między autobiografią i biografią chodzi o poszukiwanie wiedzy stosowanej. Nauki stosowane służą „do poznawania człowieka i jego środowiska społecznego, a także do poszukiwania rozwiązań problemów wynikających z samego istnienia człowieka i jego funkcjonowania społecznego. Problemy te mogą mieć charakter czysto teoretyczny, albo użyteczny, ale zawsze ukierunkowane są na praktykę” (Przybyłowski, 2013, 31).

Na podstawie badań CBOS-u można stwierdzić, że w społeczeństwie polskim ujawnia się powolny spadek poziomu wiary religijnej i zauważalna jest szybka obniżka poziomu praktykowania: „od marca 1992 r. do czerwca 2022 odsetek osób dorosłych określających się jako wierzący spadł z 94% do 84%, zaś praktykujących regularnie (raz w tygodniu lub częściej) z blisko 70% do niemal 42%, a jednocześnie wzrósł odsetek niepraktykujących – z niespełna 9% do 19% (Bożewicz, 2022; Grabowska, 2022). Wielokrotnie zadawaliśmy (nie tylko my) pytanie o przyczyny odchodzenia od Kościoła, szybkiego zwłaszcza w młodym pokoleniu. I udzielaliśmy na to pytanie – zawsze cząstkowych – odpowiedzi, wskazując czynniki sprzyjające temu zjawisku: a to że słabnie proces transmisji religijności i wychowania religijnego w rodzinie, a to że szkolna edukacja religijna nie przynosi spodziewanych rezultatów, a to że wielkomiejskie, wysoko wykształcone środowiska społeczne – a w takich obraca się znaczna część młodych ludzi – już są w znacznym stopniu zsekularyzowane. A to że praktyki religijne blokowała pandemia COVID-19. A może – skoro ludzie wciąż deklarują wiarę, ale coraz rzadziej

⁴ „Benedykt XVI, zastanawiając się nad swoim doświadczeniem, podczas Światowych Dni Młodzieży w Madrycie w 2011 r., pytał: radość, «Skąd się bierze? Jak ją wytłumaczyć? Z pewnością istnieje wiele czynników, które oddziałują razem. Ale tym decydującym jest [...] pewność wypływająca z wiary: jestem chciany. Mam zadanie w historii. Jestem akceptowany, jestem miłowany». I uściślał: «w ostateczności potrzebujemy bezwarunkowej akceptacji. Jedynie jeśli Bóg mnie akceptuje, a ja nabieram co do tego pewności, wiem definitywnie: dobrze, że jestem. [...] Dobrze jest żyć jako osoba ludzka, także w trudnych czasach. Wiara czyni nas od wewnątrz radosnymi» (Przemówienie do Kurii Rzymskiej, 22 grudnia 2011 r.)”.

chodzą do kościoła – to Kościół «zawinił»?» (*Dlaczego Polacy*, 2022, 1, [14.11.2023]). Pytanie to nabiera jeszcze większej ostrości w odniesieniu do coraz częstszych przypadków zmiany denominacji i aktów apostazji w społeczeństwie polskim. Dlatego warto, najpierw w oparciu o konkretne autobiografie, ustalić o co w tym nowym, zwłaszcza co do skali, zjawisku w społeczeństwie polskim chodzi.

W społeczeństwie polskim ujawnia się coraz częściej mało dotąd znane zjawisko konwersji katolików do Kościołów protestanckich. W poznaniu (rozumieniu) i ocenie tego zjawiska mogą pomóc konkretne biografie Polaków. I tak np. zwierza się Iza (lat 29): „Nie chcę być w Kościele, który trzeba ciągle usprawiedliwiać”. „Zaczęła o tym myśleć pod wpływem obserwacji i złych doświadczeń w Kościele katolickim. – To świadoma decyzja, choć wszystko zaczęło się od gniewu. – Mam żal do Kościoła katolickiego jako instytucji. Boli mnie sposób, w jaki niektórzy polscy biskupi wypowiadają się o drugim człowieku, jak manipuluje się ludźmi i fałszuje obraz Boga na kazaniach. Zadałam sobie pytanie, co by było, gdybym miała dzieci. Czy chciałabym, żeby były w Kościele katolickim, chodziły na religię i były poddawane tej narracji? Skoro dla swoich dzieci chciałabym czegoś głębszego, to dlaczego sama miałabym zostać?» (*Katolicy odchodzą*, 2023, [14.11.2023]).

„Iza świadomie przeżywała wiarę. Chodziła na msze nie tylko w niedziele, regularnie przystępowała do sakramentów. Poznawała różne wspólnoty, z jedną z nich zaczęła pomagać ubogim w Poznaniu. – Dzisiaj widzę, że decyzja o konwersji była procesem – mówi. – Poznałam różnych księży, też takich, których zachowania nigdy nie powinny mieć miejsca. Potrafiłam to usprawiedliwiać. Wiele razy słyszałam, że Kościół nie jest święty, ale najważniejsze są sakramenty. Momentem, kiedy poczułam, że coś się kończy, była utrata wiary w kapłaństwo hierarchiczne i w to, że Bóg chce tego kapłaństwa – wyjaśnia. Dziewczyna zmusiła się, by dać sobie jeszcze jedną szansę. – Przystępowałam do sakramentów, chcąc wierzyć, że to działa. Chciałam być ponad to – wyjaśnia. – Dzisiaj wiem, że brak wiary w kapłaństwo prowadzi do niewiary w życie sakramentalne. W tamtym okresie przestałam ufać nauczaniu księży i tradycji Kościoła katolickiego. Zaczęłam bardziej ufać temu, co mówi Biblia – dodaje. Mimo to Iza zaangażowała się w etap diecezjalny synodu o synodalności, który rozpoczął się w ubiegłym roku z inicjatywy papieża Franciszka. – Synod pomógł mi wyjść z Kościoła katolickiego – opowiada. – W czasie tych spotkań zrozumiałam, że to jest już ten moment. Spotkałam osoby, które myślą podobnie, które są oburzone obecnym stanem Kościoła katolickiego: bogactwem materialnym, sposobem traktowania kobiet i osób homoseks-

sualnych, upolitycznieniem, bagatelizowaniem wykorzystania seksualnego i absurdalnymi lekcjami religii. Postanowiłam, że nie chcę być w Kościele, w którym ciągle trzeba coś naprawiać, usprawiedliwiać i tłumaczyć – wylicza. Z protestantyzmem Iza pierwszy raz zetknęła się na YouTubie. – W propozycjach wyskoczyła mi konferencja – wspomina. – Myślałam, że przemawia na niej ksiądz bez koloratki, ale okazało się, że to pastor z International Christian Fellowship (ICF). Zaczęłam uczestniczyć w spotkaniach i nabożeństwach online. Dowiedziałam się, że w Poznaniu są wspólnoty protestanckie. Trafiałam tak do baptystów, a następnie do zielonoświątkowców. Znalazłam tam spójność z tym, w co wierzę. Dla mnie to taka religia redukcji: odejścia od obrzędowości i skupienia się na Biblii, drugim człowieku i relacji. To nie jest tak, że nagle stałam się protestantką. Wiele rzeczy we mnie już było, choćby negatywny stosunek do rytuałów religijnych i nauczania o czystości – wyznaje” (*Katolicy odchodzą*, 2023, [14.11.2023]).

Na ten opis biograficzny można spojrzeć w perspektywie wyników badań, które w uogólnieniu pozwalają „odpowiedzieć na pytanie, gdzie, wedle badanych, znajduje się źródło, gdzie leży «pierwsza przyczyna» niepraktykowania: w podmiocie, w badanym czy też na zewnątrz, w Kościele, księżach, we wszystkich aspektach ich działania. W pierwszym przypadku byłyby to wskazania na brak potrzeby praktykowania, brak wiary (i podobne, jak zmiana światopoglądu, ateizm, agnostycyzm). Te «wewnętrzne» powody także miały (lub wciąż mają) jakieś swoje przyczyny, wśród których mogą występować czynniki «zewnątrzne», w tym negatywne postrzeganie Kościoła, jego nauczania, i księży, ale o to trzeba by pytać w indywidualnym wywiadzie pogłębionym. W drugim przypadku byłoby to wskazywanie na zły Kościół i księży oraz wszystkie ich grzechy (upolitycznienie, skandale pedofilskie, chciwość, hipokryzję). Przy takim podejściu częściej wskazywane są powody «kościelne» niż «wewnętrzne» (54% wobec 42%)” (*Dlaczego Polacy*, 2022, 6, [14.11.2023]).

Analiza biograficzna w aspekcie teologii stosowanej

W teologii pastoralnej w centrum badań znajduje się Kościół, który wypełnia misję zbawczą w kontekście zewnątrz i wewnątrzkościelnych warunkowań. Natomiast Jan Paweł II uściślił cel misji Kościoła, a raczej wskazał na człowieka, który jest drogą Kościoła, ponieważ każdy bez wyjątku został odkupiony przez Chrystusa i z każdym człowiekiem Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy (Jan

Paweł II, 1979, 14). Papież stawia też jasno sprecyzowane zadanie badawcze dla teologii, gdyż działalność Kościoła współczesnego wobec człowieka będzie tylko wtedy adekwatna, jeśli Kościół będzie miał wiedzę na temat jego aktualnej „sytuacji”. Jest to świadomość ciągle nowych możliwości rozwoju człowieka, ale jest to równocześnie związane z koniecznością posiadania wiedzy na temat zagrożeń, które przeszkadzają temu, aby „życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie” i odpowiadało prawdziwej godności człowieka (Jan Paweł II, 1979, 14). W tym obszarze sytuuje się problem badawczy teologii stosowanej; jej głównym przedmiotem badań jest człowiek jako indywidualna, niepowtarzalna jednostka, która jednak może się prawidłowo rozwijać i realizować swoje powołanie osobowe, egzystencjalne, ale i chrześcijańskie w relacjach społecznych, w tym przede wszystkim w rodzinie, ale też we wspólnocie kościelnej (Celary, Przybyłowski, 2022, 229).

Z zestawienia przedstawionej wcześniej konkretnej, osobowej „autobiografii” i jej społecznego kontekstu „biografii” wynika, że problem „odchodzenia od Kościoła” leży jednak najpierw w samym Kościele. I nie chodzi tu o podważanie prawdy o Kościele, ale raczej o sposób funkcjonowania Kościoła w życiu „jednostki” i „społeczności”. Może należałoby zatem zrewidować główne trzy wymiary obecności Kościoła w życiu osobowym i społecznym: kapłaństwo, wizję świętości i powołanie do życia wiecznego (finalizacja) z uwzględnieniem teologii stosowanej.

Najpierw należy stwierdzić, że prawdziwym zgorzeniem dla ludzi wierzących, a tym bardziej dla niewierzących, jest wizja kapłana bez ludzkiej twarzy; co to za proboszcz, wikariusz, który lekceważy godność człowieka i jego prawa? Kapłaństwo i duszpasterstwo nie łączą się automatycznie, gdyż ich „materią” jest i człowieczeństwo, i duch. Godność kapłaństwa dotyczy także ludzkich aspektów misji kapłańskiej i oznacza ciągle doskonalenie ludzkich zdolności, które ułatwiają, a w niektórych przypadkach w ogóle umożliwiają kapłanom wypełnianie ich misji pastoralnej w Kościele i w świecie (zob. Przybyłowski, 2015, 412–430).

W przygotowaniu przyszłych kapłanów dowartościować zatem należy przede wszystkim ich *sanctitas*, ale także uwzględnić trzeba znaczenie wiedzy z zakresu psychologii, socjologii i pedagogiki w formacji ludzkiej (DP 12–21; Jan Paweł II, 1992, 58). W życiu i posłudze kapłanów nie powinno się jednak zmieniać znaczenie samej świętości, co podkreślał Jan Paweł II: „W świetle długiego doświadczenia, pośród tylu przeróżnych sytuacji, nabrałem przekonania, że tylko z gleby kapłańskiej świętości może wyrastać skuteczne duszpasterstwo – *cura animarum*. Najgłębszym sekretem prawdziwych sukcesów

duszpasterskich nie są bowiem środki materialne, zwłaszcza «środki bogate». Trwałe owoce duszpasterskich trudów rodzą się na podłożu kapłańskich serc. To jest podstawa! Oczywiście konieczna jest formacja, studium, *aggiornamento*; a więc odpowiednie przygotowanie, które uczyni kapłana zdolnym do wyjścia naprzeciw pilnym potrzebom duszpasterskim” (Jan Paweł II, 1996, 87).

Hierarchii kościelnej, czyli i prezbiterów i biskupów, nie można jednak utożsamiać z Kościołem, którego są członkami, tak jak wszyscy ochrzczeni. W świetle teologii stosowanej należałoby zatem na nowo przemyśleć to, co św. Augustyn pisze o pasterzach (kapłanach) i chrześcijanach: „my zaś, których Pan w swej dobroci, a nie dzięki naszym zasługom na miejscu zobowiązującym do złożenia trudnego rachunku, powinniśmy jasno rozróżnić dwie sprawy: jedno, że jesteśmy chrześcijanami, drugie, że jesteśmy pasterzami. To, że jesteśmy chrześcijanami, dotyczy nas samych; że zaś jesteśmy pasterzami odnosi się do was. Jako chrześcijanie mamy zabiegać o własne zbawienie, jako pasterze powinniśmy troszczyć się wyłącznie o wasze dobro. Wielu jest chrześcijan, którzy nie są pasterzami. Zmierzą do Boga łatwiejszą – jak się zdaje – drogą i tym prędzej, im mniejszy dźwigają ciężar. My zaś, jako chrześcijanie, mamy zdać Bogu rachunek z własnego życia; ale ponadto jesteśmy pasterzami i dlatego będziemy składać rachunek również z naszego pasterzowania” (*Początek kazania*, 1988, 191).

Co do wizji świętości, to warto odwołać się do nauczania papieża Franciszka, który naucza o świętych z sąsiedztwa w oparciu o prawdę, że nie istnieje pełna tożsamość bez przynależności do ludu. Z tego względu nikt nie zbawia się sam, jako wyizolowana jednostka, ale Bóg przyciąga każdego człowieka, biorąc pod uwagę złożoną sieć relacji międzyludzkich, które się nawiązują we wspólnocie ludzkiej: Bóg zechciał wejść w dynamikę ludową, w dynamikę ludu. I pisze dalej Papież: „Lubię dostrzegać świętość w cierpliwym ludzie Bożym: w rodzicach, którzy z wielką miłością pomagają dorastać swoim dzieciom, w mężczyznach i kobietach pracujących, by zarobić na chleb, w osobach chorych, w starszych zakonnicach, które nadal się uśmiechają. W tej wytrwałości, aby iść naprzód, dzień po dniu, widzę świętość Kościoła walczącego. Jest to często «świętość z sąsiedztwa», świętość osób, które żyją blisko nas i są odbłaskiem obecności Boga, albo, by użyć innego wyrażenia, są «klasą średnią świętości»”. W nauczaniu Papieża jest również nadzieja dla tych, którzy przeszli z katolicyzmu do innych wyznań chrześcijańskich. Tak o tym pisze Franciszek: „Świętość jest najpiękniejszym obliczem Kościoła. Ale także poza Kościołem katolickim, w bardzo różnych środowiskach, Duch wzbudza «znaki swojej obecności, które pomagają samym uczniom Chry-

stusa». Ponadto św. Jan Paweł II przypomniał nam, że «świadcstwo dawane Chrystusowi aż do przelania krwi, stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów». Podczas pięknego ekumenicznego nabożeństwa, które pragnął on sprawować w Koloseum, podczas Jubileuszu Roku 2000, powiedział, że męczennicy są «dziedzictwem przemawiającym donioślejszym głosem niż podziały» (Franciszek, 2018, 6–9).

Natomiast w powołaniu do życia wiecznego, z punktu widzenia teologii stosowanej, podstawową prawdą jest to, że „nie znamy czasu, kiedy ma się skończyć ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony. Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoi i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju, jakie żywią serca ludzkie. Wtedy to, po pokonaniu śmierci, zmartwychwstaną synowie Boży w Chrystusie, i to, co było wsiane w słabości i zepsuciu, odzije się nieskażonością, a wobec trwania miłości i jej dzieła całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli próżności” (KDK, n. 39).

Finalizacja oznacza zatem koniec, ale najpierw każdego człowieka indywidualnie. Natomiast religia wskazuje na uniwersalny charakter finalizacji – w chrześcijaństwie oznacza to Sąd Ostateczny i powszechne zmartwychwstanie wszystkich ludzi. „Jeżeli rozszerzymy po ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione – gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju. Na tej ziemi królestwo obecne już jest w sposób tajemniczy; urzeczywistnienie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana” (KDK, n. 39). To jeszcze jest język nauczania soborowego i pastoralnej teologii posoborowej (Paweł VI, 1975, 21)⁵.

⁵ Nowy sposób ewangelizowania o życiu wiecznym zaproponował już Paweł VI, który stwierdził, że „to głoszenie powinno przede wszystkim dokonywać się przez świadectwo: oto widzimy jakiegoś chrześcijanina albo grupę chrześcijan, którzy wpośród społeczności ludzkiej, w której żyją, okazują, że umieją innych rozumieć, przyjąć, dzielić razem z innymi dołę i los życia, solidaryzują się ze wszystkimi, co zmięrają do pielęgnowania tego, co szlachetne i dobre. Ponadto widzimy tych ludzi prostych, co z własnej woli szerzą wiarę w pewne dobra duchowe, stojące wyżej ponad wartościami pospolitymi, oraz nadzieję w rzeczywistość niewidzialną, jakiej nawet odważna myśl wytworzyć nie może. Za pomocą tego cichego świadectwa owi chrześcijanie podsuwają tym, co patrzą na ich życie, nieuniknione pytania: Dlaczego są takimi? dlaczego tak żyją, co albo kto ich do tego pobudza? dlaczego przebywają między nami? Takie

Współczesnych ludzi, zwłaszcza młodych, trzeba natomiast nauczać o finalizacji językiem papieża Franciszka, i to najpierw w świetle nadziei. „Czasami wieczorem wychodzicie z przyjaciółmi i, jeśli jest ciemno, bierzecie smartfon i włączacie latarkę, żeby zapewnić światło. Na dużych koncertach tysiące z was porusza tymi nowoczesnymi latarkami w rytm muzyki, tworząc wspaniałą scenerię. W nocy światło sprawia, że widzimy rzeczy na nowo, że nawet z ciemności wyłania się oblicze piękna. Podobnie jest ze światłem nadziei, którym jest Chrystus. Dzięki Niemu, dzięki Jego zmartwychwstaniu zostaje rozświetlone nasze życie. Z Nim widzimy wszystko w nowym świetle. Podobno, kiedy ludzie zwracali się do św. Jana Pawła II, aby porozmawiać z nim o jakimś problemie, jego pierwsze pytanie brzmiało: «A jak to wygląda w świetle wiary?». Spojrzenie oświetlone nadzieją sprawia również, że rzeczy ukazują się w innym świetle. Zachęcam was zatem do przyjęcia tego spojrzenia w waszym codziennym życiu. Chrześcijanin ożywiony Bożą nadzieją jest wypełniony inną radością; radością, która pochodzi z jego wnętrza. Wyzwania i trudności są i zawsze będą, ale jeśli jesteśmy obdarzeni nadzieją «pełną wiary», stawiamy im czoła, wiedząc, że nie mają one ostatniego słowa, a my sami stajemy się, tym samym, małą pochodnią nadziei dla innych” (Franciszek, 2023).

* * *

Wolność, o której naucza Kościół, jest oparta na prawdzie Chrystusowej Ewangelii. Nauczanie o wolności i głoszenie prawdy Ewangelii powinno wyznaczać dzisiaj nowy sposób działalności Kościoła instytucjonalnego i życia jego członków. Pojawiające się negatywne i pesymistyczne zjawiska w życiu współczesnych katolików nie mogą jednak podważać zasadności istnienia Kościoła i wypełniania jego misji zbawczej (Franciszek, 2023, [14.11.2023])⁶.

świadectwo już jest wieszaniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym. Już tutaj ma miejsce jakiś początek ewangelizacji. Te pytania może pierwsze postawi sobie wielu niechrześcijan, czy to będą ludzie, którym nigdy nie mówiono o Chrystusie, czy ochrzczeni, ale niepraktykujący życia chrześcijańskiego, czy tacy, co żyją w społeczności chrześcijan, ale nie według zasad chrześcijańskich, czy ludzie boleśnie poszukujący czegoś lub «Kogoś», kogo przeczuwają, a nie umieją nazwać. Podniosą się też inne, wyższe i natarczywsze pytania; rozbudzi je to samo świadectwo, jako że postuluje obecność, współuczestnictwo i wspólnotę życia i jest konieczną, z reguły pierwszą częścią ewangelizacji. Do dawania takiego świadectwa powołani są wszyscy chrześcijanie, którzy z tej racji mogą być prawdziwymi głosicielami Ewangelii”.

⁶ Szczególnie „młodość” jest czasem rodzenia się wątpliwości, leków, bezsensowności życia. „Młodość to czas pełen nadziei i marzeń, karmiących się pięknem, które wzbogaca nasze życie: wspaniałością stworzenia, relacjami z naszymi bliskimi i przyjaciółmi, przeżyciami

Kościół powinien natomiast zmieniać swoje sposoby ewangelizacji. Dlatego papież Franciszek stwierdza, że pytanie nie brzmi, czy głosić Jezusa, ale jak Go głosić, a owym „jak” jest radość. „Albo głosimy Jezusa z radością, albo wcale Go nie głosimy, ponieważ inny sposób Jego głoszenia nie jest w stanie przynieść prawdziwej rzeczywistości Jezusa. Dlatego właśnie chrześcijanin zde gustowany, chrześcijanin smutny, chrześcijanin niezadowolony lub, co gorsza, pełen urazy i pretensji, nie jest wiarygodny. Taki będzie mówił o Jezusie, ale nikt jemu nie uwierzy. Pewna osoba powiedziała mi kiedyś o tych chrześcijanach, że są to chrześcijanie o twarzach dorsza, to znaczy niczego nie wyrażają. Radość ma znaczenie zasadnicze. Istotne jest czuwanie nad naszymi uczuciami. W ewangelizacji mamy do czynienia z bezinteresownością, ponieważ wynika ona z pełni, a nie presji. A jeśli pragnie się wypełniać ewangelizację – chce się, ale to nie wychodzi – w oparciu o ideologie – nie jest to ewangelizowanie, nie jest to Ewangelia, bowiem Ewangelia nie jest jakąś ideologią, lecz głoszeniem, przepowiadaniem radości. Wszystkie ideologie są zimne. Ewangelia ma w sobie ciepło radości. Ideologie nie umieją się uśmiechać, Ewangelia jest uśmiechem, wywołuje uśmiech, ponieważ dobrą nowiną dotyka duszy” (*Wystarczy*, 2023, [14.11.2023]).

Na koniec, odwołując się do głównej idei teologii stosowanej, można odnieść się do relacji między Kościołem a społeczeństwem. „Kościół nie proponuje technicznych rozwiązań i jest jak najdalszy od mieszania się do rządów państw. Jednakże musi wypełniać w każdym czasie i okolicznościach misję prawdy na rzecz społeczeństwa na miarę człowieka, jego godności i powołania” (Benedykt XVI, 2009, 9). Natomiast każdy członek społeczności, który ma świadomość swojej godności osobowej i chce korzystać ze

artystycznymi i kulturalnymi, wiedzą naukową i techniczną, inicjatywami promującymi pokój, sprawiedliwość i braterstwo, i tak dalej. Jednak w dzisiejszych czasach, w życiu wielu osób, w tym także ludzi młodych, nadzieja zdaje się być wielką nieobecnością. Niestety, wielu waszych rówieśników, którzy doświadczają wojny, przemocy, zastraszenia i różnych niedogodności, są nękanymi przez rozpacz, lęk i depresję. Czują się jakby zamknięci w mrocznym więzieniu, nie mogąc ujrzeć promieni słońca. Dramatycznie ukazuje to wysoki wskaźnik samobójstw wśród ludzi młodych w różnych krajach. Jak w takiej sytuacji można doświadczyć radości i nadziei, o których mówi św. Paweł? Pojawia się raczej ryzyko, że zapanują rozpacz i myśl, że nie ma sensu czynić dobra, ponieważ nikt go nie rozpozna i nie doceni – tak, jak czytamy w Księdze Hioba: «Po cóż nadzieja, kto dojrzy nadziei mej przedmiot?» (Hi 17, 15). W obliczu dramatów ludzkości, a zwłaszcza cierpienia niewinnych, także i my, na wzór niektórych Psalmów, którymi się modlimy, pytamy Pana: «Dlaczego?». I to my możemy stawać się częścią odpowiedzi, jakiej udzieli Bóg. My, stworzeni przez Niego na Jego obraz i podobieństwo, możemy być wyrazem Jego miłości, która rodzi radość i nadzieję nawet tam, gdzie wydaje się to niemożliwe”.

swoich praw, powinien dbać o taką formę demokracji, która uwzględni w prawodawstwie poszanowanie osobistej godności i wolności religijnej, za czym idzie obrona, krzewienie i możliwość korzystania z praw osoby ludzkiej (Jan Paweł II, 1993, 101; Jan Paweł II, 1999, 5)⁷, zwłaszcza prawa do wolności religijnej i publicznego wyznawania swojej wiary.

Z racji prawa człowieka do korzystania z wolności religijnej w system demokratyczny powinien jednak być wpisany wymóg pełnej akceptacji religijnego wymiaru osoby ludzkiej, co nie jest tylko sprawą „wyznania”, gdyż potrzeby religijne są wrosnięte w naturę człowieka (Franciszek, 2023, [14.11.2023])⁸. W społeczeństwie demokratycznym nie wszyscy muszą wierzyć w tę prawdę. Natomiast w demokracji ci, którzy są o niej przekonani, „mają prawo do tego, by ich wiara spotykała się z należnym poszanowaniem, podobnie jak będące jej konsekwencją w życiu indywidualnym i wspólnotowym decyzje. Na tym właśnie polega prawo do wolności sumienia i wolności religijnej, którego faktyczne uznanie jest jednym z najwyższych dóbr i najpoważniejszych obowiązków każdego ludu, który naprawdę ma wolę zabezpieczenia dobra osoby i społeczności” (Jan Paweł II, 1988, 278 i 280)⁹.

⁷ „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem «nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm»”.

⁸ Obrazowo naucza o tym papież Franciszek: „Chrześcijańska nadzieja nie jest łatwym optymizmem ani jakimś placebo dla naiwnych: to pewność, zakorzeniona w miłości i wierze, że Bóg nigdy nie zostawia nas samych i dotrzymuje obietnicy: «Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękne, bo Ty jesteś ze mną» (Ps 23, 4). Chrześcijańska nadzieja nie jest zaprzeczeniem cierpienia i śmierci, ale jest celebracją miłości Chrystusa zmartwychwstałego, który jest zawsze z nami, nawet gdy zdaje się być daleko. «Sam Chrystus jest dla nas wspaniałym światłem nadziei i przewodnictwa w naszej nocy, ponieważ On jest «Gwiazdą świecącą, poranną» (Adhortacja apostołska *Christus vivit*, n. 33)”.

⁹ „Wolność religijna, niezwykły wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich, a więc jest niezbędnym czynnikiem dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej realizacji każdego. Wynika stąd, że prawo jednostek i wspólnot do wyznawania i praktykowania własnej religii jest istotnym warunkiem pokojowego współżycia między ludźmi. [...] Cywilne i społeczne prawo do wolności religijnej, dotykając najgłębszej sfery duszy, staje się niejako punktem odniesienia i probiezmem innych podstawowych praw”.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, 2002, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, Poznań, s. 526–606.
- Sobór Watykański II, 2002, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7 XII 1965, Poznań, s. 478–508.
- Sobór Watykański II, 2002, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Poznań, s. 410–421.
- Paweł VI, 1975, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*.
- Jan Paweł II, 1979, Encyklika *Redemptor hominis*.
- Jan Paweł II, 1988, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*.
- Jan Paweł II, 1992, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*.
- Jan Paweł II, 1994, List do rodzin *Gratissimam sane*.
- Jan Paweł II, 2003, *List o wolności religijnej L'Eglise catholique (do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach)*, 1 IX 1980, w: J. Strojek, A. Hajda, *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków [dokument elektroniczny].
- Benedykt XVI, 2009, Encyklika *Caritas in veritate*.
- Franciszek, 2018, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*.
- Franciszek, 2023, *Zapalić pochodnię nadziei. Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Młodzieży*, 26 XI 2023, <https://deon.pl/kosciol/papiez-do-mlodziezy-bierzecie-smartfon-i-wlaczacie-latarke-zeby-zapewnic-swiatlo,2665907> [14.11.2023].
- Kodeks prawa kanonicznego*, 2022, Poznań.
- List pasterski Episkopatu Polski na zakończenie Roku Jubileuszowego chrześcijaństwa w Polsce*, 1975, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris.
- Adamski F., 1994, *Poza kryzysem tożsamości – w kierunku pedagogiki personalistycznej*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. H. Kwiatkowska, Warszawa.
- Bożewicz M. (oprac.), 2022, *Komunikat z badań CBOS „Zmiany religijności Polaków po pandemii”*.
- Bruce S., 2002, *God is Dead. Secularisation in the West*, Hoboken.
- Celary J.A., Przybyłowski J., 2022, *Familienfragen in der angewandten Theologie. Sachlage und Methodik Familienfragen in der angewandten Theologie*, „Family Forum”, t. 12, s. 225–243.

- Dlaczego Polacy odchodzą od Kościoła?*, 2022, Komunikat z badań CBOS, nr 105, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwilr7vOg8SCAxXPS_EDHc1RBMQQFnoECBkQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.cbos.pl%2FSPISKOM.POL%2F2022%2FK_105_22.PDF&usg=AOvVaw36duQoWR_ul70IhSsxyBbz&opi=89978449 [14.11.2023].
- Grabowska M., 2022, *Komunikat z badań CBOS „Polski pejzaż religijny – z dalekiego planu”*.
- Jan Paweł II, 1996, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków.
- Katolicy odchodzą do protestantów. „Mam żal do księży. Nie chcę ciągle usprawiedliwiać Kościoła”*, <https://wiadomosci.wp.pl/katolicy-odchodza-do-protestantow-mam-zal-do-ksiezy-nie-chce-ciagle-usprawiedliwiac-kosciola-6833097018469056a> [14.11.2023].
- Początek kazania św. Augustyna O pasterzach*, 1988, w: *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań, s. 190–191.
- Przybyłowski J., 2013, *Koncepcja psychologii pastoralnej*, w: J. Przybyłowski, E. Robek, B. Szostek, *Pastoraliści w dialogu z człowiekiem współczesnym. Studium z zakresu psychologii pastoralnej*, Warszawa, s. 29–124.
- Przybyłowski J., 2015, „Zawodowe” uwarunkowania pracy duszpasterskiej kapłanów, w: *Etos pracy ludzkiej w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, red. I. Celary, G. Polok, Katowice, s. 412–430.
- Roguska B. (oprac.), 2022, *Komunikat z badań CBOS „O społecznym autorytecie Kościoła”*.
- Wystarczy już smutnych chrześcijan o twarzy dorsza! Papież mocno o radości i Ewangelii*, <https://deon.pl/kosciol/wystarczy-juz-smutnych-chrzciscijan-o-twarzy-dorsza-papiez-mocno-o-radosci-i-ewangelii,2667080> [14.11.2023].

KS. RAFAŁ POKRYWIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0003-1834-5739>

e-mail: r.pokrywinski@uksw.edu.pl

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W BADANIACH NAUKOWYCH

Religious freedom in scientific research

Abstrakt: W ostatnich latach prowadzi się intensywne badania nad wolnością religijną. Na świecie i w naszym kraju powstają liczne ośrodki monitorujące i analizujące stan przestrzegania tego podstawowego prawa człowieka. Prowadzi się w nich liczne badania podstawowe, ale szczególny akcent pada na badania stosowane, które mają na celu odkrycie i powiązanie wyników z życiem społecznym, oraz badania wdrożeniowe wprowadzające w życie postulaty a także opracowane modele konkretnego postępowania. Wynika to między innymi ze wzrostu zagrożenia wolności religijnej w skali całego świata oraz dowartościowania roli religii w kwestiach społecznych i ekonomicznych. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie charakterystyki badań naukowych dotyczących wolności religijnej z podziałem na badania podstawowe, stosowane i wdrożeniowe.

Słowa kluczowe: wolność religijna, badania podstawowe, badania stosowane, badania wdrożeniowe, raporty wolności religijnej.

Abstract: In recent years, there has been intensive research on religious freedom. Numerous centers monitoring and analyzing the state of compliance with this elementary human right emerge in the world and Poland. They conduct various basic research, but particular emphasis falls on applied research, which aims to discover and link the results to social life, and implementation research which introduces the postulates and developed models of concrete conduct. Contributing to this is, among other things, the increase in the threat to religious freedom throughout the world and the appreciation of the role of religion for social and economic issues. This article aims to present the

characteristics of scientific research on religious freedom, divided into basic, applied, and implementation research.

Key words: religious freedom, basic research, applied research, implementation research, religious freedom reports.

Ogólna perspektywa wolności religijnej

Wolność religijna jest podstawowym prawem człowieka, które oznacza prawo wszystkich ludzi do wierzenia i uzewnętrzniania swojej wiary oraz działania według niej indywidualnie i wspólnotowo w sferze prywatnej i publicznej zgodnie z rozumieniem prawdy ostatecznej (Religious Freedom Institute, 2022, [12.12.2022]). Religijność stanowi integralną część ludzkiej natury i dotyczy fundamentalnych pytań typu: „Skąd pochodzę?”, „Dokąd dążę?”, „Jaki jest ostateczny cel mojego istnienia?”, „Jaka jest istota rzeczywistości ostatecznej?”. Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania angażuje w całości umysł i wolę osoby ludzkiej i zakłada kontakt z rzeczywistością transcendentną w ramach tego, co jest określane jako religia. Wolność religijna ma charakter fundamentalny i wyraźnie ludzki w dążeniach, aby nie tylko poznać prawdę, ale umiejscowić w niej siebie samego zgodnie z najgłębszą naturą rzeczywistości. Tak rozumiana wolność religijna ukazuje swoje pełne znaczenie tylko wtedy, kiedy jest zakorzeniona w ludzkiej społeczności, w jej strukturze prawnej, politycznej i kulturowej.

Wolność religijna jest uznana przez społeczność międzynarodową za fundamentalne prawo człowieka, które domaga się ochrony na wszystkich poziomach, czyli indywidualnym, społecznym, narodowym, kontynentalnym oraz światowym. Obejmuje ona jednostki i grupy, które przyjmują tradycyjne i nietradycyjne systemy religijne, monoteistyczne i politeistyczne, a także przekonania niereligijne. Jest chroniona przez art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, który został podpisany przez 196 krajów na świecie, art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r. oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 czerwca 2016 r. Wolność religii i swoboda jej praktykowania jest także ujęta w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r. (Bernaciński, Wawrzyniak, 2022, [12.12.2022]). Większość krajów w ramach swoich konstytucji umieszcza zapis o wolności wyznania. W polskiej konstytucji wolności religijnej poświęcono art. 53. Ochrona wolności religijnej zakłada zabezpieczenie innych praw człowieka, jak prawo do własnego zdania i wypowiedzi, zgromadzeń, prawo do życia,

nietykalności cielesnej i zakaz tortur itp. (Jabłońska, 2022, 49). Niektóre z nich muszą wcześniej zostać zapewnione, aby można było w pełni cieszyć się wolnością religijną. Z drugiej strony dyskryminacja na tle religijnym dokonuje się najczęściej z naruszeniem któregoś z pozostałych praw człowieka (Open Doors, 2022, 30, [12.12.2022]). Stanowią one bowiem całość i są równe między sobą, choć każde z nich ma swoją specyfikę.

Wyznawanie wiary obejmuje tworzenie religijnych instytucji, które spełniają ważne funkcje nie tylko w obrębie grupy religijnej, ale posiadają znaczenia dla całego społeczeństwa i świata. Religijność wnosi ogromny wkład w kulturę. Zachodzą wielorakie i głębokie związki religii ze społeczeństwem, a instytucje religijne są autentycznym dobrem publicznym (Jabłońska, 2023, 30). Wraz z innymi elementami oddziaływania społecznego jak ochrona zdrowia, edukacja, działalność charytatywna oraz kulturotwórcza religijność zwłaszcza w formie instytucjonalnej posiada znaczący walor. Zapewnienie wolności religijnej służy rozwojowi społecznemu oraz stanowi antidotum na powstające napięcia społeczne (Foris Working Group Report, 2021, 4, [12.12.2022]). Wolność religii zakłada i domaga się, aby wspólnoty wiary miały prawo do jej przekazywania w ramach prowadzonych szkół wszystkich szczebli łącznie z uniwersytetami i centrami naukowymi. Obok innych jednostek naukowych badają one w sposób systematyczny samo zagadnienie wolności religijnej w zróżnicowaniu poszczególnych religii, co przyczynia się z kolei do zwiększenia świadomości rangi wolności religijnej i przynosi praktyczne sposoby jej ochrony.

Pojęcie badań naukowych

Istotą nauki jest stawianie odpowiednich pytań i próba odpowiedzi na nie według określonej metody, a więc posługiwanie się hipotezami naukowymi oraz sprawdzanie ich prawdziwości przez naukowców w ramach instytucji i organizacji naukowych. Działalność naukowa rozpoczyna się od badań, które można zdefiniować jako ogół czynności przygotowawczych i wykonawczych w obrębie pracy naukowej mających na celu zdobycie materiału naukowego i jego opracowanie. Łącznie z gromadzeniem, systematyzowaniem oraz prezentacją rezultatów stanowi to określoną całość w działalności naukowej. Przekazywanie informacji naukowej ma miejsce w ramach procesu dydaktycznego, podczas konferencji oraz za pośrednictwem szeroko rozumianej informacji naukowej. Kolejnym etapem jest uzasadnianie twierdzeń oraz próba budowania teorii naukowej (Sobczak, 2007, 62).

Wreszcie w ramach działalności naukowej jest miejsce dla krytyki naukowej polegającej na analizie i ocenie dzieł naukowych według ich poprawności formalnej i merytorycznej, wartości epistemicznej i praktycznej przydatności (Sobczak, 2007, 65).

Obecnie w ramach nauki wyróżnia się trzy typy badań naukowych: podstawowe, zwane inaczej teoretycznymi, zajmujące się wewnętrznymi elementami danej teorii czy rzeczywistości, stosowane – mające na celu zbadanie istniejących powiązań z życiem praktycznym i możliwości wpływu na nie oraz wdrożeniowe, które aplikują opracowane modele zmian. Taka typologia faworyzuje praktyczne nachylenie badań. Działalność naukowa zakłada ogromny wpływ społeczny nauki, ponieważ rozwój społeczeństwa jest możliwy dzięki jej istnieniu i postępowi (Sobczak, 2007, 62). Na polu społecznym działalność naukowa przecina się więc z każdą inną, która w ten sposób może stać się przedmiotem zainteresowania naukowców. Nauka nie może zamknąć się w swoim świecie, a uprawiający ją nie sprowadza się do roli archiwisty czy kustosza porządkującego zbiory informacji. Trzeba ciągle podejmować nowe badania we wszystkich obszarach i dyscyplinach, ponieważ od tego zależy postęp cywilizacyjny (Sobczak, 2007, 70). Zagadnienie wolności religijnej posiada ogromny potencjał do badań podstawowych, stosowanych i wdrożeniowych. Zwłaszcza badania stosowane są istotne z racji konieczności ochrony wolności religijnej i jej wpływu na całokształt funkcjonowania społecznego. Zapobiegają instrumentalnemu wykorzystywaniu religii do celów partykularnych sprzecznych z jej podstawową naturą.

Wolność religijna w badaniach podstawowych

Badania podstawowe mają na celu zdobycie nowej wiedzy na podstawie określonych zjawisk, bez koniecznego związku z praktycznym zastosowaniem. Wszystkie one mogą posiadać konotacje praktyczne, ale nie przysłania to teoretycznego waloru badań, w ramach których należy stawiać hipotezy, przeprowadzać badania literatury, porządkować otrzymywane wnioski oraz budować teorie. W ramach zagadnienia wolności religijnej wyróżnia się liczne obszary, w którym takie badania powinny być podejmowane, zwłaszcza w dziedzinie filozofii, teologii i prawa. Ze względu na przedmiot religii – rzeczywistość transcendentną badania przeprowadza się między innymi na terenie teologii, filozofii, religioznawstwa i kulturoznawstwa, a ze względu na podmiot religii – w ramach socjologii, psychologii i politologii. Paradygmatem badań nad wolnością religijną są dzieje chrześcijaństwa i wpływ, jakie

ono wywarło na ukształtowanie się współczesnej idei wolności religijnej. Szczególnie istotne stają się badania nauczania kościelnego oraz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Historia relacji międzyreligijnych, np. chrześcijańsko-muzułmańskich dostarcza wielu cennych – również dzisiaj – uwag teoretycznych. Analiza wolności religijnej ujawnia jej podstawowe komponenty, przez które łączy się z innymi rodzajami wolności człowieka. Chodzi tu o wolność myśli i słowa, sumienia, wyznania, kultu i praktyk religijnych, małżeństwa opartego na koncepcji religijnej (np. jako sakramentu), wychowania dzieci zgodnie z wyznawaną wiarą itp.

Pierwszym obszarem poszukiwań teoretycznych związanych z wolnością religijną jest samo pojęcie wolności, bo z niego dopiero wynika pojęcie wolności religijnej. Wolność jest zagadnieniem interdyscyplinarnym, obejmuje badania filozoficzne i antropologiczne, jak również teologiczne, prawnicze, polityczne, społeczne itp. W związku z bogatym polem semantycznym zależnym od aspektu zainteresowania może być ona wielorako definiowana. Różnice w pojmowaniu wolności nie są jednak wyłącznie aspektowe, ale ujawniają istnienie sporu wokół koncepcji wolności. Spór ten zasadza się na rozumieniu ludzkiej woli i odpowiedzialności moralnej, z którego wynikają przeciwne koncepcje wolności oraz konieczne jej ograniczenia w ramach relacji jednostka – państwo lub ekonomicznie: libertarianizm – utylitaryzm (Zalewski [i in.], 2021, [12.12.2022]). W kręgu myśli teologicznej, która najmocniej wpłynęła na zachodnią antropologię, wolność jest podstawową cechą człowieka, stworzonego na obraz Stwórcy. Wypływa z jego godności i jest formą istnienia indywidualnego i społecznego (Jan Paweł II, 1981, 11). To właśnie z ontycznie pojmowanej wolności (*ius naturae*) pochodzi cały katalog praw człowieka w postaci wolności słowa, sumienia czy wyznania, a także wolności założenia rodziny, wyboru zawodu, swobody przemieszczania się i wyboru miejsca zamieszkania itp. Prawa te grupuje się według określonych płaszczyzn jako kulturowo-humanistyczne, małżeńsko-rodzinne, społeczno-gospodarcze oraz polityczne. Badania podstawowe pogłębiają wzajemne powiązania poszczególnych rodzajów wolności z wolnością religijną, która jest jednak czymś uprzednim wobec nich wszystkich, ponieważ dotyka najbardziej intymnej sfery ducha ludzkiego i stanowi rację bytu innych wolności (Jan Paweł II, 1981, 11).

Wolność religijna zabezpiecza rozumne poszukiwania najwyższej prawdy oraz możliwość przyłgnięcia do niej całą istotą bez żadnej formy nacisku czy przemocy, jedynie w ramach imperatywu sumienia (Jan Paweł II, 1988, 6). Taki przedmiot wolności przekracza materialny świat i określa relację

człowieka do Boga. Powstaje stąd prawo do poszukiwania Boga jako najwyższej wartości prawdy i dobra, z której posiadania wynika dla człowieka możliwość osiągnięcia szczęścia. Umiejscowienie religii wyłącznie w sferze kultury jest redukcjonistyczne i nie odpowiada na pytanie, jak wyjaśnić przygodność bytu człowieka. Tak zwana neutralność światopoglądowa rozumiana jako brak wszelkich elementów religijnych jest wycofaniem się z pytania o ostateczne przyczyny bytu człowieka i możliwości osiągnięcia szczęścia absolutnego (Piechowiak, 1994, 8). Ludzka potencjalność i rozwój domagają się wyjaśnienia transcendentnego, ponieważ odwołują się do rzeczywistości absolutnej.

Częściowo w skład badań teoretycznych, a częściowo stosowanych wchodzi kwestia relacji wolności religijnej i państwa. Z teoretycznego punktu widzenia wolność sumienia nie może być w żaden sposób kontrolowana treściowo przez władze cywilne, ponieważ nie leży ona w ich kompetencjach, choć powinna być przez nie zabezpieczana. Państwo ma chronić wolność, a nie ją definiować. Wolność sumienia odwołuje się bowiem nie do uwarunkowań politycznych, ale do pytania o byt ludzki oraz problematykę Boga. Rozróżnia się jednak składniki wolności religijnej, które mają charakter absolutny i nie podlegają żadnym ograniczeniom przez władze cywilne, oraz kategoriałne, czyli takie, które w szczególnych przypadkach mogą być ograniczone.

Wolność religijna w badaniach stosowanych

Analiza naukowa wolności religijnej w badaniach podstawowych wykazuje, że każdy człowiek jest nią obdarzony z racji natury ludzkiej bez względu na inne uwarunkowania. Ludzie jednak nie żyją w samotności, ale tworzą wspólnoty, w ramach których chcą realizować poszczególne wartości i ontyczne uprawnienia. Jeśli więc wielkim dobrem każdego człowieka jest jego religijność, to musi przyczyniać się ona również do harmonii społecznej oraz być źródłem jej rozwoju, bezpieczeństwa i pokoju. Postęp społeczny nie może dokonywać się ani obok, ani tym bardziej wbrew religii. Wszystkie sektory życia społecznego mogą odnieść pożytek z zapewnienia wolności religijnej. Ukazują to badania naukowe wolności religijnej, których wyniki albo przyznają walor danej rzeczywistości, stanowiąc asumpt do jeszcze większego wzrostu, albo przeciwnie – wykazują braki i błędy, a w związku z tym postulują ochronę danych wartości. Dynamiczne zmiany społeczne i stale występujące zagrożenia wolności domagają się analizy w ramach

badan empirycznych i stosowanych, które uwzględniałyby uwarunkowania geopolityczne i ekonomiczne we wszystkich krajach na świecie. Wolność religijna jest bowiem permanentnie ograniczana w wielu regionach świata. W licznych obszarach życia gospodarczego, społecznego i politycznego dochodzi do dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię, o czym alarmują organizacje monitorujące. Ogólna sytuacja ludzi wierzących na świecie jest zła, ponieważ wzrastają bezpośrednie prześladowania, a także pojawiają się nowe formy dyskryminacji. Dotyczy to zwłaszcza chrześcijaństwa, zarówno w postaci tzw. miękkiej jako chryścianofobia, jak również krwawych prześladowań. Wiele z nich ma miejsce w regionach konfliktów zbrojnych, ale inne dotyczą kraje o ugruntowanej tradycji demokracji i ochrony praw człowieka.

Badania stosowane wolności religijnej są z konieczności multidyscyplinarne. Obejmują zagadnienia takich dyscyplin jak: nauki prawne, socjologia i politologia, stosunki międzynarodowe, pomoc społeczna, bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe, komunikacja społeczna. Każda z nich posługuje się własnymi metodami, które należy uwzględniać i odpowiednio dopasować w badaniach nad wolnością religijną. Ponadto konieczne jest wzięcie pod uwagę samoświadomości poszczególnych instytucji religijnych i sposobów społecznego funkcjonowania. Tak nakreślona przestrzeń badań stosowanych od strony podmiotowej przekracza możliwości pojedynczego badacza. W związku z tym potrzeba współpracy jednostek naukowych z instytutami i centrami posługującymi się konkretnymi metodami empirycznymi i statystycznymi, które dopasowane do specyfiki danego zagadnienia mogą dać wymierne rezultaty.

Z racji dynamiki zmian religijnych na świecie oraz różnorodności dziedzin, w których przeprowadza się badania stosowane, dużą trudnością jest opracowanie odpowiedniej metodologii. Samo pojęcie wolności religijnej jest niejednoznaczne, podobnie jak zróżnicowanie wyznań. Używanie wyłącznie narzędzi ilościowych w pomiarach empirycznych nie daje tu zbyt dobrych wyników. Trzeba zatem posługiwać się zmiennymi latentnymi, które na podstawie przejawów różnych innych cech pozwalają wysnuć wnioski co do badanej cechy. Ponadto łatwiej jest badać wolność religijną w aspekcie negatywnym, czyli działań naruszających jej podstawy. Wchodzi w to szeroki wachlarz sposobów, na jakie dana osoba lub wspólnota może czuć się dyskryminowana w porównaniu z innymi (Instytut Statystyki, b.r.w., [12.12.2022]). Podstawowymi indeksami pomiarowymi stosowanych chociażby przez Pew Research Center oraz Instytut Statystyki Kościoła Ka-

tolickiego są: stosunek instytucji państwa do religii (*Government Restrictions Index – GRI*) oraz nastawienie społeczeństwa do religii (*Social Hostilities Index – SHI*). GRI obejmuje następujący szereg czynników: artykuły konstytucyjne poświęcone wolności religijnej, przenikanie się organów państwa i religii, przejawy zakazów konwersji i szerzenia treści religijnych, swoboda działania misjonarzy, prawo dotyczące stroju religijnego, reakcja lub jej brak na dyskryminację i nadużycia względem mniejszości religijnych przez inne grupy, regulacja spraw religijnych przez organy państwowe, formalne zakazy istnienia danego wyznania, dążenie do całkowitego wyeliminowania danej grupy (Instytut Statystyki, b.r.w., [12.12.2022]). Za pomocą indeksu SHI bada się: przemoc motywowaną nienawiścią religijną lub uprzedzeniami, ataki terrorystyczne z pobudek religijnych, religijne konflikty zbrojne, ograniczanie swobód jednej grupy religijnej przez drugą, narzucanie norm religijnych przez przemoc, wrogość wobec konwersji (Instytut Statystyki, b.r.w., [12.12.2022]).

Ważnym elementem badań stosowanych wolności religijnej jest umiejętność zbierania materiału i dokumentowanie poszczególnych przypadków jej naruszania. Posiada ona dwie formy. Pierwsza polega na monitorowaniu większych regionów, np. danego kraju, co do zgodności z międzynarodowymi czy krajowymi ustaleniami prawnymi w toczącym się procesie legislacyjnym i implementacyjnym. W drugiej formie zbiera się i analizuje poszczególne przypadki (*case monitoring*), które dotyczą osób lub grup będących ofiarami w celu przeprowadzenia procesu prawnego oraz zadośćuczynienia za krzywdy. Organizacje pozarządowe monitorujące poziom wolności religijnej najczęściej łączą obie formy (Open Doors, 2022, 36, [12.12.2022]). Poza tym monitoring sytuacji wymaga zbierania dodatkowych informacji wpływających na przebieg całego procesu. Obejmują one zagadnienia historyczne, prawne, geopolityczne, ekonomiczne, społeczne, demograficzne, które częściowo obejmują zakres badań podstawowych. Sama dokumentacja również jest dwojakiego typu. Pierwszy korzysta z dotychczasowych wyników badań, drugi natomiast jest pracą na miejscu poprzez wywiad indywidualny, grupowy, spotkania tematyczne. W przypadku zbierania informacji konieczne jest uwzględnienie różnorodności źródeł potwierdzających dany fakt, ponieważ podnosi to wiarygodność materiału. Chodzi o uzyskanie odpowiedniego przekroju społecznego prowadzonych badań. Łamanie wolności religijnej dokonuje się najczęściej w tzw. grupach ryzyka, czyli wobec osób szczególnie narażonych na pomniejszanie ich praw: kobiet, dzieci, uchodźców, mniejszości religijnych, migrantów zarobkowych,

więźniów (Open Doors, 2022, 38, [12.12.2022]). Monitorowanie sytuacji daje możliwość ukazania panujących trendów, odkrycia głębszych przyczyn dyskryminacji oraz postulowania zmian w postaci określenia koniecznych kroków działania praktycznego we współpracy z instytucjami rządowymi lub międzynarodowymi, a także sądami.

W pojedynczych badaniach opracowuje się szczegółową metodologię obejmującą cel projektu, specyfikę i elementy wolności religijnej podlegające badaniu, grupę docelową, zasięg przestrzenny, trwanie projektu oraz rodzaj audytorium, wobec którego zostaną zaprezentowane wyniki i postulaty zmian (Open Doors, 2022, 37, [12.12.2022]). Sam proces składa się z kilku etapów, czyli planu, zbierania informacji, weryfikacji i analizy danych. Na końcu całość powinna zostać jeszcze raz oceniona pod kątem realizacji postawionych na początku zadań oraz postulować dalsze, być może szersze, badania.

Rozpoczęcie badań polega na określeniu wskaźników ilościowych i jakościowych, na podstawie których będzie można określić stopień przestrzegania wolności religijnej. Wyznaczają one granice zbierania informacji i powinny być zakorzenione w pozostałych prawach człowieka oraz odnosić się do standardów wolności religijnej. ONZ wyróżnia następujące typy wskaźników: strukturalne (dotyczące podstawowych zasad i praw), procesowe (oddziaływanie na praktykę społeczną) i wynikowe (kierunek zmian) (United Nations, 2012, 97, [12.12.2022]). W porządku prawnym funkcjonują trzy poziomy odniesienia: międzynarodowy ze szczególnym uwzględnieniem ratyfikowanych przez kraj umów; prawa krajowego oraz aktualna sytuacja prawna i społeczna w kraju. Jeśli chodzi o kryteria badań, to muszą one odzwierciedlać naturę wolności religijnej, która jest dwuwymiarowa. Posiada charakter wewnętrzny (*forum internum*) i zewnętrzny (*forum externum*), co w przypadku naruszeń oznacza widzialne bądź czysto duchowe skutki ograniczania tej wolności. Dotyczy to szczególnie prawa do wyznawania lub zmiany religii, zaś w aspekcie zewnętrznym – sposobów jej publicznego wyrażania w ramach wspólnoty wierzących. Dlatego istnieją dwa podstawowe sposoby łamania prawa do wolności: przez przemoc oraz dyskryminację. Dyskryminacja jest mniej oczywista i dokonuje się na wielu płaszczyznach. Uderza nie tyle w samo prawo do wolności religijnej, ile w równość wobec tego prawa (*International Covenant*, 1966, [12.12.2022]). Łamanie prawa dokonuje się przez dwa podmioty: państwa oraz społeczeństwa. Czasami występują one łącznie, zwłaszcza w przypadkach przemocy sąsiedzkiej, wobec której władze lokalne lub krajowe nie chcą reagować.

Państwo bowiem ma obowiązek nie tylko stanowienia prawa, ale zapewnienia jego przestrzegania przez wszystkich obywateli, którzy podpadają pod jego jurysdykcję. Poza tym rządy w państwach nie stanowią przeważnie monolitów, a więc mogą istnieć różne grupy wpływu aktywne na poziomie samorządowym i lokalnym, które nie zachowują prawa do wolności religijnej. Pozapaństwowe grupy łamiące prawo do wolności religijnej zwykle są bardzo zróżnicowane: od paramilitarnych bojówek, instytucji religijnych, przywódców społecznych, biznesu, mediów, organizacji pozarządowych, społeczności lokalnych aż po jednostki (Petersen, Marshall, 2019, 27–29). Czynnikiem, który zawsze należy brać pod uwagę, jest wojsko. W niepewnych sytuacjach politycznych odgrywa ono ważną rolę w danym regionie, czasami aż do całkowitego przejścia władzy. Ponadto z racji przecinania się różnych praw człowieka z prawem do wiary zachodzą dodatkowe okoliczności dyskryminacji, które należy wyodrębnić i monitorować, ponieważ wpływają na poziom wolności religijnej w danym miejscu. Należą do nich: wolność słowa, zgromadzeń, ochrony migrantów wewnętrznych (w ramach jednego kraju) i zewnętrznych, ludności rdzennej i mniejszości, formy rasizmu, ksenofobii, nietolerancji, terroryzmu, przemoc wobec kobiet, promocja sprawiedliwości i zadośćuczynienia za krzywdy, arbitralne, doraźne i pozasądowe egzekucje, tortury i nieludzkie traktowanie, system edukacji, uczestnictwo w dobrach kultury (Open Doors, 2022, 121, [12.12.2022]).

Badania analityczne powinny obejmować również pozytywną stronę wolności religijnej, czyli jej wpływ na sytuację polityczną, społeczną, kulturową, gospodarczą itp. Wbrew rozpowszechnionemu w krajach laickich twierdzeniu o konieczności całkowitej neutralności wobec religii ta nie tylko buduje wspólnotę osób wierzących i promuje działalność dobroczynną, ale wzmacnia gospodarkę. Warto prowadzić badania wpływu wolności religijnej na ekonomię i działania biznesowe, czego przykładem są działania Religious Freedom & Business Foundation (RFBF). Ta fundacja zajmuje się edukacją międzynarodowych firm i organizacji pozarządowych na temat pozytywnej roli religii w miejscu pracy oraz jej oddziaływania na całą gospodarkę. Na podstawie własnych badań RFBF wylicza, że organizacje religijne co roku wnoszą do gospodarki USA 1,2 bln dolarów (Religious Freedom & Business, b.r.w., [12.12.2022]). Przeprowadzane są analizy porównawcze wzrostu gospodarczego w krajach i firmach o wysokim i niskim wskaźniku REDI (Religious Equity, Diversity & Inclusion). Bada się głównie działalność danej organizacji pod kątem treści związanych z religią, działania pracowniczych grup wzmacniających inkluzywność i poczucie wspólnoty w zakresie wiary

oraz zewnętrzne szkolenia, podczas których uczestnicy dzielą się swoimi doświadczeniami związanymi z religią (*Corporate Religious Equity*, 2023, [12.12.2022]). Raporty wykazują, że troska o zapewnienie wolności religijnej w biznesie skutkuje mniejszą korupcją, większym spokojem i tolerancją, co przekłada się na stabilność działalności gospodarczej, ogólnie mniejszymi restrykcjami w pozostałych dziedzinach, większą różnorodnością i wzrostem ekonomicznym (Grim, 2014, [12.12.2022]). Analizy podejmowane w ramach badań są następnie przekuwane w wiedzę ekspercką, programy edukacyjne, praktykę biznesową i platformę wymiany międzyreligijnej.

Wolność religijna w badaniach wdrożeniowych

Wyniki badań stosowanych w zakresie religii najczęściej są publikowane w postaci raportów o różnorodnym statusie naukowym. W ramach poszczególnych organizacji układają się one w serię raportów przedstawiających zmieniające się trendy. Ukazują się liczne raporty okresowe bądź poświęcone sytuacjom kryzysowym obejmujące swym zasięgiem całe kontynenty, zbierające liczne przypadki do dalszej analizy lub częściowo je analizujące. Zawierają one wywiady, studia przypadków, formy dyskryminacji. Umiejętne korzystanie z tych danych ma charakter wdrożeniowy, ponieważ wiele z nich zawiera rekomendacje zmian oraz śledzi proces ich implementowania na danym poziomie, np. krajowym. Raportowanie zjawisk społecznych jest skutecznym narzędziem nacisku na grupy, które ograniczają wolność religijną, zwłaszcza w przypadku braku równowagi sił.

Bardzo ważnym elementem badań stosowanych jest odniesienie praktyczne (polityczne), które w przypadku wolności religijnej ma rozbudowaną strukturę, począwszy od wczesnego dostrzegania rodzących się trudności oraz określenia norm zachowania prawa. Wyniki badań służą zmianom społecznym, ponieważ na ich podstawie wypracowuje się mechanizmy przekazu informacji oraz próbuje się wpływać na organizacje, gdzie dochodzi do łamania prawa do wolności religijnej. Chodzi więc o przeciwdziałanie dyskryminacji oraz prześladowaniom ze względu na wyznawaną wiarę, a od strony pozytywnej wzmacnianie działalności charytatywnej i społecznej instytucji religijnych. W przypadku poszczególnych krajów, gdzie łamane jest prawo do wolności, pojawia się konieczność reakcji na forum międzynarodowym lub skutecznienia rozwiązań krajowych. Ponadto dąży się do ukarania sprawców przestępstw przeciwko wolności religijnej na drodze sądowej lub *quasi* sądowej w postaci powołanych komisji oraz zadość-

uczynienia ofiarom. Ogólnie można wskazać na przeprowadzanie działań na poziomie lokalnym, krajowym i międzynarodowym. Ich stopień i skala zależą od natury pozyskanych danych, wrażliwości reżimu i wpływu społecznego oraz woli zmian u ofiar. Powstaje w ten sposób wiedza ekspercka, którą odpowiednio wdraża się w praktykę społeczną.

Częstkowe wyniki badań stosowanych poddane badaniom wdrożeniowym składają się na monitorowanie stanu wolności religijnej w postaci raportów z różnych rejonów świata i poszczególnych krajów, zwłaszcza tam, gdzie jest ona zagrożona. Chodzi o społeczne wykorzystanie informacji naukowej w mediach o szerokim zasięgu, np. *social media*, organizowanie konferencji, kampanii, publikację raportów. Mają one na celu nie tylko zapoznawanie ludzi z kwestią wolności religijnej, ale również mobilizowanie do działania, wspierania inicjatyw mających na celu rozszerzanie wolności religijnej przez petycje, pokojowe marsze, pisanie listów itp. Szczególnie istotna jest współpraca z mediami, ponieważ dzięki ich pracy można mocniej wpływać na rzeczywistość (Open Doors, 2022, 117, [12.12.2022]). Wyniki badań wdrożeniowych zebrane w formie raportów pozwalają na wyciągnięcie ogólniejszych wniosków na tle istniejących powiązań utrudniających przestrzeganie prawa. Raport taki łączy w sobie dane, aktualne trendy, dowody oraz motywuje do zmian. Jego skuteczność obejmuje wcześniejszy namysł nad kwestią rodzaju przekazywanej treści oraz charakterze odbiorcy. Raportowanie pozwala zwiększać świadomość opinii publicznej na temat skali łamania podstawowego prawa człowieka. Dobrze przygotowany raport oparty na wiarygodnych dowodach łamania wolności religijnej przyczynia się do budowania woli zmian, począwszy od poziomu najniższego, lokalnego przez krajowy aż do wykorzystania przez organizacje międzynarodowe. Z racji zastosowanych narzędzi oraz ogólnego autorytetu nauki raporty mogą być używane bezpośrednio lub pośrednio do wpływania na agendy polityczne, powodując – nawet jeśli powolne – zmiany. Dotyczy to zarówno lobbowania wobec władz publicznych, jak i prywatnych osób i organizacji zależnie od danej kwestii i rodzajów relacji między podejmującymi decyzje a wytycznymi.

Wyróżnia się dwa typy bezpośredniego oddziaływania na zmianę sytuacji łamania prawa wolności religijnej, które mogą się wzajemnie przenikać: wsparcie organizacji międzynarodowych oraz postępowanie prawne. Chodzi w nich o wykorzystanie różnych metod zaangażowania i wpływu na ośrodki decyzyjne, aby zaradziły sytuacjom, w których dochodzi do łamania prawa do wolności religijnej jednostek i grup. Cele takiego oddziaływania

są uzależnione od danej sytuacji. W przypadku pojedynczej ofiary chodzi o bezpośrednie wsparcie i usunięcie szkody. Gdy celem ataku jest wspólnota religijna, należy objąć działaniem wszystkich jej członków. W przypadku braku odpowiedniego prawa lub istnienia prawa dyskryminującego konieczny jest wpływ na organy ustawodawcze. Natomiast jeżeli istnieje prawo krajowe zabezpieczające wolność, ale nie jest przestrzegane, należy szukać poparcia organizacji międzynarodowych oraz używać metod przez nie wypracowanych (Open Doors, 2022, 116–117, [12.12.2022]).

Liczne organizacje międzynarodowe monitorują sytuację światową, jeśli chodzi o przestrzeganie konkretnych norm oraz podpisane konwencje przez poszczególne kraje. Biuro Wysokiej Komisji ONZ ds. Praw Człowieka podaje daty i treść konkretnych 18 traktatów, które zostały ratyfikowane na świecie. Organy ONZ publikują również traktaty według podziału na obronę poszczególnych praw. Wydają Powszechny Przegląd Okresowy (Universal Periodic Reviews), który w każdym kraju raportuje stan przestrzegania praw człowieka. Wszystkie powyższe instytucje podają dane okresowe, które są na bieżąco aktualizowane. Rada Praw Człowieka ONZ powołuje specjalnego rzecznika ds. wolności religijnej, którego zadaniem jest określanie istniejących i pojawiających się przeszkód w korzystaniu z prawa do wolności religijnej oraz przedstawianie sposobów pokonywania tych przeszkód. Publikuje on liczne raporty dotyczące poszczególnych tematów oraz krajów, zawierające wyniki badań oraz postulaty zmian. W ramach zaangażowania ONZ na polu religijnym zostały wypracowane grupy postulatów do wdrożenia, np. „Faith4Rights” związane z Deklaracją w Bejrucie (Office of the UN, 2021, [12.12.2022]).

Liczne kraje i organizacje wydają swoje raporty wolności religijnej. Monitoring wolności religijnej znajduje swoje odzwierciedlenie w corocznych raportach Stanów Zjednoczonych: Annual International Religious Freedom Report (Departament Stanu USA) (Office of International, 2022, [12.12.2022]) oraz Roczny raport Komisji Stanów Zjednoczonych ds. Wolności Religijnej w świecie (United States Commission, 2022, [12.12.2022]), które zawierają bieżące rekomendacje dla administracji rządowej i Kongresu oraz wyniki realizacji rekomendacji z poprzedniego roku. Cykliczne raporty religijne dotyczące wszystkich krajów na świecie wydaje The Pew Research Center, np. Annual Restrictions on Religion (Baronavski, 2022, [12.12.2022]).

Istnieje wiele innych organizacji promujących wolność religijną oraz prowadzących badania i publikujące wyniki na skalę międzynarodową. Jed-

ną z nich jest Freedom of Religion or Belief Learning Platform. Ta nordycka inicjatywa ekumeniczna koncentruje się na wymiarze szkoleniowym, edukacyjnym, warsztatowym i chce docierać z przesłaniem wolności religijnej do parlamentarzystów, prawników, duchownych, instytutów religijnych, studiów prawa międzynarodowego, organizacji pozarządowych, mediów. Duże znaczenie i zasięg wśród odbiorców mają publikacje Religious Freedom Institute oraz Open Doors World Watch List. Od strony naukowej ważną publikacją jest International Protocol on Documenting Violations of Religious Freedom, która podejmuje wiele kwestii metodologicznych dotyczących dokumentacji, monitoringu oraz sposobów implementacji wyników.

Co dwa lata swój międzynarodowy raport publikuje Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie (Aid to the Church, 2021, [12.12.2022]). Najnowszy raport pochodzi z 2021 r. i przedstawia w ogólnym wniosku, że większość światowej populacji (5,2 mld) żyje w krajach, które naruszają prawo do wolności religijnej, natomiast grupą religijną najbardziej zagrożoną prześladowaniami są chrześcijanie. Również w Europie mimo dominacji chrześcijaństwa raporty wskazują na rosnącą nietolerancję i dyskryminację wobec wyznawców tej religii. Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe Annual Report 2021 przedstawia dokumentację przestępstw popełnionych przeciwko chrześcijanom w 19 krajach europejskich; w 14 krajach miały miejsce ataki fizyczne, a w 4 – morderstwa (Observatory on Intolerance, 2022, [12.12.2022]). Ponadto rośnie zjawisko autocenzury wśród chrześcijan, tzw. *chilling effect*, która szczególnie dotyczy edukacji, miejsca pracy, sfery publicznej, stosunków społecznych i mediów. Chrześcijanie stają się przedmiotem negatywnych stereotypów, a ich organizacje są często wykluczane z platform społecznościowych. Coraz bardziej ogranicza się stosowanie klauzuli sumienia w zawodach medycznych.

Raporty wolności religijnej dostępne w języku polskim oraz dotyczące Polski mają bardziej charakter dokumentacyjny i monitorujący, choć można na ich podstawie opracowywać kierunki badań wdrożeniowych. Punktem wyjścia są raporty Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, ostatni z 2019 r. (Instytut Statystyki, 2019b, [12.12.2022]). We wnioskach opracowanych na podstawie zebranych danych można przeczytać, że naruszanie wolności religijnej w Polsce nie odnosi się wyłącznie do paragrafów prawa karnego, ale ma swoje mniej wyraziste przejawy w przestrzeni publicznej oraz na rynku pracy, co wskazuje na kierunki działań

praktycznych. Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie w Polsce we współpracy z Uniwersyteckim Centrum Badań Religijnych UKSW tłumaczy streszczenia obszernych raportów światowych dotyczących prześladowania chrześcijan oraz wolności religijnej, o których była mowa wyżej (Pomoc Kościołowi, 2022, [12.12.2022]). Cenny raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2021 r. opublikowało Laboratorium Wolności Religijnej z Torunia (Laboratorium Wolności, 2022, [12.12.2022]). Naruszenia zostały podzielone na siedem kategorii: fizyczne ataki na osoby wierzące; niszczenie i znieważanie miejsc kultu; niszczenie i znieważanie symboli religijnych i przedmiotów czci religijnej; ograniczanie publicznego wyznawania wiary; dyskryminacja ze względu na przekonania religijne; nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych albo znieważanie grupy ludności lub jakiejś osoby z powodu jej przynależności wyznaniowej; inne. Liczne raporty i ekspertyzy prawne dotyczące wolności religijnej przygotowuje Instytut Ordo Iuris. Na zlecenie Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości powstał Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 r. (Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, 2019, [12.12.2022]). Ogólnie da się wykazać w kwestii wolności religijnej, że narastają napięcia społeczne i poczucie zagrożenia, stwierdza się niewystarczalność kar dla sprawców lub zupełny ich brak, brak programu prewencyjnego, łączność łamania prawa do wolności z innymi przekroczeniami, zwłaszcza w zakresie wykonywanej pracy.

* * *

Badania naukowe wolności religijnej dokonują się na trzech poziomach teoretycznym, stosowanym i wdrożeniowym. Każdy z nich posiada własną specyfikę, choć jednocześnie opiera się na wynikach poziomu poprzedniego. W ramach badań podstawowych można wyróżnić następujące składowe: elementy wolności religijnej, model chrześcijański wolności religijnej, zagadnienie wolności, wzajemne przenikanie się i związanie poszczególnych praw człowieka, redukcjonizm postawy neutralności, religia a państwo. Badania stosowane dotyczą wpływu zapewnienia wolności religijnej na sytuację polityczno-społeczną i gospodarczą. Chodzi o dowartościowanie harmonii społecznej oraz monitoring prześladowań w oparciu o indeksy pomiarowe i przygotowaną dokumentację. W badaniach wdrożeniowych na podstawie poprzednich badań opracowuje się rekomendacje zmian i analizuje ich implementację.

BIBLIOGRAFIA

- Aid to the Church in Need, 2022, *Religious Freedom in the World. Report 2021*, <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/home/> [12.12.2022].
- Baronavski, Ch. [i in.], 2022, *Religious restrictions around the world*, Pew Research Center, <https://www.pewresearch.org/topics/restrictions-on-religion/> [12.12.2022].
- Bernaciński, Ł., Wawrzyniak, A., 2022, *Opinia prawna w przedmiocie wykonywania praktyk religijnych podczas odbywania czynnej służby wojskowej*, <https://ordoiuris.pl/wolnosci-obywatelskie/opinia-prawna-w-przedmiocie-wykonywania-praktyk-religijnych-podczas-odbywania> [12.12.2022].
- Corporate Religious Equity, Diversity & Inclusion (REDI) Index*, <https://religiousfreedomandbusiness.org/redi> [12.12.2022].
- Foris Working Group Report, 2021, *Why People Need Religious Institutions and Why Religious Institutions Need Freedom*, Religious Freedom Institute, <https://religiousfreedominstitute.org/wp-content/uploads/2022/06/Subgroup1WorkingGroupReport.pdf> [12.12.2022].
- Grim, B.J., 2014, *The link between economic and religious freedoms*, World Economic Forum, <https://www.weforum.org/agenda/2014/12/the-link-between-economic-and-religious-freedoms/> [12.12.2022].
- Institut Statystyki Kościoła Katolickiego, b.r.w., *Metodologia badań wolności religijnej*, <https://iskk.pl/badania/wolnosc-religijna/236-metodologia-badan-wolnosci-religijnej> [12.12.2022].
- Institut Statystyki Kościoła Katolickiego, 2019, *Wolność religijna w Polsce. Raport Statystyczny*, Warszawa, https://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/01-16_Raport-2019_prev_czyste.pdf [12.12.2022].
- Institut Wymiaru Sprawiedliwości, 2020, *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 r.*, <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/RAPORT1.pdf> [12.12.2022].
- International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 26, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights> [12.12.2022].
- Jabłońska P., 2023, *Dziecko jako podmiot wolności religijnej. Nauczanie religii w polskiej szkole publicznej a wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle prawa świeckiego i kanonicznego*, Warszawa.

- Jabłońska P., 2022, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin.
- Open Doors International Religious Freedom Institute, 2022, *International Protocol on Documenting Violations of Religious Freedom*, <https://religious-freedominstitute.org/wp-content/uploads/2022/07/InternationalProtocolonDocumentingViolationsofReligiousFreedom-DIGITAL-ODI-2022-1.pdf> [12.12.2022].
- Jan Paweł II, 1981, Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć pokojowi – szanuj wolność*, 1 I 1981, <https://www.niedziela.pl/artykul/2274/Oredzie-na-XIV-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1> [12.12.2022].
- Jan Paweł II, 1988, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, 1 I 1988, <https://www.ekai.pl/dokumenty/orędzie-na-swiatowy-dzien-pokoju-1988> [12.12.2022].
- Laboratorium Wolności Religijnej, 2022, *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2021 r.*, <https://laboratoriumwolnoscipol.pl/wp-content/uploads/2022/05/LWR-Raport-2021.pdf> [12.12.2022].
- Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe, 2022, *Annual Report 2021*, https://www.intoleranceagainstchristians.eu/fileadmin/user_upload/publications/files/Annual_Report_2022_-_ONLINE_Web_View_Final.pdf [12.12.2022].
- Office of International Religious Freedom, 2022, *2021 Report on International Religious Freedom*, <https://www.state.gov/reports/2021-report-on-international-religious-freedom/> [12.12.2022].
- Office of the UN High Commissioner for Human Rights, 2021, *Faith for Rights. The Beirut Declaration and its 18 commitments*, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Faith4Rights.pdf> [12.12.2022].
- Petersen, M.J., Marshall, K., 2019, *The International Promotion of Freedom of Religion or Belief: Sketching the Contours of a Common Framework*, Copenhagen.
- Piechowiak, M., 1994–1995, *Wolność religijna — aspekty filozoficzno-prawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, z. 3, s. 7–21.
- Pomoc Kościołowi w Potrzebie, 2022, *Prześladowani i Zapomniani? Raport o chrześcijanach prześladowanych za wiarę w latach 2020–22. Streszczenie*, https://pkwp.org/uploads/tinymce/pliki/ACN%20PF_%202022%20PL.pdf [12.12.2022].

- Religious Freedom & Business Foundation, b.r.w., *Religious Freedom Helps Businesses & Economies Grow*, <https://religiousfreedomandbusiness.org/religious-freedom-helps-businesses-economies-grow> [12.12.2022].
- Religious Freedom Institute, 2022, <https://religiousfreedominstitute.org/our-mission-vision/> [12.12.2022].
- Sobczak, J., 2007, *Wolność badań naukowych – standardy europejskie i rzeczywistość polska*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 2, s. 53–74.
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, 2012, *Human Rights Indicators. A Guide to Measurement and Implementation*, https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/Human_rights_indicators_en.pdf [12.12.2022].
- United States Commission on International Religious Freedom, 2022, *2022 Annual Report*, <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2022%20Annual%20Report.pdf> [12.12.2022].
- Zalewski, B. [i in.], 2021, *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*, <https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/wolnosc-kultu-religijnego-w-wybranych-krajach-europy-ograniczenia-zwiazane-ze> [12.12.2022].

EROS CALCARA

Universidad de Córdoba, Departamento de Historia

 <https://orcid.org/0000-0002-8986-3093>

e-mail: z12calce@uco.es

PERDER LA LIBERTAD. LA ESCLAVITUD EN EL MEDITERRANEO MODERNO (SIGLOS XVI–XVII)

**Lose the Freedom. Slavery in the modern Mediterranean
(16th – 17th centuries)**

Resumen: La esclavitud es un tema que tiene sus raíces en la antigüedad. Entre los siglos XVI y XVII, el Mediterráneo se convirtió en teatro de guerra en el conflicto entre la cristiandad occidental, cuyo *difensor fidei* era la España de Felipe II, y el Imperio Otomano, representado como el infiel y el gran enemigo. Dentro de este escenario, la esclavitud representa un verdadero mercado en el que hombres y mujeres pierden su identidad, su libertad, convirtiéndose en un verdadero bien de consumo. La historiografía contemporánea y del siglo pasado ha analizado el discurso sobre la esclavitud en el Mediterráneo, poniendo en escena las etapas, evoluciones y relatos de este fenómeno. Esta contribución, en la línea de esta conferencia internacional, pretende rastrear los diversos aspectos de la esclavitud en el Mediterráneo entre los siglos XVI y XVII. El análisis propuesto intentará resaltar cómo en la edad moderna se perdió la libertad y cómo se pudo sobrevivir a ella.

Palabras clave: Mediterraneo, siglos XVI–XVII, Esclavos, Esclavitud.

Abstract: Slavery is an issue that has its roots in ancient times. Between the 16th and 17th centuries, the Mediterranean became a theater of war in the

EROS CALCARA – PhD student Universidad de Córdoba (Departamento de Historia). Is a PhD student in “Heritage” at the History Department of the Universidad de Córdoba (UCO). His main research topics are military elites and institutions in the Ottoman Empire and the history of the Mediterranean in the Early Modern Age. His current doctoral research concerns the nobility of the city of Palermo between the 17th and 18th centuries, conspicuous consumption and the means of manifestation of power such as alimentation and fashion in the circles of the Sicilian nobility.

conflict between Western Christianity, whose difensor fidei was the Spain of Philip II, and the Ottoman Empire, represented as the infidel and the great enemy. Within this scenario, slavery represents a true market in which men and women lose their identity, their freedom, becoming a true consumer good. Contemporary historiography and those of the last century have analyzed the discourse on slavery in the Mediterranean, staging the stages, evolutions and stories of this phenomenon. This contribution, in line with this international conference, aims to trace the various aspects of slavery in the Mediterranean between the 16th and 17th centuries. The proposed analysis will try to highlight how freedom was lost in the modern age and how it could be survived.

Key words: Mediterranean, XVI–XVII centuries, Slaves, Slavery.

Introducción

El Mediterraneo del siglo XVI se convirtió no sólo en una «frontera líquida» caracterizada por su movilidad de hombres, bienes e invenciones, pero también fue un auténtico polvorín, formado por incursiones navales, esclavos y corsarios berberiscos que, al servicio de la “Sublime Puerta”, se enfrentaban continuamente con la monarquía española (Braudel, 2010). La guerra es la gran protagonista del escenario mediterráneo y a ella se vincula el problema de la esclavitud, fruto de las incursiones y del conflicto entre el Imperio Otomano y la España de Felipe II. El origen de la condición esclava de hombres y mujeres en el mundo mediterráneo de la Edad Moderna se manifiesta en la mayoría de los casos en su captura en el contexto de la guerra y en todo caso de una situación de abierta hostilidad (Bosco, 2013, 57–82). Después de la captura, uno se convertía en propiedad de otra persona, privado de libertad y de toda autonomía de acción y movimiento, al menos en principio; se sufría así una evidente degradación absoluta de la propia condición social e incluso de la propia dignidad humana (Bono, 2018, 157–159). Especialmente en el siglo XVII es posible rastrear el triunfo de la esclavitud; de hecho, Michael Foucault observó la ruptura epistemológica que condujo a la discriminación, las diferencias y la cuestión de la identidad. Sobre eso Foucault en *Las Palabras y cosas* escribió: «A principios del siglo XVII el pensamiento deja de moverse en el elemento de la semejanza», observando cómo las ciencias humanas, que surgen de este cambio de pensamiento, acabarán creando brechas en la sociedad (Foucault, 1978, 61–92). Antonie Quartier, autor de *L'esclave religieux* y esclavo en Trípoli bajo de Osman Pasha entre 1662 y 1668, confiesa que para muchos esclavos el mayor tormento fue reconocer su responsabilidad al

haberse expuesto a la posibilidad de captura: «Il faut encore avouer que la plus cruelle peine des captifs est le chagrin qu'ils ont d'avoir abusé de leur liberté, et d'avoir eux-mêmes forgé leurs fers par un caprice et une folle curiosité» (Quartier, 1690, 173–174). Sin embargo, este paso de captura, esclavitud, reducción a objeto es un proceso abstracto, implementado en términos concretos solo para un cierto número de individuos capturados. Los esclavos destinados a los bancos de remeros, casi toda propiedad del Estado, están sujetos a la constricción física y la inmovilidad predominante; esclavos en cambio en manos privadas, insertos en la vida de la familia y en las actividades productivas dirigidas por el amo (Stella, 2000), para el desempeño de las múltiples tareas a las que podían ser asignados, a menudo incluso fuera de la casa señorial, necesariamente tenía que mudarse. En la mayoría de los casos se impusieron signos de reconocimiento de la condición servil y no impedimentos para el desempeño de los trabajos y tareas (Stella, 1996, 147–163). Por regla general, la movilidad dependía, como toda la vida del esclavo, únicamente de la voluntad y las decisiones del amo: la ocasión más natural y frecuente era sobre todo el acompañamiento del propio amo en pequeños viajes o en viajes a destinos cercanos o lejanos, para servirle y asistirle, si no para prestarle compañía y defensa; una movilidad cotidiana en la vida del esclavo estaba implícita en el desempeño de sus funciones (Bono, 2016, 139–141). Los esclavos podían experimentar un mayor bienestar y una cierta promoción social, si conseguían crear una relación privilegiada con su amo, muchas veces con un componente afectivo e incluso sexual, más allá de la mera violencia y opresión. Por ejemplo, se dice que después del segundo sitio turco de Viena en el 1683, que fracasó estrepitosamente, algunos esclavos turcos en la capital «se la pasaba mejor que a los campesinos libres que trabajan en los campos» (Schreiber, 1980, 251). Evidentemente las condiciones del esclavo podrían mejorar por dos caminos: el primero es que el esclavo consiguiera mejorar su condición por iniciativa propia, gracias a un acuerdo con el amo para ejercer su propia actividad laboral de la que sacar una ganancia apreciable, que hizo posible “ahorrar” el precio del rescate. El otro camino hacia una mejor suerte se abría para el esclavo a raíz de un cambio de dueño, por una venta u otra circunstancia, y encontrándose empleado directamente por una persona poderosa y rica, cuya estima y confianza ganó, recibiendo encargos que le dirigían, de alguna manera “compartir” la comodidad del amo (Loulích, 2003, 181–188). Si bien la esclavitud deshumanizaba al hombre o mujer que la padecía, los largos viajes a países lejanos siguiendo

al amo, a veces ampliamente relatados en las memorias de la esclavitud, nos han brindado noticias, descripciones, incluso informaciones elaboradas sobre aspectos de las tradiciones y costumbres de los países. visitó; a este respecto, las relaciones de los esclavos europeos tal vez no hayan sido utilizadas en toda su utilidad potencial.

La esclavitud mediterránea en la historiografía

Salvatore Bono, uno de los mayores investigadores supra el tema de la esclavitud en el Mediterráneo, en el 2002 recordó que sobre la esclavitud «esta mucho por investigar, discutir y reensamblar» (Bono, 2002, 1–16). Para analizar el fenómeno de la esclavitud, el historiador puede valerse de numerosos tipos de fuentes para apoyar su investigación. En primer lugar, podemos citar las fuentes judiciales, relativas a las sentencias de los tribunales estatales o eclesiásticos, que dictan la sentencia a remo contra el reo que irá a servir en la flota (Petit [et au.], 1991). Continuando, están las fuentes de carácter religioso, que se refieren principalmente a los documentos de las órdenes y cofradías, que trataban del pago del rescate de los llamados cautivos de su condición de esclavos (Casares, 2000; cf. Verlinden, 1955)¹.

Mirando a la Península Balcánica, por ejemplo, Pálfi señala la presencia de asociaciones de cautivos en la zona de Hungría, que negocia el precio justo del rescate con los amos, mantiene contacto con los carceleros (Pálfi, 2007, 35–83). Finalmente, encontramos las fuentes iconográficas como monumentos o representaciones, que se refieren al tema de la esclavitud. En el siglo XVIII, la cultura política que se desarrolló en Francia entre los reinados de Luis XV y Luis XVI creó amplias oportunidades para cuestionar el significado de la libertad. hombres de letras, Rousseau, Voltaire y Diderot incluidos, utilizan la metáfora de la esclavitud para criticar la tiranía de los dos soberanos (Peabody, 1996; Peabody, 2007, 361–383). En la historiografía europea, ciertamente fue Fernand Braudel con *La Méditerranée* quien actuó como “pionero” para los estudios sobre el tema de la esclavitud en la

¹ El análisis propuesto por Martín es un ejemplo de investigación histórica basada en el análisis de fuentes archivísticas de carácter judicial y eclesiástico, en las que podemos encontrar diversos datos de interés sobre el papel de los mercaderes, los oficios y la religión que profesaban los esclavos. de la Granada del siglo XVI. También podemos citar el monumental trabajo de Verlinden sobre el comercio de esclavos turcos y otras áreas bajo la égida del Imperio Otomano en los puertos del Mediterráneo occidental.

cuenca del Mare Nostrum que, a diferencia de los trabajos anteriores que mencionan el fenómeno en unas pocas páginas, da un amplio espacio al fenómeno de los esclavos (cf. Bono, 2002, 2)².

Para encontrar en una historia general del Mediterráneo un tratamiento del tema de la esclavitud adecuado en proporciones y en sensibilidad a la verdadera extensión del fenómeno, hay que remontarse a los últimos años, a la *Histoire de la Méditerranée* de Bartolomé Bennassar (1998). No cabe duda de que el contexto geográfico de la esclavitud cambia en relación con la cronología del tráfico comercial y el desarrollo de las entidades estatales y sus armadas. Entre la Edad Media y el cambio de edad moderna, por ejemplo, vemos como las repúblicas de Génova y Venecia empiezan a mirar hacia el Egeo y Oriente; mientras tanto, en la era moderna, notamos cómo los estados de Berbería y España también comenzaron a establecerse en el Mediterráneo central occidental y los piratas Uskok en las costas del Adriático (Fiume, 2015, 270–271). A diferencia de lo que hizo Braudel, quien brinda una «historia horizontal del mediterráneo», encontramos una «historia vertical» en el análisis aportado por el historiador británico David Abulafia (Abulafia, 2011), que se centra en el cambio y los sujetos humanos que lo hacen posible. De hecho, encontramos una especial atención de Abulafia al análisis de las relaciones, que se crean a través del intercambio de ideas, bienes y conocimientos a través de los puertos comerciales y los puertos del Mediterráneo. En el área mediterránea de la Edad Moderna la esclavitud asume características peculiares: reciprocidad, es decir, los cristianos europeos capturan y esclavizan a los norteafricanos y musulmanes “turcos” y viceversa; temporalidad (los cautivos pueden ser rescatados o intercambiados y, después de cierto tiempo, regresar a su tierra natal); la recurrencia, es decir, que uno puede caer en cautiverio más de una vez, sobre todo si se hace a la mar por trabajo; la creación de una red financiera muy unida de

² El área mediterránea se caracteriza por la palmera y el olivo, por el nomadismo y sedentarismo de sus poblaciones, por fenómenos sociales comunes, por ejemplo, el bandolerismo, pero unidos por una rica y peculiar historia política de espacios „regionales” interconectados o al menos contiguo. La obra de Braudel en general destaca un nuevo método de hacer historia, ya que el movimiento de *les Annales* ya no dio prioridad a la historia política o militar: la llamada “*histoire événementielle*”. El movimiento dará vida a un método de investigación innovador, basado en el análisis de fenómenos sociales y económicos. Entre estos fenómenos que analiza Fernand Braudel, ciertamente, se encuentra también la esclavitud sobre la cual algunas producciones tuvieron algunos vacíos al respecto; los méritos del historiador francés son, como apunta Salvatore Bono, «las referencias a la esclavitud, y las indicaciones bibliográficas precisas, aumentan desde la primera edición (1949) a la segunda (1966)».

comerciantes, redentores, corredores, interesados en especular sobre el rescate, así como en liberar a amigos y familiares (Montalvo, 2002, 148–157). Dentro del Mediterráneo, donde encontramos piratas y corsarios, vemos que la esclavitud es fruto del comercio y sobre todo del conflicto que se está produciendo en la Edad Moderna entre el Imperio Otomano y Occidente. Especialmente debido a la guerra, la demanda de esclavos creció cada vez más, ya que eran utilizados como remeros en las galeras de las flotas estatales (Fiume, 2015, 281). Luca Lo Basso, por ejemplo, analizó el sistema de construcción y abastecimiento de la flota veneciana y genovesa, con especial atención a los sistemas de contratación y pago y la división de la tripulación dentro de la flota (Lo Basso, 2003). Las cárceles son por excelencia los lugares donde se prolonga la trata de blancas, las tripulaciones de todos los marinos están compuestas por convictos condenados a prisión por los tribunales) y por esclavos y remeros libres (*buonavoglia*); no hay tripulación sin esclavos (cf. Bono, 1987, 832)³.

De hecho, se podría decir que la esclavitud y los esclavos fueron una fortuna para las armadas del Mediterráneo, ya que resolvieron el problema del alistamiento dentro de las flotas (Stella, 2006, 265–282). Hablando de esto último, no se puede dejar de mencionar la esclavitud en relación con los corsarios y los estados berberiscos, protagonistas indiscutibles del mundo mediterráneo entre los siglos XVI y XVII. Los corsarios han caracterizado la historia del Mediterráneo a lo largo y ancho, convirtiéndose en objeto de numerosas publicaciones, a través de la guerra de carreras. Entre los más renombrados podemos mencionar a Khayr al-Dīn (1466–1546), conocido como “el Barbarroja”, Murad Dragut (1485–1565) y Uluç Ali (1500–1587) quienes, distinguiéndose por sus hazañas, ocuparon el cargo de *Kapudan Pasha* (Gran Almirante). Los corsarios durante el período moderno temprano no eran necesariamente de origen turco, algunos de ellos formaban parte de ese grupo que se denominó “renegados” (cf. De Bunes Ibarra, 1989; B. Bennassar, L. Bennassar, 1989)⁴.

³ La maggior parte degli schiavi musulmani, come riferisce Salvatore Bono, prestava servizio sulle galere di Napoli, Livorno e Genova e il numero dei vogatori variava a secondo del modo di vogare sull'imbarcazione.

⁴ Entre los siglos XVI y XVII, los renegados representaron un puente entre el Occidente cristiano y el Islam; abrazando la nueva fe y estableciéndose en los estados de Berbería se convierten en mediadores entre culturas. Los nuevos conversos reciben nombre y vestimenta musulmana, ingresan en la sociedad berberisca, caracterizada por una fuerte movilidad social -debido a la ausencia de una rígida adscripción a una clase y a un estatus, que osifica la

Los corsarios tenían sus bases en los puertos más importantes del África magrebí: Argel, Túnez y Trípoli. Constituyeron el corazón de la política, el comercio y las incursiones de los estados o regencias de Berbería⁵. Y es precisamente en este contexto que encontramos a hombres y mujeres occidentales, que fueron hechos prisioneros y vivieron la esclavitud en el norte de África.

«Barbara, e violenta sciavitu de! Barbaro Tripolino».
Algunas historias de esclavos en el Mediterráneo moderno
(siglos XVI–XVII)

Pues los autores europeos entre los siglos XVI y XVII hablan del Magreb, que entonces se llamaba «Berberia» o «Barbaria», coincidió con la charla de corsarios y esclavos. *La Topographia e Historia general de Argel* (1612) del benedictino Diego de Haedo (1612), que había visitado Argel entre 1578 y 1581, dedica dos partes (de las cinco) respectivamente a los esclavos y a los «mártires». La esclavitud es un tema muy interesante; ya que, si bien ser esclavo equivalía a una real despersonalización del hombre o de la mujer, a través de la historia del esclavo es posible obtener un punto de vista más amplio. El análisis de las historias de hombres y mujeres que vivieron la esclavitud en los estados berberiscos y en los estados italianos nos permite observar tres aspectos fundamentales: la esclavitud vista como un factor económico, ya que los esclavos se convirtieron en verdaderos bienes de consumo de la época; la esclavitud como medio de análisis de la cultura y, finalmente, como se mencionó anteriormente, cómo los esclavos contribuyeron a la narrativa de los lugares donde estuvieron prisioneros. Durante el siglo XVI se aprecia un repunte del comercio de esclavos moriscos, especialmente tras la conquista de Túnez (1535), de la mano del emperador Carlos V, y tras la

jerarquía de clases sociales en la Europa católica, en la que podrán hacer fortuna, participar en empresas de corsarios, aunque frecuentemente sean presa de los cristianos. así terminan ante el tribunal del Santo Oficio, que tiene la tarea de hacer un escrutinio de conciencia, con la intención de perdonar a aquellos que se vieron obligados a renunciar a la fe para salvar la vida o que de manera oportunista lo hicieron “por la boca”, pero no “desde el corazón”.

⁵ Las regencias se beneficiaron, como dice Fernand Braudel, de la salida del Mediterráneo de la «gran historia», del creciente interés de los imperios por las rutas transoceánicas frente a las, que se habían vuelto estrechas, del mar interior. En nombre de una supuesta talasocracia, Argel, Túnez y Trípoli son capaces de imponer a las potencias interesadas en la presencia naval en el Mediterráneo la drástica elección entre “comprar” la paz, mediante el pago de tributos, o sufrir los ataques depredadores de los corsarios.

sublevación de los moriscos en las Alpujarras (1569–1571) (cf. Girón Pascual, 2020, 115–134; Civale, 2011, 51–88; *Sobre la revuelta*, 1982, 13–15)⁶. Un aspecto muy interesante, revelado por João Mascarenhas, se refiere al origen geográfico de la mayoría de los esclavos presentes en la ciudad de Argel (Teyssier, 1993, 74–75)⁷.

Encontramos por ejemplo la historia de un joven español llamado Diego Galán de Escobar, autor del adictiva *Relación del cautiverio y libertad*, narra su larga desventura (1589–1610) para escapar de la esclavitud y regresar a su patria (Galán, 2011, 28). En el siglo XVII encontramos la narración del abad irlandés Giovan Battista de Burgo que, habiendo experimentado la «Barbara, je violenta sciavitu de! Barbaro Tripolino» (De Burgo, 1686, 21), narró durante su tiempo en la esclavitud las diferencias culturales entre occidentales y turcos. Lo que de Burgo describió son las observaciones de un clérigo, que evidentemente entra en un mundo que no es irlandés, del que proviene, o en todos los casos no es cristiano. De hecho, afirma que «El cristiano lleva el sombrero, que se levanta para saludar a un amigo. El turco lleva el turbante; ni se lo quita nunca a nadie, aunque fuera el mismo Gran Señor. El cristiano mantiene su cabello en su cabeza. El turco se afeita y queda calvo como la palma de la mano. El cristiano se afeita la barba. El turco nunca. El cristiano se viste con pantalones cortos. El turco siempre largo. El cristiano usa zapatos. Las zapatillas turcas [...]. El cristiano lleva una camisa sobre la carne. Los turcos en Egipto y Tierra Santa lo usan sobre sus túnicas. Las mujeres cristianas en su mayoría van descubiertas. Los turcos no se dejan ver, ni la cara ni las manos» (De Burgo, 1686, 448–449). Miriam Harry analizando la historia de un esclavo negro, que estaba al servicio de una familia judía, dice que «con vistas al mar y rodeada de un oasis, Trípoli le había parecido un lugar encantador, una anticipación del paraíso, al que esperaba ser destinado por el Dios de la

⁶ El norte de África supuso una gran oportunidad para la nobleza procedente de la península itálica, que participó en la campaña de Túnez del emperador Carlos V. Por ejemplo, en la zona de Orán y otras zonas limítrofes, como bien observó Rafael Girón Pascual, los miembros de la nobleza italiana comenzaron a establecer y luego a fortalecer un comercio hecho de «carne y sangre». El caso de Túnez, en cambio, fue analizado a fondo por Gianclaudio Civale en su ensayo de hace unos años, en el que se destacan las estrategias del gobierno español en la ciudad norteafricana, las relaciones y contrastes entre la población indígena y el gobierno español.

⁷ Mascarenhas afirma que, durante su período de esclavitud en Argel, hubo esclavos de diferentes partes del mundo: italianos, alemanes, ingleses, flamencos, chinos, japoneses, húngaros, españoles, franceses, novohispanos, etc.

misericordia» (Harry, 1911, 273). En la zona de los estados berberiscos, tal y como analiza Raffaella Sarti, entre los siglos XVII y XVIII encontramos una gran concentración de boloñeses que vivieron la esclavitud en las fronteras del Imperio Otomano (Sarti, 2001, 437–473). Algunos de los que fueron capturados y esclavizados en el norte de África durante el siglo XVII vestían al estilo turco, como muestra de haber sido asimilados a la nueva cultura; uno de ellos fue el aderezo «Me vistieron a = la turca». Fue narrado por Nicolò Speranza de Trieste y Mario Speri de Livorno, ya que con el cambio de ropa se abrazó la nueva fe (Rostagno, 1983, 61, 70). Entre los boloñeses ilustres ciertamente podemos citar el caso del conde boloñés Luigi Ferdinando Marsili (1658–1730), hecho prisionero durante el conflicto entre Austria y la “Sublime Puerta”, que sirvió a un pachá durante la batalla de Viena (1683) y posteriormente redimido en 1684 (Marsili, 1996). El origen de la condición esclava de hombres y mujeres en el mundo mediterráneo de la Edad Moderna parece en la mayoría de los casos a su captura en el contexto de la guerra y en todo caso de una situación de abierta hostilidad. Después de la captura, uno se convertía en propiedad de otra persona, privado de libertad y de toda autonomía de acción y movimiento, al menos en principio; por lo tanto, se sufre una evidente degradación absoluta de la propia condición social e incluso de la propia dignidad humana (Bono, 2018, 154–155). Sin embargo, como se mencionó anteriormente, el esclavo brinda varios puntos de vista interesantes sobre los lugares que visita acompañando a su amo o ama y, sobre todo, sobre la cultura en la que se intercala.

Movilidad y viajes de esclavos en el Mediterráneo moderno

El esclavo durante la Edad Moderna está sometido durante la mayor parte del período de cautiverio a un fuerte estrés compuesto por golpes, cadenas y abusos de todo tipo. Aunque fue privado de todo derecho, representa una fuente para conocer mejor la cultura, las costumbres de sus captores y también puede brindarnos una descripción detallada de los lugares donde se encuentra. Como hemos visto anteriormente para el caso de Giovan Battista de Burgo o el esclavo al servicio de la familia judía, entre los siglos XVI y XVII existen numerosas historias de hombres en condiciones de esclavitud en el Mediterráneo, que han sido descritas por la historiografía. La aventura de Al-Hasan al-Wazzan, también conocido como León el Africano, descrita con detalle por Natali Zemon Davies, representa un caso muy interesante ambientado durante el siglo XVI (Zemon Davis, 2006). Está

el caso de un niño llamado Joseph Pitts, que fue capturado y esclavizado por un corsario turco de origen holandés en 1678 (cf. Fiume, 2009, 14)⁸. En Argel la propiedad pasó de un señor a otro, hasta un tal Omer, persona culta, que la llevó consigo en mayo de 1685 a La Meca y Medina, donde la manipuló; probablemente se convirtió en esa ocasión o ya lo había hecho antes de partir. A su regreso a Inglaterra, Pitts escribió y publicó *A Faithfull Account of the Religion and Manners of the Mahometans* (1704), texto que «en su conjunto nos da una imagen precisa y sensacional de lo esencial del islam»; el mayor interés del volumen es el largo y detallado relato de su peregrinaje a La Meca (cf. Norton, 2009, 259–268; Davis, 2003)⁹.

Incluso en la Rusia del siglo XVII, en la corte del Zar Pedro “el Grande”, se cuenta la historia de un esclavo negro llamado Aníbal, a quien el soberano llevó en sus viajes a las cortes europeas (Parry, 1923, 359–366). Todo un capítulo de los viajes de los esclavos podría estar formado por aquellos que se hacen para escapar de los lugares de la esclavitud, viajes aventureros, hechos en la ansiedad de ser descubiertos y en el desafío a los peligros y dificultades, sobre todo porque muchas veces contábamos con medios que no eran enteramente adecuada. Algunas historias escritas por los propios protagonistas están llenas de suspenso y llenan al lector de admiración por la valentía y habilidad de los protagonistas. Además del “privilegio” de

⁸ Nel corso del XVII secolo vi sono casi di olandesi che decisero di servire come corsari l'Impero Ottomano. Tra questi si può citare il caso di Simon Simonsen (1579–1615), conosciuto tra i turchi con il nome di *Danziker*, *Dansker*, *Danser* o più semplicemente Simon Re'is, che «insegna ai corsari barbareschi come costruire grandi navi a chiglia profonda adatti alla navigazione oceanica».

⁹ El período de esclavitud y los abusos narrados por Pitt dentro de su obra ha sido criticado por algunos estudiosos. Claire Norton plantea la hipótesis de varias razones por las que golpear a un esclavo como una forma de proselitismo habría sido ilógico. Un esclavo golpeado para convertirlo no tendría valor económico ya que los musulmanes enfrentaban la presión social para liberar a sus esclavos una vez que se convertían. La costa de Berbería también era muy igualitaria en su diversidad religiosa, los servicios cristianos se celebraban en varios lugares, lo que disminuía la probabilidad de que un cristiano no tuviera lugar en la sociedad islámica. Robert Davis también duda de la validez de muchas narraciones de esclavos, al tiempo que admite que el uso de la violencia contra un esclavo sirvió “como una advertencia para todos los demás esclavos que podrían presenciar o escuchar sobre esto para que hicieran lo mejor posible”. El propio Pitts menosprecia el tropo de la conversión forzada, afirmando que fue una ocurrencia rara, “aunque fue mi mala suerte la que fue tratada tan despiadadamente”. Sin embargo, Pitts da una razón por la que sus maestros usarían la fuerza violenta contra él, a saber, que uno de sus maestros tenía un pasado sórdido y esperaba aligerar sus pecados al obligar a Pitts a convertirse y luego liberarlo, un rito sagrado dentro del islam.

poder seguir a su amo en los viajes que éste realizaba, los esclavos del área mediterránea podían encontrarse en contextos de fuerte movilidad social, sin embargo, como ha señalado Salvatore Bono, «la esclavitud es la peor forma de movilidad social» (Bono, 2018, 155). No obstante, se pueden encontrar episodios repartidos por toda Europa y el área mediterránea en los que la esclavitud ha supuesto “beneficios” para quienes la padecían. Está el ejemplo de Johan Wild, un granjero austriaco del siglo XVIII, que fue capturado por los húngaros. Él afirma en su historia cómo su condición de esclavo no era una carga, de hecho, como dijo el mismo Wild: «La pasé bien, tuve un trabajo fácil y nunca me faltó nada en cuanto a comida y bebida». Durante su viaje a Marruecos siguiendo a John Braithwaite, diplomático inglés y autor de la obra *The History of the Revolution in the Empire of Morocco upon the Death of the late Emperor Muley Ishmael*, revela que muchos esclavos «vivieron mejor de lo que podrían haber esperado en sus propios países» (Wild, 1964, 52–53)¹⁰.

El mismo Braithwaite relata la presencia de esclavos británicos en las cárceles de aquellas zonas y cómo uno de ellos gozaba del favor de la reina; el diplomático escribe al respecto: «...Recibimos la visita de la mayoría de los cautivos cristianos y de todos los que tenían la menor expectativa de obtener su libertad a través de los medios del Sr. Russel... solo pudimos escuchar de dos ingleses en cautiverio en todo el Imperio; uno era un Muchacho dejado por el Capitán Steward cuando era Embajador aquí: Parece que entonces estaba en tan gran favor con una Reina, de quien era Esclavo, que ella no quiso ni oír hablar de separarse de él; y se aconsejó al Embajador que no insistiera demasiado con él por temor a que su Interés interrumpiera todas sus Negociaciones...» (Braithwaite, 1729, 167). Como se mencionó anteriormente, los esclavos y las esclavas podían experimentar un mayor bienestar y una cierta promoción social, aunque todavía en la privación de la libertad personal, si conseguían crear una relación privilegiada con su amo, muchas veces de carácter afectivo y/o sexual. componente, más allá de la mera violencia y opresión. Un caso, parece positivo, fue el de Bernarda Juana de los Ángeles, una mujer turca traída a Cádiz en la década de 1660

¹⁰ L'opera di Braithwaite è molto interessante, poiché è dedicata ai Governatori della Royal African Company of England, una compagnia fondata agli inizi del XVII secolo e che si occupava del commercio di schiavi nel continente. Inoltre, l'opera in sé raccoglie alcuni episodi della vita del diplomatico inglese, per esempio una volta fu incaricato di una spedizione a St Lucia e St Vincent per conto della compagnia e poi fece un girovagare per l'Africa dove scrisse un resoconto dei suoi viaggi attraverso la Gold Coast.

por su dueño, el comerciante alemán Bernardo Drayer, quien le dejó dinero, joyas, muebles, ropa, tras probablemente una vida, al menos durante un cierto tramo, de afecto y consuelo compartidos; Bernarda agradecida ordenó miles de misas en sufragio de su benefactor (Stella, 2000, 26–27). La movilidad social y espacial más frecuente de los esclavos podría derivar de dos caminos potenciales diferentes: uno, que el esclavo lograra mejorar su condición por su propia iniciativa y mérito, gracias a un acuerdo con el amo para ejercer su propio trabajo o actividad empresarial a partir de la cual sacar una ganancia apreciable, que le permitió “ahorrar” el precio del rescate; una típica ocupación generalizada de los esclavos europeos en las ciudades magrebíes era la de recorrer la ciudad repartiendo agua potable; también lo hicieron, como él mismo cuenta, René de Chastelet des Boys y, del mismo modo y antes, de Rocqueville, ambos en Argel respectivamente en 1642–1645 y unas décadas más tarde (Loullich, 2003, 181–188). Los casos reseñados anteriormente representan un ejemplo de cómo el ser esclavo condujo a la posibilidad de cambiar de estatus, a través de la movilidad social; sin embargo, la esclavitud representó un verdadero negocio para los amos y esto representó siempre el elemento característico del tráfico.

El esclavo como bien de consumo ostativo dentro del mercado globalizado

La dinámica económica del Mediterráneo moderno temprano fue producto de contactos internacionales tanto internos como externos: por un lado, las relaciones políticas y económicas entre los litorales cristianos del sur de Europa y los musulmanes del norte de África y, por otro lado, la creciente importancia de las economías de Europa occidental y del Atlántico y el modelo económico que presentaban. El destino de la esclavitud en el Mediterráneo estuvo determinado por las relaciones entre estas economías. Esto es evidente en la economía corsaria del Mediterráneo. El número de víctimas europeas cristianas de los corsarios del Mediterráneo entre 1530 y 1780 se estima entre un millón y un millón y cuarto (Davis, 2003), igualado por un número similar de norteafricanos asaltados por barcos europeos. La estimación solo para Italia es de 400 000 a 500 000 (Bono, 1999). Cierta número de las víctimas de los corsarios fueron rescatadas por sumas que superaron con creces su precio como esclavos gracias a organizaciones europeas, tanto órdenes de caridad como agencias privadas, que ofrecieron ayuda económica para rescatar a los cautivos cristianos. Estudios recientes

han revelado que las condiciones financieras para ello se crearon ad hoc en Italia, Provenza y España, y evolucionaron hacia sistemas mercantiles locales de crédito y préstamo (Kaiser, 2008). La economía del rescate que se había practicado desde la Edad Media central se generalizó debido principalmente a las condiciones financieras imperantes. Las familias de los cautivos rescatados ahora dependían de nuevas firmas financieras que se ofrecían a rescatar a sus seres queridos. Una vez de vuelta en sus ciudades de origen, los cautivos rescatados no eran libres de seguir su propio camino. Si no tenían los medios económicos para reembolsar su rescate, se convertían en dependientes de sus redentores, pero la mayoría de los cautivos eran vendidos como esclavos en los mercados del sudoeste de Europa y del norte de África. Por lo tanto, la “economía corsaria” dependía de los medios financieros de las economías mediterráneas tanto para comprar como para rescatar a los cautivos. También se basó en el hecho de que los mercados del norte de África e Italia perdieron su hegemonía en el comercio de esclavos debido a las nuevas rutas atlánticas que conectaban el sur de Europa directamente con los mercados de esclavos africanos y la posición del Imperio Otomano en el Levante. Los corsarios cristianos europeos y musulmanes del norte de África, por lo tanto, catalizaron la economía mediterránea ofreciendo cautivos en venta o rescate. El hecho de que la mitad de los capitanes inscritos en los corsarios berberiscos fueran cristianos-europeos demuestra la razón de ser económica de estas actividades que atraían a oportunistas y emprendedores. Las redadas, el cautiverio y el rescate también fueron comunes en los Balcanes y el Mediterráneo oriental, gracias a los medios financieros disponibles en el Imperio Otomano para comprar cautivos extranjeros secuestrados y para rescatar a sus propios habitantes (David, Fodor, 2007). Este es un ejemplo característico de la función de mercantilización de los seres humanos en la economía mediterránea internacional. La historia de la trata de esclavos en el Mediterráneo occidental a la luz de la historia de la trata de esclavos en el Atlántico aún está por escribirse. Los mercados del Mediterráneo occidental perdieron su hegemonía. Una vez que las compañías del noroeste de Europa comenzaron a dominar el comercio de esclavos en el Atlántico en el siglo XVIII. Los puertos del noroeste de Europa en Gran Bretaña, Francia y Holanda ahora controlaban las transferencias directas de africanos desde África occidental a las Américas gracias a su monopolio marítimo. Sin embargo, el futuro de la esclavitud en el Mediterráneo no solo se debió al cambio de rutas comerciales en Occidente, sino también a la expansión de la economía de Europa occidental, que en el siglo XVIII pasó a depender de

una nueva forma de esclavitud en las grandes plantaciones, para lucrar con la mercantilización de seres humanos y bienes. Como siempre, la expansión económica y el poder político iban de la mano. Los corsarios del norte de África perdieron una vez que los gobiernos de Europa occidental pudieron asegurar las rutas de navegación pagando a los corsarios y la protección que ofrecían sus coronas. Es bien sabido que fue la hegemonía británica en el comercio internacional en el siglo XIX lo que hizo posible la aplicación de la ley de abolición en el Atlántico. La esclavitud y la trata de esclavos en Europa y el Mediterráneo fueron asuntos de política internacional a lo largo del siglo XIX. La Asamblea Nacional Francesa abolió la esclavitud en Francia y la mayoría de sus colonias en 1794, solo para restaurarla en 1802. Después de la abolición de la trata de esclavos y de la esclavitud en Gran Bretaña (1807) y en Francia (1848), fue el turno de Portugal (1865) y España (1880) de aprobar decretos generales de emancipación. En 1850, Gran Bretaña ya había obligado a Portugal a abolir la esclavitud en Brasil. También en el este, la abolición de la trata de esclavos otomana, y la esclavitud en el mundo musulmán en general, fue un proceso que fue de la mano de británicos y franceses. Expansión en el Mediterráneo otomano. Francia se apoderó del norte de África, y la nueva posición del Imperio Británico en el este de África, el Océano Índico y el Golfo Pérsico le permitió actuar para cortar las fuentes africanas del comercio otomano de esclavos (Toledano, 1982). La abolición del mercado de esclavos de Estambul en 1847 no eliminó el comercio del Cáucaso y el Caspio. Esto fue esencial para la incorporación de los seres humanos a la casa otomana, que dependía en gran medida de los esclavos, tantos varones (*kul*) y hembra (*harem*) (cf. Anónimo, 1770, IV–IX; Andrić, 2016, 18–19; Mantran, 2000, 193¹¹). La abolición de la esclavitud encontró así oposición, especialmente para este tipo de esclavos. Pero las convenciones internacionales y el discurso intelectual se salieron con la suya. Gran Bretaña presionó al Imperio Otomano para que

¹¹ La palabra *kul* se refiere a la condición de esclavitud. En el Imperio Otomano, esta palabra se usaba para indicar a los esclavos que servían en la “Sublime Puerta” y en este caso al sultán, que tomaba el nombre de kapikuli. Este término se utilizó para indicar en este caso el cuerpo de jenízaros y algún cuerpo de caballería otomana. Como consta en un panfleto anónimo del siglo XVIII, fechado en 1770, «La infantería de tierra de los turcos no es toda de la misma fuerza, sino que se compone de varios cuerpos de tropas diferentes, más o menos valientes, y se divide en Capiculy y Serratculy». Los kapikuli eran hijos de un “tributo de sangre”, también conocido como *devşirme*. Este instituto fue la base del sistema de conscripción para enrolar nuevos miembros del cuerpo de los jenízaros, que servirían en la infantería y protegerían la persona del sultán.

firmara un tratado de abolición en 1880, y en 1891 también firmó la Ley de la Conferencia de Bruselas, que suprimió todo el comercio de esclavos (Rotman, 2014, 274–275).

Conclusiones

Durante tres milenios, la esclavitud ha sido una parte inseparable de la vida social y económica del Mediterráneo. Su existencia y expansión han estado condicionadas por dos factores principales: la evolución del mapa político mediterráneo, que determinó las relaciones entre las civilizaciones mediterráneas, y el mapa económico internacional. La prosperidad implicaba grandes mercados de esclavos. Pero el valor de un ser humano era en sí mismo un motor de la dinámica económica, y la prosperidad también dependía de la esclavitud. Los esclavos no se utilizaron exclusivamente en ningún sector económico. Muchos esclavos avanzaron en sus puestos gracias a las oportunidades que les brindaba el orden social en el que se intercalaban. Algunos, especialmente en el sector público musulmán, lograron escalar las jerarquías hasta lo más alto. Esto no significaba que fueran menos maltratados o sufrieran menos crueldad que los esclavos en otros lugares. Así como no podemos clasificar a los esclavos en las sociedades mediterráneas como una clase según su posición socioeconómica, no podemos clasificarlos según la crueldad con la que fueron tratados. La crueldad, el abuso, la violación y la muerte siempre fueron frecuentes, y aunque los esclavos no los padecían exclusivamente, su estatus legal los hacía particularmente vulnerables y su sujeción particularmente extrema. Los legisladores han tratado de limitar la crueldad con los esclavos, pero las culturas han encontrado razones para justificar la inferioridad de los esclavos, la existencia de la esclavitud y su perpetuación, determinando su curso por su impacto en las relaciones entre estados, sociedades y culturas, y por un flujo constante de seres humanos en y dentro del Mediterráneo. El hecho de que la mayoría de los esclavos fueran desarraigados, transportados y trasplantados a la fuerza no entraba en conflicto con el hecho de que se los consideraba vitales en la mayoría de las sociedades mediterráneas, tanto en el sector privado como en el público. Por el contrario, explica muy claramente por qué fueron traficadas a la fuerza. Los esclavos se consideraban vitales porque eran humanos y bienes. Y esta definición de dos caras aparentemente contradictoria ha demostrado ser extremadamente elástica y adaptable a la realidad cambiante. Algunos eran originalmente

habitantes de una parte diferente del mismo Mediterráneo, mientras que otros fueron importados de África y Eurasia. Rara vez vemos esclavos comerciados desde el Mediterráneo. En la mayoría de los casos, se utilizó una distinción de “origen”, “etnicidad”, “fe” o “color”, para justificar la esclavitud y el sometimiento. Esta era una de las formas en que la mente humana enfrentaba la explotación del prójimo, sin considerar al esclavo como prójimo. Pero a pesar de su distinción, los esclavos formaban parte de las sociedades mediterráneas gracias a sus funciones socioeconómicas que hacían necesaria su integración y manumisión. Más de un siglo después de la abolición de la esclavitud en el Mediterráneo, ahora es imposible indicar qué habitantes del Mediterráneo son descendientes de esclavos, aunque hay casos de personas segregadas por ser marcados como “descendientes de esclavos”. A pesar de los convenios internacionales que los estados mediterráneos han firmado, la trata de seres humanos, las limitaciones a la libertad de las personas explotadas o la desigualdad con otros miembros de las mismas sociedades, legales o ilegales, no son infrecuentes, y se han probado casos extremos en varios países mediterráneos como violaciones de la prohibición legal de la esclavitud. A diferencia de otras partes del mundo, en el Mediterráneo estos casos son mayoritariamente el destino de inmigrantes ilegales (procedentes de estados mediterráneos menos prósperos o de otras partes del mundo) cuyo movimiento sigue condicionado por los dos factores principales que hicieron posible la esclavitud en el Mediterráneo: la política y economía. Aunque hoy en día este movimiento demográfico es mayoritariamente “voluntario”, deberíamos preguntarnos si realmente se ha dado a estas personas una verdadera libertad de elección.

BIBLIOGRAPHY

- Abulafia D., 2011, *The Great Sea. A Human History of the Mediterranean*, Oxford – New York.
- Adams R.C. (ed.), 2006, *The Narrative of R.A., a Barbarian Captive. A Critical Edition*, New York.
- Andrić I., 2016, *Il ponte sulla Drina*, Milano.
- Anonimo, 1770, *Dello stato militare navale e terrestre della Russia e dell'Impero Ottomano*, Venezia.
- Bennassar B., Bennassar L., 1989, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles*, Paris.

- Bono S., 1987, *Schiavi musulmani in Italia in età moderna*, “Erdem”, vol. 3(9), p. 829–838.
- Bono S., 2002, *La schiavitù nel Mediterraneo moderno. Storia di una storia*, “Chaiers de la Mediterranée”, no. 65, p. 1–16.
- Bono S., 2016, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI–XIX secolo)*, Bologna.
- Bono S., 2018, *Casi di mobilità di schiavi nel Mediterraneo dell’Età Moderna*, “Mediterranea ricerche storiche”, no. 42, p. 151–166.
- Bosco M., 2014, *Il commercio dei captivi nel Mediterraneo di età moderna (secc. XVI–XVIII). Orientamenti e prospettive attuali di ricerca*, “Cromohs – Cyber Review of Modern Historiography”, no. 18, p. 57–82.
- Braithwaite J., 1729, *The History of the Revolution in the Empire of Morocco upon the Death of the late Emperor Muley Ishmael*, London.
- Braudel F., 2010, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell’età di Filippo II*, Torino.
- Casares A.M., 2000, *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI: Género, raza y religión*, vol. 64, Granada.
- Civale G., 2011, *Tunisi spagnola tra violenza e coesistenza (1573–74)*, “Mediterranea ricerche storiche”, no. 21, p. 51–88.
- David G., Fodor P. (ed.), 2007, *Ransom Slavery along Ottoman Borders: Early Fifteenth-Early Eighteenth Centuries*, Leiden.
- Davis R., 2003, *Christian Slaves, Muslim Masters*, New York.
- De Burgo G.B., 1686, *Viaggio di cinque anni in Asia, Africa, & Europa del Turco di D. Gio. Battista de Burgo abbate Clarensense, e vicario apostolico nel regno sempre cattolico d’Irlanda*, vol. 1, Milano.
- de Bunes Ibarra M.A., 1989, *La imagen de los Musulmanes y del Norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid.
- Ead., 2015, *La schiavitù mediterranea tra Medioevo ed Età moderna. Una proposta bibliografica*, “Estudis. Revista de Historia Moderna”, no. 41, p. 267–318.
- Fiume G., 2009, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi d’età moderna*, Milano.
- Foucault M., 1978, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Milano.
- Galán D., 2011, *Relación del cautiverio y libertad de Diego Galán, natural de la villa de Consuegra y vecino de la ciudad de Toledo (1589–1600)*, ed. M.A. de Bunes Ibarra, M. Barchino, Sevilla.

- Girón Pascual R.M., 2020, *La ruta berberisca. Cabalgadas, comercio y redes de la trata de esclavos entre el norte de África y el sur de Castilla (1550–1620)*, en: *Tratas, esclavitudes y mestizajes. Una historia conectada, siglos XV–XVIII*, ed. M.F.Fernández Chaves, E. França Paiva, R.M. Pérez García, Sevilla, p. 115–134.
- Harry M., 1911, *Tripoli di Barberia*, “Rivista d’Africa”, no. 1, p. 273.
- Hinojosa Montalvo J., 2002, *Esclavitud*, “Diccionario de Historia medieval del Reino de Valencia”, vol. 2, Valencia.
- Kaiser W., 2008, *Le commerce des captifs: Les intermédiaires dans l’échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe – XVIIIe siècle*, Roma.
- Lo Basso L., 2003, *Uomini da remo. Galee e galeotti nel Mediterraneo in età moderna*, Milano.
- Loualich F., 2003, *Alger au XVIIe siècle: le regard d’un captif porteur d’eau (le sieur de Rocqueville)*, en: *L’Afrique au XVIIe siècle. Mythe et réalités*, ed. A. Baccar, Tübingen, p. 181–188.
- Mantran R., 2000, *Storia dell’Impero Ottomano*, Lecce.
- Marsili L.F., 1996, *Ragguaglio della schiavitù*, ed. B. Basile, Roma – Salerno.
- Norton C., 2009, *Lust, Greed, Torture, and Identity: Narrations of Conversion and the Creation of the Early Modern Renegade*, “Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East”, no. 29(2), p. 259–268.
- Pálfi G., 2007, *Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, en: *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, ed. D. Géza, P. Fodor, Leiden – Boston, p. 35–83.
- Parry A., 1923, *Abram Hannibal, the Favorite of Peter the Great*, “The Journal of Negro History”, no. 8, p. 359–366.
- Peabody S., 1996, *There are no slaves in France. The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*, New York – Oxford.
- Peabody S., 2007, *Lesclavage dans la France moderne, “Dix-huitième siècle”*, no. 39, p. 361–383.
- Petit J.-G. [et. au.], 1991, *Histoire des galères, bagnes et prisons*, Toulouse.
- Pike R., 1972, *Aristocrats and Traders. Sevillian Society in the Sixteenth Century*, Ithaca – London.
- Quartier A., 1690, *L’esclave religieux et ses aventures*, Paris.

- Rostagno L., 1983, *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Roma.
- Rotman Y., 2014, *Forms of Slavery*, en: *A Companion to Mediterranean History*, ed. P. Horden, S. Kinoshita, New York.
- Sarti R., 2001, *Bolognesi schiavi dei "Turchi" e schiavi "Turchi" a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiose e riduzione in schiavitù*, "Quaderni Storici", vol. 36, no. 107, p. 437–473.
- Schreiber G., 1980, *Auf den Spuren der Türken*, München.
- Stella A., 1996, «Herrado en el rostro con un S y un clavo»; *l'homme animal dans l'Espagne des XVIe et XVIIIe siècles*, en: *Figures de l'esclave au Moyen-Age et dans le monde moderne*, ed. H. Bresc, Paris.
- Stella A., 2000, *Histoires d'esclaves dans la péninsule ibérique*, Paris.
- Stella A., 2006, *Les galères dans la Méditerranée (XVe–XVIIIe siècles). Miroir des mises en servitude*, en: *Esclavages et dépendances serviles*, ed. M. Cottias, A. Stella, B. Vincent, Paris, p. 265–282.
- Teyssier P. (ed.), 1993, *Esclave à Alger. Récit de captivité de João Mascarenhas (1621–1626)*, Paris.
- Verlinden C., 1955, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. Péninsule Iberique, France*, Bruges.
- Wild J., 1964, *Neue Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604 (1613)*, ed. G.A. Narciss, K. Teply, Stuttgart.
- Zagorin P., 1982, *Rebels and rulers, 1500–1660*, vol. 1, Cambridge.
- Zemon Davis N., 2008, *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York.

EROS CALCARA

Universidad de Córdoba, Departamento de Historia

 <https://orcid.org/0000-0002-8986-3093>

e-mail: z12calce@uco.es

**GOVERNING A MINORITY:
FREEDOM, TOLERANCE AND PLURALISM RELIGIOUS
IN THE OTTOMAN EMPIRE
(17TH – 19TH CENTURY)**

**Gobernar una minoría:
Libertad y tolerancia religiosa en el Imperio Otomano
(siglos XVII–XVIII)**

Abstract: During the modern age the Ottoman Empire, despite being a Muslim state, saw within it the presence of two other monotheistic religions: Judaism and Christianity. The presence of Jews and Christians within the empire became an example of multiculturalism, which characterized the Ottoman Empire, and of self-government with the formation of the *millet* system. This work analyzes the role of religious minorities, specifically Jews and Orthodox Christians, present within the Ottoman Empire between the 17th and 18th centuries. The institution of the millets desired by the sultans became not only an example of religious freedom, as conversion was not imposed on Christians and Jews, but a way of maintaining stable power and sultan authority throughout the empire.

Key words: Ottoman Empire, dhimma, multiculturalism, religious freedom.

Resumen: Durante la edad moderna el Imperio Otomano, a pesar de ser un estado musulmán, vio en su interior la presencia de otras dos religiones

EROS CALCARA – PhD student Universidad de Córdoba (Departamento de Historia). Is a PhD student in “Heritage” at the History Department of the Universidad de Córdoba (UCO). His main research topics are military elites and institutions in the Ottoman Empire and the history of the Mediterranean in the Early Modern Age. His current doctoral research concerns the nobility of the city of Palermo between the 17th and 18th centuries, conspicuous consumption and the means of manifestation of power such as alimentation and fashion in the circles of the Sicilian nobility.

monoteístas: el judaísmo y el cristianismo. La presencia de judíos y cristianos dentro del imperio se convirtió en un ejemplo de multiculturalismo, que caracterizó al Imperio Otomano, y de autogobierno con la formación del sistema *mijo*. Este trabajo analiza el papel de las minorías religiosas, concretamente judías y cristianas ortodoxas, presentes en el Imperio Otomano entre los siglos XVII y XVIII. La institución de los *mijos* deseada por los sultanes se convirtió no solo en un ejemplo de libertad religiosa, ya que no se impuso la conversión a cristianos y judíos, sino en una forma de mantener estable el poder y la autoridad del sultán en todo el imperio.

Palabras clave: Imperio Otomano, *dhimma*, multiculturalismo, libertad religiosa.

Introduction

The end of the Byzantine Empire, with the conquest of Constantinople in 1453 by Sultan Mehmed II “the Conqueror” (1432–1481), the Ottoman sultanate grew to become a transcontinental state. The empire, at the height of its power, created a multicultural, multireligious, and multilingual reality during the many and incessant conquests between the 16th and 17th centuries. In doing so, it incorporated a diverse range of non-Muslim communities who, to some extent, enjoyed life under the rule of the Ottoman Empire. Even though the Caliphate was mainly made up of Muslims, it still allowed “Ahl al-Kitāb” (the people of the Book), namely: the Rums, the Armenians, and the Jews to enjoy Ottoman citizenship and some privileges through the *millet* institute. As one of the most important models for pre-modern religious plurality, the Ottoman *millet* system aimed to implement legal and social regulations under which minorities could, in some way, govern themselves. However, the *millet* system has been immensely criticized by some scholars who have argued that it led to the very crisis of the Ottoman Empire. This article will endeavor to present a historical-critical analysis of the pluralistic nature of the *millet* system, taking into consideration three key questions: how did the *millet* system define the role of other religions within the territories of the Ottoman Empire? How fair was the Ottoman *millet* system? Finally, did the *millet* system, in relation to the theme of freedom and religious tolerance, guarantee the full profession of faith by non-Muslims? As such, this contribution will be divided into three main sections; the first of which will present an overview of the emergence of the term: *millet*, as well as its usage, implications, and key principles. Second, it will shed a lot of light on the role of religious minorities in the Ottoman

Empire under the millet system. Here, he will focus on the role of the *millet* base of the millet and on the religious, political, and sociological structure of the millets. He will then deepen the concept of justice in Ottoman society by contrasting it with the egalitarian doctrine. In the conclusion, an overview of the gradual abolition of the *millet* system with the approval of the liberal decree *Gülhane Hatt-i Şerif* (1839) will be highlighted.

Power and Minorities: The Millet System between 16th and 18th Centuries

Linguistically, the word millet originally comes from the Arabic word: millah, and is often translated as: nation (Öztürk, 2014). The term seems to have emerged during the 18th century in the terminology of the Ottoman state (Dimitrios, 2006). Moreover, the transition in use of the terminology from taife kl-firlerin to Millet-i Rum – in reference to Orthodox Christians – can be dated to around the 18th century, when the term was used to refer to non-Muslim religious communities under Ottoman rule (Balta, 2003). However, any look at the aftermath of the conquest of Constantinople in 1453 would be sufficient to trace the origins of religious pluralism and tolerance within the Ottoman Empire. Sultan Mehmed II, after taking control of Constantinople, the new capital of his empire, appointed Gennadius Scholarius II (1405–1473) as patriarch of the Greek population, thus keeping the Orthodox Church intact. However, it is worth pointing out that Gennadius II, had been chosen by the sultan, as he became known for opposing the attempted rapprochement with the Latin West (Braude, 2014). Therefore, the appointment of Gennadius seemed to be in the best interests of the sultanate. Because of this, and in return for accepting Ottoman authority, the sultan granted the church a few privileges, allowing it to keep its land and assuming authority over legal autonomy for the Orthodox community (Plested, 2012). Although it may seem that the conquest of the capital of the Byzantine Empire marked the establishment of Ottoman religious pluralism within the empire, however, “the Ottoman sultans did not introduce the millet system into their empire only at the capture of Constantinople, but were already applying its principles to the non-Muslim communities already under their rule” (Bowen, Gibb, 1957). This, perhaps, reinforces the hypothesis that the Ottomans did, in fact, adapt and regulate religious pluralism in their approach to the non-Muslim minorities in the Ottoman Empire even before the fall

of Constantinople. Contrary to Braude's assertion that such a system of tolerance was only implemented in the 15th century (Konortas, 1998). Thus, paving the way in the 16th century for some exponents of the m, not in the entire empire (Braude, 2014). Above all, it is worth noting that the pillars and principles of the millet system had already been instilled in the Islamic tradition since the Medina and medieval Islamic era. Furthermore, it can be argued that the millet system finds its basic principles in the 'Medina Charter' that was established by Muhammad during the post-Medina era. The constitution probably guaranteed protection for Muslims, Jews, and other religious minorities in Medina (Cook, 1996). In support of this, Peters suggests that Muhammad effectively created a pluralistic society in which "the contracting parties, although not embracing Islam, recognised the Prophet's authority, accepted him as the leader of the community, and respected his policy judgments" (Peters, 1994). Thus, the constitution of Medina regulated personal and public norms for minorities living under Islamic rule. Unlike the followers of other religions, the *Qur'ān* recognized Jews and Christians as "Ahl al-Kitāb", meaning: the people of the book (Qur'ān, 5:19). In quanto tali, ai cittadini ebrei e cristiani dello stato islamico veniva concesso un rango speciale noto come: il popolo della dhimmah, in altre parole, la popolazione protetta (Sadan, 1995). The *dhimmah* agreement is defined as a contractual bond established between a Muslim ruler and a non-Muslim subject, whereby the latter must be granted permission to live and practise their religion (Braude, 2014). Even though dhimmis were obliged to pay the *zilyah*, they still enjoyed significant privileges under *Sharī'ah* law. For example, they were granted the authority to govern themselves according to their own laws. This is evidently exemplified in the Jewish halakhic communities in Medina, through which the Jewish community regulated their religious and social affairs under the Islamic state in Medina (Cohen, 1995). Despite the many privileges granted to non-Muslim minorities under Islamic rule, some have argued that Ottoman practices failed to recognize individual autonomy and instead "followed and dictated the community's orthodox socio-religious orders" (Öztürk, 2014, 73). However, those who belonged to the dhimmah – like Muslim subjects – were internal elements of Islamic society, with obligations and rights towards the state deriving from their status. Derived from historical Islamic models, the Ottoman millet system served as a vehicle for administrative purposes (Hovannisian, 2004) whereby each milletbasi: be it the Romanian-Armenian patriarch or the

rabbi represented their religious community. This, in essence, is the cornerstone of the millet system and the foundation of Ottoman politics.

Patronage politics and privileges: Armenians, Jews, and Orthodox in the Ottoman Empire

As stated above, Sultan Mehmed II appointed Gennadius Scholarius II Patriarch of the Orthodox Church. As the first of the three millets, the Ottoman Caliphate referred to the Orthodox sect as Millet-i Rum or Rum Millet. The milletbasi – in this case the Ecumenical Patriarch – was considered to hold the highest religious and political authority over the Sultan's Orthodox subjects. However, the Ecumenical Patriarch was responsible to the Sultan for the conduct of the people in his millet, as well as being the main interlocutor of the Sublime Port. Although the Rum-millet consisted mainly of Greeks, it nevertheless included more than five ethnic groups: Albanians, Bulgarians, Georgians, Serbs and Wallachians (Dragostinova, 2011). They were all considered part of the Christian Orthodox millet despite their differences in language and ethnicity. Like the case of the Rum Millet, in 1461 Mehmed II granted the Armenians millet status by officially recognising them as citizens of the Ottoman Empire and Hovakim I was chosen by the sultan as Armenian patriarch. As milletbasi and Armenian patriarch of Constantinople, Hovakim was also considered the religious and secular leader of the Armenian subjects in the empire (Maksoudian, 2004). Interestingly, until the 19th century, there was a single Armenian *millet* that served all Armenians regardless of whether they were affiliated with the Armenian Protestant Church, the Armenian Apostolic Church, or the Armenian Catholic Church (İlber, 2006). Jews also enjoyed privileges like those of the Rums and Armenians. The thousands of Jews who fled the Spanish Inquisition in the aftermath of the Edict of Expulsion (1492) were formally invited into the empire by Bayezid II. They were also represented under the millet system by the Hakham Basi, who held powers with which he would regulate the administrative autonomy of the inhabitants of the Jewish religion. Here it is of great importance to refer to Stillman's analysis of Jewish-Muslim relations. He notes that the prosperity of medieval Jews was closely linked to that of their Muslim rulers (Stillman, 1991); indicating that many Jews viewed the millet system favourably. So much so that Rabbi Sarfati reportedly wrote to some European Jews inviting them to the Ottoman Empire: "Is it not better for you to live under Muslims than under Christians?" (Lewis, 2014).

Moreover, Ottoman religious and ethnic pluralism evidently manifested itself through the notion of equality in the civil service for both Muslims and non-Muslims. As such, Christians and Jews held prominent roles in the bureaucratic, organisational apparatus of the empire (Öztürk, 2014). For example, among the women of the Jewish religion, we can cite the cases of Esperanza Malchi and Esther Handali, who held the role of Kira and served the Sultan Valides, the title held by the mothers of the sultans, and the Haseki, the favourites of the rulers (Zilfi, 1997). Among the men, we can mention the finance minister of Sultan Mehmed II: Hekim Yakup Pasa and his doctor of Portuguese origin: Moses Hamon (Barnay, 1992). The millet system was based on community and socio-cultural frameworks, primarily according to religion and secondarily to ethnicity (Karpas, 1982). Communities were divided within the empire according to their religious affiliations and as such, each religious community formed a singular millet; whose responsibility was to establish and maintain their own institutions. The millets were responsible for the governance of their institutions, in the educational, religious and judicial fields (Shaw, 1976). Within the millet system, each religious community maintained its own courts, judges and legal principles relating to civil and family laws. Moreover, the millet system allowed the Rum, Armenians, and Jews to form their own religious communities and establish independent religious institutions within Istanbul. As part of the Ottoman Empire's multi-religious environment, its millet system included several legal systems. The Ottomans recognised that they were unable to impose all aspects of Islamic *Shar'ah* law on the three major non-Muslim millets: Greeks, Armenians, and Jews. Consequently, non-Muslims were allowed to maintain their own courts and legal systems through which they legislated their own religious rules, independent of imperial law. Although non-Muslims were granted the privilege of being tried by their own courts according to the millet system, they were nevertheless allowed to "apply their own religious community court or Sharia court and when they went to the Sharia court, the verdicts of the Muslim judge were based on Islamic law" (Öztürk, 2014). This further indicates that religious affiliation was decisive in one's identity within the Ottoman Empire (Üngör, 2009). Which clearly shows the extent to which the millet system was driven by religion. This is because it grants powers to patriarchal leaders within minority groups, thus representing a form of patronage politics (Inalcik, Quataert, 1994). verdicts in a similar way to how the verdicts of *Shar'ah* courts are applied (Bostanci, 2005). Here, it is worth mentioning that Jews and Christians were

exempt from the Ottoman imperial court in cases of succession, legitimacy, and family law (Aydin, 1996). However, there were some restrictions to the above privileges. The Ottomans decreed that if the case was criminal, or if either party to the conflict was Muslim, non-Muslims would be obliged to join the Sharʿah court in such cases (Akgündüz, 2002). Thus, it may seem that the millet system did not offer equal constitutional citizenship based on the notion that everything is equal in the eyes of the law.

Minorities in dialogue: The case of the Janissaries and Jews in the city of Thessaloniki

Between the 16th and 17th century, Christians and Jews residing in the Ottoman Empire performed different tasks at the Ottoman court, coming to hold important positions and to be influential within it. The expulsion of Sephardic Jews from the Iberian Peninsula to the Ottoman Empire brought not only craftsmen, merchants, and bankers, but also a considerable number of physicians. The Jewish medical tradition was quite famous in Europe, so much so that rulers of the Iberian Peninsula such as Alfonso X and even Isabella of Castile and Ferdinand of Aragon had Jewish doctors in their service (Amrán, 2015). With the arrival of the Sephardim in the Ottoman Empire, sultans, and high officials of the ‘Sublime Porte’ began to have Jewish doctors in their service. In the middle of this century, there were 41 Jewish doctors in the palace compared to 21 surgeons (Nuri Paşa, 1979, 152). This hegemony of Jewish doctors did not last long, and in time they were replaced by their European-educated Greek colleagues. Infact However, it is seen that Jewish surgeons and doctors continued to be used in the Ottoman army (BOA, C.AS., 193/8510, 29 S 1237; BOA., C.AS., 507/21070, 25 Ra 1230). The “Levantins” Jews, besides being renowned doctors, were very famous for their trading activities in the Mediterranean and, at a certain point in the history of the Ottoman Empire, for having entered into business with the Janissary Corps. In a decree dated 1808–1809, it is stated that there was no merchant officer named Ocağ in earlier periods and this duty was performed by a Janissary officer. However, in a report, one of the officer’s assistant’s states that a *dhimmi* named İstavrakioğlu aspired to become a merchant «at the time of the deceased celestial *fırdevs-i âşiyân* and *mağfürün-leh* Sultan Mustafa Han tabe *serâhu*», before the opposition from the landlords, Jews were given the opportunity to act as intermediaries on behalf of the Janissary corps (BOA, A.DVN.MHM.d 230/110/328,

Evâhir B 1223). The ruling does not clarify who Sultan Mustafa is, however, according to information provided by Ignatius Mouradega D'Ohsson, the domestic merchant worked in the retinue of the *beytûlmalci*, and this task has long been monopolized by the Zonana Jewish family (Mouradega D'Ohsson, 1824, 318). David Zonana was the first of this family to practice the profession of marker during the reign of Mahmud I (1730–1754); based on this information, it is possible to say that the sultan mentioned in the ruling was Mustafa II (1695–1703) (Skolnik, 2007, 668). The exact number of Jews who fulfilled their duty as merchants could not be determined; however, a trader who was laid off or died was usually replaced by another relative and the *Bezirgan* title could be passed from father to son or from one brother to another. After 1768 the affairs of the janissary company of the *ocak*, for a certain period monopolized by the Zonana family, passed into the hands of the Aciman family (Skolnik, 2007, 669–670). As a sign of this, those who were appointed as trade managers of the stone quarry were dressed in hilat and among other things received numerous orders for the raw material (BOA, A.DVN.MHM.d 230/110/340, Evâhir B 1223). This is testified by what is reported in the sources, which refer to various masonry rooms in the Valide Han and in other inns for conducting the merchants' business and storing their money, possessions and documents belonging to the quarries (BOA, HAT, 1382/54698, tsz.; Uzunçarşılı, 1988, 407).

The merchants of *ocak* had various tasks in financial matters, the most important of which was to carry out the tasks related to the salaries of the Janissaries in Serhats. Some items of income were intended for the salaries of the janissaries who worked on the front lines and performed other types of duties. Even the Jewish merchants, who collected this revenue through the Sâlyâne vendors, paid their wages through them, in return, they would receive a certain share of the revenue collected in the month of January (Kaya, 2010, 81). Another duty of the home traders was to provide for the needs in cash or in kind of the officers, clerks and soup men who would go to the front. With the permission of the owners and officials, the trader bought the goods with the money he needed or with a stamped bill (BOA., A.DVNS.AHK.İS. d., 5/41/126, Evâil Ca 1172; BOA., A.DVNS.AHK.İS. d., 5/259/787, Evâhir Z 1173). The Thessaloniki merchants' guild, between the 16th and 17th centuries, had the custom of electing a leader from among members of the city's Jewish families. The surprising point here is that the end of the practice of choosing the head of the merchant guild coincided with the rule of Alemdar Mustafa Pasha, that is, a period when the janissary

corps collapsed, and soon after Alemdar's death, the old method returned to increase at the request of the corporation. It seems that traders under the auspices of the Janissary corps had a great influence on the *ocak*. Jewish family members protect the merchants even when the Sultan and the Porte feel threatened. Everard Fawkener (1694–1758), who was British ambassador in 1742, draws attention to this point in his report to the country about him on an incident. According to the ambassador's report, the merchant's servant, who was arrested by the grand vizier's men for not complying with the dress restrictions for non-Muslims, was rescued by the janissaries. Although the Grand Vizier is dissatisfied with this event, he can do nothing. The Jewish merchant is so influential that all family members are under his control and any candidate seeking admission to the janissary needs his approval (Olson, 1996, 23–24). The fact that David Zonana, the merchant mentioned by the British ambassador, reached the height of his power during the grand vizirate of Seyyid Hasan Pasha, and by the way a great ally of the Janissaries, and was executed after his dismissal, it also shows the extent of the bond between the militia's *Ocak* Company and the merchant. The advantageous relations between the janissary corps and the Jews will remain stable and profitable until the time when the sultans decide to modernize the Ottoman Empire, in which the janissary caste will be suppressed (1826) and subsequently the millet system will be abolished. The Jews, now weak, will be replaced in the 19th century in the fields of business, commerce, education and medicine by the Greek elite of the Phanariots, since the latter had begun to study in Europe.

The rise of a modern empire: The crisis of the *millet* system and the Tanzimat period

The empire's fall was marked by its progressive decline and weakness which started in the late 17th century and accelerated during the eighteenth and nineteenth centuries (Cagatbay, 2006). The Ottomans experienced major military shortcomings, whereby accepting the fact that they have grown to become weak in the eyes of the European nations. Thereupon, they started to make amends and reformations to catch up with the West and modernize the empire (Yetişgin, 2007). Some reforms were developed and implemented during the reign of Sultan Selim III (1789–1807) and Sultan Mahmud II (1808–1839). However, the subsequent *Tanzimat* reforms during that era were arguably, “the most remarkable efforts of administrative organization

ever displayed in any country” (Midhat, 1903, 22). The *Tanzimat*, which literally referred to the reorganization of the Ottoman empire (Cleveland, Bunton, 2009) sought to reform the overall administration, health, education, and communication systems amongst other governmental and military sectors within the state. The reforms, decreed by Sultan Abdülmecid I (1839–1861) in 1839, granted the non-Muslim minorities more privileges within the empire (Devereux, 1963). Although the *Tanzimat Ferman* decree was formally issued by Sultan Abdülmecid, it nonetheless emerged from the mind of a European- educated Ottoman reformist, namely: the Grand Vizier Mustafa Reşid Paşa. Having been the empire’s ambassador to London and France, he was greatly influenced by Western politicians, their political and social life as well as their administrative methods (Yetişgin, 2007). As such, the *Tanzimat* reforms promised the reform of conscription, the abolition of tax farming, and most notably the promise to guarantee equal rights to all Ottoman citizens regardless of their religion or ethnic descent (Cleveland, Bunton, 2009). Furthermore, to counteract the rising nationalist movements created by the *millet* system, the *Tanzimat Ferman* aimed at promoting Ottomanism amongst the diverse ethnic groups in the empire. The Ottomans understood that nationalization – through-religion – which was deeply rooted within the *millet* system – contributed towards the decline of the empire. Thus, the minorities’ understanding of ethnicity and nationalism was moulded by the *millet* system (Cagatbay, 2006). The first major reform of the *Tanzimat* was the imperial decree of *Gülhane*. Having been named after the Rose Chamber of the Topkapi Palace, the decree created a bureaucratic system of taxation with salaried tax collectors (Trencsényi, Kopeček, 2006). The *Gülhane* edict comprised of many clauses, however it may be debated that the most significant decree was the enforcement of the rule of law upon all subjects, whether Muslims or non-Muslims (Barbieri, 2014). By doing so, the Ottomans abolished the *kul* system: which allowed the ruler to confiscate his servant’s properties at his desire (Toledano, 1998). Also, it gradually led to the elimination the *millet* system by establishing legal and social equality for all Ottoman citizens (Barbieri, 2014). Therefore, the application of the *Gülhane Hatt-i Şerif* meant that religious communities were no longer allowed to operate their religious communities independent of the state’s law, consequently putting an end to their privileges. The *millet* system, therefore, precluded the development of a well-integrated community within the state. This is primarily since each *millet* looked upon its own personal affairs whilst

completely disregarding the welfare of other *millet*s (Payton, 2006). Besides the continuous divisions caused by the *millet* system, it also prevented the religio-ethnic minorities to have a similar culture, and accordingly failed in unifying all subjects as a single Ottoman nation. This – in addition to the *devşirme* practice – further paved the way for the emergence of some *millet*-born separatist groups (Yetişgin, 2007; Nicolle, 2011, 273–274). It has been alleged that the *millet* system was seen as the most prominent stumbling block to the formation of an integrated society, hence it is believed to be the fundamental weakness of the Ottoman state (Sugar, 1983). The *millet* system transformed from an example of a tolerant religious model to the very reason for the abolition of the economic, social and demographical structures of the Ottoman empire (Al-Izzawi, 2003). The French Orientalist André Miquel reveals some of those reasons. He particularly confirms that the dense activities of the Western religious missionaries started to link the Christian sects economically and culturally in the Ottoman empire, or some of them, to the West (Miquel, 1981). This would not have been possible, had it not been for the manifold privileges which were guaranteed by Ottoman *millet* system since the reign of Mehmed II until the late seventeenth century. The Ottomans also allowed the West to send Christian missionaries and establish Christian schools within the Sultanate (Al-Izzawi, 2003). Furthermore, the well-established relationship between the non-Muslim minorities and their Western custodians could be further illustrated through the observation of the French consul in August 1702. During a visit to the Maronite Church – in nowadays Lebanon – he noticed the picture of the French King in the church; during which the Maronite Patriarch was supplicating for the protection of the King (Al-Nadwi, 1983). Accordingly, it is believed that the privileges provided by the *millet* system did, in fact, facilitate the good ties between Christian minorities and the West; allowing this particular ottoman religious sect to hang up the picture of the French King and supplicate of him instead of the Sultan (Al-Izzawi, 2003).

Conclusion

In conclusion, scholarly consensus indicates that the *millet* system did exist, as it was acknowledged by historians and formally adopted by the Ottomans. Contrary to Braude's claims that there is no confirmation for the existence of any agreement document which shows that only Christians and Jews were granted a special status. He surprisingly regards the

system as “a myth” (Tas, 2014). The Ottomans have endeavoured, since the fourteenth century, to establish a multireligious state wherein citizens from different ethnicities and religious allegiances would coexist under one state. The *millet* system was the manifestation of this endeavour. As an administrative system, it had some advantages but also several disadvantages. Regarding to the former, it created a mild and advanced system of legal autonomy under which the Rums, Armenians and Jews would regulate their affairs and enjoy certain rights and privileges. Moreover, both Muslims and non-Muslims were equally required to pay towards the state’s treasury; whether in the form of *zakāh* or *jizyah*. Albeit the fact that Muslims were obligated by law to join the army, unlike the non-Muslims who were, for a very long time, exempted from military service. Although the does not portray egalitarian equality, however it illustrates the extent to which the *millet* system strived so as accommodate religious minorities in the state. Yet, it was described as fundamental weakness of the Ottoman state whose granting of many privileges turned religious factions into nationalist separatists. Alongside the *millet* system, Western powers played a significant role in the weakening of the Ottoman Sultanate. With the rise of *millet*-born separatists, as well as the strengthening of ties between the Christian minorities and their Western custodians. Such episodes led the Ottomans to internal change and reformation. The minorities aspired for freedom, human rights, individualism, constitutional rights, and democracy. To this, Ottomans attempted, to a certain degree, to adopt such notions. However, it was quite late as the minorities had begun to revolt against the empire. The *millet* system was not the sole reason for the destruction of Islamic Caliphate, but it did lend itself to the destruction of the Caliphate. On the other hand, historical facts affirm that for hundreds of years, the Ottoman society was a mosaic of religions and cultures whose members lived in peace and harmony.

BIBLIOGRAPHY

- BOA., A.DVNS.AHK.İS. d., 7/50/126, Evâil Ca 1173.
BOA., A.DVNS.AHK.İS. d., 8/270/787, Evâhir Z 1175.
BOA, A.DVN.MHM.d 228/107/338, Evâhir B 1223.
BOA, A.DVN.MHM.d 230/110/328, Evâhir B 1223.
BOA, A.DVN.MHM.d 230/110/340, Evâhir B 1223.

- BOA., C.AS., 507/21070, 25 Ra 1230.
- BOA, C.AS., 193/8510, 29 S 1237.
- BOA, HAT., 1383/54698, tsz.
- An-Naim A., 1987, *Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism*, "Human Rights Quarterly", no. 9(1), p. 1–18.
- Barbieri S., 2014, *Millet System and National-Cultural Autonomy: A Distance Dialogue*, Bulgaria.
- Barkey K., 2005, *Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model*, "International Journal of Politics Culture and Society", vol. 19, p. 16.
- Barnay J., 1992, *La diaspora sefardita nell'Impero Ottomano (Dal Quindicesimo al Diciottesimo secolo)*, "La Rassegna Mensile di Israel", vol. 58, no. 1, p. 203–241.
- Ead, 2016, *The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy*, "Ethnopolitics", vol. 15, no. 1, p. 24–42.
- Faroqhi S., 1992, *Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570–1650)*, "Journal of the Economic and Social History of the Orient", vol. 34, p. 1–39.
- Gaitanos G., 2022, *Religious freedom and millet during the Tanzimat Reform*, "Theology & Culture", vol. 4, p. 57–72.
- Id, 2011, «Devshirme System», in: *Conflict and Conquest in the Islamic World: A Historical Encyclopedia*, ed. A. Mikaberidze, London, p. 273–274.
- Id, 2014, *Ottoman and Turkish Law*, Bloomington.
- Id, 1991, *The status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans*, "Turcica", vol. 6, no. 30, p. 21–23, 407–436.
- Inalcik H., Quataert D., 1994, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, Cambridge.
- Kaya S., 2010, *Yeniçeri Ocağı Bezirgânlığının Hukuki Statüsü*, Istanbul.
- Lewis B., 2014, *The Jews of Islam*, Princeton University Press.
- Mouradgèa D'Ohsson I., 1824, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, vol. 7, Paris.
- Nicolle D., 2007, *The Fall of Constantinople: The Ottoman Conquest of Byzantium*, New York.
- Nuri Paşa M., 1979, *Netayic ül-Vukuat*, vol. 1, Ankara.

- Olson R., 1996, *Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in İstanbul, Social Upheaval and Political Realignment in the Ottoman Empire*, in: *Imperial Meanderings and Republican By-ways: Essays on Eighteenth Century Ottoman and Twentieth Century History of Turkey*, ed. Id, Istanbul.
- Öztürk F., 2010, *The Ottoman Millet System*, "Journal of South-East European Researchers", vol. 16, p. 71–86.
- Plested M., 2012, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford.
- Santus C., 2019, *Trasgressioni Necessarie Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali*, Rome.
- Runciman S., 2016, *Costantinopoli, ultimo atto*, Segrate.
- Shaw S.J., 1976, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge.
- Skolnik F., 2007, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 21, New York.
- Tas L., 2014, *The Myth of the Ottoman Millet System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy*, "International Journal on Minority and Group Rights", vol. 21, p. 497–526.
- Uzunçarşılı İ.H., 1988, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları I*, vol. 1, Ankara.
- Witteck P., 1955, *Devshirme and Shari'a*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", vol. 17, p. 271–278.
- Ziauddin A., 1985, *Jizyah and Kharāj in Early Islamic Egypt*, "Islamic Studies", vol. 24, no. 3, p. 377–387.
- Zia- Ul-Haq M., 2010, *Religious Diversity: An Islamic Perspective*, "Islamic Studies", vol. 49, no. 4, p. 493–519.
- Zilfi M. (ed.), 1997, *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden.

MARIANO CIARLETTA

Università degli Studi di Salerno

e-mail: maciarletta@unisa.it

**«THE BLOOD OF OUR FATHERS
DRIPS FROM THESE PAGES».
CHRONICLE AND HISTORIOGRAPHY
OF THE CALABRIAN-VALDESIAN MASSACRES (1561).
BETWEEN RELIGIOUS FREEDOM AND REPRESSION**

Abstract: This contribution wants to reconsider the massacre of the Waldensians of Calabria in 1561. Therefore, the chronicles following the successive dramatic events (16th and 17th centuries) constitute a useful premise to introduce the political use that the historiography of the 19th century made of a particularly complex argument. Focusing on the different declinations concerning the concept of social, cultural and religious freedom, we decided to select the works of Filippo de Boni and the research of Luigi Amabile.

Key words: Filippo De Boni, Luigi Amabile, Calabrian-Waldesian, Inquisition, Waldesian massacre, religious freedom.

**Introduction: the echo of the Waldensian
massacres before the 19th century**

Since the 1940's, several scholars have conducted an exhaustive investigation of the Calabrian-Waldensian extermination. At the same time, these historians have clarified the effective involvement of the Spanish Crown in the fight against the Provençal communities that had settled in Calabria. In this context, Ernesto Pontieri considered the desire of “religious freedom”

MARIANO CIARLETTA has a doctorate in historical studies from the University of Salerno. His doctoral thesis concerned the historiography of Southern Italy on medieval and modern heretical movements from the nineteenth century to the early twentieth century. He is currently a researcher at the same university. He deals with social and religious history and with the history of the nobility during the modern age.

in the southern territories, as hardly adhering to the rigid policy of “internal and external” balance and to the “criterion of authority” demanded by the viceroy Pietro di Toledo and by his successor Don Perafàn de Ribera. Principles that were opposed to any form of “deviance or heterodoxy” but were, at the same time, considered essential elements for the peace and religious unity of the Iberian Peninsula and its domains (Pontieri, 1939; Scaduto, 1946; Pontieri, 1966; Scaduto, 1966; Mariotti, 1988; Monteleone, 1990; Intrieri, 1997; Scaramella, 1999; Intrieri, 2013). A few years after the event, the Calabrian-Waldensian massacres became a subject of disclosure by a specific Protestant propaganda. The extent of the massacre was of considerable importance within and beyond European borders. In fact, several characters of the reformed faith began to earnestly narrate the cruel martyrdom suffered by the Calabrian brothers (Fuxe, 1563; Perrin, 1618; Crespin, 1619; Gilles, 1881; Lentolo, 1906)¹. In fact, in chapter XXIX of the *Histoire Ecclésiastique Des Églises Vaudoises* [...], Pierre Gilles did not fail to emphasize the purposes that led him to retrace the dramatic story of the Waldensian massacres in Calabria, i.e. return a “catalogue [...] des person-

¹ We must remember how Perrin wrote his work on behalf of the reformed synod of the Dauphiné. He is among the main chroniclers to reflect on the Waldensian migration from the Alps in search of new lands. His story is particularly important as it also details the relationships between the Waldensians who arrived in Calabria with the feudal lords and the local clergy. These, according to Gilles, stood out for their industriousness obtaining numerous benefits from the local lords. Gilles’ work offers a much more detailed and in-depth insight into southern Waldensianism. According to the latter, the Waldensian settlements date back to the second twenty years of the fifteenth century. An entire section of Gilles’ work concerns the privileges granted by Ferdinand of Aragon (i.e. Ferrante II). Furthermore, the author also proposes, in his volume, the origin of San Sisto (destroyed during the massacre of 1561), which became a village only in the early 1500s; as far as the propaganda of the Calabrian-Waldensian massacres is concerned, in addition to the texts cited, we should keep in mind J. Crespin, J. Fuxe and S. Lentolo. Lentolo’s work is indispensable and not only for the precise references on the martyrs and on the persecution against the Waldensians of Calabria. The Neapolitan minister considers the pre-existing settlements of the terrible massacre and specifies the condition of “dissimulation” in which the Waldensians lived in San Sisto and Guardia Piemontese. Also, Jean Crespin, in the eighth book of the *Histoire de martyrs*, dealing with the profile of Giovan Luigi Pascale, introduces the terrible story of the Calabrian Waldensian massacres by referring to the geographical area in which the Alpine community had settled. Subsequently, the Waldensian pastor emphasised how these people, who “habitent es extremitez d’Italie, prochains de la Sicilie & suiet du Roi d’Espagne”, had felt the need to know the “vraye Religion”. It was precisely this sought-after cultic freedom that would be at the root of the cruel persecutions launched against them by the Spanish Crown (Crespin, Lib. 8, p. 555).

nes particulières cruellement tormntées, selon le tesmognage bien vérifié que nous en ont rendu des personnes honorables, qui Dieu conservoit sur les lieu enc e temps là pour tesmoins oculaires, et auxquelles Dieu à fait la grâce après de se retirer és églises des valées de Piedmont, et ailleurs, et rendre fidèle tesmognage de ce qu'ils avoyent veut et oui" (Gilles, 1881).

On the other hand, some of these sources, as in the case of *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri contro il popolo che chiamano valdese* by Scipione Lentolo, often resorted to anonymous works and writings – re-written by the authors themselves – and to the direct testimonies of those who managed to escape persecution. Precisely Lentolo's work, during the long drafting process, underwent considerable alterations, thus presenting a heterogeneity of style and content. If Euan Cameron has brought to light an unpublished copy of the work preserved in the Bodleian Library in Oxford, dating back to the seventeenth century, Jean François Gilmont is responsible for a systematic study of the composition of the reformed pastor (Comba, 1897; Gilmont, 1982; Gonnet, 1988; Zuliani, 2017)². Lentolo's work was followed by the chronicles of Jean Paul Perrin and Pierre Gilles, to which the works of Matteo Flacio Illirico and Gerolamo Miolo³ are linked (Miolo, 1971; Tortora, 2004). These are sources which, produced in different historical phases, are nonetheless relevant for the study of the presence of Alpine communities in Calabria. Lothar Vogel has accurately expressed himself on this documentary support, considering the Waldensian chronicles a first form of «sixteenth-century historiography for Calabria». It is certainly a complicated subject, and it seems that Vogel does not want to renounce the existence of a "Waldensian memory of southern origin" (Vogel, 2012). However, the historian underlines how the annihilation perpetrated by Spain against these communities probably led to the dispersion and destruction of the southern documentary heritage (Gregory, 1999; De Lange, 2009; De Lange, 2012; Vogel 2012). Contextually,

² Zuliani states that Gilmont's merit was to deal with the editorial events that characterized the work of Scipione Lentolo. Zuliani's work is very useful for his analysis of the extrinsic characters relating to the Bernese edition of the work in question and on the various editorial states of the *Historia*.

³ Miolo's work, with twenty questions, also focuses on the themes of Calabrian Waldensianism. Calabria is indicated as a land where the Waldensians arrived. In the work, we also find a list of the "barba" (those present and those who have disappeared). Therefore, Miolo's work is very useful because it refers to the path taken by the "barba" towards the Calabrian territories. As for the list of the "barba" (p. 107 e ss.).

a crucial point arises around the problem of oral tradition. It is undoubtedly a recurring method in the transmission of information which converged in the sixteenth-seventeenth-century Waldensian chronicles are therefore subjected to continuous modifications and re-elaborations. The protestant-style production was counterbalanced by the works of the Catholics Tommaso Costo⁴ and Colanello Pacca (Giannone, 1760; Giannone, 1970; Vivanti, 1974). As highlighted by Luigi Amabile, Pacca's approach was oriented towards an exquisitely Catholic interpretation⁵. The Neapolitan doctor and lecturer emphasised, in fact, how the Waldensians of Calabria preferred "being obstinate, they preferred to die in their perfidy. In fact, many of them went out into the countryside, made squads and tried to resist the soldiers sent by the court, but in the end, they were all extinguished, so that in a single day about one hundred and eighty died, and Spinello, as a Christian and a Catholic, was more content to have his lands almost deserted than to endure such a plague. The belongings of those, then brought to Naples, were sold at the court's request for a good sum of money" (Amabile, 1892).

Linked to this catholic production is the work of the Capuchin Father Giovanni Fiore, who in the volume *Della Calabria Illustrata. Opera Varia Istorica*, attributed to Father Giovanni Antonio Anania of Taverna, chaplain of Spinelli, the merit of having discovered that «nascent infection» (Fiore, 1691). Consolidated in the binomial "religious freedom and martyrdom" this specific production came to the attention of Pietro Giannone

⁴ In Amabile's study on the exact geographical location of the Waldensians in Calabria and Apulia, the research of Pietro Giannone, Baldacchini and Cantù is mentioned. However, they had proceeded with an erroneous analysis while, faithfully following Amabile's text, Costo was able to enumerate the lands infected by the heresy, also indicating their location and even the lords who owned them: "It was the Guardia di Salvatore Spinello who was then Marquis of Fuscaldo and San Sisto of the Duke of Montalto" [...], p. 238, n. 2; Remember also what Father Fiore wrote in 1691 about the Waldensian presence in Calabria. The Waldensians, defined as 'heretics and Lutherans', were considered guilty of spreading a new and nascent infection with the germ of heresy. They were discovered by a religious man named Giovanni Antonio Ananias, who warned Rome of this dangerous presence.

⁵ It is an important work that demonstrates Pietro Giannone's interest, not only in the Calabrian Waldensian massacres but also in the history of medieval Waldensians. Scaramella recalls how Tommaso Costo and Colonnello Pacca had described the Waldensian massacres of Calabria underlining their obstinacy during the executions. A different vision will come from the sources of Paolo Sarpi and Jacques Auguste de Thou. Both will overcome Protestant apologetics and treaties of Catholic origin, see: P. Sarpi, *Historia del Concilio Tridentino*, (curated by) C. Vivanti, Torino, 1974, pp. 676–678; on Thou's source, instead, refer to the bibliography proposed by Scaramella.

during the 18th century. However, the analysis proposed by Giannone was moving towards a profound and reasoned criticism of what happened in the towns of Guardia, San Sisto, Vaccarizzo and Montalto. Furthermore, coerced repeatedly by the grip of the Inquisition, the philosopher of Ischitella signed an abjuration in 1738 which didn't convince the judges of the faith⁶ very much. (Merlotti, 2000; Imbruglia, 2013; Lavenia, 2015). In the document, the seventeenth-century libertine (Bertelli, Ricuperati, 1977), and exponent of pre-enlightenments, stated about the *Istoria Civile del Regno di Napoli*, that "Intorno alla Storia Civile del Regno di Napoli non ebbi altra mira se non dichiarare la politica, e le leggi di quel Regno; e poiché non potea nettamente concepirgli, se non con il dar un'idea dell'Ordine Ecclesiastico, che occupa la maggior parte di questo, mi convenne trattar delli ordini Religiosi, e con tal occasione delli abusi. Se ho ecceduto narrandoli, come ora me ne accordo, intendo ritrattarmene, e se potessi, vorrei fossero annullate tali stampe, affinché non si apporti per quelle scandalo alli altri, e danno alla Chiesa, con che li condanno e ritratto"⁷ (ADDF, S.O, I 5 d 23).

Luigi Amabile's archival approach. The Spanish policy against the Waldensians of Calabria

The story of the Waldensian massacres in Calabria constitutes a focal point of the work *Il Sant' Ufficio dell' Inquisizione in Napoli* by Luigi Amabile (1828–1892). In the first volume, the historian considers the previously mentioned Protestant chronicles (Scaramella, 1999). Amabile's text contains precious references on Gilles' journey to the colonies of Calabria, i.e., in

⁶ Both Merlotti and Imbruglia carefully described the life and cultural, political and social formation of Pietro Giannone. Although decidedly 'cosmopolitan', the training of the philosopher from Ischitella was influenced by the socio-cultural ferments that agitated Naples in the late 17th century. Giannone, in fact, found himself involved in the bitter controversy concerning 'ecclesiastical feudality'. Moreover, in his *Istoria Civile*, the philosopher questioned papal authority, thus creating a deep rift that would lead him to the Inquisition.

⁷ «As for the Civil History of the Kingdom of Naples, I had no other aim but to declare the politics and laws of that Kingdom; and since I could not clearly conceive it, except by giving an idea of the Ecclesiastical Order, which occupies the greater part of it, it was appropriate for me to deal with the Religious Orders, and on this occasion with the abuses. If I have gone too far in narrating them, as I now agree to do, I intend to retract myself from them, and if I could, I would like to have them annulled, so that they do not bring scandal to others, and damage to the Church, with which I condemn them and retract».

the second volume of the *Histoire Ecclésiastique des Églises Vaudoises* where the chronicler mentions the ultramontane settlements present in the south. However, the rigor imposed by the positivist current urged the historian from Avellino to make a necessary comparison with the documents that dealt with the Waldensian massacres. A large part of this documentation was recovered from numerous national and international archival sites. The papers, which Amabile was able to effectively exploit, confirmed the role of Spain in the destruction of the historical memory pertaining to the Waldensian communities of Calabria. This was achieved through a massive intervention by the vice-regal militia (Coniglio, 1978; Gonnet, 1983; Lopez, 1984; Gonnet, 1989; Scaramella, 1999; Cameron, 2002; Stancati, 2008)⁸. During his narration, however, the former deputy insisted on the crucial causes that had led to Spain's intervention. The massacres were in fact to be considered as the inevitable consequence of the religious and cultural freedom demanded by the Calabrian-Waldensians during the 1560s (Scaramella, 1999; Benedict, Seidel Menchi, Taillon, 2007; Peyronel Rambaldi, Fratini, 2011; Ciaccio, 2014; De Leo, 2014; Tortora, 2019; Tortora 2020). A summary of the extent of the repression perpetrated by the Spanish Crown against the Waldensian community of Calabria, in which Ascanio Caracciolo and the Marquis of Bucchianico played a decisive role, can be found in the *Relacion de las cartas del Duque de Alcala [...]* dating back to July 1561. The report, kept in the General Archives of Simancas, explains “que para solicitar la execution del castigo de los herejes que se levantaron en la tierra de la Guarda y Santo Sisto en las provincias de Calabria avia enviado Ascanio Caraccolo, con la infanteria necesaria y orden que qualquier persona pueda matar sni pena al hereje que se defenderie, y a todos los que

⁸ We must recall how Scaramella's analysis focused above all on the militias employed by the viceroy. It is an element that greatly fuelled the historiographical debate, and which was joining the phenomenon of brigandage present in Calabria; on this issue see also the works by E. Stancati, *Gli Ultramontani*. Storia dei Valdesi di Calabria, Cosenza, Pellegrini Editore, 2008; we must recall what Coniglio wrote about the elimination of the Waldensians in Calabria. Coniglio argued that the persecutions of the Jews and the slaughter of the Calabrian-Waldensians (“hardworking rural populations”) had political roots. Don Perafan de Rivera, using the arm of the Marquis of Bucchianico, promoted a crusade aimed at eradicating the new ideas that were circulating in the South by re-establishing, once and for all, the unitary model established by the Counter-Reformation. Cameron's work intervenes on myths and stereotypes concerning the history of the Waldensians. The historian wonders about the ways in which the Church had initiated the persecution against these people, about the relative fusion with the Swiss-Strasbourg reform and about the practices they officiated.

tomare defendiendose se les proponga la confesion, y en confesandose los ahorquen, y lo mismo se haga delos que no quisieren confessar, excepto los que fuere de XVII anos abaso, que assi mismo se proceda contra las mujeres fuere relassas, y se queme las casas, y allanar las possessiones de todos los herejes. Tambien se ha pugonado que qualquiera persona que traxere vivo alguno de los dichos predicadores se le daran X ducatos, y XX por qualquiera de los herejes particulares, y X ducatos trayendole muerto, con otras prevenciones per particularidades, que se pone en la Institution del Domino Caraccolo y cartas de marques de Buccianico governatore dela provincia” (AGS, SSP Leg, 1, 38; cfr. Stancati, 2008).

Amabile, who had the opportunity to visit the rooms of the Simancas Archive for his research on Tommaso Campanella, added, as strongly indicative, the story of the risky proselytism carried out by Giovan Luigi Pascale⁹. The intervention of the reformed minister was one of the triggers for the massacre, precisely because it brought about the end of that practice oriented towards studied caution and, especially for Calabrian villages, in «not making one’s religious beliefs public» (Scaramella, 2009)¹⁰. This tendency towards nicodemism seems to continue in the territories of San Sisto and Vaccarizzo during the 17th century. The detailed report of the archbishop of Cosenza relating to the places where the Calabrian-Waldensian massacres had taken place, underlines how a good part of the citizens of San Sisto and Vaccarizzo «pretend to be Catholics but that intrinsically and as far as they can discover each other they still remain in their ancient errors» (ADDF, L7c – ff. 15r ss, 1600; Scaramella, 1999; Stancati, 2008). Returning to Giovan Luigi Pascale, recent studies have carefully analysed the impact that the advent of the reformed minister had on these territories. Antonino De Pasquale considered him as the supreme bearer of a “noble testimony of freedom and faith, not extinguished by the stake [...] and which reaches

⁹ On the proselytism of Giovan Luigi Pascale one should also consult the already mentioned work by Scipione Lentolo and the eighth book of *Histoire Des Martyrs* [...] by Jean Crispin. Crispin recalls that, as soon as he arrived in Calabria, Pascale began «incontinent à prescher la doctrine de l’Evangile aux povres fideles, qui estoyent affamez de ceste pasture de vie», p. 556.

¹⁰ Scaramella underlines how the Waldensians preserved their prerogatives and traditional lifestyles. These, as confirmed by a specific historiography, enjoyed the protection of the local feudal lords, who had requested their transfer to those places. Preserving these communities from the intervention of the Inquisition, before 1561 and prior to the provisions sanctioned by the Swiss-Strasburg Reform, was the lack of interest in any form of proselytism and, at the same time, the endogamous marriage system.

contemporary times, vibrant and triumphant” (De Pasquale; Gay, 1906; Muston, 1926; Gilmont, 2009; Tortora, 2017)¹¹. On the other hand, Amabile suggested a greater care towards the recovery and analysis of the procedural detail through which previous historiography had recounted the burning of the Waldensian minister. With the great care that always distinguished the doctor from Irpinia, he re-read the sources that told of the Cuneo *relapse* as directly “burned alive” (note 1, p. 242). Although loyal to the truth of the facts, Amabile seized the opportunity, studying these details, to strike at the Church of the Counter-Reformation and at the Church of his time (Amabile, 1882).

«A common enemy for social and religious freedom».
The use of the Waldensians massacres
in De Boni’s historiography

In the same years as Amabile, Giovenale Vegezzi Ruscalla and Filippo De Boni adhered more radically to the principles of nineteenth-century liberalism and anti-clericalism. The research of both, during the 1860s, contain – through the study of the persecutions perpetuated by the Catholic Church – continuous references to the anti-unification action perpetrated by the Catholic Church in the History of Italy (Tedesco, 2020; Del Col, 2021). This is described, above all by De Boni through a reasoned apology for the crimes committed during the years of the Counter-Reformation (Sestan, 1987; Biasuz, 1949). From this period, De Boni again highlighted the profound “religious intolerance” and the suffocation of all individual and collective freedom (Mattioli, Pancrazi, Schiaffini, 1951; Mikoletzky, 1965; Antoniucci, 1974; Proto, 1996; Mozzarelli, 2009). This interpretation became the cornerstone on which the entire work on the history of the Waldensians of Calabria was based. In the edgy introduction, which did not hide the liberal and anti-clerical orientation of the journalist and writer from Caupo, which had already emerged a few years earlier in the polemical writing addressed to the papal curia and to Pope Pius IX, a reasoned admonition to the Italian people was reported (De Boni, 1849). The latter was in fact accused of hav-

¹¹ De Pasquale especially highlights the heroism of Giovan Luigi Pascale by specifying some anecdotes about his life before the mission to Calabria. In these pages a great deal is dedicated to the imprisonment of the Waldensian minister, to his sufferings in the prisons of Cosenza, up to the stake in front of Castel Sant’Angelo.

ing forgotten the blood shed by the “jealous wrath of Rome” (De Boni, 1864). The heartfelt appeal to cultural and cultural freedom was needed by the historian of Belluno to denounce every form of tyranny suffered, over the centuries, by the Italian people. However, this specific narration was the setting of the diversity (social and religious) which, after the laws of 1860, continued to perpetuate and characterize specific areas of the peninsular geography. In his study, De Boni also draws a parallel on the concepts of «race» and «nation». The question is addressed above all to the character of the Anglo-Saxons (who were able to find their own way towards freedom) and subsequently to the Latin nations. He believes that in the latter the power of the Church has manifested itself in a radical way. Its power had, in fact, the consequence of censoring every form of ingenuity by handing down a profound form of terror to the different generations. De Boni’s analysis was not exemplified in the exclusive appeal of Italian citizens – considered as “a people characterized by general indifference” – to the new principles of the freedom of the nation and of its liberation from the dominion of the Church. Many other topics were chosen, amplified by the historian from Belluno and placed as a historical-ethnographic introduction to the massacres of Calabria. These are themes which, closely linked to the principles of religious independence, but also oriented towards greater “social and political freedom”, included an accurate examination of the characteristics of the “Latin and Anglo-Saxon nation”. Precisely on this comparison, De Boni proved to be a sensitive scholar¹². In the parallel between the two national identities, it inevitably emerged how the territories subjected to Spanish hegemony had suffered “from the terror and suffocation of individual and collective freedom”. On the other hand, these were precisely the feelings generated by the persecution against every cultural and cultic form considered by Roman dogmatism – on which De Boni expressed himself repeatedly – as bordering on orthodoxy (De Boni, 1866). De Boni offered an exquisitely political reading of that very painful history of prisons, stakes and martyrs. The philological analysis of the crimes that had crossed the history of Italy, confident of the support of the positivist method, introduced the historian

¹² De Boni also draws a parallel between the concepts of «race» and «nation». The issue is addressed above all to the character of the Anglo-Saxons (who were able to find their own way towards freedom) and subsequently to the Latin nations. He believes that in the latter the power of the Church has manifested itself in a radical way. His power had in fact the consequence of censoring every form of ingenuity by handing down a profound form of terror to the different generations.

from Belluno to the maturation of an indispensable historiographical process. That is, to retrace the history of the Calabrian-Waldensians, creating a real “martyrology of the Italian conscience”, to encourage the people of the Unification to re-appropriate the values that have now disappeared due to the ecclesiastical interference inflicted, perceived as very up to date by the historian (De Boni, 1864). On the other hand, De Boni wrote that “where there is no freedom, fraternity is a word devoid of meaning” and, with reference to the curial circles, he admitted to “fighting the tyranny of the soul [...] root of all the others” and that he deliberately chose to “leave the very narrow circle of the papacy”. Against the latter, the historian of Caupo considered it necessary “to wage war in order to truly live in the ecumenical council of humanity”. The oppression of the Curia was then, for De Boni, in the persistent superstitions among the multitude of the southern countryside. Even on this issue the acrid pen of the historian of Caupo left precise references. In fact, the peasant world presented itself as that part of society over which Rome, since the Council of Trento, had tried to exercise personal control. It is an indisputably delicate topic on which, in addition to the studies of the historian from Belluno, much has been written since the last century (Scirocco, 1963; D’Azzeglio, 1963; De Rosa, 1971; De Rosa, 1976; Villari, 1977; Pellegrino, 1979; Fiorelli, 2006; De Spirito, 2008)¹³. De Boni’s thoughts on the role played by the papal curia, especially during the 16th and 17th centuries, took on clearer contours in the celebration of those characters who, riding the wave of reformed turmoil, chose to oppose papal tyranny. In these examples of constancy, freedom of faith and martyrdom, the historian came to perceive a “first Italian Risorgimento” capable of spreading the «precious seed of freedom» (De Boni, 1864). If the privileged centre was established precisely in the Alps – mentioned to introduce the origins and history of the medieval and modern Waldensians – there is no lack of references to the reformed principles of which, in the Kingdom of Naples, Juan De Valdés was the promoter (Firpo, 2016). The story of the Spanish nobleman constituted only the first of the nodal points of the long narration of the historian from Belluno. Shortly afterwards, the latter re-

¹³ ADS, Capitolo Metropolitano, b. 91, V. Caressa, *Il Colmo della Superstizione*, in «La Civiltà Evangelica. Sveglia Contemporanea. Periodico Mensile del Movimento Religioso in Italia», Anno X, N.4, Napoli, 1898. For the Lamb Ritual in Todi see Arnaldo, *Che bravi preti!*, in «L’Evangelista», Anno X, N.12, Roma, 1898; ADS, Capitolo Metropolitano, b.91, *Notizie Cattoliche. Propaganda Malefica*, in «La Civiltà Evangelica. Sveglia Contemporanea. Periodico Mensile del Movimento Religioso in Italia», Anno X, N. 4, Napoli, 1898.

viewed the deeds of those who, opposing the claimed hegemony of Rome, were forced into exile, perpetual prison or abandonment to the secular arm¹⁴. On the other hand, an example in this regard comes precisely from the narration of Bernardino Ochino's flight to Geneva and his persistence in corresponding with his Italian brothers so that they would rebel against the oppression of Rome (Benrath, 1876; Nicolini, 1935; Bainton, 1940; Nicolini, 1970; Prosperi, 2003; Cantimori, 2009; Prosperi, 2010; Felici, 2016; Camaroni, 2019). Examples that De Boni needed – who also considered the influence of the Church during his years – to introduce the effects that the inquisition had on the people of sixteenth and seventeenth-century Italy. The initial dismay sown by persecutions and public executions, both dictated by what the historian from Belluno defines as “the religion of force”, was transformed for most citizens into a dangerous customary practice, which fire and censorship deeply consolidated. The Waldensian massacres of Calabria took place precisely in this historical setting. De Boni dedicated the second part of his work on the Calabrian-Waldensians to the event. Unquestionably, in addition to the Protestant chronicle to which he resorted, the agile volume by Vegezzi Ruscalla, dedicated to the origins and end of the Piedmontese colony of Calabria, was very valid for its linguistic references and for the reconstruction of the geography of Calabria. De Boni began his study by going back to the origins and persecutions which, since the early Middle Ages, were carried out by the Roman Curia against the Alpine communities (De Boni, 1864; Comba, 1880; Maisonneuve, 1942; Benedetti, 1999; Merlo, 2000; Tourn, 2008; Merlo, 2008; Merlo, 2010; Biller, 2000; Biller, 2016). The historian highlighted his pride for having “abhorred and resisted the idolatry of the Roman curia”. Pride that intensified with the advent of the Swiss-Strasburg Reform, to which the Alpine Waldensians adhered in 1532, and which prompted the members of the Calabrian community to abandon dissimulation, demonstrating, instead, a certain propensity in the decision to freely officiate their cult (Audisio & Ronchi, 1979; Audisio & Cameron, 1979; Hugon, 1984; Tedeschi & Biondi, 1987; Audisio, 2000; Audisio, 2001; De Lange, 2009; Tortora, 2013; Tortora, 2017; Peyronel Ram-

¹⁴ Starting from the edict of Charles V, De Boni introduces the painful story of Bernardino Ochino and Mollio. Furthermore, in dealing with Valdés and Ochino, he did not spare precise accusations against the Popes Paul III and Gian Pietro Carafa. Referring to his notions on the “Latin nation”, De Boni also recalled the support given by Spain in the crusade against the new heretics; it is worth considering *Scrittori politici dell'Ottocento. Giuseppe Mazzini e i democratici*, (curated by) F. Della Peruta, vol. 1, Milano – Napoli, 1969, p. 961–995.

baldi, 2017). This passage, which due to its importance has found, up to the present day, the support of a robust historiography, introduced De Boni's narration to the profiles of Stefano Negrino and the already mentioned Giovan Luigi Pascale. Compared to the first, it was the reformed minister from Cuneo who distinguished himself as an "ardent soul of the temper of apostles and confessors" and who, despite personal ties, chose to "pursue the office of martyrs". The intransigent profile of Cardinal Ghislieri (the future Pius V) was therefore set against the latter. His inquisitorial zeal prompted the historian from Belluno to call him a "revived Dominican" in his writings. But he too was responsible for having eradicated any possibility of free thought and free study in the Italy of the second half of the sixteenth century. Both therefore paved the way for the story of the Waldensian massacres of Calabria. The detailed analysis of the tortures to which the citizens of La Guardia, San Sisto and Vaccarizzo were destined, assumes considerable relevance if one understands the purpose for which these massacres are listed and underlined in the narration of the historian from Belluno. The blood stoically shed by the Calabrian-Waldensians, for which the intellectual believed the Church of Rome responsible, was to be understood as a "guarantee for the evils to come" and as a "medicine for sick souls" (De Boni, 1864). With a different approach from that of Luigi Amabile, but at the same time similar for the numerical analysis of the victims produced by the armed intervention, Filippo De Boni was however respectful of the historiographical tradition preceding him and of the archival documentation. Elements to which an ethnographic study was added, conducted in Calabria and which, in fact, brought him very close to the method used by Vegezzi Ruscalla. Wishing above all to «unearth the bones of those martyrs» (De Boni, 1864) – an attempt pursued years later by the Presbyterian James Gibson to give the Waldensians a prominent place in history, then in a more meticulous way by Emilio Comba (Comba, 1901; Vinay, 1980; Biagetti, 1989)¹⁵ – De

¹⁵ Gibson's aim was to transfer the historical memory of the Waldensians and, at the same time, illustrate their function in the process of Italian evangelization over the centuries. The Presbyterian underlined how the history of the Waldensians was configured as a history of martyrs and heroes. Both were elements through which the people of the Alps demonstrated the truthfulness of their faith despite the conditions of persecution and clandestinity. The years of Gibson were also those in which Emilio Comba worked. Towards the end of the 19th century, the Waldensian historian and pastor proceeded with the recovery of archival data to free the history of the Waldensians from distinct apologetic orientations and give that story of martyrs and heroes a precise historiographical and historical collocation.

Boni interrogated the historical memory of the citizens of La Guardia. The result, recalling the premise of this chapter, was extremely disappointing for him, even though he understood the causes. The latter returned from his stay at La Guardia stating that among those men interviewed “some were able to tell me nothing, some very little. And it’s not their fault, since at that time, along with the men, the municipal archives were also destroyed. And no one is unaware that the Inquisition through which everything passes erases and even hides the documents of its deeds, almost as if, out of intimate and unconfessed conscience of what is right, they were ashamed. Therefore, the memories of those disasters have fallen, just as the Waldensian faith was extinguished in those districts” (De Boni, 1864).

BIBLIOGRAPHY

ADS, Capitolo Metropolitano, b. 91.

Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (ADDF), Documenti Relativi alla causa di Pietro Giannone, fol. 125, (I 5 d) 23.

Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (ADDF), 1600, Relatio Status Guardie S. Sixti et Casalis [...], “Stanza Storica”, L7c, ff. 15r ss.

Archivio Generale di Simancas (AGS), Relacion della cartas del Duque de Alcalá de ultimo de Mayo y XIII de Junio 1561 recibidas a VII de Luglio 1561.

Arnaldo, *Che bravi preti!*, 1898, “L’Evangelista”, Anno X, N.12, Roma.

Caressa V., 1898, *Il Colmo della Superstizione*, “La Civiltà Evangelica. Sveglia Contemporanea. Periodico Mensile del Movimento Religioso in Italia”, Anno X, N. 4, Napoli.

Notizie Cattoliche. Propaganda Malefica, 1898, “La Civiltà Evangelica. Sveglia Contemporanea. Periodico Mensile del Movimento Religioso in Italia”, Anno X, N. 4, Napoli.

SSP. Leg, 1, 38.

A.A. V.V., 1974, *Letà della Controriforma in Italia*, ed. M. Antonucci, Roma.

Audisio G., Cameron E., 1986, *Les Vaudois des Alpes. Débat sur un ouvrage récent*, “Revue de l’histoire des religions”, vol. 203, no. 4, p. 395–409.

Audisio G., 2000, *Des Pauvres de Lyon aux vaudois réformés*, “Revue de l’histoire des religions”, vol. 217, p. 155–166.

- Audisio G., 2001, *La fin d'une secte: les vaudois deviennent protestants*, in: G. Audisio, *Religion et exclusion. XII-XVIII siècle*, Aix-en-Provence.
- Audisio G., Ronchi A., 1979, *Il sentimento religioso dei Valdesi della Provenza attraverso gli atti notarili, 1460–1520*, “Quaderni Storici”, vol. 14, no. 41(2), p. 450–469.
- Bainton R.H., 1940, *Bernardino Ochino. Esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487–1563*, Firenze.
- Benedetti M., 1999, *Qualche poco di farina papale: I Valdesi in Chiesa*, “Quaderni di Storia Religiosa”, vol. 6, p. 117–153.
- Benedict P., Seidel Menchi S., Taillon A., 2007, *La Réforme en France et en Italie. Contact, comparaisons et contrastes*, Actes du colloque international de Rome, Rome.
- Benrath K., 1876, *Bernardino Ochino, of Siena: a Contribution Towards the History of the Reformation*, London.
- Bertelli S., Ricuperati G., 1977, *Pietro Giannone. La Vita di Pietro Giannone*, Torino.
- Biagetti S., 1989, *Emilio Comba (1839–1904) storico della Riforma italiana e del movimento valdese medievale*, Torino.
- Biasuz G., 1949, *Gli ultimi anni di Filippo De Boni: con lettere inedite di Adriano Lemmi*, Feltre.
- Biller P., 2016, *Heresy and Inquisition in France, 1200–1300*, English translation by J.H. Arnold and P. Biller, Manchester.
- Biller P., 2000, *The Waldenses, 1300–1500*, “Revue de l'histoire de religions”, no 17(1), p. 75–99.
- Camaioni M., 2019, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487–1547)*, Bologna.
- Cameron E., 2002, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps 1480–1580*, Oxford.
- Cantimori D., 2009, *Eretici italiani del Cinquecento*, ed. A. Prosperi, Torino.
- Ciaccio R., 2014, *L'inferno e dirupato. I Valdesi di Calabria tra resistenza e repressione*, Torino.
- Ciaccio R., 2012, *I Valdesi di Calabria e la feudalità: resistenza, coesistenza, fusione, Valdismo Mediterraneo. Tra Centro e Periferia: sulla storia moderna dei Valdesi di Calabria*, ed. A. Tortora, R. Ciaccio, Nocera Inferiore – Salerno.

- Comba E., 1901, *Histoire des Vaudois. Première Partie. De Valdo à la Réforme*, Paris.
- Comba E., 1897, *La storia dei valdesi narrata di Scipione Lentolo*, "Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise", no. 14, p. 45–61.
- Comba E., 1880, *Waldo and the Waldensians Before the Reformation*, New York.
- Coniglio G., 1978, *Aspetti della società meridionale nel secolo 16*, Napoli.
- Crespin J., 1619, *Histoire de martyrs persecutez et mis a mort pur la verite de l'Evangile, Depuis le temps des Apostres iusques à present [...]*, A Geneve.
- D'Azzeglio T., 1963, *Sulla libertà di associazione*, De Rosa G., *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del '48*, Roma.
- De Boni F., 1849, *Il Papa Pio IX. Note di Filippo De Boni*, Capolago: Tipografia Elvetica.
- De Boni F., 1864, *L'Inquisizione e i Calabro-Valdesi*, Milano: G. Daelli e C. Editori.
- De Boni F., 1866, *Ragione e dogma*, Siena: Ignazio Gati Editore-Librario.
- De Lange A., 2009, *Calvino, I Valdesi e l'Italia*, Torino.
- De Lange A., 2009, *L'eco delle stragi calabresi nella pubblicistica di area tedesca, Valdesi nel Mediterraneo. Tra Medioevo e prima età moderna*, Roma.
- De Leo P., 2012, *Riflessioni sulle vicende storiche dei valdesi/occitani nel Mezzogiorno d'Italia, leggendo il S. Ufficio dell'Inquisizione in Napoli di Luigi Amabile, Valdismo Mediterraneo. Tra Centro e Periferia: sulla storia moderna dei Valdesi di Calabria*, ed. A. Tortora, R. Ciaccio, Nocera Inferiore – Salerno.
- De Pasquale A. (S.D.), *Giovan Luigi Pascale nella storia dei Valdesi di Calabria*, Cosenza.
- De Rosa G., 1976, *Il Movimento Cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età Giolittiana*, Roma – Bari.
- De Rosa G., 1971, *Vescovi Popolo e Magia Nel Sud*, Napoli.
- De Spirito A., 2008, *Il Paese delle Streghe. Una ricerca sulla magia nel Sannio campano*, Roma.
- Del Col A., 2021, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano.
- Della Peruta F., 1969, *Scrittori politici dell'Ottocento. Giuseppe Mazzini e i democratici*, cur. F. Della Peruta, Milano – Napoli.
- Felici L., 2016, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma.

- Fiore G.A., 1691, *Della Calabria Illustrata. Opera Varia Istorica del R. P. Giovanni Fiore da Cropani* [...], Napoli: Per li Soci Dom. Ant. Parrino, e Michele Luigi Mutij.
- Fiorelli V., Barletta L., 2006, *Storia religiosa*, Napoli.
- Firpo M., 2016, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma – Bari.
- Foxe J., 1570, *Books of Martyrs*, 7.
- Gay T., 1906, *Historia delle Grandi e Crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore*, Torre Pellice.
- Giannone P., 1970, *Dell'istoria civile del Regno di Napoli*, lib. XXXII, 2, vol. 6, Milano.
- Giannone P., 1760, *Opere Postume di Pietro Giannone in difesa della sua storia civile del Regno di Napoli con la di lui professione di fede dedicate a sua eccellenza La Nobil Donna Fiorenza Ravagnini Vendramin*, Palmyra: All'Insegna della Verità.
- Gilles P., 1881, *Histoire ecclesiastique des églises vaudoises de l'an 1660 au 1643*, 1, Pinerolo: Chiantore & Mascarelli.
- Gilmont F., 1982, *L'Historia delle grandi e crudeli persecuzioni di de Scipione Lentolo*, “Bollettino della Società di Studi Valdesi”, vol. 151, p. 52.
- Gilmont J.F., 2009, *La rédaction et la circulation des lettres de Gianluigi Pascale (1559–1560)*, in: «Valdesi nel Mediterraneo. Tra Medioevo e prima età moderna», ed. A. TORTORA, Roma.
- Gonnet G., 1989, *Il grano e le zizzanie. Tra eresia e riforma (secoli 12 e 16)*, Soveria Mannelli.
- Gonnet G., 1988, «Su un nuovo manoscritto della «Historia delle grandi e crudeli persecuzioni di Scipione Lentolo», “Bollettino della Società di Studi Valdesi”, vol. 160, p. 67.
- Gregory B.S., 1999, *Salvation at stake. Christian Martyrdom in Early Modern Age*, London.
- Hugon A.A., 1984, *Storia dei Valdesi. Dal sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, 2, Torino.
- Imbruglia G., 2013, *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, DBI.
- Intrieri L., 1997, *Una rappresaglia politico militare del '500: la strage dei valdesi di San Sisto e di Guardia*, “Rivista Storica Calabrese”, vol. 18, no. 1–2, p. 125–180.

- Intrieri L., 2013, *L'Inquisizione in diocesi di Cosenza dal 1593 al 1696. Guardia, San Sisto e Baccharizzo di Montalto*, Cosenza.
- Lavenia V., 2015, *L'Inquisizione negli Stati Sabaudi, Roma, Torino e la politica religiosa*, in: C.J. François, A. Merlotti, M.A. Visceglia, *Casa Savoia e Curia Romana dal Cinquecento al Risorgimento*, Rome, p. 113–128.
- Lopez P., 1984, *Clero, eresia e magia nella Napoli del Viceregno*, Napoli.
- Mariotti M., 1988, *Studi sulla Riforma Cattolica Tridentina e Calabria (secc. XVI–XVIII): stato attuale e prospettive di sviluppo, Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo, Acts of the Conference in Maratea June 19–21 1986*, ed. G. De Rosa, A. Cestaro, vol. 2, p. 707.
- Mattioli R., Pancrazi P., Schiaffini A., 1951, *La Letteratura Italiana. Storie e testi*, 69, I, Milano.
- Merlo G.G., 2000, *Frammenti di storiografia e storia delle origini valdesi*, “Revue de l'histoire des religions”, vol. 217, no. 1, p. 21–37.
- Merlo G.G., 1985, *I Valdesi di Provenza tra XV e XVI secolo*, “Studi Storici”, no. 26(4), p. 921–927.
- Merlo G.G., 2008, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna.
- Merlo G.G., 2010, *Valdo, l'eretico di Lione*, Torino.
- Merlotti A., 2000, *Giannone, Pietro*, DBI, 54.
- Mikoletzky H.L., 1965, *Rapports: Grands Thème*, Wien.
- Miolo G., 1971, *Historia Breve & Vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, ed. E. Balmas, Torino.
- Molnar A., 1974, *Storia dei Valdesi. Dalle origini all'adesione alla Riforma*, vol. 1, Torino.
- Monteleone F., 1990, *Aspetti della Riforma e Controriforma religiosa in Calabria*, Vibo Valentia.
- Mozzarelli C., 2009, *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Roma.
- Muston A., 1926, *Lettere di un carcerato (1559–1560)*, ed. A. Muston, Torre Pellice.
- Nicolini B., 1935, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, Napoli.
- Nicolini B., 1970, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Bologna.

- Pellegrino B., 1979, *Chiesa e Rivoluzione Unitaria nel Mezzogiorno. L'episcopato meridionale dall'Assolutismo Borbonico allo stato borghese (1860–1861)*, Roma.
- Perrin J.P., 1618, *Histoire des Vaudois*, Ginevra: Berjon.
- Peyronel Rambaldi S., Fratini M., 2011, 1561, *I valdesi tra resistenza e sterminio in Piemonte e in Calabria*, Torino.
- Peyronel Rambaldi S., 2017, *La Riforma Protestante*, Torino.
- Pontieri E., 1939, *La Crociata contro i Valdesi di Calabria del 1561*, "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", vol. 9, no. 2, p. 121–129.
- Prosperi A., 2010, *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, Roma.
- Prosperi A., 2003, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma.
- Proto M., 1996, *Gli intellettuali meridionali e lo Stato. Accentramento, federalismo, secessione*, Manduria.
- Sarpi P., 1974, *Historia del Concilio Tridentino*, cur. C. Vivanti, Torino.
- Scaduto M., 1966, *Cristoforo Rodriguez tra i Valdesi della Capitanata e dell'Irpinia 1563–1564, con nuovi documenti*, "Archivium Historicum Societatis Iesu", no. 35, p. 3–78.
- Scaduto M., 1946, *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei gesuiti tra i Valdesi della Calabria e della Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V)*, "Archivium Historicum Societatis Iesu", no. 15, p. 1–76.
- Scaramella P., 2009, "Sotto manto de Santità". *L'Inquisizione romana, i Calabrovaldesi e l'accusa di simulazione religiosa*, "Les Dossiers du Ghri", 3–2.
- Scaramella P., 1999, *L'inquisizione romana e i valdesi di Calabria (1554–1703)*, Napoli.
- Scirocco A., 1963, *Governo e paese nel Mezzogiorno, nella crisi dell'unificazione (1860–1861)*, Milano.
- Sestan E., 1987, *De Boni, Filippo*, DBI, 33.
- Stancati E., 2008, *Gli Ultramontani. Storia dei Valdesi di Calabria*, Cosenza.
- Tedeschi J., Biondi G., 1987, *I contributi culturali dei riformatori protestanti nel tardo Rinascimento*, "Italica", vol. 64, no. 1, p. 19–61.
- Tedesco V., 2020, *La repressione del Valdismo nel Meridione d'Italia nella seconda metà del XVI secolo. Una ricerca sul caso pugliese*, "Riforma e Movimenti Religiosi", no. 8, p. 291–300.

- Tortora A., 2017, *I Valdesi nel Mezzogiorno d'Italia. Una breve storia tra Medioevo e prima età moderna*, Roma.
- Tortora A., 2019, *La guerra di Spagna contro i Valdesi della prima età moderna (1559–1563). Narrazioni e rappresentazioni di una “Guerra Giusta”*, “Magalánica. Revista de Historia Moderna”, no. 5/10, Enero-Junio, p. 110–125.
- Tortora A., 2013, *On the Modern History of the Waldesian of Piedimont. Inner Conflicts, Outer Conflicts*, “Nuova Rivista Storica”, no. 3, p. 801–822.
- Tortora A., 2020, *Valdesi. Dal Piemonte alla Calabria (secc. XIV–XVII)*, Roma.
- Tourn G., 2008, *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo chiesa*, Torino.
- Villari R., 1977, *Mezzogiorno e contadini nell'età moderna*, Roma – Bari.
- Vinay V., 1980, *Storia dei Valdesi. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848–1978)*, vol. 3, Torino.
- Vogel L., 2012, *I Valdesi di Calabria nella storiografia valdese seicentesca. Un'analisi dal punto di vista della «critica delle forme»*, in: *Valdismo Mediterraneo. Tra Centro e Periferia: sulla storia moderna dei Valdesi di Calabria*, ed. A. Tortora, R. Ciaccio, Nocera Inferiore – Salerno, p. 257–278.
- Zuliani F., 2017, *Scrivendo e Riscrivendo «Ad meam Historia Locupletandam»: “La Historia delle grandi e crudeli persecuzioni” tra Scipione Lentolo e Paolo Lentolo*, “Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, no. 79(1), p. 169–185.

ARTYKUŁY RECENZYJNE

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

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

e-mail: p.jablonska@uksw.edu.pl

CZEGO OCZEKUJE PONOWOCZESNY ŚWIAT OD KOŚCIOŁA?

Artykuł recenzyjny książki Andrzeja Napiórkowskiego *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, 272 s.

Abstrakt: Artykuł jest omówieniem dziewiątego rozdziału monografii *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat* Andrzeja Napiórkowskiego. Książka zawiera trzynaście rozdziałów koncentrujących się wokół zagadnień takich jak: Kościół, człowiek drogą Kościoła, wspólnota, wiara, grzech, oczyszczanie się, duchowość chrześcijańska, sekularyzm, jedność.

Słowa kluczowe: Kościół, ponowoczesny świat, kontradycja, utopia.

Abstract: The article is a discussion of Chapter IX of the monograph *The Modern Church and the Postmodern World* by Andrew Napiórkowski. The book contains thirteen chapters focusing on issues such as the Church, man the way of the Church, community, faith, sin, purification, Christian spirituality, secularism, unity.

Key words: Church, postmodern world, contradiction, utopia.

PAULINA JABŁOŃSKA – dr nauk prawnych, mgr lic. prawa kanonicznego, pedagog. Prelegentka polskich i międzynarodowych konferencji naukowych. Autorka dwóch monografii naukowych: *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015* oraz *Dziecko jako podmiot wolności religijnej. Nauczanie religii w polskiej szkole publicznej a wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle prawa świeckiego i kanonicznego*, a także kilkunastu artykułów naukowych z dziedziny prawa świeckiego i kanonicznego.

Wstęp

Monografia *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat* wydana w 2015 r. przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, wpisuje się w szerszą debatę naukową na temat studiów nad Kościołem, jego istotą, historią, współczesnością oraz przyszłością. Autor wykazał w niej znajomość tematu, ogromną erudycję, a także umiłowanie Kościoła. Wszystkie zagadnienia są kompetentnie potraktowane. Posiadają historyczne uzasadnienie. Są czytelnikowi wyjaśnione i przybliżone prostym, przystępnym językiem. Obcowanie z książką Andrzeja Napiórkowskiego to intelektualna przygoda, odkrywająca uroki Kościoła, wzywająca do umiłowania Jezusa Chrystusa. To wartościowa publikacja teologiczna adresowana do szerokiego kręgu odbiorców.

Czego oczekuje ponowoczesny świat od Kościoła? – autorstwa o. prof. zw. dr. hab. Andrzeja Napiórkowskiego – to obszerna część dziewiątego rozdziału książki *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*. Artykuł obejmuje sześć tematycznie różniących się od siebie części, na które składają się, m.in.: pożegnanie wielkich utopii ponowoczesności?; zmieniający się Kościół...; niepotrzebna kontradycja: świat a Kościół; czy świat potrzebuje czegoś od Kościoła katolickiego?; nowe drogi Kościoła katolickiego.

Pierwsza z nich skupia uwagę autora na problematyce filozoficznej teorii rozwoju nowoczesności, której zasięg czasowy obejmuje wczesne lata siedemdziesiąte XX stulecia oraz początek XXI wieku. Mam na myśli szeroki aspekt rozwoju współczesności, ale wyłącznie przez pryzmat występujących w świecie kryzysów. Powołując się na niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa i wielu podobnych mu teoretyków – A. Napiórkowski z dystansem podchodzi do tezy, że współczesny świat dysponując dużym „potencjałem ratunkowym”, potrafi skutecznie „przezwyciężyć kryzys bezsensu, nihilizmu, odczłowieczenia i uciskającej władzy”, przeciwstawiając je czterem utopiom, które doprowadziły ludzkość na skraj moralnej nędzy i społeczno-ekonomicznej zapaści. Mam na myśli wspomniany przez profesora „rosyjski marksizm, niemiecki faszyzm i postęp naukowo-techniczny”, z ateistycznym humanizmem na czele. Pochylając się nad ogromem nieszczęść wynikających z tych ideologii – autor zwrócił uwagę na rozpowszechnianą w świecie i na Starym Kontynencie utopię „iluzji wiary w ludzki rozsądek i parlamentarną demokrację”. Jego zdaniem świat próbuje wymazać z życia społecznego chrześcijańskie zasady trzech najbardziej bliskich sercu Kościoła powszechnego i człowieka cnót, jakimi są: wiara, nadzieja i miłość. Dlaczego? By wprowadzić na grunt współczesności, hasła: wolność, równość

i braterstwo, tak bardzo skompromitowane przez społeczne i polityczne działania człowieka, szczególnie w czasach wielkich przemian ustrojowych i wojennych XX w., mam na myśli czasy kapitalizmu i socjalizmu, z II wojną światową w tle, kiedy to człowiek jako jednostka doznał najwięcej upokorzeń na tle rasowym, ekonomicznym i społecznym, sięgając szeroko posuniętej degradacji, cokolwiek to znaczy. Oczywiście nie mogło w tym wszystkim zabraknąć Kościoła wraz jego wiernymi, od którego świat chrześcijański mógłby się uczyć duchowych wartości, sprzyjających rozwojowi i doskonaleniu człowieka, bowiem w powołaniu Kościoła zawiera się bogactwo Bożego Objawienia z wszystkimi jego naturalnymi wartościami i daleko posuniętymi konsekwencjami.

Druga część to podróż po książce Johna L. Allena *Nowa twarz Kościoła...* i jego teoria, jakoby Kościół europejski, czyli katolicki, prawem naturalnych przemian wewnątrz samego Kościoła – powołanie na urząd papieża trzech kardynałów, którzy z pochodzenia nie są Włochami – wychodzi z Europy, przechodząc w tzw. Kościół światowy wraz z biskupami i kardynałami, którzy rekrutują się z „Azji, Afryki czy Ameryki Łacińskiej”. Jakby tego nie konstatował, potwierdzając faktami, A. Napiórkowski brnąc przez kolejne trendy, wymieniane przez amerykańskiego pisarza, zadaje sobie pytanie, jaka rola przypada Kościołowi katolickiemu, prawosławnemu i protestanckiemu, mając na uwadze, że odegrały one największą rolę w dziejach chrześcijaństwa na świecie.

Zawieszając to pytanie w czasoprzestrzeni swojego artykułu, przechodzi przez kolejne trendy i dywagacje, zwracając uwagę na takie problemy, jak: „napięcie między tradycją a unowocześnieniem”; modelem „katolicyzmu ewangelicznego” (zbliżenie się do Kościoła protestanckiego w płaszczyźnie nowoczesnych metod i mediów pastoralnych, ale utrzymanie tradycyjnej, konserwatywnej powściągliwości „w płaszczyźnie seksualnej moralności i stosunków płciowych”, patrząc przez pryzmat nowej ewangelizacji wspólnot religijnych i odnowy Kościoła).

Nie godzi się jednak na stanowisko Johna Allena, że Kościół katolicki nie ma w tym względzie znaczących doświadczeń, którymi mógłby się dzielić z nowymi Kościołami w Afryce, Azji czy Ameryce Łacińskiej.

Ciekawym spostrzeżeniem autora artykułu jest trend konfrontowania się Kościoła i chrześcijan z islamem i judaizmem. Chodzi o pokojowo-kulturowy dialog między wyznawcami trzech największych religii monoteistycznych w świecie i nie tylko nimi, także neohinduizmem, buddyzmem, konfucjanizmem, szintoizmem, taoizmem.

Kolejne rozważania skupiają się wokół wątku demograficznego – obniżenia wskaźników demograficznych w Europie i jego wpływie na posługę Kościoła, tj. „kaznodziejską, pastoralną i charytatywną, w społeczeństwach, gdzie ów wskaźnik znacznie wzrasta (zob. naturalna kontrola poczęć, świadome – „mądre obchodzenie się z seksualnością człowieka i jego płodnością”).

Nie bez znaczenia jest także zwrócenie uwagi autora na problem dowartościowania roli osób świeckich we współczesnym Kościele. Mam na myśli urząd diakonatu, który mocą Soboru Watykańskiego II stał się drugą siłą, po duchownych, posługi sakramentalnej we współczesnym Kościele, gdyż zmagą się on dziś z obniżeniem zainteresowania młodych mężczyzn stanem kapłańskim na świecie, szczególnie zaś w Europie, co stanowi nie mały problem.

Idąc śladem kolejnych trendów zwrócił uwagę na wyzwania Kościoła w obszarze etyki chrześcijańskiej i biotechnologicznego eksperymentowania nauki. Chodzi przede o badania naukowców i eksperymentowanie na komórkach embrionalnych człowieka, klonowanie ludzi (w przyszłości), eutanazję.

Trudno pominąć w tym obszernym artykule tematu globalizacji skłonnej do zniekształcania światopoglądu człowieka poprzez medialne i społeczne manipulacje środowisk dalekich od chrześcijaństwa i gromadzenie ludzi w tzw. popkulturowych grupach i wspólnotach. Jest w tej części pracy także mowa o Matce Jezusa jako Matce Kościoła, świętych i męczennikach, i ich wymiarze duchowym w praktykowaniu religii, a także roli Biblii w życiu chrześcijanina, ćwiczeniach duchowych itp.

Część trzecia to obraz Kościoła powszedniego niosącego wraz z wiarą fascynację Bogiem, z jednej strony wzbudzającego respekt i trwogę, z drugiej – niosącego nadzieję i dostrzeżenie świata jako przestrzeni, która nie jest czyś złym i wrogim dla Kościoła, bo przecież „jako stworzenie Boże jest miejscem judeochrześcijańskiego objawienia”. I chociaż w praktyce, według Gertruda von Le Forta, cytowanego przez profesora A. Napiórkowskiego, współczesny Kościół powszechny neguje świat, dostrzegając w nim ogrom prześladowania, cierpienia, a nawet śmierci męczeńskiej swoich wiernych, to ma świadomość tego, że dzieje się tak dlatego, gdyż współczesność jest czasem różnorodnych sił i wpływów „wrogiego, napastliwego ateizmu” i przemian zmierzających do sekularyzacji Europy. Na szczęście nie całego świata, który mimo wszystko (zob. Azja, Afryka, Ameryka Łacińska) i wbrew wszystkiemu pobrzmiewa głosem i echem Ducha Świętego, Pocieszyciela, który prowadzi, mimo ciągle zmieniającej się sytuacji, świat i ludzkość –

z błogosławieństwem Trójjedynego Boga i samego Jezusa Chrystusa – do dzieła odkupienia tego świata, w którego mistycyzm (dramat Jezusowego ukrzyżowania i cierpienia, jak również proces miłosiernego przebaczenia win i grzechów) zaangażowany jest sam Bóg Ojciec, a wraz z nim Kościół.

Wbrew tendencji odchodzenia wiernych w Europie od Matki Kościoła, liczba ludzi umiejących się samookreślić i strzec w sobie wartości religijne wzrasta. Nawet liczne kampanie i poglądy ateistycznych moderatorów: Ariane Sherine, Polly Toynebee, Stephena Hawkinga czy Richarda Dawkinsa, twórcy pamfletu *Bóg urojony*, a na polskim gruncie Janusza Palikota, Joanny Senyszyn, Magdaleny Środy oraz ich licznych naśladowców i reprezentantów w przestrzeni publicznej, nie były i nie są tego w stanie na trwałe zmienić, gdyż miejsce dla ludzi wierzących i stanowiących o swojej duchowości jest w Kościele.

Czwarta część to retrospekcyjna podróż przez mroki minionych wieków, dotycząca spraw doktrynalnych nowożytnego Kościoła oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Powołując się na Sobór Trydencki (1545–1563) oraz wielu wybitnych teologów okresu średniowiecza, choćby Tomasza z Akwinu, Piotra Damianiego, Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvaux i innych – według A. Napiórkowskiego – Kościół ciągle korzysta z autorytetu Biblii, pism ojców Kościoła, a także średniowiecznych scholastyków, bowiem w nowożytnym Kościele oficjalne kryterium wiary oparte jest nie tylko na prawdach objawionych przez Jezusa Chrystusa, ale także na myśli teologicznej piętnastu wieków historii Kościoła katolickiego.

W dalszej części swojej pracy przypomina wkład myśli niemieckich mistyków i teologów franciszkańskich w rozwój nowożytnego Kościoła i znaczącym dziele Mikołaja Kopernika *O obrotach sfer niebieskich* oraz polskich teologów – Jakuba z Paradyża, Pawła z Worczyna, Andrzeja z Łaskarza, których prace teologiczne z etyki prawa i teorii państwa zyskały uwagę, splendor i rozgłos w renesansowej Europie, by podnieść autorytet i morale Kościoła, a także dać świadectwo prawdzie.

Piąta i szósta część to próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: co Kościół katolicki proponuje poszukującemu światu? i czy w nieustannej budowie i przebudowywaniu wartości oraz reform „porządku publicznego, politycznego i ekonomicznego” nie powinna tkwić jego znacząca rola? Zdaniem autora Kościół powinien ingerować w proces wielkich przemian, a także przeciwstawiać się „instrumentalizacji i dyktatorskim zapędom państw”, by ustrzec wiernych przed konsekwencjami tych przemian. Rolą Kościoła jest przekazywanie ludziom („całemu stworzeniu”) duchowych wartości,

by nie błędzili i nie musieli czcić idoli czy bożków własnego pomysłu, ale prawdziwego Boga.

Odwolując się do ksiąg Starego i Nowego Testamentu, zwraca uwagę, że są w nich zawarte słowa Boga skierowane do człowieka. Wspomina o darach łaski i ruchach „odnowy kościelnej” przez „katolicyzm ewangeliczny” za pośrednictwem sakramentów, by wzmocnić ducha wiary. Pisze o roli duszpasterstwa w chrystianizacji świata, przyczynach odejścia młodzieży do sekt religijnych i wielu innych aspektach utwierdzania w wierze, choćby przez modlitwę, adorację i braterską miłość.

W końcowej fazie rozważań podejmuje dyskusję nad weryfikacją ludzkiej tożsamości, bez uświadomienia której zamykają się drogi do Kościoła, którego obowiązkiem jest otwarcie ludzkich serc na takie myślenie, by Bóg „był główną figurą” w ich życiu.

Pod nazwiskami takich teologów, jak Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jaques Derrida i Gianni Vattimo widzi wieki powrót Boga na karty filozofii i dostrzega w nim siłę chrześcijaństwa nie tylko jako religii, ale także człowieka szukającego Jezusa Chrystusa, w którym chce osiągnąć zbawienie, a także Kościołem otwartym na potrzeby człowieka i chrześcijańskiego świata, będącego stróżem chrześcijaństwa i reprezentującego Boga.

Wnioski

Monografia stanowi oryginalne, teologiczne studium złożoności oraz wielowymiarowości przemian religijności i duchowości. Stawia przed czytelnikiem ważne problemy filozoficzne, psychologiczne, socjologiczne. Nie zawsze udziela ostatecznych odpowiedzi, ale prowokuje do stawiania dalszych pytań i namysłu nad kondycją duchową współczesnego świata. Dzisiejsza nauka podejmuje te problemy, które niegdyś zarezerwowane były dla teologów. Nową duchowość należy rozpatrywać jako fenomen o charakterze indywidualnym, podmiotowym i emocjonalnym.

Książka Andrzeja Napiórkowskiego to doniosłe dzieło w polskiej teologii. „Współczesny Kościół” to Bosko-ludzka rzeczywistość, która z jednej strony jest otwarta na świat, a z drugiej strzeże swojej tożsamości i pozostaje wierna misji, by jednać człowieka w Duchu Świętym z Bogiem. Natomiast „ponowoczesny świat” stanowi zarówno wezwanie dla chrześcijan do dialogu i głoszenia Ewangelii, jak też ukazuje zagubienie podstawowych wartości.

Podsumowanie

Tytuł książki *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat* domaga się wyjaśnienia. Sformułowanie Kościół współczesny uwzględnia prezentację aktualnego stanu Kościoła, który wykonał nad sobą potężną pracę, wcielając w życie soborowe postulaty reformy. Natomiast określenie „ponowoczesny świat” pragnie ukazać rzeczywistość, która z jednej strony idzie dalej, z drugiej zaś jest „zagubiona”. Należy zaznaczyć, iż współczesny Kościół nie tyle jest zainteresowany ponowoczesnym światem, co przede wszystkim człowiekiem. W centrum uwagi Kościoła znajduje się osoba ludzka. Człowiek i jego spełnienie w Chrystusie jest fundamentem misji Kościoła. Stąd pragnie on służyć człowiekowi. Jego podstawową zasadą i siłą jest Jezus Chrystus, który stał się człowiekiem, nie przestając być Bogiem.

PAWEŁ SZUPPE

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0001-6806-3161>

e-mail: ppp-1975@o2.pl

PRZYPADKI NARUSZENIA PRAWA DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W POLSCE W 2022 R.¹

Artykuł recenzyjny *Raportu przedstawiającego przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2022 r.*, [Toruń] – Pelplin 2022, 168 s.

Abstrakt: Artykuł prezentuje przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2022 r. Opiera się na monitoringu doniesień medialnych. Zebrane dane pochodzą ze stron internetowych, komunikatorów i portali społecznościowych oraz zgłoszeń do Ośrodków Informacji Kryzysowej przez formularze i maile. Badania przypadków naruszenia prawa do wolności religijnej obejmują trzy etapy: 1) przyjęcie informacji odnośnie danego czynu, weryfikacja zdarzenia jako naruszającego wolność religijną i potwierdzonego w co najmniej dwóch niezależnych źródłach; 2) zgromadzenie danych o sprawcach i nałożonych na nich konsekwencjach prawnych, jeśli były one dostępne w mediach; 3) klasyfikacja czynu według przyjętej kategorii i stworzenie metryki zdarzenia. Raport podaje rodzaje przypadków, kategorie wiekowe oraz płeć sprawców, województwa, w których doszło do przestępstwa, stan postępowania w sprawach, religię, jakiej dotyczą poszczególne przypadki.

Słowa kluczowe: wolność religijna, naruszenie prawa do wolności religijnej, Polska.

PAWEŁ SZUPPE – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii religii, misjolog, religioznawca. Autor książek: *Nazistowski mistycyzm w polskojęzycznej literaturze przedmiotu, Sekty. Realne zagrożenie, Polskojęzyczna bibliografia dotycząca sekt i nowych ruchów religijnych (2005–2009); Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*. Obszary badań naukowych: nowe ruchy religijne, edukacja i wychowanie w kulturach świata, parareligijny charakter nazizmu.

¹ Recenzja raportów przedstawiających przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w latach 2020–2021 znajduje się w czasopiśmie „Collectanea Theologica”, 93(2023), nr 3, s. 233–235.

Abstract: The article presents violations of the right to religious freedom in Poland in 2022. It is based on monitoring of media reports. The collected data comes from websites, instant messaging and social networks, as well as reports to the Crisis Information Centers through forms and emails. The investigation of violations of the right to religious freedom involves three stages: 1) acceptance of information regarding the act in question, verification of the incident as violating religious freedom and confirmed by at least two independent sources; 2) collection of data on perpetrators and the legal consequences imposed on them, if available in the media; 3) classification of the act according to the adopted category and creation of a metric of the incident. The report gives the types of cases, age categories and gender of the perpetrators, the provinces where the crime occurred, the status of the cases, the religion involved in each case.

Key words: religious freedom, violation of the right to religious freedom, Poland.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej zapewnia każdemu obywatelowi prawo do wolności myśli, sumienia, religii. Jednak na terenie Polski można dostrzec różne przypadki fizycznej agresji wobec osób wierzących, niszczenie i znieważanie miejsc kultu, symboli religijnych, przedmiotów czci religijnej, ograniczanie publicznego wyznawania wiary, dyskryminację ze względu na poglądy religijne, nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych, znieważanie grupy ludzi lub osoby z powodu jej przynależności wyznaniowej.

W 2023 r. powstaje raport dotyczący naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce. Są tam dane pochodzące z 2022 r. Zebrane oraz opisane w nich przypadki opierają się na monitoringu doniesień medialnych. Pochodzą z przeglądu stron internetowych, komunikatorów i portali społecznościowych, zgłoszeń do Ośrodków Informacji Kryzysowej przez formularze, maile.

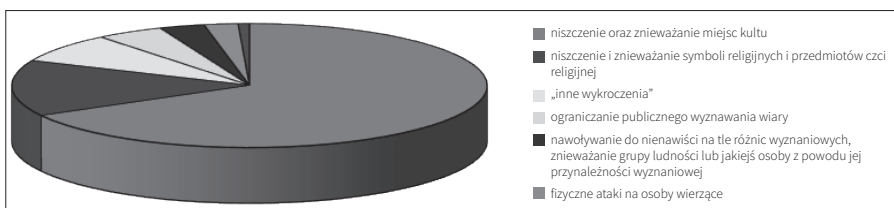
Początkowy etap badań stanowi przyjęcie informacji odnośnie danego czynu, weryfikacja zdarzenia jako naruszającego wolność religijną oraz potwierdzonego przynajmniej w dwóch źródłach. W przypadku monitoringu medialnego takie kryteria spełniają: dwa niezależne źródła prasowe, komunikatory internetowe, posty społecznościowe; jedno źródło prasowe, komunikator internetowy, post społecznościowy i weryfikacja tego źródła przez kontakt z osobami lub instytucjami związanymi z czynem (sprawca, poszkodowany, parafia, urząd odpowiedzialny za opiekę nad obiektem kultu). Klasyfikacja czynu zgłoszonego do Ośrodka Informacji Kryzysowej

następuje po sprawdzeniu źródła informacji, jak w przypadku jednego źródła prasowego, komunikatora internetowego czy postu społecznościowego. Za naruszenie prawa do wolności religijnej przyjmuje się także informację w postaci zdjęcia, ukazującego doznaną szkodę, ale pod warunkiem potwierdzenia daty wydarzenia przynajmniej przez jedno źródło medialne lub instytucjonalne (kuria, parafia, związek wyznaniowy, urząd miasta).

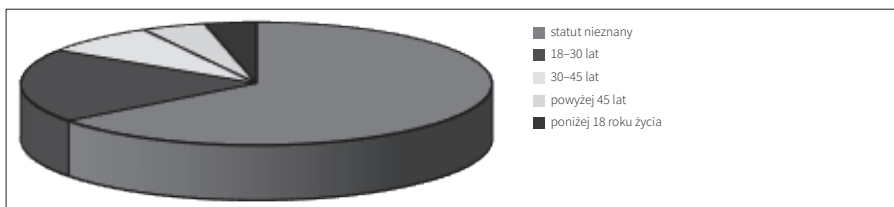
Kolejnym poziomem badań jest zgromadzenie danych o sprawcach i nałożonych na nich konsekwencjach prawnych, jeśli były one dostępne w mediach. Ostatni etap to klasyfikacja czynu według przyjętej kategorii i stworzenie metryki zdarzenia.

Raport nie zawiera wszystkich przypadków naruszenia prawa do wolności religijnej w 2022 r., lecz ukazuje skalę problemu. W czasie objętym badaniami odnotowuje się 87 przypadków niszczenia oraz znieważania miejsc kultu, 19 wypadków niszczenia i znieważania symboli religijnych i przedmiotów czci religijnej, 10 wykroczeń przypisanych do kategorii „inne”, sześć incydentów związanych z ograniczaniem publicznego wyznawania wiary, cztery nawoływania do nienawiści na tle różnic wyznaniowych, znieważania grupy ludności bądź jakiejś osoby z powodu jej przynależności wyznaniowej, trzy fizyczne ataki na osoby wierzące, jeden przypadek dotyczący dyskryminacji ze względu na przekonania religijne. Sprawcy to osoby fizyczne w kategoriach wiekowych: status nieznany (73); 18–30 lat (22); 30–45 lat (9); powyżej 45 lat (5); poniżej 18 roku życia (4).

Rys. 1. Rodzaje przypadków

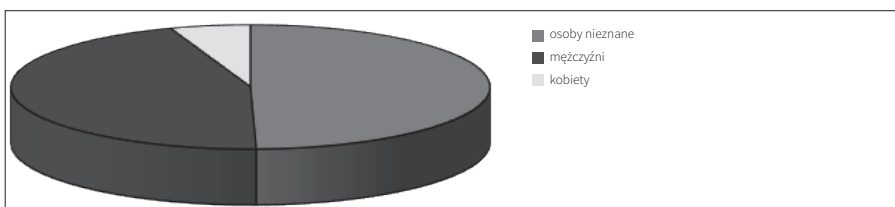


Rys. 2. Kategorie wiekowe

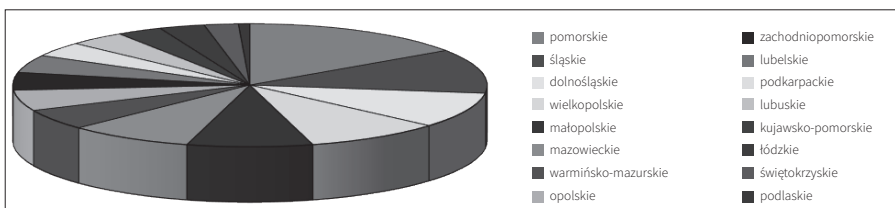


Na 130 przypadków naruszenia wolności religijnej sprawcami są: osoby nieznane (64); mężczyźni (58); kobiety (7). Przekraczanie tego prawa obejmuje województwa: pomorskie (20); śląskie (15); dolnośląskie, wielkopolskie (po 12); małopolskie, mazowieckie (po 11); warmińsko-mazurskie, opolskie (po 7); zachodniopomorskie, lubelskie (po 6); podkarpackie, lubuskie (po 5); kujawsko-pomorskie, łódzkie (po 4); świętokrzyskie (3); podlaskie (1).

Rys. 3. Płeć sprawców

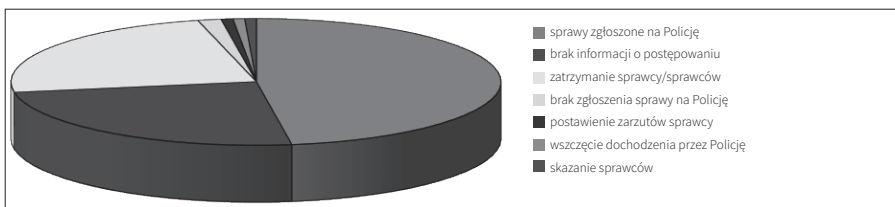


Rys. 4. Województwa



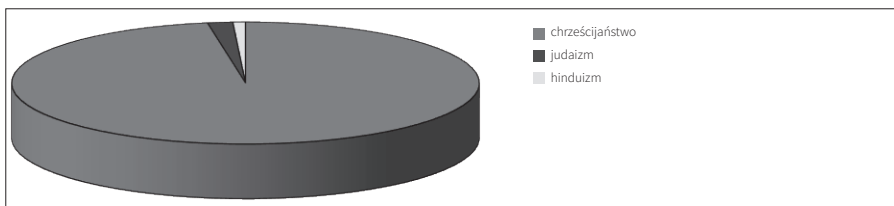
Raport wymienia również stan postępowania w poszczególnych sprawach. Najwięcej przypadków można przypisać do kategorii spraw zgłoszonych na Policję (62). Dalej znajdują się: brak informacji o postępowaniu (32); zatrzymanie sprawcy/sprawców (31); brak zgłoszenia sprawy na Policję (2); postawienie zarzutów sprawcy (1); wszczęcie dochodzenia przez Policję (1); skazanie sprawców (1).

Rys. 5. Stan postępowania



Podstawowym kryterium naruszenia wolności religijnej jest religia (wyznanie). Raport podaje tu następujące dane: chrześcijaństwo (rzym-skokatolickie – 110, prawosławne – 1, ewangelickie – 1); judaizm – 2; hinduizm – 1.

Rys. 6. Religia



Analiza przedstawionych w raporcie przypadków skłania do kilku refleksji. Wydaje się, że przynajmniej niektóre z nich można określić jako akty wandalizmu i trudno jest wskazać motywację religijną sprawców. Są to często postawy antyklerykalne, związane z niszczeniem mienia Kościoła.

Druga sprawa dotyczy źródeł, na których opiera się raport. W każdym opisie przypadku występują jedynie strony internetowe. Korzystanie w takich dokumentach tylko z Internetu świadczy o skromnych zasobach informacji. Powstaje pytanie: czy przynajmniej niektóre przypadki nie były w centrum zainteresowania prasy lub telewizji? Przy opisie warto także korzystać z materiałów archiwalnych Policji i Prokuratury. Wiedza oparta na różnych źródłach podnosi jakość publikacji. Dobrze jest zamieścić podstawową literaturę przedmiotu, dotyczącą nie tylko przekraczania wolności religijnej, ale również jej ochrony, do której mogą sięgnąć osoby zainteresowane tą problematyką.

Mimo pewnych niedociągnięć, które nie podważają wartości raportu, trzeba stwierdzić, że zebrany materiał stanowi cenne źródło informacji na temat przypadków łamania prawa do wolności religijnej w Polsce. Może on być podstawą dla interdyscyplinarnych badań, obejmujących przyczyny naruszania wolności religijnej czy motywacje sprawców. Należy udostępnić go organom ścigania, celem stworzenia nowych lub lepszego wykorzystania istniejących już przepisów prawnych służących ochronie wolności religijnej.

RECENZJE

Paulina Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin : Wydawnictwo Bernardinum 2022, 475 s.

Powyższa publikacja, oprócz Wykazu skrótów oraz Wstępu, które ją kompetentnie otwierają, zawiera sześć rozdziałów, które zostały następująco zatytułowane: 1) *Wolność sumienia i wyznania w ujęciu historyczno-prawnym*; 2) *Osoba małoletnia w ujęciu historyczno-prawnym*; 3) *Osoba małoletnia w świetle regulacji prawnych*; 4) *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–1939*; 5) *Zakres i gwarancje wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*; 6) *Gwarancje wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce po 1989 roku*.

Zanim przejdę do ukazania problematyki poszczególnych rozdziałów, warto wskazać, że we wstępie do publikacji, już na samym początku, jej autorka, niewątpliwie bardzo słusznie wskazała na s. 13, że „obecnie wiele mówi się o prawach człowieka i ich respektowaniu. Jednym z fundamentalnych praw wolnościowych człowieka, także małoletniego, jest wolność sumienia i wyznania. W latach dziewięćdziesiątych ówczesna sekretarz stanu USA Madeleine Albright wyraziła pogląd, iż «tam gdzie nie jest przestrzegane prawo do wolności religijnej, nie ma gwarancji respektowania żadnego innego prawa ludzkiego», oraz, że «we współczesnych państwach demokratycznych wolność religijna stanowi powszechnie obowiązujące prawo, bowiem stała się nieodłączną częścią demokracji». Przedmiotem rozważań mojej książki jest zakres wolności sumienia i wyznania przysługującej osobom małoletnim w prawie obowiązującym na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej”.

Sukcesywnie zadała krótkie pytanie i na nie odpowiedziała: „Co mnie skłoniło do podjęcia się tego tematu? Przede wszystkim brak całościowego opracowania monograficznego obejmującego czasookres blisko 100 lat ustawodawstwa wyznaniowego w naszym kraju gwarantującego osobie małoletniej wolność sumienia i wyznania” (s. 13n).

Pomijając inne elementy, charakterystyczne dla wprowadzenia do rozprawy naukowej, warto wskazać, że w zakończeniu do tej części publikacji autorka napisała: „W ostatniej części pracy (zakończeniu) przedstawiłam wnioski wyprowadzone z analizy stanu prawnego przedstawionego we wcześniejszych częściach książki. Wskazałam także uwagi odnośnie czynników mogących generować zagrożenia dla gwarancji wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w przyszłości. Wśród zagrożeń dostrzegam: 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 (obrzezanie kobiet małoletnich)” (s. 19). Widać zatem już po analizie wprowadzenia do publikacji, jak również po syntezie przeprowadzonych badań, że zostały one, poprzez właściwie wskazane wnioski, twórczo ukierunkowane na przyszłość.

Rozdział pierwszy, niewątpliwie o charakterze wprowadzającym, przedstawia etymologię terminów „religia”, „wyznanie” i „sumienie”; problematykę pojęcia wolności sumienia i wyznania a pojęcia wolności sumienia i religii; wolność sumienia i wyznania jako prawo podmiotowe; genezę i ewolucję pojęcia wolność sumienia i wyznania w świetle filozofii świeckiej od filozofii starożytnej do czasów współczesnych oraz wolność sumienia i religii w filozofii chrześcijańskiej, aby na końcu ukazać wolność sumienia osoby małoletniej w kontekście władzy rodzicielskiej. Rozdział drugi podejmuje cztery tematy: 1) Dziecko w świetle nauk humanistycznych; 2) Ewolucja praw dziecka; 3) Religijność dziecka; oraz 4) Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015. Rozdział trzeci ukazuje najpierw dziecko w prawie polskim oraz sukcesywnie osobę małoletnią w rozumieniu polskiego prawa cywilnego i rodzinnego, w rozumieniu polskiego prawa karnego oraz w świetle prawa kanonicznego Kościoła katolickiego. Sukcesywny rozdział czwarty prezentuje konstytucyjny zakres wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w następujących dokumentach: w Konstytucji marcowej z 1921 r., w Konstytucji kwietniowej z 1935 r., w świetle konkordatu z 10 lutego 1925 r. oraz zakres i gwarancje wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle przepisów oświatowych: Prawo oświatowe do 1932 r., Prawo oświatowe po 1932 r., jak również wolność sumienia i wyznania w świetle indywidualnych następujących ustaw wyznaniowych: Gminy wyznaniowe żydowskie (1927), Wschodni

Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej, Muzułmański Związek Religijny w RP (1936), Karański Związek Religijny w RP (1936), Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP (1936), Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (1938). Kolejne zagadnienie to gwarancja wolności sumienia i wyznania w prawie cywilnym, gwarancja wolności sumienia i wyznania w prawie karnym (poprzez podział na stan prawny do 1932 r. oraz stan prawny po 1932 r.). Rozdział piąty ukazuje natomiast system źródeł prawa w okresie PRL, wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej na gruncie przepisów konstytucyjnych (gdzie analizie została poddana tzw. Mała Konstytucja z 1947 r. i Konstytucja PRL z 22 lipca 1952 r.), wolność sumienia i wyznania na gruncie dekretu z 5 sierpnia 1949 r. Prawo o stowarzyszeniach wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej na gruncie ustaw oświatowych (stan prawny do 1956 r., stan prawny w latach 1956–1961, stan prawny w latach 1961–1990), gwarancje ochrony wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej na gruncie prawa karnego (stan prawny przed 1969 r., stan prawny po 1969 r.), ochronę wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej na gruncie prawa cywilnego (stan prawny przed 1964 r., stan prawny po 1964 r.). Rozdział szósty na temat gwarancji wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce po 1989 r. wskazuje na następujące zagadnienia: gwarancje konstytucyjne, (tzw. Mała Konstytucja z 1992 r., Konstytucja RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.), ratyfikowane akty prawa międzynarodowego (w tym: gwarancje prawa unijnego po 1 maja 2004 r., gwarancje na gruncie polskiego konkordatu z 28 lipca 1993 r.), oraz gwarancje ustawowe (Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r., Ustawa o systemie oświaty z 1991 r., Indywidualne ustawy wyznaniowe, Gwarancje wolności sumienia osoby małoletniej w innych gałęziach prawa, oraz wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w prawie karnym).

W Zakończeniu autorka napisała w jednej ze swoich ogólnych konkluzji: „Jak wykazałam w powyższych rozważaniach obecny kształt i wartość tego, co kryje się pod terminem «wolności sumienia i wyznania» jest wynikiem długiego procesu ewolucji różnych koncepcji filozoficznych, teologicznych i prawnych (s. 407), oraz na s. 413: „Przeprowadzone badania pozwoliły szczegółowo zweryfikować hipotezy przyjęte w pracy. Należy uznać, iż wolność sumienia i wyznania małoletnich nie w każdej epoce historycznej była wartością dostrzeganą i akceptowaną. Ewolucja norm prawnych wskazuje, że dopiero niedawno osiągnięto stan prawny, który w znaczącym stopniu uznaje te wolności”.

Ocena ogólna

Chcąc, naturalnie bardzo ogólnie ocenić, niewątpliwie cenną publikację dr Pauliny Jabłońskiej należy wskazać, że mamy do czynienia z interesującą oraz aktualną publikacją z zakresu polskiego prawa wyznaniowego, bardzo dokładnie zredagowaną w oparciu o bogaty materiał źródłowy oraz obszerną literaturę. Podjęta problematyka ma charakter powszechny, aczkolwiek została precyzyjnie zawężona do Polski, czyli mamy do czynienia z zagadnieniem ogólnym odniesionym do partykularnych rozwiązań. Niewątpliwie interesujący jest także, dokładnie określony czasokres przedmiotu badań. Są to lata kiedy Polska, po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. wielokierunkowo się rozwijała, mimo różnych zagrożeń wewnętrznych i zewnętrznych, a przede wszystkim nauka polska stawiała przed różnymi wyzwaniami, i to różnej natury, na które starała się kompetentnie odpowiedzieć, dając jednocześnie odpowiednie wskazówki merytoryczne i proponując konkretne rozwiązania prawne. Stąd też publikacja w zakreślonym przedmiocie badań jest bardzo spójna, logiczna, zawiera wiele cennych informacji oraz wniosków, które uwzględniają prawo polskie, prawo międzynarodowe, prawo Unii Europejskiej oraz orzecznictwo w analizowanej sprawie. Podjęta problematyka jest niewątpliwie ważna, kompetentnie potraktowana, ważna nie tylko z teoretycznego punktu widzenia, ale publikacja jest niewątpliwie bardzo przydatna do dzisiejszych dyskusji w świecie, który stawia wiele pytań i przedstawia wiele wątpliwości, a jednocześnie oczekuje jasnych wskazówek i konkretnych propozycji rozwiązujących współczesne problemy, które niekiedy mogą także budzić duże emocje. Stąd też potrzebne jest właściwe spojrzenie i kompetentna analiza naukowa omawianej problematyki, która pozostaje ważna i aktualna nie tylko dla samych rodziców, ale także dla wszystkich podmiotów odpowiedzialnych za poprawne kształtowanie postaw i sumień przyszłych pokoleń. Nie ulega wątpliwości, że z publikacji przebiega także jeszcze jeden jej istotny walor; problematyka została podjęta ze względu na dobro osoby.

Tarnów

ks. Tomasz Rozkrut