

WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ



WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

t. 5

Praca zbiorowa pod redakcją
Waldemara Cisty, Pauliny Jabłońskiej
i Pawła Szuppe



Księga jubileuszowa
dla Księdza Profesora Andrzeja Szostka



Warszawa 2024

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej,
Warszawa 2024

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Recenzenci

ks. dr hab. Sebastian Wiśniewski

ks. dr Jacek Górka

Redakcja

ks. dr hab. Waldemar Cisło, prof. UKSW

dr Paulina Jabłońska

dr Paweł Szuppe

Korekta:

Kinga Baszczuk

Łamanie i projekt okładki:

Grzegorz Sztandera

Wszelkie prawa autorskie do zdjęć w tej książce należą do Księdza Profesora Andrzeja Szostka. Zdjęcia zostały wykorzystane za Jego zgodą



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

ISBN 978-83-8281-549-8 (druk)

ISBN 978-83-8281-550-4 (ebook)

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

Czczigodny Księżę Profesorze, Dostojny Jubilacie!	6
Venerable Professor, Distinguished Jubilarian!	
Człowiek i Bóg. Dwie pasje ks. prof. Andrzeja Szostka – <i>ks. Waldemar Cisto</i>	9
Man and God. Two passions of Fr. Andrzej Szostek	
ANDRZEJ SZOSTEK MIC	
Personalizm nadzieją Europy	13
Personalism as the hope of Europe	
BOGUMIŁ GACKA MIC	
Relacyjny wymiar osoby podstawą komunikacji międzyosobowej	33
The relational dimension of the person as the basis of interpersonal communication	
DOMINIKA ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA	
Elementy antropologii ks. Karola Wojtyły: zależności między normą personalistyczną, wolnością sumienia i dialogiem	43
Elements of Rev. Karol Wojtyła's anthropology: the relationship between personalistic norms, freedom of conscience and dialogue	
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Wolna wola jako wyraz godności człowieka – perspektywa afrykańska św. Jana Pawła II	53
Free will as an expression of human dignity – an African perspective of St. John Paul II	
BARBARA CICHORSKA	
Instytucja ubezwłasnowolnienia a prawo do wolności człowieka	69
The institution of incapacitation and the right to human freedom	
MICHAŁ JÓŹWIAK	
Wolność a kultura. Rewizja kultury jako systemu wprowadzającego ład społeczny	89
Freedom and culture. Revisiting culture as a system that introduces social order	
PAULINA JABŁOŃSKA	
Wolność religijna w społeczeństwie wielokulturowym	103
Religious freedom in a multicultural society	

SYLWIA ALEKSANDROWICZ

- Ochrona wolności sumienia i religii w prawie polskim 129
 Protection of freedom of conscience and religion in Polish law

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

- Wolność religijna jako podstawowe prawo człowieka –
 perspektywa afrykańska św. Jana Pawła II 145
 Religious freedom as a fundamental human right – an African perspective of St. John Paul II

PAULINA JABŁOŃSKA

- Wolność religijna w Syrii 165
 Religious freedom in Syria

OLGA SZYPKE

- Internet i wolność religijna 183
 Internet and religious freedom

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK

- Rezygnacja z lekcji religii jako negatywny przejaw
 wolności religijnej 201
 Resignation from religion lessons as a negative manifestation of religious freedom

KS. WALDEMAR CISŁO

- Kapłan sługą wolności człowieka. Środki służące dążeniu ku doskonałości
 kapłańskiej w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI 217
 Priest servant of human freedom. Means of striving for priestly perfection
 in the teaching of Joseph Ratzinger – Benedict XVI

MARCELI RYSZARD GĘŚLA OFM

- Posłuszeństwo zakonne a wypełnienie woli Bożej jako wyraz
 wewnętrznej dojrzałości i wolności człowieka posłanego 251
 Religious obedience and the fulfilment of God's will as an expression
 of the inner maturity and freedom of the sent person

MARIANO CIARLETTA

- «Io, Baordo Carafa, ho inteso molte cose dei sortilegi». Necromancy,
 forbidden books and inquisition in late sixteenth-century Naples 265
 „Ja, Baordo Carafa, słyszałem wiele rzeczy o zaklęciach”.
 Nekromancja, zakazane księgi i inkwizycja w Neapolu końca XVI wieku

PAWEŁ SZUPPE

- Źródła i literatura dotycząca wolności religijnej w języku polskim ... 285
 Sources and literature on religious freedom in Polish

* * *

Sprawozdanie z 17. Międzynarodowej Konferencji Personalizmu –

- Bogumił Gacka MIC* 339
 Report of the International Conference on Personalism



*Czcigodny Księżu Profesorze, Dostojny Jubilacie!
Z okazji Złotego Jubileuszu prosimy przyjęć serdeczne gratulacje
oraz życzenia wszystkiego najlepszego: dużo zdrowia, radości,
optimistycznego spojrzenia w przyszłość
oraz pomyślności w życiu osobistym i zawodowym.
Prosimy także Księdza Profesora o przyjęcie wyrazów najwyższego uznania
za Jego dotychczasowe dokonania w pracy naukowej, społecznej i dydaktycznej.
Składamy życzenia dalszych lat tak owocnej i istotnej pracy
na rzecz społeczności akademickiej i społeczeństwa.*

*Z wyrazami szacunku
Redaktorzy*



CZŁOWIEK I BÓG

Dwie pasje ks. prof. Andrzeja Szostka

Piąty tom pracy zbiorowej, poświęcony różnym kontekstom wolności religijnej w przeszłości i we współczesnym świecie, dedykowany został ks. prof. dr. hab. Andrzejowi Szostkowi MIC, wybitnemu polskiemu etykowi, z okazji jubileuszu święceń kapłańskich.

Dla św. Jana Pawła II wolność była probierzem przestrzegania wszystkich praw człowieka i wyrazem jego godności, która głęboko związana jest z Bogiem. Współbrzmia z tym słowa wielkiego papieża: „Człowiek jest wielki nie przez to, co posiada, lecz przez to, kim jest; nie przez to, co ma, lecz przez to, czym dzieli się z innymi”, a nimi – zdaniem prof. Bogusława Gacki MIC – najpełniej można wyrazić dzieło i osobę ks. prof. Andrzeja Szostka.

Ks. prof. dr. hab. Andrzej Szostek MIC urodził się 9 listopada 1945 r. w Grudziądzu. W 1963 r., po uzyskaniu matury w I Liceum Ogólnokształcącym im. Bolesława Chrobrego w Grudziądzu, został studentem historii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Po pierwszym roku studiów przeniósł się na Katolicki Uniwersytet Lubelski i wstąpił do Zgromadzenia Księża Marianów. Pierwsze śluby zakonne złożył w 1970 r., śluby wieczyste w roku 1973. Dnia 23 czerwca 1974 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk abp. Bronisława Dąbrowskiego na Mariankach w Górze Kalwarii, gdzie obecnie znajduje się Sanktuarium św. Stanisława Papczyńskiego, założyciela marianów.

Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim uzyskał tytuł magistra w 1969 r., pisząc pracę magisterską pt. „Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego” w Katedrze Etyki pod kierunkiem kard. doc. dr. hab. Karola Wojtyły. W 1971 r. został zatrudniony jako asystent w tejże Katedrze Etyki. W 1978 r. otrzymał stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy „Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii”, napisanej pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. Tadeusza Stycznia, z którym połączyła go wieloletnia współpraca i przyjaźń. Habilitował się na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL w 1989 r. na podstawie dorobku naukowego i monografii *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej*

teologii moralnej. W 1992 r. został profesorem nadzwyczajnym, a w 2001 r. – profesorem zwyczajnym. W latach 1993–2002 był kierownikiem Katedry Etyki Szczegółowej, a następnie w latach 2002–2012 – kierownikiem Katedry Etyki. W latach 1992–1998 był prorektorem, a w latach 1998–2004 – rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Obecnie pracuje na stanowisku profesora w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Jego głównie zainteresowania naukowe koncentrowały się wokół racjonalnych podstaw etyki, problematyki sumienia, etyki życia, miłości, a także relacji etyki i polityki oraz roli pojęcia godności w etyce. W tych poszukiwaniach zauważyć można wyraźny rys personalistyczny, zgodnie z którym stosunek do osoby w aspekcie jej godności stanowi źródło specyficznie moralnej powinności działania oraz kryterium odróżniania dobra od zła moralnego. Oprócz wspomnianych wyżej publikacji można wymienić także inne, cenne i ważne nie tylko jego w dorobku, ale w dorobku myśli etycznej w ogóle. Należą do nich chociażby: *Der Streit um den Menschen* (wraz z K. Wojtyłą, T. Stycznem), Kevelaer 1979, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980, *Natura – rozum – wolność*, Rzym 1990 (wyd. niemieckie: *Natur – Vernunft – Freiheit*, New York – Frankfurt am Main 1992), *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1998, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 2008, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014, *Uczestniczyć w losie Drugiego. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie* (wraz z I. Dudkiewiczem), Warszawa 2018. Ponadto jest on autorem ponad 200 artykułów naukowych.

Przez wiele lat ks. prof. Andrzej Szostek MIC uczestniczył w pracach dykasterii watykańskich: Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1992–1997) oraz Pontificia Academia Pro Vita. Był także przewodniczącym Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, radnym generalnym zgromadzenia marianów w Rzymie. Jest on nadal członkiem Komitetu Etycznego przy Ministrze Nauki i Szkolnictwa Wyższego (od 2006 r.), Państwowej Komisji Akredytacyjnej (od 2007 r.), Prezydium Fundacji Rektorów Polskich (od 2006 r.), Towarzystwa Naukowego KUL (od 1980), Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL JP II (od 1983), Rady Generalnej Zgromadzenia Księży Marianów (od 2004), Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 1980), Kapituły Nagrody im. pierwszego Rektora Uniwersytetu Łódzkiego Tadeusza Kotarbińskiego, Zarządu Fundacji Instytutu *Artes Liberales*.

Za swoją działalność naukową, dydaktyczną i społeczną uzyskał wiele nagród i odznaczeń, m.in. Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski (2013),

Krzyż Kawalerski (2005), Medal Komisji Edukacji Narodowej, Medal za Zasługi KUL oraz honorowe obywatelstwo Lublina.

Korzystając z przywileju napisania wstępu do tomu poświęconego ks. prof. dr. hab. Andrzejowi Szostkowi chciałbym postawić także akcent osobisty, jako dawny słuchacz jego wykładów, a później także uczestnik wielu wspólnych spotkań i dyskusji, które były i nadal są dla mnie wielkim bogactwem i inspiracją. Chciałbym także podziękować ks. prof. Bogumiłowi Gacce MIC za inspirację do wydania tego tomu.

ks. Waldemar Cisto

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0009-0001-1259-3435>

e-mail: arszost@kul.pl

PERSONALIZM NADZIEJĄ EUROPY

„Stary kontynent” – tak dziś się mówi o Europie. Nie jest to nazbyt chwalebny przydomek; jak stary człowiek ma w zasadzie życie za sobą, bywa honorowany za zasługi lub ganiony za błędy, ale nikt w nim już nie pokłada nadziei na przyszłość, tak właśnie skłonny jest traktować Europę świat, a także sami Europejczycy. Nie ma wątpliwości, że Europa ogromnie zaważyła na losach świata politycznie, gospodarczo i kulturowo. Wszyscy wiemy, że postęp naukowo-techniczny zrodził się w Europie, że Europejczycy zaludnili całą Amerykę Północną i Południową i niemal całą Australię, że skolonizowali na wiele pokoleń spore tereny Afryki i Azji, że zainicjowali kapitalizm i spopularyzowali demokrację, że wreszcie z Europy wyszli misjonarze szerzący w całym świecie religię chrześcijańską. To wszystko prawda – ale to wszystko przeszłość. Dziś po kolonizacji nie ma prawie śladu, największe potęgi przemysłowe to USA i Chiny, promowana jest kultura innych, młodszych kontynentów, gdzie przybywa ludności znacznie szybciej, niż w Europie, a w sferze religijnej szczególnie aktywny jest islam, a nie chrześcijaństwo, papieżem po raz pierwszy w dziejach Kościoła nie jest Europejczyk. Europa ma się jeszcze ekonomicznie na ogół nieźle, ale tym także przypomina raczej zasobny dom starców, niż prężną, dynamicznie rozwijającą się wspólnotę. Stary kontynent.

Cóż dziwnego, że św. Jan Paweł II, też przecież Europejczyk, adresuje swą posynodalną adhortację *Ecclesia in Europa* „do Biskupów, do Kapłanów i Diakonów, do Zakonników i Zakonnic oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy”. Jeśli bowiem czego Europie potrzeba, by do szczętu nie skapcianała, to właśnie nadziei, a główne przesłanie adhortacji zawarte jest już w tym adresie: nadzieją dla Europy jest Jezus Chrystus żyjący w Kościele. Oczywiście, papież był przekonany, że Chrystus żyjący w Kościele jest nadzieją

każdego kontynentu, całego świata, nietrudno to wyczytać w adhortacjach tym kontynentom poświęconych. A jednak nacisk na nadzieję pojawił się szczególnie wyraźnie w tym dokumencie, który nie tylko zawiera opinię i przesłanie św. Jana Pawła II, ale jest także, w pewnym sensie „najpierw”, owocem synodu, a nawet dwóch synodów poświęconych Europie: pierwszego z 1991 r. oraz drugiego obradującego osiem lat później. Zarysowana w adhortacji *Ecclesia in Europa* perspektywa nadziei jest wielobarwna, odnosi się do wielu aspektów życia w Europie, a zwłaszcza obecności Kościoła w niej, o wszystkim nie sposób tu mówić. Proponuję skupić uwagę na perspektywie personalistycznej. Taką opcję podpowiada temat całej konferencji, ale trzeba podkreślić, że ta opcja warta jest rozważenia nie tylko z powodu wyzwania zaproponowanego przez organizatorów niniejszej sesji. W swym wystąpieniu spróbuję powiedzieć, w jakim sensie personalizm jest nadzieją Europy i dlaczego ten motyw nadziei, choć nie jedyny, o którym mówi papież, zasługuje jednak na uwagę i jakie zobowiązania oraz obietnice się z nim wiążą. Głównym źródłem, do którego będę się odwoływał, jest oczywiście wspomniana adhortacja, ale zacząć wypada od przypomnienia, jak rozumie personalizm Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Po tej wprowadzającej części można będzie podjąć wątki personalistyczne zawarte w tym dokumencie.

Personalizm w ujęciu Karola Wojtyły

Nie ma tekstu, w którym sam Karol Wojtyła zadeklarował się jako personalista, albo też określił swe poglądy jako personalistyczne. Unikał takich definitywnych denominacji. Owszem, głosił wyraźne tezy, podejmował dyskusję z różnymi stanowiskami filozoficznymi, w szczególności usiłował łączyć elementy filozofii bytu (reprezentowanego zwłaszcza przez tomizm) z filozofią świadomości (rozwijaną w nurcie myśli fenomenologicznej), ale nie dążył do tworzenia systemu zasługującego na osobną nazwę. Raczej rozwijał stopniowo refleksję nad problemem, który go pasjonował, nie próbując sytuować swych przemyśleń na jakiejś mapie stanowisk. Takim pasjonującym go tematem była niewątpliwie miłość oblubieńcza, której poświęcił dwa lata wykładów monograficznych na KUL: 1957–1958 i 1958–1959. Jej owocem była książka *Miłość i odpowiedzialność*, wydana najpierw w Lublinie w 1960 r., potem kilkakrotnie wznawiana – jedyna jego praca, która została przetłumaczona na obcy język (francuski) zanim został papieżem. To studium etyczne domagało się pogłębienia w wymiarze filozofii człowieka, a efektem

tego pogłębienia była książka *Osoba i czyn* wydana w 1969 r. w Krakowie. Ale na tym nie koniec. Wojtyła uznał, że podejmowana przezeń dotąd refleksja filozoficzna powinna zostać dopełniona perspektywą teologiczną. Już więc przed pamiętnym 1978 r. rozpoczął pracę nad monografią, która – po zaprezentowaniu kolejnych jej fragmentów w ramach środowych katechez papieskich – ukazała się w 1986 r. pt: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*.

Tym niemniej nie ma wątpliwości, że poglądy głoszone przez Karola Wojtyłę, a rozwijane przez niego w ramach nauczania papieskiego, zasługują na to, by je określić jako personalistyczne, jeśli przez personalizm rozumieć będziemy takie stanowisko, które w centrum uwagi stawia osobę (zwłaszcza osobę ludzką) z racji przysługującej jej szczególnej wartości (godności). We wspomnianym studium *Miłość i odpowiedzialność* bp Wojtyła podejmuje krytykę utylityzmu, a konkluzją tej krytyki jest – nawiązująca do drugiej formuły imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta – norma personalistyczna, czyli fundamentalne kryterium moralnej wartości czynu, zawierające zarazem kategoryczny nakaz postępowania zgodnego z tym kryterium. „Norma ta jako zasada o treści negatywnej – pisze Wojtyła – stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”¹. Na tej „treści negatywnej” zatrzymał się I. Kant, który wiązał ów imperatyw z uznaniem, że człowiek jest „prawodawczym członkiem państwa celów”². Autor *Miłości i odpowiedzialności* idzie dalej: „W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości”³. W dalszym biegu swej książki Wojtyła pokazuje, jakie konsekwencje pociąga za sobą respektowanie normy personalistycznej w odniesieniu do miłości oblubieńczej, ale to nie znaczy, że tylko do tej sfery ludzkiego życia ta norma się odnosi. Ma ona – przeciwnie – charakter ogólny, obejmuje całe *spectrum* ludzkiego życia i działania – i dlatego właśnie od jej sformułowania rozpoczyna Wojtyła swe studium. Dodajmy, że podobnie personalizm pojmowali i dlatego słusznie za personalistów uchodzą też tacy myśliciele jak Emmanuel Mounier, który tę normę konkretyzował przez odniesienia do współczesnej

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962, s. 31.

² Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 60–78.

³ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 31.

kondycji człowieka⁴, czy też Jacques Maritain, który skupiał uwagę między innymi na personalistycznej interpretacji relacji „państwo – obywatel”⁵.

Tak rozumiany personalizm etyczny, dla którego kluczowe znaczenie ma norma personalistyczna, będziemy mieli na uwadze, analizując adhortację *Ecclesia in Europa*, ale na etycznym personalizmie nie poprzestaniemy, ponieważ sam Karol Wojtyła na nim nie poprzestał. Oto w studium antropologicznym *Osoba i czyn* kard. Wojtyła także nawiązuje do personalizmu, w innym jednak, rzecz można: antropologicznym znaczeniu. Podkreśla on, że każdy ludzki czyn, nawet moralnie naganny, ma wartość personalistyczną w tym sensie, iż jest aktem samostanowienia, „że realizuje się w nim transcendencja osoby, co [...] pociąga za sobą integrację zarówno w polu ludzkiej somatyki, jak i psychiki. [...] Wartość «personalistyczna» czynu ludzkiego – czyli wartość osobowa – jest szczególnie i zarazem chyba najbardziej podstawowym wyrazem wartości samej osoby”⁶. Zauważmy, że o ile personalizm etyczny odnosi się do relacji międzyosobowych („drugi” zobowiązuje podmiot do określonego działania z racji przysługującej mu godności), o tyle personalizm antropologiczny rozpatruje wartość czynu w aspekcie czysto podmiotowym. „Wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samo-posiadania i samo-panowania. Wartość etyczna zakorzenia się na gruncie owej aktualizacji, którą tutaj podkreślamy jako «spełnienie». Wartość etyczna wyrasta na podłożu wartości personalistycznej, i przenika ją, jednakże z nią się nie utożsamia”⁷. Zanim uznamy, że jakiś czyn jest moralnie dobry lub naganny, musimy najpierw rozpoznać to działanie właśnie jako czyn: świadomy i wolny akt, za który jego sprawca ponosi odpowiedzialność. Rzecz ciekawa: o tej personalistycznej wartości czynu pisze Wojtyła dopiero w ostatniej części swego studium, zatytułowanej *Zarys teorii uczestnictwa*, a więc na tym etapie swej refleksji, na którym rozpatruje ugruntowane w samej strukturze osoby odniesienie do innych. „Rys uczestnictwa wskazuje [...] na to, że człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość personalistyczną własnego czynu, a równocześnie urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania. [...] Dzięki uczestnictwu człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to

⁴ Zob. F. Chirpaz, *Le personalisme*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1995, s. 299–304.

⁵ Zob. W. Chudy, *Humanisme intégral*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 333–338.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 288–289.

⁷ Tamże, s. 290–291.

wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”⁸. Co więcej, urzeczywistnia ją ostatecznie przez uczestnictwo w samym człowieczeństwie innych osób. „Zdolność uczestnictwa w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania «wspólnie z innymi»”⁹ – i dlatego człowiek spełnia się jako osoba poprzez takie odniesienie do innych osób, które najwięcej wyraża system odniesienia „bliźni”, który to system odniesienia „dlatego ma znaczenie podstawowe wśród wszelkich układów płynących z ludzkiej wspólnoty, że wszystkie je przerasta pod względem zakresu, prostoty i głębi”¹⁰. Rzec można, że personalizm antropologiczny „domyślny” do końca prowadzi do potwierdzenia personalizmu etycznego, do pozytywnej treści normy personalistycznej, która stwierdza, iż osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość.

Ale i antropologiczna perspektywa nie wyczerpuje jeszcze tego, co zawiera w sobie personalizm w ujęciu Karola Wojtyły. Studium etyczne *Miłość i odpowiedzialność* kończy rozdział zatytułowany *Sprawiedliwość względem Stwórcy*¹¹. To odniesienie do Stwórcy rozwinął Wojtyła później jako papież w studium *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Nie można bowiem zapominać o tym, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (zob. Rdz 1, 26–27), że wobec tego pierwowzoru osobowej struktury człowieka oraz ostatecznego ugruntowania jego godności trzeba szukać w samym Trójosobowym Bogu. Personalizm w ujęciu Karola Wojtyły/Jana Pawła II musi więc mieć wymiar nie tylko etyczny, nie tylko antropologiczny, ale także teologiczny. Takie właśnie ugruntowanie personalizmu znajdujemy w adhortacji *Ecclesia in Europa*, czas więc przejść do analizy jej personalistycznej zawartości.

Jezus Chrystus wiecznie żywym źródłem nadziei

Przypomnijmy, że pierwszy Synod poświęcony Europie, który odbył się w 1991 r., obradował pod hasłem „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który

⁸ Tamże, s. 294–295.

⁹ Tamże, s. 322.

¹⁰ Tamże, s. 323.

¹¹ Studium to zawiera także rozdział piąty *Seksuologia a etyka*, ale Wojtyła dodaje, iż jest to „spojrzenie uzupełniające”, w którym stara się przekonać Czytelnika, że „właściwy punkt widzenia w etyce seksualnej nie może być seksuologiczny, ale musi być personalistyczny”; Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 260.

nas wyzwolił”, a temat ten w oczywisty sposób nawiązywał do wydarzeń z 1989 r., upadku komunistycznej władzy rozciągającej się dotąd na wiele krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Z kolei z wydaniem adhortacji stanowiącej zwieńczenie drugiego Synodu z 1999 r. papież czekał do 2003 r., ponieważ chciał nawiązać także do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 i płynących z niego perspektyw nadziei dla całego świata i Kościoła w nim. Do niego nawiązał papież we *Wprowadzeniu* do adhortacji, a następnie przypomniał przesłanie pierwszego Synodu, który kładł nacisk na nową ewangelizację; nową, a więc różną od dotychczasowej, ponieważ – jak podkreślali ojcowie synodalni – „Europa nie powinna dzisiaj tylko odwoływać się do swojej chrześcijańskiej przeszłości. Musi także nauczyć się znów kształtować swoją przyszłość w spotkaniu z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa”¹². To ważna wskazówka: nadziei nie da się budować na nostalgii za przeszłością. Owszem, trzeba do niej nawiązywać, ponieważ historia Europy ukształtowała w znacznym stopniu specyfikę tego kontynentu, jego współczesny kulturowy charakter, którego nie można ignorować, szukając nowych dróg obecności Europy w świecie, a zwłaszcza Kościoła w Europie. Ale w nawiązaniu do tej historii i tego dziedzictwa trzeba szukać właśnie nowych dróg, nowej, dostosowanej do współczesności i rzutującej na przyszłość formy obecności i aktywności. Dla uczestników obu europejskich Synodów kluczem otwierającym drzwi do przyszłości jest Jezus Chrystus: druga Osoba Trójcy Świętej, Bóg wcielony, który wszedł w historię ludzkości i w dzieje każdego człowieka, ale nie da się w żadnym historycznym kręgu zamknąć, ponieważ jest Zbawicielem wszystkich ludzi, aż po kres dziejów świata, Jest Drogą prowadzącą do Ojca, jest Odkupicielem człowieka (*Redemptor hominis*), który chce i potrafi przeprowadzić człowieka przez najtrudniejsze meandry jego pielgrzymowania po tej ziemi, jest Tym, który mocą swego Odkupienia otworzył serca ludzkie na działanie Ducha Świętego, Ducha Pocieszyciela. Przewodnikiem w głoszeniu Ewangelii Europie czyni papież Apokalipsę, „prorocze objawienie», które ukazuje wspólnocie wierzących ukryty, głęboki sens wydarzeń (zob. Ap 1, 1). Apokalipsa zawiera słowo skierowane do wspólnot chrześcijańskich, aby umiały interpretować i przeżywać swój udział w historii, z wynikającymi stąd pytaniami oraz troskami, w świetle ostatecznego zwycięstwa Baranka złożonego w ofierze i zmartwychwstałego”¹³. Papież podkreśla, że ukazany w Apokalipsie Chrystus jest „Barankiem,

¹² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (EiE), Kraków 2003, n. 2.

¹³ Tamże, n. 5.

który stoi pośrodku tronu Boga (zob. Ap 5, 6): [...] stoi, gdyż wrócił do życia na zawsze i ukazał nam nieskończoną wszechmoc miłości Ojca”¹⁴.

Odniesienie do Ojca, a ostatecznie do tajemnicy Trzech Boskich Osób jest ważne dla zrozumienia przesłania adhortacji. Już na początku, nawiązując do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, papież przypomniał, że „Jubileusz był jednym nieprzerwanym hymnem uwielbienia Boga w Trójcy Jedynego”¹⁵, później jeszcze wyraźniej do tej podstawowej prawdy wiary powracał. „Jezus Chrystus jest naszą nadzieją, gdyż On objawia tajemnicę Trójcy. To jest centrum naszej wiary”¹⁶. Rozwija dalej św. Jan Paweł II ten wątek wskazując wprost na personalistyczny wymiar tej tajemnicy. W tym samym punkcie adhortacji przyznaje, że „z różnorodnych duchowych korzeni wyrasta uznanie wartości osoby i jej niezbywalnej godności, świętości ludzkiego życia i centralnej roli rodziny, znaczenia oświaty i wolności myśli, słowa, religii, jak też ochrona prawna jednostek i grup, umacnianie solidarności i dobra wspólnego, uznanie godności pracy”¹⁷. Po wyliczeniu jednak tego katalogu uprawnień ludzkiej osoby dodaje, iż Kościół „ma za zadanie ożywiać w chrześcijanach Europy wiarę w Trójcę Przenajświętszą, dobrze zdając sobie sprawę, że wiara ta jest źródłem autentycznej nadziei dla kontynentu. Wiele wspomnianych wielkich wzorów, leżących u podstaw cywilizacji europejskiej [była o nich mowa w poprzednich numerach dokumentu – przyp. A.Sz.], wywodzi się z wiary w Trójcę Przenajświętszą. Wiara ta zawiera w sobie niezwykły potencjał duchowy, kulturowy i etyczny, który może pomóc w zrozumieniu poważnych kwestii dręczących dziś Europę, takich jak rozpad społeczeństwa i utrata punktu odniesienia nadającego sens życiu i historii. Wynika stąd konieczność nowej medytacji teologicznej, duchowej i duszpasterskiej nad tajemnicą trynitarną”¹⁸.

Odrodzenie nadziei dla Europy widzi Jan Paweł II nade wszystko w odrodzeniu wiary chrześcijańskiej, którą z mocą powinien głosić i o niej świadczyć Kościół. Oczywiście to odnowienie wiary nie ma na celu powrotu do koncepcji państwa religijnego, nie chodzi o to, by Kościół decydował o kształcie ustrojowym poszczególnych państw, formułował polityczne programy, które miałyby być wiążące dla rządzących. „Kościół nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym

¹⁴ Tamże, n. 6.

¹⁵ Tamże, n. 1.

¹⁶ Tamże, n. 19.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

czy konstytucyjnym Europy, pragnie zatem konsekwentnie respektować słuszną autonomię porządku cywilnego¹⁹ – przypomina papież, odwołując się do opinii wyrażonej przez uczestników Synodu. Tym niemniej uznaje, że właśnie wiara w Trójcę Przenajświętszą daje szansę Europie, by wyszła z zapaści, w którą najwyraźniej się zanurzyła. „Wydaje się bowiem, że czasy, w których żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. Tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny²⁰.”

Dalej papież wskazuje na źródła tego zagubienia. Pierwszym z nich jest utrata „pamięci dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię²¹”. Pamiętajmy jednak o tym, że nie ma to być prosty powrót do wiary i obyczajów przodków; żyjemy w nowych czasach, a wobec tego owo przywołanie pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego musi uwzględniać współczesną mentalność i współczesne wyzwania, przed jakimi stoi świat i Kościół w nim. Papież nie daje tu konkretnych recept, raczej wzywa chrześcijan do przemyślenia swej wiary i szukania takiego jej świadectwa, które będzie autentyczne (a więc faktycznie przez wierzących przeżywane), a zarazem zrozumiałe i porywające dla współczesnych.

Do niektórych wskazówek papieskich jeszcze nawiążemy, najpierw jednak wspomnijmy o dwóch jeszcze powodach, które zdaniem Jana Pawła II odbierają nadzieję dzisiejszym Europejczykom. Jednym z nich jest lęk przed przyszłością. „Bardziej boimy się przyszłości, niż jej pragniemy” – pisze papież, a „niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia²²”, o czym świadczy m.in. „spadek liczby urodzeń, zmniejszenie liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego, trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych – jeśli nie wprost rezygnacja – również w małżeństwie²³”. Coraz bardziej dominuje poczucie osamotnienia, mnożą się konflikty etniczne, odradzają się postawy rasistowskie i napięcia międzyreligijne, szerzy się obojętność na los innych w miejsce międzyludzkiej solidarności, pogłębia

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, n. 7.

²¹ Tamże.

²² Tamże, n. 8.

²³ Tamże.

się w Europie i w świecie przepaść między bogatymi a coraz licniejszą grupą ludzi żyjących w nędzy. Nie widać jasnych perspektyw przyszłości.

W ostatecznym jednak wymiarze ów kryzys nadziei ma swe źródło, zdaniem papieża, w „dążeniu do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”²⁴. Europa niejako postanowiła całkowicie zerwać ze swymi chrześcijańskimi korzeniami, z odniesieniem do Boga, z wymiarem transcendencji. Diagnoza Jana Pawła II jest tu szczególnie dobitna i surowa. Przywołując opinię ojców Synodu pisze: „Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka”²⁵. Do jakich konsekwencji ten typ myślenia prowadzi? Otóż historia Europy, zwłaszcza najnowsze jej dzieje, pokazują, że „zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka”. Człowiek potrzebuje bowiem oparcia na jasnych i mocnych zasadach regulujących jego życie indywidualne i społeczne, tymczasem odrzucenie Boga i chrześcijaństwa otworzyło przestrzeń do rozwoju „nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”²⁶. Ale człowiek w tej „nowej kulturze”, uciekającej od swej chrześcijańskiej tożsamości, staje się coraz bardziej zagubiony. Próbuje swą nadzieję zamknąć w sferze doczesnej, która jednak aspiracji ludzkiego ducha nie jest w stanie wypełnić. Sięga po narkotyki, szuka inspiracji w ezoterycznych ideach dalekowschodnich, różnych prądach *New Age* – wszystko to jednak okazuje się złudzeniem. Co gorsza, w tej duchowej pustce „utrzymują się i nabierają ostrości niepokojące oznaki gaśnięcia nadziei, wyrażające się nieraz również w agresji i przemocy”²⁷. Odwrócenie się od Boga prowadzi do wrogości w relacjach międzyludzkich. Dlatego z taką mocą papież wzywa chrześcijan do ożywienia wiary i świadectwa wiary, która może innych pociągać; do nowej ewangelizacji, ponieważ współczesnemu Europejczykowi tylko wydaje się, że zna Jezusa Chrystusa i Jego niosące nadzieję ewangeliczne przesłanie. Raz jeszcze powtórzmy: nie chodzi o nawracanie siłą kogokolwiek, tym bardziej

²⁴ Tamże, n. 9.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, n. 10.

nie o to, by narzucać władzom państwowym jakichś rzekomo idealnych, bo z Ewangelii płynących, wzorców życia politycznego i gospodarczego. Chodzi o to, by na nowo odkryć Jezusa Chrystusa, odsłaniającego w sobie i przez swe zbawcze dzieło tajemnicę Boga w Trójcy Jedynej. Ta Trójca to przecież Trójca Osób Boskich, które najgłębiej ukazują sens i rangę bycia osobą we wspólnocie osób. Dlatego można powiedzieć, że tajemnica Trójcy Świętej stanowi jądro teologicznego personalizmu i najważniejszą perspektywę nadziei w ujęciu Jana Pawła II. Tytułując tekst „Personalizm nadzieją Europy” mieliśmy na uwadze nade wszystko to teologiczne, a zarazem chrystologiczne, znaczenie personalizmu²⁸.

Ku personalistycznej przyszłości świata

Surowa ocena stanu współczesnej Europy nie oznacza, że ojcowie synodalni, a za nimi papież, nie dostrzegają oznak nadziei, jakie dają się odnaleźć w życiu obywateli i państw Starego Kontynentu. Historia Europy wciąż się toczy, wspomniane niebezpieczne tendencje i procesy odbierające Europie nadzieję, to właśnie tendencje i procesy, które przebiegają meandrami przez poszczególne kraje i poszczególne fazy czasowe. Nie wypełniają one na szczęście całej duchowej, kulturowej kondycji tego kontynentu. Papież zaznacza, iż „byłoby niesprawiedliwością nie uznać oznak wpływu Chrystusowej Ewangelii na życie społeczeństwa” i dodaje, że „ojcowie synodalni odszukali je i wyróżnili”²⁹. Cztery takie oznaki wymienia Jan Paweł II za ojcami synodalnymi: odzyskanie wolności przez Kościół na Wschodzie; priorytet posłannictwa duchowego i ewangelizacji w wymiarze społecznym; misyjne powołanie wszystkich ochrzczonych; liczniejszy udział kobiet w życiu Kościoła³⁰. W kolejnych punktach adhortacji papież nawiązuje do tych oznak, choć podejmuje je w nieco innym porządku i dopełnia „po

²⁸ Personalizm w ujęciu teologicznym to temat sam w sobie złożony, którego nie sposób tu wprost podejmować. Trudno jednak nie przywołać kilku ważnych pozycji: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985; C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000; tenże, *Osoba i personalizm*, Lublin 2012; B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996; tenże, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010. Godna uwagi jest też książka S. Judyckiego *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, która wywołała ciekawą dyskusję; zob. *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*, red. J. Pyda, Poznań – Kraków 2013.

²⁹ EiE, n. 11.

³⁰ Zob. tamże.

swojemu” – a to dopełnianie znamionuje często wyraźnie personalistyczne nastawienie. Na te personalistyczne akcenty warto zwrócić uwagę.

Europa jako wspólnota ludów

Nie chodzi tylko o to, że Europa poszerzyła się po złamaniu pół wieku trwającej opozycji między Wschodem (dyrygowanym z Moskwy) a „imperialistycznym” (jak się wtedy mówiło) Zachodem. Chodzi o ruch zmierzający do jednoczenia się poszczególnych państw europejskich, który zapoczątkowany został krótko po drugiej wojnie światowej. Warto choć w skrócie przypomnieć historię tego ruchu, zwłaszcza że wielką rolę odegrali w nim działacze i politycy chrześcijańscy: Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, Jean Monnet, Robert Schuman. Ich starania wspierało wielu szlachetnych Europejczyków boleśnie przeżywających tragedię pierwszej, a zwłaszcza drugiej wojny światowej. Już w 1947 r. powołano w Paryżu Komitet Koordynacyjny Ruchów Międzynarodowych na Rzecz Jedności Europejskiej (stało się to, niestety, po wyłączeniu z tej inicjatywy krajów tworzących tzw. blok państw socjalistycznych). Wielkim wydarzeniem był Kongres Haski z 1948 r., na którym spotkali się przedstawiciele 25 państw europejskich. Kongres ten nadał ton i rozmach działalności europejskiej na kolejne lata. W 1949 r. utworzono Radę Europy, a inspiracją do tego był wykład Winstona Churchilla wygłoszony w Zurychu 19 września 1946 r., w trakcie którego były (i przyszły) premier Wielkiej Brytanii proponował utworzenie Stanów Zjednoczonych Europy, na wzór USA. Pierwsze posiedzenie Rady Europy odbyło się 8 sierpnia 1949 r. w Strasburgu. Uczestniczyło w nim 12 państw (jeszcze bez Niemiec i Austrii). Nastąpiła seria konferencji Ruchu Europejskiego. W 1951 r. powołana została Europejska Wspólnota Węgla i Stali, podpisana przez sześciu członków-założycieli: Belgię, Holandię, Luksemburg, RFN, Francję i Włochy. Doniosłość tej Wspólnoty płynie stąd, że właśnie węgiel i stal to były kluczowe surowce do wytwarzania energii oraz produkcji broni, niezbędnych do prowadzenia wojny. Ta właśnie Wspólnota stała się załącznikiem Unii Europejskiej³¹, powstałej 1 listopada 1993 r. Dewiza Unii brzmiała: *In varietate concordia* (zjednoczeni w różnorodności).

Ten ruch, którego owocem jest Unia Europejska, świadczy o potencjale tkwiącym w Europie; potencjale, który ma głębokie korzenie chrześcijańskie.

³¹ Zob. https://europa.eu/european-union/about-eu/history_pl, https://pl.wikipedia.org/wiki/Europejska_Wsp%C3%B3lnota_W%C4%99gla_i_Stali [26.04.2020].

Oto członkami Unii Europejskiej są państwa, które od wieków były sobie niechętne, a nawet walczyły ze sobą, jak Francja i Niemcy, Niemcy i Polska. Miejsce rywalizacji i sporów zajmuje intensywna komunikacja i współpraca. „Obserwujemy z radością wzrastające wzajemne otwarcie ludów naszego kontynentu, a także pojednanie narodów od dawna zwaśnionych oraz postępujące włączanie w proces zjednoczeniowy krajów Wschodniej Europy” – pisali na zakończenie Synodu jego uczestnicy, a papież przytacza te słowa z pełną aprobatą³². To przecież nade wszystko Ewangelia mówi o tym, że każdy człowiek jest dla Boga ważny, że członkowie wszystkich ras i narodów zostali przez Chrystusa odkupieni, że – co więcej – swoistym „biletem” do zbawienia jest gotowość przebaczenia tym, którzy przeciw nam zawinili. Ojcowie synodalni z satysfakcją odnotowują rozwój kontaktów wzajemnych, tworzących niejako nową świadomość europejską, z uznaniem przyjmują to, że te procesy jednoczenia Europejczyków przebiegają na drodze demokratycznej i pokojowej, z poszanowaniem wolności poszczególnych ludzi i państw członkowskich Unii Europejskiej. Co więcej, uczestnicy Synodu patrzą „z zadowoleniem na wszelkie działania, jakie podjęto, aby sprecyzować zasady poszanowania praw człowieka”, postulują jednak, by „w duchu twórczej wierności tradycji humanistycznej i chrześcijańskiej naszego kontynentu został zagwarantowany prymat wartości etycznych i duchowych”³³.

Wokół Unii Europejskiej narosło wiele sporów. To wciąż jest przecież międzypaństwowy organizm, który nadal żyje, podlega różnym zmianom, które nie zawsze muszą budzić zachwyt. Co więcej, nie jest to instytucja wiecznotrwała. Jej przyszłość trudna jest do przewidzenia. Wielka Brytania już ją opuściła, choć to wielka mowa Winstona Churchilla inspirowała polityków i zwykłych obywateli Europy do utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy. W wielu krajach członkowskich Unii odzywają się głosy separatystyczne, u których podłoża leży zwykle dbałość o własne interesy poszczególnych krajów. Także w Polsce nie brak głosów – i to wypowiedzianych przez czołowych polityków – które sugerują pojmowanie jej głównie jako skarbonki, skąd warto brać pieniądze, ale poza tym należy trzymać się od niej możliwie daleko. Otóż trzeba powiedzieć, że taki stosunek do Unii jest wyrazem powrotu do postawy egoizmu narodowego, jest odwrotem od wielkiej idei jednoczenia ludzi i narodów w duchu chrześcijańskiej i personalistycznej przesłanki wskazującej na to, że tylko przez życzliwe otwarcie

³² Zob. EiE, n. 12.

³³ Tamże.

na innych człowiek dojrzewa do swej osobowej pełni. Unia Europejska, przy wszelkich jej ułomnościach i błędach, jest godnym podziwu osiągnięciem Europy i źródłem nadziei na odrodzenie poszczególnych ludzi i narodów, który papież z naciskiem i radością podkreśla.

Kościół jako społeczność żarliwych świadków Jezusa Chrystusa kluczem do nowej ewangelizacji

Adhortacja kierowana jest nie do Europy, lecz do Kościoła w Europie. Zrozumiałe, że papież ma na uwadze przede wszystkim jego kondycję i przyszłość, szanse na odrodzenie nadziei. Zaniepokojony obojętnieniem katolików, Jan Paweł II zwraca się do biskupów i wiernych przez odwołanie do słów Apokalipsy. Jego zdaniem, Kościół w Europie potrzebuje przede wszystkim nawrócenia. Drugi rozdział adhortacji, zatytułowany *Ewangelia nadziei powierzona Kościołowi nowego tysiąclecia*, rozpoczyna się apelem: „Pan wzywa do nawrócenia”. Przywołując początkowy fragment Apokalipsy (listy do «siedmiu Kościołów, które są w Azji»), papież pisze: „To sam Jezus Chrystus mówi do swojego Kościoła. Jego orędzie skierowane jest do każdego z poszczególnych Kościołów lokalnych i dotyczy ich życia wewnętrznego, nieraz naznaczonego obecnością poglądów i mentalności nie do pogodzenia z tradycją ewangeliczną [...] i – co jeszcze niebezpieczniejsze – występują w niej niepokojące przejawy zeświecczenia. [...] Nierzadko wspólnoty nie mają już dawnej miłości (zob. Ap 2, 4)”³⁴.

Wezwanie do nawrócenia Kościołów lokalnych i poszczególnych wiernych łączy papież z apelem o dążenie do świętości, która nie polega jedynie na oczyszczeniu z osobistych słabości i z grzechu, ale na tym, by dać się porwać Chrystusowi i Jego Ewangelii, Jemu poświęcić życie. Potrzeba dziś świadków wiary w zmartwychwstałego „Zwycięzcę śmierci, piekła i szatana”. To świadectwo najdobitniej wyrażają męczennicy (*martyr* to „świadek”). „Męczennicy bowiem głoszą tę Ewangelię i dają jej świadectwo swym życiem aż do przelania krwi, ponieważ są pewni, że nie mogą żyć bez Chrystusa, i gotowi są umrzeć dla Niego w przekonaniu, że Jezus jest Panem i Zbawicielem człowieka, a zatem jedynie w Nim człowiek znajduje prawdziwą pełnię życia”³⁵. Papieżowi nie chodzi o to, by zachęcać wiernych do przelania krwi, ale raczej, by oddanie Chrystusowi było radykalne, aż po gotowość

³⁴ Tamże, n. 23.

³⁵ Tamże, n. 13.

oddania życia dla Niego. Co więcej, takie oddanie życia Chrystusowi przypomina światu, że na ziemi ludzka egzystencja się nie kończy. Jest w tym odpowiedź na wspomnianą groźbę zaniku wrażliwości na transcendencję, koncentracji jedynie na ziemskich dobrach, które nie są w stanie wypełnić najgłębszych pragnień ludzkiego serca. Zamknięcie się w kręgu tych dóbr to swoisty sekularyzm, porzestanie na kręgu *hoc saeculum*, tego wieku, obecnego, widzialnego świata. Efektem takiej zredukowanej perspektywy sensu ludzkiego życia jest to, że ludzie zaczynają odnosić się do siebie jak rywale, ponieważ o te dobra trzeba walczyć. Ziemia jest bogata w wielorakie dobra, ale mają one skończoną miarę, zawsze będzie ich za mało na nieograniczone pragnienia ludzkie. Dodać trzeba, że uleganie dążeniom do panowania nad ziemią sprawia, że niszczymy dobra w skali globalnej, na co szczególną uwagę zwraca papież Franciszek. Nie mogą wszyscy swych pragnień zaspokoić; im więcej ma jeden człowiek lub naród, tym mniej mają inni. Nie mogą wszyscy zajmować pierwszego miejsca, obok zwycięzców muszą być także przegrani. Oto nieuchronny skutek sekularyzmu. Chrześcijańską odpowiedzią na to jest świadectwo wiary w zmartwychwstałego Pana, aż po perspektywę męczeństwa. Dlatego papież powiada: „W końcu służą oni [męczennicy – przyp. A.Sz.] «Ewangelii nadziei», gdyż ich męczeństwo stanowi najwyższy wyraz miłości i służby człowiekowi, ukazując, że posłuszeństwo prawu Ewangelii rodzi życie moralne i takie współlistnienie społeczne, które szanuje i umacnia godność i wolność każdej osoby ludzkiej”³⁶.

Kościół chlubi się męczennikami, ale potrzebuje on – i cały świat – ludzi świętych, „nie tylko tych, którzy zostali oficjalnie ogłoszeni świętymi przez Kościół, ale również tych, którzy z prostotą i w codziennym życiu dali świadectwo swej wierności Chrystusowi”³⁷. Tak rozumiana świętość, aż po otwarcie na męczeństwo, jest zarazem wezwaniem do realizacji pełni człowieczeństwa, ma głęboki wymiar personalistyczny. Mówiliśmy, że człowiek spełnia się jako osoba przez odniesienie do „drugiego”, uczestniczenie w jego człowieczeństwie, spełnianie uczynków w ramach systemu odniesienia do „bliźniego”. Wtedy w pełni angażuje swą rozumność i wolność. Sednem świętości jest wyjście poza i ponad siebie: ku Bogu w Jezusie Chrystusie.

Tak również chyba trzeba pojmować „nową ewangelizację”. Owszem, wymaga ona zakorzenienia w obecnym świecie, dobrego rozeznania w tym,

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, n. 14.

jak myśli i działa współczesny człowiek, wzięcia na siebie problemów, z którymi dziś zмага się człowiek i cała ludzkość. Ale to są warunki możliwości ewangelizacji, a nie jej rdzeń. Rdzeniem jest świadectwo nawrócenia i świętości, żywej wiary w Jezusa Chrystusa Zbawiciela świata i Odkupiciela każdego człowieka. „Nasze wspólnoty kościelne potrzebują wsłuchać się na nowo w głos Oblubieńca, który wzywa je do nawrócenia, zachęca do śmiałego podejmowania rzeczy nowych i zaangażowania w dzieło «nowej ewangelizacji»”³⁸. Konieczne stają się wypracowane i sprawdzone w historii instytucje, urzędy, posługi. Potrzebne są też wspólnoty parafialne prowadzone przez mądrych duszpasterzy. Trzeba modlić się o nowe powołania kapłańskie i zakonne. Trudno przecenić wagę edukacji religijnej, katechezy młodzieży i dorosłych. O tym wszystkim pisze papież w adhortacji. Instytucje, urzędy i posługi będą wiarygodne i pociągające, odślaniające na nowo Chrystusa i jego zbawcze dzieło pod warunkiem, że wpisane w nie będzie autentyczne świadectwo tych, którzy sprawują sakramenty, prowadzą lekcje religii, udzielają się na płaszczyźnie charytatywnej. „Europa potrzebuje wiarygodnych ewangelizatorów, w których życiu, zjednoczonym z krzyżem i zmartwychwstaniem Chrystusa, zajaśnieje piękno Ewangelii. Takich ewangelizatorów trzeba odpowiednio uformować. Dziś bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest, aby każdy chrześcijanin miał świadomość misyjną, począwszy od biskupów, prezbiterów, diakonów, osób konsekrowanych, katechetów i nauczycieli religii: każdy ochrzczony, jako świadek Chrystusa, winien zdobyć formację odpowiednią do swego stanu, nie tylko dlatego, by uchronić wiarę przed oziębnięciem z braku troski w nieprzychylnym środowisku, jakim jest świat, ale również po to, by wesprzeć i pobudzić ewangelizacyjne świadectwo”³⁹. Tak rozumiana „nowa ewangelizacja” to proces. Naiwnością byłoby oczekiwać od niej szybkich i łatwych rezultatów. Grzechy ludzi Kościoła doprowadziły do utraty wiarygodności jego przedstawicieli. Powstała bariera nieufności, niełatwa do przekroczenia, wręcz niemożliwa do pokonania w krótkim czasie. Papież wskazuje, że innej drogi nie ma. Kościół nie może zrezygnować z głoszenia Chrystusa, poprzestać na tradycyjnej, niejako urzędowej formule ewangelizacji, która stała się dla wielu ludzi jałowa. Odpowiedzią jest świadectwo świętości – w codziennym życiu, pracy zawodowej, posługiwaniu kościelnym; świadectwo z gruntu personalistyczne, bo wypowiedane z głębi osobowej

³⁸ Tamże, n. 23.

³⁹ Tamże, n. 49.

wolności i wiary głosiciela Ewangelii i odwołujące się do odpowiedzi na tym samym, w pełni osobowym poziomie.

Misja Europy wobec świata

Adhortacja zawiera wiele cennych wskazań, konkretyzujących perspektywę budowania nadziei. Nie sposób ich tu wymieniść, choć łatwo w nich wyczytać głębokie przesłanie personalistyczne. Na uwagę zasługują zwłaszcza te fragmenty dokumentu, które mówią o komunii i wspólnym świętowaniu wiernych, otwarciu na inne wyznania chrześcijańskie i religie, umacnianiu więzi małżeńskiej i rodzinnej, posłudze miłosierdzia wobec ubogich i imigrantów. Na koniec papież podejmuje temat roli, jaką dziś w świecie może i powinna odgrywać Europa, wsparta świadectwem Kościoła. Europa nie jest hegemonem świata i nie powinna do tej roli aspirować. Ale jej historia, także współczesne dokonania, których symbolem jest Unia Europejska, wskazują na zadanie, jakie ma ona do spełnienia wobec świata. Zadanie, które napełniać może Stary Kontynent nową nadzieją.

Najpierw papież przypomina, że Europa jest promotorką wartości uniwersalnych dlatego że ukształtowało ją chrześcijaństwo. „W historii kontynentu europejskiego widoczny jest ożywiający wpływ Ewangelii. Kierując spojrzenie ku minionym stuleciom, nie możemy nie dziękować Bogu za to, że chrześcijaństwo było na naszym kontynencie głównym czynnikiem jedności ludów i kultur oraz integralnej promocji człowieka i jego praw”⁴⁰. Europa była także areną walk i długotrwałych wojen z dwiema wojnami światowymi na czele. Z Europy szły przez wieki zastępy kolonizatorów podbijających inne ludy i wykorzystujących ich zasoby naturalne i kulturowe. To ciemna strona historii Europy, której nie sposób wymazać. Ale nie może ona zakryć jasnej strony, tego, że w Europie zrodził się autentyczny i wielowiekowy dialog z innymi kulturami. Europa ukształtowała też ideały demokracji, przeniesione na cały świat. W Europie wreszcie rozwinięto doktrynę praw człowieka i instytucji prawa, której podlegają wszyscy, władców nie wyłączając. U podłoża zaś tych wartości trudno nie odnaleźć inspiracji chrześcijańskich. Toteż dziś „bardziej niż jako miejsce geograficzne można ją określić jako pojęcie w głównej mierze kulturowe i historyczne, które znamionuje rzeczywistość zrodzoną jako kontynent również dzięki jednoczącej sile chrześcijaństwa, które zdołało zintegrować między sobą różne

⁴⁰ Tamże, n. 108.

ludy i kultury, i jest ściśle związane z całą kulturą europejską⁴¹. Europa przeżywa kryzys wartości. Stąd „aby nadać nowy rozmach własnej historii, musi ona uznać i odzyskać z twórczą wiernością te podstawowe wartości, w których zdobycie chrześcijaństwo wniosło decydujący wkład, a które można streścić jako głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią⁴². Zwięzyły to katalog najważniejszych wartości, jakie świata przyniosła – z inspiracji chrześcijańskich – Europa.

Kolejnym zadaniem Europy jest, jak powiada papież, umacnianie solidarności i pokoju w świecie. „Słowo «Europa» winno oznaczać «otwartość». Domaga się tego sama jej historia. Pomimo przeciwnych doświadczeń i znaków, których nie brakowało. Europa [...] powinna być kontynentem otwartym i gościnnym, wypracowując nadal w ramach aktualnej globalizacji formy współpracy nie tylko gospodarczej, ale również społecznej i kulturalnej” – a nawet więcej, „musi być stroną czynną w promowaniu i urzeczywistnianiu globalizacji w solidarności⁴³, zwłaszcza z ubogimi i wykluczonymi. Doświadczenie totalitaryzmów, uwrażliwiło Europę na potrzebę pokoju. Dlatego dziś Europa powinna być ambasadorką pokojowych rozwiązań konfliktów społecznych i gospodarczych. Do tego apelu papież dołącza cytat z dokumentów Synodu: „Trzeba pamiętać z jednej strony, że różnice narodowe winny być zachowywane i podtrzymywane jako podstawa europejskiej solidarności, a z drugiej, że sama tożsamość narodowa urzeczywistnia się jedynie w otwarciu na inne narody i poprzez solidarność z nimi⁴⁴. Słowa te mają personalistyczne znaczenie.

* * *

Tak oto można rozumieć personalizm jako nadzieję Europy. Ma on – podobnie jak w twórczości Karola Wojtyły/Jana Pawła II – potrójny wymiar: etyczny, antropologiczny i teologiczny. Nadzieją dla Europy i Kościoła w Europie jest nawrócenie do wiary w Boga w Trójcy Jedynej oraz zawierzenie się Chrystusowi ukrzyżowanemu i zmartwychwstałemu. To obudzenie – przez świadectwo wiary i perspektywę męczeństwa – zdolności do rozumnego i wolnego wyjścia ku Bogu i drugiemu człowiekowi, a także afirmacja

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, n. 109.

⁴³ Tamże, n. 112.

⁴⁴ Tamże.

ludzkiej osoby wraz z przysługującymi jej prawami. Najpełniejszym tego wyrazem jest miłość.

Czy Europa posłuchała papieża? Od ogłoszenia adhortacji minęło ponad 20 lat. W Europie i innych częściach świata odradzają się tendencje separatystyczne. Polska też nie jest od nich wolna. Może Europa i Kościół w Europie przypomną sobie choć niektóre wezwania św. Jana Pawła II w związku z nieszczęściem, jakie doświadczała ludzkość podczas pandemii COVID-19. Cały świat, a nie tylko Europa, poddany został próbie dyscypliny społecznej i odpowiedzialności za innych, poświęcenia z narażeniem własnego zdrowia i życia, cierpliwości i solidarności z tymi, którzy najbardziej odczuli skutki pandemii. Trudno powiedzieć, jacy z tej próby wyjdziemy, ale nie można lekceważyć poruszających świadectw, jakie daje wielu dobrych ludzi, nieobojętnych na nieszczęścia, które spotkały bliźnich. Pandemia dotknęła nie tylko Europę i ludzi Kościoła, ale można powiedzieć, że to doświadczenie stanowi okazję dla dawania świadectwa wierze w Chrystusa, będącego drogą nowej ewangelizacji, źródłem nadziei.

STRESZCZENIE

Autor odwołuje się głównie do adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* z 2003 r., w której papież wzywa do odrodzenia nadziei w Starym Kontynencie. Tę nadzieję upatruje on w odrodzeniu wiary w Boga w Trójcy Jedynej, choć to odrodzenie musi znaleźć nowy wyraz, stosowny do wymogów nowych czasów. Autor podkreśla głęboko personalistyczny charakter papieskiego apelu. Przypomina najpierw istotny sens personalizmu w ujęciu Karola Wojtyły/Jana Pawła II w znaczeniu etycznym, antropologicznym i teologicznym. Następnie pokazuje, jakie zgubne skutki dla kondycji Europy przynosi, zdaniem Jana Pawła II, panująca w niej sekularyzacja i praktyczny ateizm. Wskazuje jednak także na możliwość odrodzenia Europy poprzez rozwijanie jej wciąż niewygastrych personalistycznych perspektyw: wrażliwości na każdego człowieka, zdolności do pojednania różnych narodów, dialogu z innymi kulturami i tradycjami, wreszcie otwartości na Boga i wartości duchowe. Przywołuje apel Jana Pawła II do europejskich katolików o świadectwo wiary i nową ewangelizację.

Słowa kluczowe: personalizm, odrodzenie Europy, nadzieja, wiara, świadectwo, nowa ewangelizacja.

ABSTRACT

The author makes reference to the adhortation *Ecclesia in Europa* (2003) of John Paul II and to his appeal to revival the hope in the „Old Continent”. The

pope sees such a revival of hope in the renewal of the faith on the Holy Trinity, even if this renewal must be done in accordance to the present time. The author stresses the deep personalistic feature of the papal appeal, but firstly recalls the meaning of the personalism according to Karol Wojtyła/John Paul II in its ethical, anthropological and theological dimensions. Then he refers to the papal opinion about the crisis of European hope. According to John Paul II the main source of this crisis is the secularization and the practical atheism. Nevertheless the pope indicates also possibility of the revival of Europe according to the still vivid in its culture personalistic perspectives: sensitivity to the dignity of every human person, ability to reconciliation of the nations, dialogue with the other cultures and traditions, as well as the openness to God and the spiritual values. The author stresses also the papal appeal addressed to the European Catholics which should revival their vivid faith and engage themselves in the realization of the new evangelization.

Key words: personalism, renewal of Europe, hope, faith, witness, new evangelization.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Kraków 2003.
- Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Bartnik C., *Osoba i personalizm*, Lublin 2012.
- Chirpaz F., *Personnalisme*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1995, s. 299–304.
- Chudy W., *Humanisme intégral*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 333–338.
- Gacka B., *Personalizm amerykański*, Lublin 1996.
- Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.
- Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*, red. J. Pyda, Poznań – Kraków 2013.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.


Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

https://europa.eu/european-union/about-eu/history_pl [26.04.2020].

https://pl.wikipedia.org/wiki/Europejska_Wsp%C3%B3lnota_W%C4%99gła-_i_Stali [26.04.2020].

BOGUMIŁ GACKA MIC

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-6573-0798>

e-mail: b.gacka@uksw.edu.pl

RELACYJNY WYMIAR OSOBY PODSTAWĄ KOMUNIKACJI MIĘDZYOSOBOWEJ¹

Według Josepha Ratzingera osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Skoro Absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą, to znaczy Bóg jest jeden, jedyny, ale nie jest samotny, jest Komunią Osób. Co bowiem nie ma i nie może mieć relacji, nie mogłoby być osobą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby². We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Ratzinger wyjaśnia, że grecki termin *prosopon* znaczy dosłownie „spojrzenie na” i w częście „pros = do, na” termin obejmuje relację jako coś konstytutywnego. Podobnie w łacińskim terminie *persona*, który znaczy dosłownie „brzmienie poprzez” od czasownika *personare*, mamy znowu cząstkę „per = przez, do” wyrażającą relację jako porozumienie się słowem. Zatem istnienie osoby wskazuje na inną osobę, bowiem osoba jest kimś w relacji z drugą osobą,

Pojęcie osoby w teologii

W artykule zatytułowanym *Znaczenie osoby w teologii* Joseph Ratzinger ukazał pojęcie osoby jako subsystemy w relacji. Ratzinger dostrzegł dwa ważne okresy w kształtowaniu się pojęcia osoby w teologii. Pierwszy okres to przejście od substancji do subsystemy, czyli przejście od rozumienia statycznego i esencjalnego, niemal reistycznego do rozumienia dynamicznego, historiozbowczego i egzystencjalnego, istnieniowego.

¹ Tekst przygotowany w ramach projektu „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej” finansowanego ze środków programu „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Popularyzacja nauki”.

² Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 184.

Drugi okres to przejście od subsystencji do relacji, zatem osoba to nie tylko samoistność, ale samoistność relacyjna. To ujęcie najbardziej wyraziło się u św. Augustyna w pojęciu Osoby Boskiej w Trójcy Świętej jako Relacja Subsystentna albo Subsystencja Relacyjna (*De Trinitate, relationes subsistentes*)³.

Zdaniem Ratzingera relacyjna Rzeczywistość Boga pozwala Mu wchodzić w relacje z osobami stworzonymi, natomiast osoby ludzkie jako stworzenia relacyjne – podmioty w relacji – mogą odnosić się do Boga, wchodzić w osobową relację z Bogiem (wiara, nadzieja, miłość). Cnoty teologalne: wiara – nadzieja – miłość są możliwe dzięki relacyjnemu wymiarowi osoby ludzkiej, a zarazem stanowią one wyraz relacyjności osoby. Cnoty teologalne uzdalniają chrześcijan do życia w zjednoczeniu z Trójcą Świętą: Ojcem i Synem i Duchem Świętym (zob. KKK, n. 1840). U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei; jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie (Encyklika *Deus caritas est*, n. 1). Relacyjność osoby ludzkiej umożliwia jej również relacje z bliźnimi (wymiar eklezjalny i społeczny człowieka).

Relacyjność osoby

Dla Josepha Ratzingera ważna była książka Theodora Steinbüchela (1888–1949) *Przełom w myśleniu* (*Der Umbruch des Denkens*, Regensburg 1936) oraz wpływ Johna Henry’ego Newmana i Martina Bubera, którzy wprowadzili go w personalizm relacyjny.

Podobnie kard. Karol Wojtyła zauważył w artykule *Rodzina jako „communio personarum”*⁴, że głównym podobieństwem człowieka do Boga jest zdolność do relacji.

Jan Paweł II pisze w encyklice *Ut unum sint*: „Jeśli modlitwa stanowi «duszę» ekumenicznej odnowy i dążenia do jedności, to w niej też zakorzenia się i z niej czerpie moc to wszystko, co Sobór określa jako «dialog». Określenie to nie pozostaje zapewne bez związku ze współczesną myślą personalistyczną. Postawa dialogiczna odpowiada naturze osoby i jej godności. Stanowisko to na terenie filozofii współczesnej spotyka się z chrześcijańską prawdą o człowieku

³ Zob. J. Ratzinger, *Personverständnis in der Theologie*, w: *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 2005, s. 201–219; tenże, *Znaczenie osoby w teologii*, „Personalizm”, 2005, nr 8, s. 33–48.

⁴ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 83(1974), z. 3, s. 347–361.

wyrażoną przez Sobór: „człowiek jest bowiem «jedynym na świecie stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego» i dlatego «nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego»” (KDK, n. 22). Dialog leży na jedynej drodze „do samospełnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej ludzkiej wspólnoty. Chociaż w pojęciu «dialog» na pierwszy plan zdaje się wysuwać moment poznawczy (*dia-logos*), każdy dialog ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich” (Encyklika *Ut unum sint*, n. 28).

Benedykt XVI uważa, że w obecnej dobie globalizacji, kiedy cała ludzkość stała się o wiele bardziej interaktywna, należy pogłębić kategorię relacji (zob. Encyklika *Caritas in veritate*, n. 53), aby większa bliskość osób i narodów przemieniła się w prawdziwą komuniję osób i narodów. „Chodzi o zadanie, którego nie można spełnić tylko z pomocą nauk społecznych, ponieważ wymaga wkładu takich dyscyplin, jak metafizyka i teologia, aby w sposób jasny pojąć transcendentną godność człowieka” (Encyklika *Caritas in veritate*, n. 53).

Według Josepha Ratzingera Biblia wywołuje pytanie dotyczące istoty Boga i człowieka. Ujęcie biblijnych treści za pomocą rozumu oznacza, że teologia musi poszukiwać odpowiadającej jej filozofii. Jaki obraz Boga i człowieka znajduje się na przykład w teologii przymierza? Filozoficznym odpowiednikiem biblijnej rzeczywistości przymierza, zdaniem Ratzingera, jest kategoria relacji (*relatio*). „Albowiem pytanie o przymierze oznacza przecież pytanie o to, czy i jaka relacja może istnieć pomiędzy Bogiem i człowiekiem”⁵. Relacja to odniesienie do drugiego, przekraczanie własnego „ja” do „ja” innej osoby, dialog, komunikacja międzypersonalna.

W dniu 7 czerwca 1999 r. w przemówieniu do świata nauki w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu Jan Paweł II zauważył wymiar relacji, dialogu dla komunikacji międzypersonalnej w nauce. Po stwierdzeniu, że „człowiek dąży do pełni poznania, gdyż jest istotą, która z natury szuka prawdy” (zob. Encyklika *Fides et ratio*, n. 28) Jan Paweł II podkreślił: „Poszukiwanie prawdy dokonuje się nie tylko w indywidualnym zmaganiu w bibliotece czy w laboratorium, ale ma także wymiar wspólnotowy. Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem [podkr. B.G.], która wyraża się przez dar z siebie i przez wierność. W tej wierności, która uzdalnia do złożenia siebie w darze, człowiek znajduje pełnię pewności

⁵ Benedykt XVI, *Paweł. Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008, s. 103.

i bezpieczeństwa. Zarazem jednak poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest zaufanie między osobami, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy: wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba (Encyklika *Fides et ratio*, n. 32). Jest to z pewnością doświadczenie bliskie każdemu z was tu obecnych. Do prawdy dochodzi się także dzięki innym, w dialogu z innymi i dla innych. Poszukiwanie prawdy i dzielenie się nią z innymi jest ważną posługą społeczną, do jakiej w sposób szczególny są wezwani ludzie nauki” (Encyklika *Fides et ratio*, n. 5).

Ponadto papież dodał jeszcze: „Trzeba pamiętać wreszcie o potrzebie wdzięczności, nieustannej wdzięczności za ten dar, jakim dla człowieka jest drugi człowiek – ten, dzięki któremu, z którym i dla którego włącza się w wielką przygodę poszukiwania prawdy” (Encyklika *Fides et ratio*, n. 6).

Komunikacja międzypersonalna

W Liście apostolskim w formie motu proprio *Ad theologiam promovendam* (1 XI 2023) zatwierdzającym nowe Statuty Papieskiej Akademii Teologicznej, papież Franciszek napisał, że od Wcielenia odwiecznego Logosu „teologia może rozwijać się jedynie w kulturze dialogu i spotkania między różnymi tradycjami i różnym poznaniem, różnymi wyznaniem chrześcijańskimi i różnymi religiami, otwarcie konfrontując się ze wszystkimi, wierzącymi i niewierzącymi. Potrzeba dialogu jest bowiem nieodłączna od istoty ludzkiej i całego stworzenia, a szczególnym zadaniem teologii jest odkryć «śląd Trójcy Świętej, który czyni ze wszechświata, w którym żyjemy ‘sieć relacji’, gdzie ‘cechą wszystkich istot żywych jest dążenie do innego stworzenia’»” (Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*, *Wstęp*, n. 4a). Dalej papież podkreślił, że „ten wymiar relacyjny wyznacza i definiuje z epistemologicznego punktu widzenia status teologii, która jest przynaglana nie zamykać się w autoreferencyjności prowadzącej do izolacji i utracie znaczenia, ale postrzegać siebie jako włączoną w sieć relacji, przede wszystkim z innymi dyscyplinami i inną wiedzą. Jest to podejście transdyscyplinarności” (Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*, n. 5).

W Orędziu papieża Franciszka na XXXII Światowy Dzień Chorego (11 lutego 2024 r.) zatytułowanym „*Nie jest dobrze, by człowiek był sam*”. *Leczyć chorego poprzez leczenie relacji*⁶ wybrzmiewa mocno rzeczywistość relacji wobec Boga

⁶ Pełny tekst Orędzia: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/sick/documents/20240110-giornata-malato.html> [25.09.2024].

i bliźniego. „«Nie jest dobrze, by człowiek był sam» (Rdz 2, 18). Od początku Bóg, który jest miłością, stworzył człowieka dla komunii, wpisując w jego istotę wymiar relacji. W ten sposób nasze życie, ukształtowane na obraz Trójcy Świętej, jest powołane do pełnego realizowania się w dynamizmie relacji, przyjaźni i wzajemnej miłości. Jesteśmy stworzeni, by przebywać razem, a nie samotnie. I właśnie dlatego, że ów projekt komunii jest tak głęboko wpisany w ludzkie serce, doświadczenie opuszczenia i samotności przeraża nas i okazuje się dla nas bolesne, a nawet nieludzkie. Staje się ono jeszcze bardziej dotkliwe w czasie słabości, niepewności i poczucia braku bezpieczeństwa, często spowodowanych wystąpieniem jakiejś poważnej choroby”. Papież zauważa przerażającą samotność wielu osób, zwłaszcza chorych, w czasie pandemii COVID-19. Podkreśla też, że cierpienie i samotność dotyczy szczególnie tych osób, które dotknęła tragedia wojny: „wojna jest najstraszniejszą z chorób społecznych, a osoby najstarsze płacą za nią najwyższą cenę”.

Następnie przedstawia indywidualizm, który rozszerzył się w społeczeństwach wielu krajów. Indywidualizm ten niszczy relacje między osobami, a wychwala wydajność za wszelką cenę i kultywuje mit efektywności.

„Trzeba jednak podkreślić, że nawet w krajach, które cieszą się pokojem i większymi zasobami, czas starości i choroby jest często przeżywany w samotności, a niekiedy wręcz w opuszczeniu. Ta smutna sytuacja jest przede wszystkim konsekwencją kultury indywidualizmu, która wychwala wydajność za wszelką cenę i kultywuje mit efektywności, stając się obojętną, a nawet bezlitosną, gdy ludzie nie mają już siły, by dotrzymać kroku. Staje się wtedy kulturą odrzucenia, w której «ludzie nie są już postrzegani jako podstawowa wartość, którą należy szanować i chronić, szczególnie jeśli są ubodzy lub niepełnosprawni, jeśli ‘nie są jeszcze potrzebni’ – jak dzieci nienarodzone – lub ‘nie są już potrzebni’ – jak osoby starsze» (Encyklika *Fratelli tutti*, n. 18). Niestety, logika ta przenika również niektóre wybory polityczne, które nie potrafią w centrum umieścić godności osoby ludzkiej i jej potrzeb oraz nie zawsze sprzyjają strategiom i zasobom niezbędnym do zapewnienia każdej istocie ludzkiej podstawowego prawa do zdrowia i dostępu do leczenia. Jednocześnie, porzucanie osób słabych i ich samotność są potęgowane także przez ograniczenie opieki wyłącznie do usług zdrowotnych, bez mądrego wspierania ich przez «przymierze terapeutyczne» między lekarzem, pacjentem i członkiem rodziny”.

Papież stwierdza na podstawie Słowa Bożego, że grzech powoduje izolację i dotyka człowieka we wszystkich jego relacjach: „Warto, abyśmy raz jeszcze usłyszeli to biblijne słowo: nie jest dobrze, by człowiek był sam! Bóg

wypowiada je na samym początku stworzenia, i w ten sposób ukazuje nam głęboki sens swojego planu dla ludzkości, ale jednocześnie ukazuje śmiertelną ranę grzechu, którą wprowadzamy rodząc podejrzania, pęknięcia, podziały, a zatem izolację. Grzech dotyka człowieka we wszystkich jego relacjach: z Bogiem, z samym sobą, z innymi, ze stworzeniem. Taka izolacja sprawia, że zatracamy sens istnienia, odbiera nam radość miłości i sprawia, że doświadczamy przytłaczającego poczucia samotności we wszystkich kluczowych etapach życia”.

Franciszek podkreśla, że „pierwszą formą opieki, jakiej potrzebujemy w chorobie, jest bliskość pełna współczucia i czułości. Dlatego opieka nad chorym oznacza przede wszystkim troskę o jego relacje, wszystkie jego relacje: z Bogiem, z innymi – rodziną, przyjaciółmi, pracownikami służby zdrowia – ze stworzeniem, z samym sobą”. Zatem według papieża Franciszka pierwszą terapią dla chorych i słabych jest realizacja komunii i braterstwa, ponieważ jesteśmy stworzeni do miłości. Papież dodaje odwagi: „nie wstyďte się swojego pragnienia bliskości i czułości! Nie ukrywajcie go i nigdy nie myślcie, że jesteście ciężarem dla innych”.

Na zakończenie Orędzia Ojciec Święty pisze o lekarstwie Eucharystii: „Z wzajemną miłością, którą Chrystus Pan daje nam w modlitwie, a zwłaszcza w Eucharystii, ulecmy rany samotności i izolacji. I w ten sposób współpracujemy, aby przeciwdziałać kulturze indywidualizmu, obojętności, odrzucenia, oraz rozwijać kulturę czułości i współczucia”. Zwraca się też do Najświętszej Maryi Panny, która jest Uzdrowieniem Chorych, „aby wstawiała się za nami i pomagała nam być twórcami bliskości i relacji braterskich”.

Wreszcie Deklaracja *Dignitas infinita* (*Nieskończona godność*) Dykasterii Nauki Wiary, podpisana przez kard. Victora Manuela Fernándezę 2 kwietnia 2024 r. w 19. rocznicę śmierci Jana Pawła II, a wcześniej (25 III 2024) zatwierdzona przez papieża Franciszka, podkreśla relacyjną strukturę osoby ludzkiej (Deklaracja *Dignitas infinita*, n. 26–28): „Godność ludzka, w świetle relacyjnego charakteru osoby (podkr. B.G.), pomaga przezwyciężyć zredukowaną perspektywę wolności samoreferencyjnej i indywidualistycznej, która rości sobie prawo do tworzenia własnych wartości niezależnie od obiektywnych norm dobra i relacji z innymi istotami żywymi. Coraz częściej istnieje bowiem ryzyko ograniczania godności ludzkiej do zdolności do swobodnego decydowania o sobie i własnym losie, niezależnie od losu innych, bez uwzględniania przynależności do wspólnoty ludzkiej. W takim błędnym rozumieniu wolności obowiązki i prawa nie mogą być wzajemnie uznawane w taki sposób, aby troszczyć się jedni o drugich nawzajem. W rzeczywistości, jak przypomina św. Jan Paweł II, „wolność ma służyć

osobie i jej spełnieniu, które dokonuje się przez dar z siebie i otwarcie na drugiego człowieka” (Deklaracja *Dignitas infinita*, n. 26).

* * *

Wymiar relacyjny osoby jako podstawy komunikacji międzyosobowej podkreślali papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i obecnie Franciszek, ale nade wszystko relacyjność osoby objawił Jezus Chrystus. W Ewangelii św. Jana Chrystus mówi: „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał to Synowi: mieć życie w sobie” (J 5, 26). Życie w sobie samym oznacza subsystencję, czyli samoistność. Następnie Chrystus, który „Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu” (J 5, 18) mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy(J 10, 10), „Ojciec jest we Mnie, a ja w Ojcu (J 10, 38), „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie (J 14, 11). Ja w Ojcu, a Ojciec we Mnie wyraża relację Osób, czyli odniesienie. W ten sposób Jezus Chrystus objawił misterium osoby jako subsystencji i relacji.

Według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga oznacza, że osoba ludzka jako subsystencja w relacji jest ukonstytuowana w relacji do Boga i bliźnich. Obraz Boga wyraża nie tylko rozumność i wolność, ale podobieństwo do Boga Osobowego (*Communio Personarum*). Odniesienie do Boga i bliźniego konstytuują osobę ludzką, stanowią jej strukturę konstytutywną jako istoty relacyjnej (*communio personarum*). To oznacza, że osoba ludzka bez relacji do Boga i bliźniego nie może żyć. „Będziesz kochał Boga ponad wszystko, a bliźniego swego, jak siebie samego. To czyni, a będziesz żył” (zob. Łk 10, 27–28). Ten relacyjny wymiar osoby stanowi podstawę komunikacji międzyosobowej.

STRESZCZENIE

Joseph Ratzinger dostrzegł dwa okresy w kształtowaniu się pojęcia osoby w teologii: (1) przejście od substancji do subsystencji, (2) przejście od subsystencji do relacji. Zatem osoba to nie tylko samoistność, ale samoistność relacyjna, substancja relacyjna. Według Ratzingera istnienie osoby wskazuje na inną osobę, bowiem osoba jest kimś w relacji z drugą osobą. Ten relacyjny wymiar osoby stanowi podstawę komunikacji międzyosobowej. Podobnie myślał Martin Buber, który podkreślał dialog międzyosobowy i Karol Wojtyła, który zauważył, że zdolność do relacji jest głównym podobieństwem człowieka do Boga. Według Papieża Franciszka potrzeba dialogu jest nieodłączna od osoby ludzkiej i teologia może rozwijać się jedynie w kulturze dialogu, bowiem „nie jest dobrze, by człowiek był sam” (Rdz 2, 18). W Deklaracji *Dignitas infinita*

Franciszek podkreślił relacyjny charakter osoby (n. 26–28). Zatem relacyjny wymiar osoby jako podstawy komunikacji międzypersonalnej możemy znaleźć w nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI i obecnie Franciszka.

Słowa kluczowe: osoba, relacja, dialog, komunikacja międzypersonalna, Joseph Ratzinger, Martin Buber, Karol Wojtyła, Papież Franciszek.

ABSTRACT

Joseph Ratzinger discovered two important periods in the formation of the concept of person in theology: (1) the transition from substance to subsistence, (2) the transition from subsistence to relations; so that the person is not only subsistence but relational subsistence. According to Ratzinger to be a person means to be related to another person. Thus relations to God and relations to other people constitute the structure of human persons as relational beings, and this relational dimension of each person is a base for the interpersonal communication. Martin Buber emphasized an interpersonal dialog and Karol Wojtyła noticed that the main image of God in the human person is his or her possibility to be related to another person. According to Pope Francis theology can be developed only in the culture of dialog: „It is not good that the man should be alone” (Gen 2, 18). In his Declaration *Dignitas infinita* Pope Francis emphasized a relational dimension of person as a fundament for the interpersonal communication in the teachings of John Paul II, Benedict XVI and Francis.

Key words: person, relations, dialogue, interpersonal communication, Joseph Ratzinger, Martin Buber, Karol Wojtyła, Pope Francis.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.

Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Città del Vaticano 1995.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2005.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Città del Vaticano 2009.

Franciszek, Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Veritatis gaudium*, Tarnów 2018.

Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, Città del Vaticano 2020.


Franciszek, List apostolski *Ad theologiam promovendam*, Città del Vaticano 2023.

- Franciszek, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Chorego „*Nie jest dobrze, by człowiek był sam*”. *Leczyć chorego poprzez leczenie relacji*, Città del Vaticano 2024.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 2, Kraków 2009.
- Bartnik C.S., *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2004.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Warszawa 2000.
- Bezançon J.-N., *Bóg nie jest samotny. Trójca Święta w życiu chrześcijan*, Poznań 2009.
- Bowne B.P., *Personalism*, Boston – New York 1908.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
- Burgos J.M., *An Introduction to Personalism*, Washington 2018.
- Enciclopedia della persona nel XX secolo*, ed. A. Pavan, Napoli 2008.
- Gacka B., *Metoda personacji Johna H. Newmana*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1993, nr 1–4, s. 57–70.
- Gacka B., *Personalizm amerykański*, Lublin 1996.
- Gacka B., *Personalizm europejski*, Warszawa 2014.
- Gacka B., *Personalizm trynitarny św. Edyty Stein, patronki Europy*, Wrocław 2017.
- Gacka B., *Personalizm w teologii*, Warszawa 2023.
- Gacka B., *The Relational Personalism of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „*Collectanea Theologica*”, 2023, nr 4, s. 37–52.
- Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- Gózdź K., *Personalizm systemowy*, w: *In Persona Christi*, t. 2, Lublin 2009, s. 385–393.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995.
- Kaczmarek W., *Osoba na scenie. Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły*, Lublin 2020.
- Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, red. R. Skrzypczak, Warszawa 2011.
- Knudson A.C., *The Philosophy of Personalism*, New York 1927.
- Kowalczyk M., *Antropologia teologiczna w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 2014.

- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Langemeyer B., *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963.
- Medioznawstwo personalistyczne. Wybrane zagadnienia z filozofii i teologii mediów*, t. 1, red. J. Jęczeń, P. Guzdek, Lublin 2018.
- Oliver H.H., *Relatedness. Essays in Metaphysics and Theology*, Georgia 1984.
- Patterson C., *Chalcedonian Personalism: Rethinking the Human*, Oxford – Berlin – New York 2016.
- Person. Encounters, Paradigms, Commitment, and Applications*, ed. D. Prokofyeva, Wilmington 2023.
- Possenti V., *Osoba nową zasadą*, Lublin 2017.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Znaczenie osoby w teologii*, „Personalizm”, 2005, nr 8, s. 33–48.
- Ratzinger J., *Zum Personverständnis in der Theologie*, w: J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Freiburg – München 1973, s. 201–219.
- Ratzinger Joseph – Benedetto XVI, *Fede, ragione, verità. La teologia di Joseph Ratzinger*, Torino 2009.
- Ratzinger Joseph – Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 2006.
- Renouvier Ch.B., *Personalizm*, Lublin 1999.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.
- Steinbüchel Th., *Der Umbruch des Denkens*, Regensburg 1936.
- Styczeń T., *Dzieła zebrane*, t. 3, Lublin 2013.
- The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics and Theology*, ed. P. Deats, C. Robb, Georgia 1986.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Osoba. Podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24(1976), z. 2, s. 5–39.
- Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie”, 83(1974), s. 347–361.

DOMINIKA ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-9335-7927>

e-mail: d.zukowska@uksw.edu.pl

ELEMENTY ANTROPOLOGII KS. KAROLA WOJTYŁY: ZALEŻNOŚCI MIĘDZY NORMĄ PERSONALISTYCZNĄ, WOLNOŚCIĄ SUMIENIA I DIALOGIEM¹

Antropologia ks. Karola Wojtyły – Jana Pawła II ma charakter integralny i oparta jest o dwa źródła. Pierwszym jest biblijna wizja człowieka i konsekwencje stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga oraz osadzenia prawdy o nim wokół osoby Jezusa Chrystusa². Jego zdaniem człowiek odkrywa swoją tożsamość poprzez tajemnicę stworzenia i odkupienia zarazem. Drugim natomiast jest wypracowana przez niego jeszcze w okresie przed papieskim filozofia personalistyczna, która ukierunkowała jego myślenia na wartość osoby i etyczne skutki z tego płynące. Jednym z elementów określających istotę tej antropologii jest zależność jaką dostrzegł pomiędzy trzema pojęciami obecnymi już jakoś w filozofii czy teologii, ale nigdy wydaje się w porządku zaproponowanym przez Wojtyłę. Chodzi mianowicie o normę personalistyczną, sumienie i zagadnienie wolności sumienia oraz postawę dialogu.

Norma personalistyczna

Norma personalistyczna to jedno z fundamentalnych pojęć, którymi posługiwał się ks. Karol Wojtyła, omawiając podstawy katolickiej nauki społecznej.

¹ Tekst powstał w ramach projektu „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej” finansowanego ze środków budżetu państwa przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Programu „Społeczna odpowiedzialność nauki II”.

² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, n. 8, 10; R. Buttiglione, *Myśli Karola Wojtyły*, Lublin 1996; K.L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1997; *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wybrane aspekty adekwatnej antropologii*, red. A. Różyło, M. Sztaba, Lublin 2014; *Miara wielkości człowieka*, red. D. Żukowska-Gardzińska, Warszawa 2020; A. Medina Vargas, *Ku źródłom ludzkiej miłości: Relacja wzajemnego daru, klucz hermeneutyczny do antropologii adekwatnej św. Jana Pawła II*, Rzym 2023.

W ramach prac nad zagadnieniami etycznymi analizował relacje między ludźmi, których źródłem i początkiem jest Bóg Stwórca. Treść Bożego Objawienia mówiąca o więzi między Stwórcą a stworzeniem jest kluczowa, ponieważ wyznacza zasadę współistnienia osób i społeczeństw. Według niego u podstaw wszystkich więzi między ludźmi powinna znajdować się miłość. Ten wzór zachowań międzyludzkich bp Karol Wojtyła nazwał normą personalistyczną. Pojęcie to zaprezentował najobszerniej w książce *Miłość i odpowiedzialność*³, w rozdziale wyjaśniającym różnicę między dwoma odmiennymi podejściami do człowieka: utylitarystycznym i personalistycznym. Pierwszy zakłada, że etyczne, a więc zarazem dobre jest to, co wydaje się człowiekowi przynosić pozytywne dla niego efekty. W kontekście relacji międzyludzkich będzie to zachowanie zbudowane na zasadzie dążenia do przyjemności i pożytku, jaki osiąga się w kontakcie z innymi osobami. Ks. Wojtyła przestrzegał, że zastosowanie takiego wzorca w sposób nieunikniony prowadzi do przedmiotowego traktowania drugiej osoby i użytecznego podejścia do relacji z innymi. Właściwym sposobem odniesienia do innych będzie zachowanie zbudowane na zupełnie innej postawie: opartej o normę personalistyczną, w której osoba jest rozumiana jako dobro samo w sobie, której należy się miłość⁴. Norma ta wpływa na sposób, w jaki tworzy się wszystkie relacje z innymi osobami, także z samym sobą. Nie ma tu mowy o użytecznym traktowaniu drugiej osoby ani o sprowadzaniu relacji do poziomu osiągnięcia własnej korzyści: czy to w sensie emocjonalnym, duchowym czy materialnym. Etyczne, a więc dobre jest to, że bez względu na skutki dla osoby, do każdego odnosi się ona z przekonaniem, że niezależnie od tego, co konkretna osoba robi dla mnie, należy jej się szacunek. „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁵. Aksjologia personalistyczna zakłada zatem, że wartość osoby jest zawsze wyższa niż wartość przyjemności. W związku z tym miłość, z jaką odnosimy się do drugiej osoby, nie jest kwestią wyboru, nie jest kwestią wychowania czy światopoglądu, jaki się wyznaje. Dlatego mówi się o normie, która zobowiązuje do określonego postępowania i które zakłada sposób działania oparty o godziwość i sprawiedliwość⁶. Godziwość oznacza w tym przypadku racjonalność działania, rozumianą jako zgodność danego aktu moralnego z wartością osoby rozpoznawaną jako niezmienna,

³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960; por. *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik [i in.], Lublin 2021.

⁴ Zob. tamże, s. 24.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, przyp. 54.

niezbywalna, podmiotowa, a nie przedmiotowa. Jest to wartość, której nie można zinterpretować jako służącą komuś do czegoś. Wskazuje przez to, że osoba nie jest rzeczą. Jest „kimś ku komuś, a nie czymś do czegoś”⁷. Co ważne, przestrzeganie normy personalistycznej nie wynika w pierwszym odruchu z subiektywnej decyzji człowieka. Norma to nakaz oddziałujący na wolę człowieka potwierdzany przez Objawienie i prawo naturalne. Tym zewnętrznym czynnikiem jest prawda o dobru⁸, jakim jest osoba. Jest to racjonalne rozpoznanie tego, że wartością jest osoba, a nie to, jakie korzyści mogą zostać dzięki niej osiągnięte. Zgodnie z tą prawdą osoba nie może być nigdy środkiem do osiągnięcia innych celów.

Tak rozumiana norma personalistyczna znalazła miejsce w nauczaniu bp. Karola Wojtyły jako fundamentalne odniesienie przy rozwiązywaniu kwestii z zakresu etyki społecznej. W oparciu o normę kształtują się inne cnoty społeczne, co sprawia, że osoba osiąga centralną pozycję wśród zasad panujących we wszelkich stosunkach międzyludzkich. Wybór konkretnego rozwiązania będzie dyktowany braterstwem i wrażliwością na potrzeby innych, nie zaś na osiąganie własnych korzyści. Rodzi się tutaj fundament dla wartości dobra wspólnego rozumianej jako suma warunków życia społecznego, poprzez które wszystkie jednostki mogą pełniej i łatwiej osiągać doskonałość⁹. Wszelkie zatem reformy, zmiany, prowadzone rozmowy i dialogi otrzymują jeden wspólny cel: ochronę osoby i zabezpieczenie jej wartości, o ile nie jest rozumiana na sposób indywidualistyczny. Pociąga to za sobą rozwój takich wartości jak braterstwo i wrażliwość na drugiego¹⁰.

Zagadnienie wolności sumienia

Określenie granic między dobrem jednostki a dobrem ogółu należy skoncentrować wokół pytania o granice wolności jednostki i jej uprawnienia społeczne. W znaczeniu teologicznym natura człowieka jest aktualnie w nieładzie z powodu grzechu, przez co człowiek boryka się z wewnętrznymi sprzecznościami¹¹. „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię

⁷ Tamże, s. 130.

⁸ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1985, s. 289.

⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 26.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2002, s. 559.

¹¹ Zob. T. Górka, *Wolność i prawda w ludzkim czynie*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, s. 36–37.

to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19). W sensie filozoficznym mówi się, że władze człowieka wykazują niezależność w działaniu wobec rozumu i woli, a więc brak jest podporządkowania władz niższych wyższym¹². Ta skłonność człowieka do nieuporządkowania jest habitualna, czyli stale skłonna do popadania w chaos i nieuporządkowanie. Dlatego katolicka nauka społeczna uznaje, że trzeba wspierać społeczeństwa poprzez wprowadzanie norm funkcjonowania. Normy mają tu znaczenie stałych, niezmiennych, transparentnych zasad. Ich sformułowanie nie wynika z kreatywności człowieka ani z potrzeby zabezpieczenia chwilowych, partykularnych potrzeb, ale z odkrywania ich jako porządku wynikającego z prawa naturalnego¹³.

Zatem obszarem, nad którym może i powinien pracować człowiek, jest dorastanie do urzeczywistniania normy personalistycznej, co wymaga porzucenia egoizmu na rzecz służby innym. W tym duchu zasadne są także pytania o to, jakie są słuszne uprawnienia osoby i na jakiej zasadzie wyznaczyć granice jej wolności. O ile miłość wynikająca z normy personalistycznej jest obowiązująca w relacjach międzyludzkich, o tyle konieczne jest określenie, co będzie zasadą przysługującą osobie. Najważniejszą w świetle prawa naturalnego i Objawienia będzie zabezpieczenie wolności, w tym wolności sumienia, która należy się osobie, aby mogła sobą rozporządzać. W szczególności osoba ma prawo do nienaruszalności życia wewnętrznego, która wyraża się w wolności wyznawania i praktykowania religii. Wolność sumienia¹⁴ ma silne powiązania z normą personalistyczną. Człowiek ma w swoich czynach słuchać sumienia, nawet gdyby to sumienie było błędne. Skutkiem tego prawa jest wolność człowieka do wyznawania tej religii, którą w sumieniu uznaje za prawdziwą. Polityczne czy też społeczne konsekwencje zdefiniowania i zrozumienia znaczenia pojęcia wolność sumienia oznacza, że państwo ma liczyć się z sumieniem obywateli i nie może utrudniać im kształtowania światopoglądu wedle osobistych przekonań.

Problemy z nietolerancją religijną we współczesnym świecie można powiązać z brakiem zrozumienia pojęć normy personalistycznej oraz woli sumienia, które powinny zostać odważnie i w pełni wprowadzone w życie. Aby usunąć skutki nietolerancji religijnej nie wystarczy chronić mniejszości religijne i etniczne. Trzeba zwiększyć środki prawne, chroniące wolność

¹² Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 84.

¹³ J.M. Burgos, *Metoda Karola Wojtyły jako zaczątek właściwej metody personalistycznej*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, s. 10–16.

¹⁴ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 85.

sumienia. Pokój sprowadza się bowiem do poszanowania praw człowieka. Prawa człowieka są nie tylko normami prawnymi, ale wartościami. Nie mogą zniknąć, nawet jeżeli zabraknie ich w treści ustaw. Wolność religijna jest fundamentalna, ponieważ religia wyraża najgłębsze aspiracje człowieka, określa jego światopogląd, kształtuje jego relacje z innymi, dostarcza odpowiedzi na pytanie o prawdziwy sens istnienia na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Wszystkie totalitaryzmy, ludobójstwa, ideologie miały u podstaw walkę z religią w ogóle lub wiązały się z nienawiścią wobec grupy innej religijnie. Zagwarantowanie prawa do publicznego wyrażania własnych przekonań religijnych stanowi niezbędny element budowania pokoju. Gdyby zatem norma personalistyczna, odczytywana jako zasada funkcjonowania, stałaby się głównym odniesieniem do osób i fundamentem komunikacji między nimi, zminimalizowalibyśmy kwestię nietolerancji religijnej. Bowiem norma, mimo iż sformułowana została w obszarze religii chrześcijańskiej, wypływa z prawa naturalnego i odnosi się do kondycji człowieka w ogóle.

Wolność religijna jest nienaruszalna dlatego, że stanowi konieczny warunek dążenia człowieka do prawdy. Nie wolno nakłaniać do przyjęcia wyznania ani przeszkadzać w wyborze innej religii, jeśli nakazuje to człowiekowi jego sumienie. Prawo do wolności religijnej istnieje w każdej osobie, nie trzeba i nie można nawet nadać go z zewnątrz – prawodawstwo jedynie może wyrazić to, co jest w człowieku.

Zrozumienie zagadnienia sumienia jako przestrzeni realizacji wolności osoby ściśle więc wiąże się z pojęciem normy personalistycznej. Według Wojtyły człowiek spełnia siebie jako osoba, kiedy podejmuje czyny dobre, gdy działa w sposób moralnie dobry. W sumieniu człowiek przeżywa prawdę o dobru. W założeniu Wojtyły gdy człowiek postępuje dobrze, jego czyny kształtują go i rozwijają ku dobru. Człowiek jest zatem w tym sensie zależny od wolności i od tego, jak pracuje jego sumienie, na ile on sam podejmuje czyny moralnie dobre. W praktyce zatem, oprócz nadprzyrodzonej funkcji sumienia, łaska musi współpracować z rozumem człowieka. Im więcej więc będzie on dokonywał wyborów moralnie dobrych, kształtujących, rozwijających osobę, tym bardziej sumienie będzie wrażliwe na odróżnianie dobra od zła¹⁵. „Funkcja sumienia polega bowiem na określaniu prawdziwego dobra w czynie i na ukształtowaniu odpowiedniej do tego dobra powinności”¹⁶. Oznacza to, że urzeczywistnianie normy personalistycznej poprzez czyny

¹⁵ Tenże, *Osoba i czyn*, s. 198–199.

¹⁶ Tamże, s. 199.

kształtuje wewnętrzne decyzje człowieka, kierujące go ku wyborom wspierającym dobro osoby, a nie jej zło. W tym kontekście możliwość rozwijania wolności sumienia jest fundamentalna dla ontologicznego i aksjologicznego rozwoju człowieka w duchu prawdziwego humanizmu. Myślę to o nowym humanizmie zdefiniowanym przez Jana Pawła II, któremu zależy na tym, aby człowiek rozwijał się ku prawdzie obiektywnej, a nie zatrzymywał się w subiektywnej i wyrywkowej analizie rzeczywistości. Formacja sumienia oznacza, że powiększa ono swoją zdolność do określenia, co jest dobrem dla człowieka i na ile podejmowana decyzja jest zależna od prawdy o tym, co tym właściwym dobrem naprawdę jest¹⁷. W duchu interpretacji Wojtyły decyzja o czynie jest uzależniona od poznanej prawdy. Tego rodzaju związenie człowieka z sumieniem, kształtuje wewnątrz niego samego rzeczywistość normatywną¹⁸, która wyraża się poprzez oddziaływanie na wybory realizowane w czynach, których człowiek dokonuje. Zgodnie ze szkołą Wojtyły normy te wpływają na czyny, które są zarazem spełnianiem siebie jako osoby¹⁹. Co jeszcze ważne: w sumieniu przeżywa się nie tylko prawdę o rzeczywistości, ale także doświadcza się powinności, a więc tego, co należy zrobić ze względu na prawdę i dobro osoby²⁰. Tłumacząc te zagadnienia, Wojtyła posługuje się czymś w rodzaju wzoru: „osoba ludzka w każdym swoim czynie jest naocznym świadkiem przejścia od «jest» do «powinien»”²¹. Jeżeli rozpoznaje, że „x” jest prawdziwie dobre, mam powinność spełnić to dobro, czyli ten „x”²².

Dialog

Biskup Karol Wojtyła poświęcił wiele uwagi w swoich przemówieniach i tekstach analizie pojęcia dialogu. Jako papież wykorzystał tę wiedzę w orędziach i encyklikach. Jego analiza dialogu uzupełnia niejako rozważania na temat związków normy personalistycznej z sumieniem. Dialog jest według Wojtyły przestrzenią spotkania osób. Należy go rozumieć jako proces zmian, który rozpoczyna rehumanizacja, czyli powrót do traktowania osób z godnością bez wyraźnego powodu, po prostu dlatego, że są osobami. Oznacza nawią-

¹⁷ Tamże, s. 199–200.

¹⁸ Tamże, s. 200.

¹⁹ R. Guerra López, *Etyka i metaetyka personalistyczna*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, s. 22–34.

²⁰ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 203; 205.

²¹ Tamże, s. 205.

²² Tamże.

zanie relacji z drugą osobą, poza sytuacją, która spowodowała, że oceniliśmy tę osobę jako wroga, nieprzyjaciela, innego. „Dialog musi zmierzać do tego, by uznane były specyficzne właściwości i odrębności poszczególnych ludzi i grup z zachowaną przestrzenią wolności”²³. W języku Jana Pawła II jest to równoznaczne z koniecznością zastosowania normy personalistycznej – czyli odniesienia się do każdej osoby z miłością i szacunkiem jako warunku wstępnego dla podjęcia rozmowy²⁴. Wszystkie strony konfliktu muszą ponownie zobaczyć w sobie nawzajem ludzi o emocjach, pragnieniach i potrzebach oraz zgodzić się co do tego, że na żadnym etapie rozmów nie może zostać naruszona godność osoby. Dlatego kluczowe w dialogu są postawy pokory i szacunku, realizowane poprzez wsłuchanie się nie tylko w to, co druga osoba mówi, ale również w to, jakie potrzeby kryją się za wypowiedzianymi słowami.

Istotą w koncepcji dialogu u Wojtyły, jej rdzeniem, jest poznanie drugiego bez intencji czy chęci traktowania go w sposób instrumentalny w jakiegokolwiek formie i postaci. To poznanie dla samego poznania, które jest jednak warunkiem wszelkiego dalszego działania i współpracy, stanowi o wyjątkowości koncepcji Wojtyły. Dialog w takim znaczeniu nie jest więc pierwotnie rozumiany jako porozumienie, kompromis, konsensus itp., ale jest przede wszystkim spotkaniem osób i otwarciem na wzajemne poznanie. „Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, że nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych wspólnot ludzkich, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, a co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia”²⁵.

Formacja sumienia ma w tym procesie ogromne znaczenie, ponieważ im bardziej rozpoznaje się prawdę o dobru osoby, tym większe są możliwości realnego uczestniczenia w procesie dialogu.

„Dialog to jednocześnie poszukiwanie tego, co jest i pozostaje ludziom wspólne nawet w sytuacji napięcia, sporów i konfliktów. W tym sensie trzeba w drugim człowieku dostrzec bliźniego. Zaakceptować jego wkład, dzielić z nim odpowiedzialność wobec prawdy i sprawiedliwości. Przedstawiać i badać wszystkie możliwe formy uczciwego pojednania, łącząc umiejętnie sprawiedliwą obronę interesów i honoru strony przez siebie reprezentowanej,

²³ Jan Paweł II, Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1992 *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*, 8 XII 1991, <https://www.niedziela.pl/arttykul/2285/Oredzie-na-XXV-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1-stycznia-1992-r> [25.09.2024].

²⁴ Zob. *Miara wielkości człowieka*, s. 52–58.

²⁵ Tamże.

z nie mniej sprawiedliwym zrozumieniem i uznaniem racji drugiej strony, a także wymagań ogólnego dobra wspólnego obu stron”²⁶.

Tylko dobrze uformowane sumienie pozwala podjąć decyzję, które sytuacje wymagają pokory i wsluchania się w drugą stronę, a które powodują, że człowiek decyduje się na tak zwany słuszny sprzeciw. Dochodzi do tego w sytuacji, gdy należy zakomunikować drugiej stronie, że dialog jako przestrzeń spotkania nie może się realizować, ponieważ wartość osoby zginęła z pola widzenia.

Przestawione rozważania stanowią jedynie wstęp do obszernej i wielopoziomowej analizy, jaką należałoby wykonać, aby opisać istotę antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Jednakże przedstawione zależności między normą, sumieniem i dialogiem pozwalają zorientować się, jak bardzo antropologia ta nastawiona jest na poszukiwanie prawdy o osobie i odpowiedzialność za nią. Człowiek ma nie tylko poznawać całą prawdę o sobie, ale ma także stawać się tym, do czego został powołany.

STRESZCZENIE

Antropologia ks. Karola Wojtyły – Jana Pawła II ma charakter integralny i oparta jest o dwa źródła. Pierwszym jest biblijna wizja człowieka i konsekwencje stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga oraz osadzenia prawdy o nim wokół osoby Jezusa Chrystusa. Jego zdaniem człowiek odkrywa swoją tożsamość poprzez tajemnicę stworzenia i zarazem odkupienia. Drugim natomiast jest wypracowana jeszcze w okresie przedpapieskim filozofia personalistyczna, która ukierunkowała jego myślenia na wartość osoby i etyczne skutki z tego płynące. Jednym z elementów określających istotę tej antropologii jest zależność, jaką dostrzegł pomiędzy trzema pojęciami obecnymi już w filozofii czy teologii, ale – wydaje się – nigdy w porządku zaproponowanym przez Wojtyłę. Chodzi mianowicie o normę personalistyczną, zagadnienie wolności sumienia oraz postawę dialogu.

Słowa kluczowe: integralność, sumienie, norma personalistyczna, antropologia.

ABSTRACT

The anthropology of Rev. Karol Wojtyła – John Paul II is integral and has two sources. The first one is the biblical vision of manhood and the consequences

²⁶ Jan Paweł II, Oędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, 8 XII 1982, <https://papiez.wiara.pl/doc/378710.Dialog-na-rzecz-pokoju-wyzwaniem-dla-naszych-czasow-1983> [25.09.2024].

of creating him in the image and likeness of God as well as embedding the truth about him in the person of Jesus Christ. In his view, man discovers his identity through the mystery of creation and redemption. The second is the personalist philosophy he developed even in the pre-papal period, which oriented his thinking to the value of the person and its ethical implications. One of the elements defining the essence of this anthropology is the relationship between three concepts already present in philosophy or theology, but never in the order proposed by Wojtyła. These are namely the personalistic norm, conscience and freedom of conscience as well as dialogue attitude.

Key words: integrity, conscience, personalistic norm, anthropology.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, 8 XII 1982, <https://papiez.wiara.pl/doc/378710.Dialog-na-rzecz-pokoju-wyzwaniem-dla-naszyczasow-1983> [25.09.2024].
- Jan Paweł II, Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1992 *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*, 8 XII 1991, <https://www.niedziela.pl/arttykul/2285/Orędzie-na-XXV-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1-stycznia-1992-r> [25.09.2024].
- Burgos J.M., *Metoda Karola Wojtyły jako zaczątek właściwej metody personalistycznej*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik [i in.], Lublin 2021, s. 10–16.
- Buttiglione R., *Myśli Karola Wojtyły*, Lublin 1996.
- Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wybrane aspekty adekwatnej antropologii*, red. A. Różyło, M. Sztaba, Lublin 2014.
- Guerra López R., *Etyka i metaetyka personalistyczna*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik [i in.], Lublin 2021, s. 22–34.
- Górka T., *Wolność i prawda w ludzkim czynie*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik [i in.], Lublin 2021, s. 35–42.

Medina Vargas A., *Ku źródłom ludzkiej miłości: Relacja wzajemnego daru, klucz hermeneutyczny do antropologii adekwatnej św. Jana Pawła II*, Rzym 2023.

Miara wielkości człowieka, red. D. Żukowska-Gardzińska, Warszawa 2020.

Schmitz K.L., *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1997.


Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 2002.

Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, Lublin 1985.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>

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

WOLNA WOLA JAKO WYRAZ GODNOŚCI CZŁOWIEKA Perspektywa afrykańska św. Jana Pawła II¹

„Poznaj samego siebie” – od tej sentencji, wypisanej na frontonie antycznej, greckiej świątyni w Delfach, św. Jan Paweł II rozpoczyna encyklikę *Fides et ratio*. Zwraca tym samym uwagę na to, że proces osobowego samopoznania jest bardzo dawny; dotyczy tak Wschodu, jak i Zachodu. Dotyczy także Afryki. Ludzie przez wieki „stawiali sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam?”². Z pytaniem tym łączy się bardzo ściśle inne podstawowe pytanie o wolność człowieka. Odpowiedź na nie musi poruszyć przynajmniej dwa aspekty wolności: ontologiczny oraz etyczny. Oba są ściśle powiązane, przy czym pierwszy z nich ma związek ze sporem determinizmu z indeterminizmem, a drugi z problematyką odpowiedzialności. W tym kontekście ważne jest odwieczne pytanie o „wolną wolę” (*liberum arbitrium*) człowieka. To pytanie wybrzmiało zwłaszcza w myśli chrześcijańskiej w IV w. Oznaczało ono (dopóki Oświecenie nie zaproponowało własnych znaczeń) brak konieczności w ludzkiej woli. A zatem podkreślało, że „wola jest wolna”, „nie musi być taka, jaką jest”. Takie pojmowanie wolnej woli przetrwało w myśli chrześcijańskiej do naszych czasów, co wyraża m.in. nauczanie Kościoła w XX w., zawarte w tekstach Soboru Watykańskiego II. Podkreśla ono zdecydowanie starożytną naukę o wielkim znaczeniu wolności człowieka. Człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny. I ta wolność właśnie jest szczególnym znakiem obrazu Bożego w człowieku. Już pod koniec II w. św. Ireneusz

¹ Tekst przygotowany w ramach projektu badawczego „Osoba i naród – perspektywa Jana Pawła II” finansowanego ze środków programu pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”.

² Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 1081–1082 (n. 1).

z Lyonu mówił, że złowiek jest istotą rozumną, a przez to podobną do Boga; został stworzony jako wolny i mający panowanie nad swoimi czynami”³. Zaś w drugiej połowie XX w. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym” (*Gaudium et spes*) Soboru Watykańskiego II stwierdziła podobnie, powołując się na teksty Pisma Świętego, że prawdziwa wolność „to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o swoim losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności, osiągał pełną i błogosławioną doskonałość. Godność człowieka wymaga więc, aby działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszony i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu” (KDK, n. 17)⁴. Takie stwierdzenie ma dalekosiężne konsekwencje antropologiczne, podkreślające, że wolność jest zakorzeniona w człowieku, w jego rozumie i woli. Może on działać tak lub inaczej albo też wcale nie podejmować działania. Mało tego, te decyzje człowieka (działania w taki lub inny sposób, albo niedziałania) są zależne od niego. Dzięki temu (dzięki „wolnej woli”) każdy człowiek decyduje o sobie. Ma możliwość wyboru „między dobrem a złem”. Ta „wolna wola” (wolność) sprawia, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny w takiej mierze, w jakiej są one dobrowolne. A przecież od tej właśnie wolności wyboru uzależniony jest status osoby ludzkiej w kontekście stworzenia, godności człowieka i jego możliwości⁵.

Te podstawowe stwierdzenia o człowieku (wolnej woli, wolności wyboru, samookreśleniu) zderzają się jednak z ludzkim myśleniem o Bogu jako Wszechmocnym Stwórcy wszystkiego, także człowieka, z Jego Wszechwiedzą. Zderzają się również ze starożytną myślą grecką, w której dominowali raczej zwolennicy determinizmu i ślepego *fatum*⁶, a także z wieloma nurtami

³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 537 (n. 17).

⁵ O różnych aspektach i dylematach wolności dawniej i współcześnie m.in. H. Rosnerowa, *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993; J. Jarocki, *Świadomość, wolna wola, jaźń. Metafizyka Galena Strawsona*, Toruń 2020.

⁶ Można tu polecić m.in. M. Koszkało, *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej: Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne”, 63(2015), nr 2, s. 157–186; t a ż, *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, „Roczniki Filozoficzne”, 64(2016), nr 3, s. 5–37; M.C. Paczkowski, *Egzegeza Rz 9 i kwestia wolnej woli w ujęciu Orygenesusa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 3(2010), s. 115–140.

współczesnej myśli Zachodu, jak również z ujęciem muzułmańskim – obecnym na dużych połaciach Afryki – oraz z myśleniem charakterystycznym dla tradycyjnych religii afrykańskich, wciąż żywym w Afryce Subsaharyjskiej. Dlatego też głównym celem niniejszego artykułu jest ukazanie zbieżności niektórych elementów tych trzech sposobów myślenia teologicznego (chrześcijańskiego, muzułmańskiego i tradycyjno-afrykańskiego) oraz ich rozbieżności. Ten aspekt porównawczy zostanie odniesiony do nauczania św. Jana Pawła II, także w Afryce, podczas jego licznych podróży na ten kontynent. Stan badań ujęty w takiej perspektywie badawczej (zawężonej do wolnej woli, głównych religii kontynentalnych Afryki i nauczania św. Jan Pawła II) wydaje się być nader skromny.

Wolna wola w perspektywie biblijnej

Tradycja biblijna, tak Starego, jak i Nowego Testamentu, tak mocno podkreśla suwerenność woli Bożej, że można mieć słuszne wątpliwości co do wolnej woli człowieka, czyli dokonywania przez niego wolnego wyboru. Ten podstawowy dylemat szeroko opisuje już Księga Rodzaju, obrazowo przedstawiając stworzenie człowieka i upadek pierwszych ludzi⁷. Od samego początku możemy zauważyć wyraźną antynomię między wolą Stwórcy, który w ogrodzie w Edenie ustanawia szczęśliwe miejsce dla życia „męża”, dając mu władzę nad światem zwierząt oraz jego dopełnienie – „mężynę”, idealną towarzyszkę życiową⁸. Jednocześnie Bóg nakłada na człowieka pewne ograniczenia jego wolności: „ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść...” (Rdz 2, 17). Człowiek nie może decydować o tym, co jest dobre i złe. Nie jest on Bogiem, ale kimś, kto jest z nim w stosunku zależności życiowej i pierwszej pod każdym względem. Jednak ten zakaz nie pozbawia go możliwości decyzji, dokonania innego wyboru (wolnej woli). Opis biblijny podaje, że tak się właśnie stało. Adam uważa, że zakaz Boży jest wynikiem zazdrości Boga, absolutnej Jego supremacji i dlatego nie respektuje tego zakazu (Rdz 3, 5–7). I to wybrane

⁷ Zwłaszcza Rdz 2, 5 – 3, 24. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty i sigła biblijne pochodzą z *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2000.

⁸ Tak nazywa pierwszego człowieka tłumaczenie Jakuba Wujka, idąc za hebrajskim *isz* („mąż”) i *iszsa* („mężyna”). „Tę będą zwać mężyną, bo z męża wzięta jest” (Rdz 2, 23). W tym kontekście bardzo wymowne jest też zdanie oznajmujące o równości w stworzeniu męża i mężyny: „Gdy Bóg stworzył człowieka (*Adama*), na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył męzczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie» (*Adam*)” (Rdz 5, 2).

nieposłuszeństwo zamiast spodziewanej radości przyniosło człowiekowi smutek: „Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (Rdz 4, 7). Począwszy od tego fragmentu Biblia wciąż przypomina człowiekowi o możliwości wybierania i odpowiedzialności za podejmowane decyzje. To od człowieka zależy, co wybierze: „Widzicie, ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo (Pwt 11, 26); „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście” (Pwt 30, 15). Jego odejście ze złej drogi (nawrócenie) zaowocuje w życiu: „A jeśliby występny porzucił wszystkie swoje grzechy, które popełniał, a strzegł wszystkich moich ustaw i postępowałby według prawa i sprawiedliwości, żyć będzie, a nie umrze” (Ez 18, 21). Ujęcie Starego Testamentu nie ulega pokusie myśli greckiej, która chętnie uciekała do determinizmu i ślepego fatum. Mówi o tym włączona do Septuaginty Księga Syracha, piętnując powoływanie się na nielitościwe fatum: „Nie mów: «Pan sprawił, że zgrzeszyłem», czego On nienawidzi, tego On nie będzie czynił. [...] Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania: a dochować wierności jest «Jego» upodobaniem” (Syr 15, 11; 15).

Także rodzące się chrześcijaństwo podkreśla możliwość wyboru drogi pozostawioną do decyzji człowieka: „Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują!” (Mt 7, 13–14). Podobnie jak Księga Syracha odrzuca grecki determinizm i fatalizm, pomimo tego, że opowiadają się za nimi gnostycy. Jakub Apostoł zdecydowanie oświadcza: „Kto doznaje pokusy, niech nie mówi, że Bóg go kusi. Bóg bowiem ani nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi. To własna pożądlivość wystawia każdego na pokusę i nęci” (Jk 1, 13–14).

Jednak na kartach Biblii wciąż pojawiają się dylematy związane z pogodzeniem możliwości wyboru (wolnej woli człowieka) z absolutną suwerennością Boga, potrzebą dobrowolnej uległości człowieka i łaski Bożej. Podobnie jak z istnieniem Bożej Opatrzności. Nauka Pawła Apostoła o „przeznaczeniu” i „usprawiedliwieniu” (np. Rz 8, 29–30) czy też „wolności wybrania Bożego” (Rz 9, 11–13) nie upoważnia wcale do negocjowania wolności człowieka. „Semita wiąże wszystkie zjawiska w świecie wprost z Bogiem jako ich pierwszą przyczyną, nie uwzględniając wcale – ale też i nie negując – istnienia przyczyn wtórnych (np. Wj 4, 21; 7, 13–14 w związku z zatwardziałością

faraona). Należy też odróżniać to, na co Bóg tylko zezwała, oraz to, czego wyraźnie chce”⁹.

Wolna wola w perspektywie koranicznej

Wspomniana skłonność autorów biblijnych do wiązania wszystkiego w świecie wprost z Bogiem obecna jest także na kartach Koranu. Bóg jawi się tam jako Stwórca i Rządca o nieograniczonej woli. On decyduje o losach świata. Wszystko podporządkowane jest jego woli. Jednak mówiąc o człowieku, niektóre teksty koraniczne podkreślają jego wolną wolę: człowiek może sprzeciwić się Bogu, odrzucić wiarę w niego. Ale teksty Koranu nie dają tu jasnych odpowiedzi, mówiąc zarówno o nieskończonej zależności od Boga, jak i odpowiedzialności człowieka za swe czyny (wolnej woli). I tak w surze Krowa Bóg stawia przed człowiekiem wolny wybór, chociaż zły wybór jest obłożony sankcją ognia wiecznego: „Powiedzieliśmy: Idźcie precz stąd wszyscy! Lecz przyjdzie do was ode Mnie droga prosta. A ci, którzy pójdą po Mojej drodze prostej, nie będą się lękać i nie będą się smucić. A ci, którzy nie uwierzyli i za kłamstwo uznali Nasze znaki, będą mieszkańcami ognia; oni tam będą przebywać na wieki” (Koran 2, 38–39¹⁰). Inny werset z tej samej sury mówi o tym, że Bóg udziela łaski mądrości, choć nie wszyscy chcą z niej korzystać: „On daje mądrość temu, komu chce. A komu darowano mądrość, temu darowano obfite dobro. Ale przypominają sobie to tylko ludzie obdarzeni rozumem” (Koran 2, 269). A zatem i tutaj mamy wolny wybór człowieka. Ale można też znaleźć w tekście Koranu stwierdzenia wyraźnie wskazujące na predestynację do wiary bądź niewiary: „Dlaczego stanowicie dwie partie w odniesieniu do obłudników? Bóg odrzucił ich, bo na to sobie zarobili. Czy wy chcecie poprowadzić drogą prostą tych, których Bóg sprowadził z drogi? Kogo sprowadził z drogi Bóg, dla tego nie znajdziesz żadnej drogi” (Koran 4, 88). Wyraźnie o prowadzeniu ludzi ze strony Boga w kierunku zbawienia mówi inny fragment: „Bóg sprowadza z drogi, kogo chce, i umieszcza na drodze prostej, kogo chce!” (Koran 6, 39). Inny jeszcze werset podkreśla bezsilność człowieka wobec uprzedzającej woli Boga: „Každy naród ma swój kres. Kiedy nadejdzie ten kres, to oni nie będą w stanie go opóźnić ani o godzinę, ani też nie zdołają go przyspieszyć” (Koran 10, 49).

⁹ Zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 1103.

¹⁰ Cytaty z Koranu pochodzą z tłumaczenia Józefa Bielawskiego: *Koran*, Warszawa 1986.

Według Koranu Bóg ustala przeznaczenie człowieka już w chwili jego urodzenia: „Stworzyliśmy dla Gehenny wielu spośród dzinów i ludzi: oni mają serca, którymi nie pojmują; oni mają oczy, którymi nie widzą; Oni mają uszy, którymi nie słyszą! Oni są podobni do bydła, a nawet jeszcze bardziej zabłąkani!” (Koran 7, 179). Ta eksponowana Boska wszechmoc, której nic się nie wymyka, wydaje się w konsekwencji podważać wolną wolę człowieka. Nawet często przytaczane za Koranem przez muzułmanów powiedzenie *'In shā' Allāh* – „jeśli tak zechce Bóg!” (Koran 37, 102) odnosi się przede wszystkim do wydarzeń przyszłych i wynika z przekonania, że życie człowieka jest w rękach Boga. Byłoby więc bluźnierstwem suponować, że człowiek kontroluje swoją przyszłość¹¹. Podsumowując koraniczne refleksje o przeznaczeniu ks. Jerzy Nosowski, autor unikatowej w języku polskim *Teologii Koranu*, podkreśla, że „Bóg udziela swych łask z czystej, nieograniczonej swej woli, którą dokonuje wyboru wśród ludzi: daje, komu chce, odbiera, komu chce, prowadzi, kogo chce i zwodzi, kogo chce: nawet ci, którzy błędzą (w swych poglądach religijnych lub w życiu moralnym), czynią to z woli bożej, gdyż decyzja co do ich losów zapadła już u Boga poprzednio. Tu więc spoczywa zasadniczy akcent teorii o predestynacji do zbawienia w ujęciu autora Koranu. Z drugiej strony – Bóg wystawia człowieka na próbę, na doświadczenie, dając mu możliwość wyboru. Jest to pewna niekonsekwencja w stosunku do decyzji pierwszej, absolutnej. Obydwa czynniki: wola boża i wola człowieka ukazane są w Koranie wyraźnie: brak jest jednak wyraźnej granicy dzielącej sfery obydwu tych wpływów”¹².

Pozostaje jednak jeszcze – istotne dla wolności religijnej – pytanie o możliwość zmiany przekonań religijnych. W islamie przyjęcie do społeczności nawróconych polega na recytacji szahady, czyli muzułmańskiego wyznania wiary: „Nie ma bóstwa prócz Boga, Mahomet jest wysłannikiem Boga (*la ilaha illa Allāh wa-Muhammad rasul Allāh*). Po trzykrotnym, publicznym wypowiedzeniu tej formuły adept zostaje przyjęty w poczet wyznawców islamu. Od tej chwili jego wybory związane z religią są zakończone. Za odstępstwo od wiary (*ridda*) większość autorytetów religijnych uważa również poważne błędy doktrynalne jak np. niewiara w jedyność Boga lub zaprzeczanie jego podstawowym atrybutom, albo też zbezczeszczenie księgi Koranu. W niektórych państwach odstępstwo takie karane

¹¹ Zob. F.E. Jandt, *Intercultural Communication. An Introduction*, Thousand Oaks 1995, s. 104.

¹² J. Nosowski, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970, s. 224.

jest śmiercią¹³, w innych więzieniem¹⁴, chociaż w Koranie trudno znaleźć jednoznaczny fragment nakazujący wykonanie kary śmierci lub dożywotnie więzienie dla apostatów. Koran sugeruje natomiast surowe kary dla nich. O apostatach mówi m.in. sura 16: „Ten, kto nie wierzy w Boga, / choć przedtem w Niego wierzył / – z wyjątkiem tego, kto został zmuszony, / lecz serce jego jest spokojne w wierze – / ten, kto otworzył swą pierś na niewiarę / – nad nimi wszystkimi będzie gniew Boga / i spotka ich kara ogromna!” (Koran 16, 106). Oraz w innym miejscu: „Od tych, którzy odrzucili wiarę, / po tym, jak uwierzyli, / a następnie powiększyli swoją niewiarę, / nawrócenie ich nie zostanie przyjęte, / i tacy są zabłąkani. / Zaprawdę, od tych, którzy nie uwierzyli / i zmarli, będąc niewiernymi, / nie zostanie przyjęta / nawet ziemia pełna złota, / jeśliby oni chcieli się dzięki niej wykupić. / Czeka ich kara bolesna / i nie będą mieli pomocników” (Koran 3, 90–91). Niektórzy komentatorzy podają ajat 89 z sury czwartej jako dowód na zasadność kary śmierci dla apostatów, jednak według większości werset ten dotyczy zabijania wszystkich niewiernych: „Oni by chcieli, / abyście byli niewiernymi, / tak jak oni są niewiernymi, / abyście więc byli równi. / Przeto nie bierzcie sobie opiekunów / spośród nich, / dopóki oni nie wywędrują razem / na drodze Boga. / A jeśli się odwrócą, / to chwytajcie i zabijajcie ich” (Koran 4, 89)¹⁵.

Wolna wola w perspektywie tradycyjnych religii afrykańskich

W perspektywie tradycyjnych religii afrykańskich problem wolnej woli człowieka będzie traktowany nie w relacji człowieka do Boga – jak w chrześcijaństwie i w islamie – ale w relacji człowieka do jego wspólnoty pochodzenia, gdyż w tradycyjnym systemie wierzeń to człowiek znajduje się w samym środku doświadczenia życiowego związanego bardzo ściśle z doświadczeniem religijnym: nie kosmos, nie rzeczy otaczające człowieka, nie Byt czy przyszłość. Wszystko to istnieje realnie, ale istnieje dla człowieka, by mu służyć. Wszystko jest symbolem i znakiem dla człowieka. Nawet kosmos jest obrazem człowieka, nie odwrotnie. Można śmiało powiedzieć, że nawet w religii Bóg

¹³ Między innymi Arabia Saudyjska, Jemen, Afganistan, Pakistan, Mauretania, Komory.

¹⁴ Między innymi Jordania, Malezja, Kuwejt, Katar.

¹⁵ Także w komentarzu do tego wersetu J. Bielawski podkreśla, iż mówi on o tych, którzy się nie godzą na przyjęcie islamu; zob. J. Bielawski, *Komentarz, wprowadzenie, przypisy*, w: *Koran*, s. 862.

nie stanowi Centrum. Bóg Stwórca umieścił w centrum religii człowieka. Jak jednak rozumieć ten „antropocentryzm” afrykański? Antropocentryzm w znaczeniu zachodnioeuropejskim zwykle kojarzy się z indywidualizmem. Antropocentryzm afrykański ma jednak zdecydowanie charakter „wspólnotowy”. Afrykanin nie tyle jest *individuum*, co częścią wspólnoty. Być czy człowiek wyizolowany, samotny – umiera. „Być człowiekiem to znaczy należeć do wspólnoty, a przynależność ta wymaga uczestniczenia w wierzeniach, ceremoniach, rytuałach i uroczystościach tejże wspólnoty”¹⁶. Człowiek jest pojmowany zawsze jako „człowiek w społeczności”. Nawet bycie człowiekiem jako takim uzależnione jest w dużej mierze właśnie od wspólnoty, jej potwierdzenia tego faktu w taki czy inny sposób¹⁷, przy czym jest to wspólnota oparta na relacjach pokrewieństwa i powinowactwa. Niektórzy mówią wprost o ideologii pokrewieństwa, scalających rodzinę, lineaż i ród, a także plemię. Jednostka nie ma w tym systemie alternatywy. Wyparcie się więzów krwi groziłoby jej pełną alienacją, społecznym wykluczeniem. Dotyczyłoby ono nie tylko wspólnoty na ziemi, ale – co ważniejsze – także wspólnoty przodków żyjących poza tym światem. Człowiek-jednostka ma zatem wolną wolę, ale w praktyce jest ona ograniczona do minimum, gdyż tak ukonstytuowana przez relacje jednostka zależy od innych, tak jak inni zależą od jednostki. Afrykanin musi zjednoczyć się z innymi, aby stać się w pełni sobą. Do tego jest przygotowywany i wprawiany od dzieciństwa. Fizyczne narodziny nie wystarczają: trzeba jeszcze przejść przez rytuały inkorporacyjne, które towarzyszą jednostce przez jej całe życie fizyczne, aż po śmierć. Nawet wtedy jednostka jest poddana rytualnej inkorporacji do szerszej rodziny żywych i zmarłych¹⁸.

¹⁶ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 16.

¹⁷ W artykule Krzysztofa Trzciańskiego omówiona jest ciekawa debata między dwoma współczesnymi afrykańskimi filozofami: Ifeanyim A. Menkitim z Nigerii oraz Kwame Gyekyem z Ghany. Debata ta dotyczy typowych dla niektórych afrykańskich kultur sposobów myślenia o istocie człowieczeństwa, tj. o byciu człowiekiem (osobą). Zdaniem Menkitiego jednostka stopniowo nabywa pełnię człowieczeństwa w oczach swojej wspólnoty i jest przy tym człowiekiem bardziej w przekonaniu i odbiorze innych niż w swoim własnym. W przekonaniu Gyekyego w myśleniu afrykańskim człowieka czynią pewne symptomatyczne dlań z natury atrybuty fizyczne i umysłowe oraz towarzyszący im instynkt społeczny, który, jak mniema, jest również przyrodzony. Dla obydwu jednak znaczenie wspólnoty w tym procesie nie podlega dyskusji; zob. K. Trzciański, *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2009, nr 3(18), s. 259–282.

¹⁸ Zob. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, s. 136–141; J. Różański, *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin 2020, s. 80–84; R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 56–59.

Rodzima tradycja ustanawia hierarchię społeczną, w której każdy ma swoje miejsce. Daje mu to poczucie bezpieczeństwa, ale jednocześnie zmusza go do utrzymania tego miejsca przez praktykowane, przekazane przez przodków relacje. Pozostawanie na swoim miejscu wyklucza możliwość konfrontacji lub konkurencji. Odnoszenie zbyt dużych sukcesów w biznesie, posiadanie zbyt dużego prestiżu prowadzi do izolacji, gdyż jest to nadmiar, który wzbudza zazdrość i oskarżenia o czary. Wejście do społeczeństwa to także przyuczenie się do tradycji i zdobycie tego bogatego dziedzictwa. Zachowanie tradycji oznacza samokontrolę, poczucie wspólnego dobra, sztukę wspólnego życia. Tradycja przyswojona i praktykowana przez jednostkę staje się cnotą i kwalifikuje osobę jako dobrą, natomiast osoba, która działa poza tradycją, jest osobą złą. Krótko mówiąc, tradycja, która faworyzuje porządek i bezpieczeństwo, nie zachęca do inwencji i zamiłowania do ryzyka¹⁹.

Wolna wola – podstawowy atrybut człowieka

Wolna wola, jako atrybut osoby, była przedmiotem pogłębionej refleksji zwłaszcza w dziele Karola Wojtyły *Osoba i czyn*²⁰. Już sam tytuł jego dzieła wskazywał, iż postrzegał on wolną wolę przede wszystkim jako władzę sprawującą, że człowiek sam stanowi o swoim czynie. Już jako papież podkreślał on także, że wolna wola osoby jest zakorzeniona w akcie stworzenia człowieka na obraz Boży (zob. Rdz 1, 27). W tym akcie bowiem człowiek został obdarzony możliwością poznania i wolnością, która w pełni aktualizuje się w momencie podejmowania decyzji i idącego w parze z nimi czynu. „Relacja między ludzką wolnością a prawem Bożym, której żywą siedzibą, ukrytą we wnętrzu osoby, jest sumienie, ujawnia się i urzeczywistnia w ludzkich czynach. Właśnie poprzez swoje czyny człowiek doskonali się jako człowiek powołany do tego, żeby z własnej woli poszukiwał swego Stwórcy i by trwając przy Nim, dochodził w sposób wolny i pełny do błogosławionej doskonałości”²¹. Św. Jan Paweł II wielokrotnie zwracał uwagę na potrzebę wewnętrznej wolności podczas afrykańskich podróży apostołskich. Zwracając

¹⁹ Zob. G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris 1967, s. 77–78; B. Holas, *Changements sociaux en Côte d'Ivoire*, Paris 1961, s. 48; H. Maurier, *Philosophie de l'Afrique noire. Deuxième édition revue et corrigée*, S. Augustin 1985, s. 76–82; Różański, *Kościół katolicki w dialogu*, s. 89–110.

²⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 131–230.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (VS), w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 784 (n. 71).

się do intelektualistów Nigerii, mówił: „Pojedyncze osoby powinny mieć możliwość wyrażenia swojej wolności swobodą wyboru, odpowiedzialnym spełnianiem swoich czynów i samodzielnością, która wyklucza naciski z zewnątrz”²². W Maroko zaś wzywał młodych muzułmanów do wspólnego świadczenia o godności człowieka, gdyż każda istota ludzka jest w pewnym sensie obrazem Boga i Jego przedstawicielem. „Toteż posłuszeństwo Bogu i miłość do człowieka mają nas doprowadzić do uszanowania praw człowieka, tych praw, które są wyrazem woli Boga i wymaganiem natury ludzkiej, takiej jaką Bóg stworzył”²³.

Wolna wola jest władzą zakorzenioną w osobie, podstawą „samostanowienia” człowieka oraz decydowania. Jest ona wyrazem traktowania człowieka przez Boga jako suwerennego partnera, któremu pozostawia się wolność: człowiek może przyjąć lub odrzucić Boże propozycje. Może przyjąć lub odrzucić Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. „Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka? – pyta Jan Paweł II i odpowiada zarazem: – Oczywiście, że można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale pytanie zasadnicze: czy wolno? I: w imię czego «wolno»?”²⁴. Bez oparcia się bowiem na prawdzie wola nie jest do końca wolna. W cytowanym przemówieniu do młodych muzułmanów na stadionie w Casablance św. Jan Paweł II podkreślał pragnienie, „by wszyscy doszli do pełni Prawdy Bożej, ale każdy może to zrobić tylko przez wolną decyzję własnego sumienia, bez zewnętrznych przymusów, niegodnych dobrowolnego hołdu rozumu i serca, odpowiadającego godności ludzkiej. Taki jest prawdziwy sens wolności religijnej, szanującej jednocześnie Boga i człowieka”²⁵. Podobnie nauczał m.in. podczas pielgrzymki do Kamerunu w 1985 r. stwierdzając, że „wszyscy bowiem mają obowiązek poszukiwania prawdy, stanowczo jednak odzegnując się od jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego, którego nie da się

²² Tenże, *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi. Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów*, 15 II 1982, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5, cz. 1, Poznań 1993, s. 200 (n. 5).

²³ Tenże, *Wierzmy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską, Casablanca, 19 VIII 1985*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, Poznań 2004, s. 255 (n. 5).

²⁴ Tenże, *Światło Roku Jubileuszowego na sakrament bierzmowania. Homilia podczas Mszy św. w Krakowie*, 10 VI 1979, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 709–710 (n. 2); zob. tenże, *Encyklika Redemptoris missio*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 519 (n. 7).

²⁵ Tenże, *Wierzmy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, s. 254–255 (n. 4).

pogodzić z dobrowolnym przyzwoleniem dawanym Bogu w akcie wiary. To właśnie Kościół katolicki nazywa wolnością religijną, która jest podstawowym prawem człowieka, a zarazem jest wymogiem samej religii. Kościół wyraża uznanie rządów, które potrafią zapewnić tę wolność wszystkim²⁶.

Pójście za propozycją Boga, posłuszeństwo Jego woli to jeden z najbardziej podstawowych wyborów człowieka. „Poprzez wybór podstawowy człowiek może nadać kierunek własnemu życiu i z pomocą łaski Bożej dążyć do swego celu, idąc za Bożym powołaniem. Ta możliwość jednak urzeczywistnia się w aktach wyboru określonych czynów, poprzez które człowiek świadomie kształtuje swoje życie zgodnie z wolą, mądrością i prawem Bożym. Trzeba zatem stwierdzić, że tak zwana opcja fundamentalna, o ile jest czymś różnym od jakiejś nieokreślonej intencji, nie ujętej jeszcze w formę zobowiązującą dla wolności, urzeczywistnia się zawsze poprzez świadome i wolne decyzje. Właśnie dlatego ta opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej²⁷.

Wolna wola jest kształtowana przez wybory wyrażające się w czynach. Dlatego też papież wielokrotnie podkreślał, że czyny te mają być zgodne z prawdziwym dobrem pojedynczej osoby i większej wspólnoty osób na różnych poziomach. Skutki działania wolnej woli mają bowiem wymiar społeczny. Tak postępując, człowiek osiągnie swój ostateczny cel: wspólnotę (życie wieczne) z Bogiem. Wychodząc z tekstu Ewangelii, przytaczającego pierwsze pytanie zadane przez młodzieńca Jezusowi: „co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19, 16), św. Jan Paweł II podkreśla odpowiedź Jezusa, która odwołuje się do przykazań i oznacza, „że drogą do celu jest przestrzeganie Bożych praw, które chronią dobro człowieka. Tylko czyn zgodny z dobrem może być drogą wiodącą do życia. Racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznanego przez rozum – oto na czym polega moralność. Nie można zatem uznać ludzkiego działania za moralnie dobre jedynie na tej podstawie, że prowadzi ono do osiągnięcia takiego czy innego celu, albo tylko dlatego, że intencja podmiotu jest dobra²⁸.

²⁶ Tenże, *Obowiązek i prawo przepowiadania. Msza św. o ewangelizację narodów*, Garoua, 11 VIII 1985, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, Poznań 2005, s. 157.

²⁷ VS, s. 780 (n. 67).

²⁸ Tamże, s. 785–786 (n. 72).

Święty Jan Paweł II wskazywał na różne poziomy działania dla ludzkiego dobra, poczynając od najbliższego otoczenia, poprzez większe wspólnoty, wspólnoty obejmujące cały kraj, aż po dobro wspólne rodziny ludzkiej. To zaangażowanie (czyny wynikające z woli człowieka) wiązało z postawą wiary, nie tylko katolików czy szerzej chrześcijan, ale także muzułmanów i wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich. Jeśli chcecie służyć waszemu krajowi – mówił w Brazzaville w Kongo – „troszczcie się o biednych. I wiecie, że cywilizacja bez duszy nie przyniosłaby szczęścia. Jesteście gotowi poświęcić temu dziełu wasze wysiłki i uczciwość, okazując szacunek wszystkim, wyzbywając się nienawiści, gwałtu i kłamstwa. Odpowiedzialni za dobro wspólne kraju nie mogą nie zauważyć waszego dobroczynnego i chrześcijańskiego wkładu dla jego dobra. Nie wątpię, że będą respektować sprawiedliwą wolność religijną, która należy się wam, i umożliwią prowadzenie pracy jako dobrym obywatelom, dla rozwoju waszego narodu. Niech Bóg błogosławi Kongo!”²⁹. Podczas swoich podróży kontynentalnych wciąż przypominał, aby wszyscy ludzie, w tym także chrześcijanie i muzułmanie, przyjaźnie ze sobą współpracowali w budowaniu społeczeństwa opartego na godności i prawach człowieka, „na fundamencie tego dobra, które odnajdują w sobie wzajemnie, i przyczyniali się przez to do rozwoju i postępu Gambii jako społeczeństwa sprawiedliwego i świątłego, w którym wszyscy jego członkowie mogą mieć należny im udział” – mówił w niewielkiej Gambii³⁰. A w cytowanym już kilkakrotnie przemówieniu do młodzieży muzułmańskiej w Casablance stwierdzał jednoznacznie: „Bóg dał ziemię całej ludzkości po to, by ludzie solidarnie wypracowali na niej warunki swej egzystencji i po to, by każdy lud mógł się wyżywić, uczyć się i żyć w pokoju”³¹.

* * *

Z kart Starego i Nowego Testamentu wyłania się ważne spostrzeżenie dotyczące wolnej woli człowieka jako wyrazu jego stworzenia „na obraz i podobieństwo Boże”. Ta władza człowieka sprawia, że może on sam decydować o swoim czynie, nawet jeśli istnieje szereg czynników ograniczających to decydowanie, chociażby ograniczenia fizyczne (w tym prawa przyrody),

²⁹ Jan Paweł II, *Przez misję do ewangelizacji i wielkiego rozwoju katechizacji. Homilia w czasie Mszy św. w Brazzaville*, 5 V 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, s. 495.

³⁰ Tenże, *Bądźcie solą, bądźcie światłem. Msza św. na Stadionie Niepodległości*, Banjul, 23 II 1992, „L'Osservatore Romano”, 3(1992), nr 5, s. 19–20.

³¹ Zob. tenże, *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, s. 257 (n. 8).

ograniczenia społeczne czy też ograniczenia umysłowe (choroby). Nie bez znaczenia są także ograniczenia metafizyczne, jak chociażby suwerenna wola Boga. Problem wolnej woli pojawia się także w innych religiach, w tym w islamie i tradycyjnych religiach afrykańskich, czyli wszystkich trzech najważniejszych religiach na kontynencie afrykańskim. Można zauważyć pewne zbieżności w tych trzech sposobach myślenia teologicznego (chrześcijańskiego, muzułmańskiego i tradycyjno-afrykańskiego), ale też i zasadnicze ich rozbieżności. Św. Jan Paweł II jest świadom tego i stara się nawiązać do wspólnych elementów tych sposobów myślenia, by ukierunkować wolną wolę każdego mieszkańca Afryki na działanie na rzecz dobra wspólnego na różnych poziomach życia społecznego.

STRESZCZENIE

Człowiek otrzymał od Boga możliwość rozstrzygnięcia o swoim losie. Ma on także możliwość wyboru: szukać woli Boga i trwać przy Nim albo odwrócić się od Niego. Człowiek postępuje według świadomego i wolnego wyboru, nie pod wpływem ślepego przymusu wewnętrznego czy też przymusu zewnętrznego. To jest wyrazem godności człowieka, którą otrzymał od Boga Stwórcy. Głównym celem tego artykułu jest ukazanie trzech perspektyw w patrzeniu na wolną wolę: perspektywy chrześcijańskiej, muzułmańskiej i myślenia teologicznego, które wypływa z tradycyjnych religii afrykańskich. Ten aspekt porównawczy jest ukazany w nauczaniu św. Jana Pawła II, zwłaszcza w jego przemówieniach wygłoszonych a Afryce.

Słowa kluczowe: wolna wola, Kościół w Afryce, św. Jan Paweł II, islam, tradycyjne religie afrykańskie.

ABSTRACT

God gave the manhood the ability to decide his fate. Man has also the ability to choose: to seek God's will and abide by Him or to turn away from Him. Man acts according to a conscious and free choice, not influenced by blind internal compulsion or external coercion. This is an expression of man's dignity, which he received from God the Creator. The main purpose of this article is to show three perspectives of free will: the Christian perspective, the Muslim perspective and the theological tradition of African religions. This comparison is shown in the teaching of St. John Paul II, especially in his speeches delivered in Africa.

Key words: free will, Church in Africa, St. John Paul II, Islam, traditional African religions.


BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Jan Paweł II, *Światło Roku Jubileuszowego na sakrament bierzmowania. Homilia podczas Mszy św. w Krakowie*, 10 VI 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 709–710.
- Jan Paweł II, *Przez misje do ewangelizacji i wielkiego rozwoju katechizacji. Homilia w czasie Mszy św. w Brazzaville*, 5 V 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Poznań – Warszawa 1985, s. 492–495.
- Jan Paweł II, *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi. Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów*, 15 II 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 5, cz. 1, Poznań 1993, s. 199–202.
- Jan Paweł II, *Obowiązek i prawo przepowiadania. Msza św. o ewangelizację narodów*, Garoua, 11 VIII 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, Poznań 2005, s. 153–158.
- Jan Paweł II, *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską*, Casablanca, 19 VIII 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, Poznań 2004, s. 252–258.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 509–616.
- Jan Paweł II, *Bądźcie solą, bądźcie światłem. Msza św. na Stadionie Niepodległości*, Banjul, 23 II 1992, „L'Osservatore Romano”, 3(1992), nr 5, s. 18–20.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 703–838.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 IX 1998, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 1079–1198.
- Balandier G., *Anthropologie politique*, Paris 1967.
- Bielawski J., *Komentarz, wprowadzenie, przypisy*, w: *Koran*, Warszawa 1986, s. 739–970.
- Holas B., *Changements sociaux en Côte d'Ivoire*, Paris 1961.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Jandt F.E., *Intercultural Communication. An Introduction*, Thousand Oaks 1995.

- Jarocki J., *Świadomość, wolna wola, jaźń. Metafizyka Galena Strawsona*, Toruń 2020.
- Koran, Warszawa 1986.
- Koszkało M., *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, „Roczniki Filozoficzne”, 64(2016), nr 3, s. 5–37.
- Koszkało M., *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej: Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne”, 63(2015), nr 2, s. 157–186.
- Maurier H., *Philosophie de l’Afrique noire. Deuxième édition revue et corrigée*, S. Augustin 1985.
- Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980.
- Nosowski J., *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970.
- Paczkowski M.C., *Egzegeza Rz 9 i kwestia wolnej woli w ujęciu Orygenesesa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 3(2010), s. 115–140.
- Rosnerowa H., *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993.
- Różański J., *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin 2020.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990.
- Trzciniński K., *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 18(2009), nr 3, s. 259–282.
- Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

BARBARA CICHORSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

e-mail: b.cichorska@gmail.com

INSTYTUCJA UBEZWŁASNOWOLNIENIA A PRAWO DO WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Ubezważnowolnienie zostało wprowadzone w polskim systemie prawnym jako instytucja, której celem jest ochrona zarówno osób fizycznych, będących podmiotem ubezważnowolnienia, jak i ich otoczenia społecznego. Instytucja ta polega na względnie trwałej, prewencyjnej ingerencji w sferę zdolności osoby fizycznej do czynności prawnych z przyczyn natury medycznej (choroba psychiczna, niedorozwój umysłowy, innego rodzaju zaburzenia psychiczne) oraz społecznej (niemożność kierowania przez osobę swoim postępowaniem lub konieczność pomocy w prowadzeniu jej spraw). Polski ustawodawca wprowadził dwa rodzaje ubezważnowolnienia: całkowite i częściowe. Przesłanki ich orzeczenia są tożsame, różnica występuje natomiast w intensywności występujących zaburzeń oraz skutków, jakie z każdą z tych instytucji wiąże ustawodawca¹.

W ten sposób zdefiniowane pojęcie ubezważnowolnienia nie stoi w sprzeczności z przyrodzonym i niezbywalnym prawem każdego człowieka do wolności i godności zagwarantowanej w Konstytucji² (art. 30 i 31 Konstytucji RP). Można nawet stwierdzić, że paradoksalnie państwo chroni w ten sposób prawa osób niezdolnych do samodzielnego podejmowania decyzji. W tym kontekście należy zastanowić się nad projektem zmiany regulacji, który zapowiada likwidację instytucji ubezważnowolnienia w imię ochrony dóbr osób nim objętych.

Celem artykułu jest analiza problemu skutków ubezważnowolnienia dla osoby spełniającej jego przesłanki oraz porównanie ewentualnych

¹ M. Pilich, *Komentarz do art. 13*, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 1: *Część ogólna*, cz. 1 (art. 1–55(4)), red. J. Gudowski, Warszawa 2021 [LEX 23.10.2024].

² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 z dnia 16 lipca 1997 (Konstytucja RP).

korzyści wynikających ze zniesienia ubezwłasnowolnienia z zagrożeniami wynikającymi z pozostawienia zdolności do kształtowania swojej sytuacji prawnej.

Wobec tak sformułowanego celu w artykule postawiono hipotezę, że likwidacja instytucji ubezwłasnowolnienia jest niekorzystna dla osoby, wobec której wszczęto procedurę ubezwłasnowolnienia, gdyż uniemożliwia skuteczne i elastyczne zarządzanie jej interesami, w tym majątkiem i dochodami. Dodatkowo stwierdzono, że w określonych i uzasadnionych przypadkach ubezwłasnowolnienie nie tylko nie ogranicza wolności osobistej, ale nawet warunkuje jej prawidłowe wykonanie.

Instytucja ubezwłasnowolnienia i jej przesłanki

Ubezwłasnowolnienie oznacza częściowe lub całkowite pozbawienie kogoś zdolności do czynności prawnych. Ustanawiane jest w interesie osoby, której dotyczy, a jego powodem jest stwierdzenie niezdolności danej osoby do decydowania o sobie i swoim majątku. Ubezwłasnowolnienie całkowite może zostać orzeczone wobec osób, które ukończyły trzynasty rok życia. Uregulowanie to wynika z przyjęcia w polskim ustawodawstwie, że osoby poniżej tego wieku nie mają w ogóle zdolności do czynności prawnych (art. 12 k.c.)³.

Orzeczenie ubezwłasnowolnienia jest dopuszczalne wobec osoby, która nie jest w stanie kierować swoim postępowaniem na skutek przeszkód natury medycznej. Przesłanki te muszą być spełnione kumulatywnie. Uzasadnieniem odebrania osobie ubezwłasnowolnionej zdolności do czynności prawnych jest niemożność pełnego rozeznania przez nią podejmowanych decyzji i dokonywanych czynności, w szczególności przewidzenia konsekwencji składanych oświadczeń woli oraz skutków zachowania innych uczestników obrotu cywilnoprawnego. Do przeszkód medycznych zalicza się chorobę psychiczną, niedorozwój umysłowy oraz inny rodzaj zaburzeń psychicznych, w szczególności – wymienione w przepisie – pijaństwo lub narkomanię. W procedurze ubezwłasnowolnienia istotną przesłanką jest stwierdzenie, że występująca u danej osoby choroba lub innego rodzaju zaburzenie negatywnie wpływa na jej zdolność poznawczą i możliwość kierowania swoim postępowaniem. Nie ma natomiast możliwości ubezwłasno-

³ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, Dz.U. 2024, poz. 1061 t.j. z dnia 17.07.2024 (k.c.).

wolnienia osoby ze względu na jej upośledzenie sprawności fizycznej lub zły sposób prowadzenia spraw (np. marnotrawstwo nie stanowi przesłanki ubezwłasnowolnienia, jeżeli nie wynika z zaburzeń natury psychicznej). Wpływ wymienionych przesłanek na zachowanie osoby, co do której toczy się postępowanie o ubezwłasnowolnienie jest przedmiotem oceny przez biegłych sądowych⁴.

W odróżnieniu od ubezwłasnowolnienia całkowitego orzeczenie ubezwłasnowolnienia częściowego może nastąpić tylko względem osoby pełnoletniej. Niemożność orzeczenia ubezwłasnowolnienia częściowego wobec osoby w wieku pomiędzy trzynastym a osiemnastym rokiem życia wynika z faktu, że osoba w tym wieku ma ograniczoną zdolność do czynności prawnych z mocy samego prawa. Przesłanki orzeczenia ubezwłasnowolnienia częściowego są tożsame z tymi, które dotyczą ubezwłasnowolnienia całkowitego. Różnicą jest ustalenie przez biegłych, że występująca u danej osoby choroba psychiczna, niedorozwój umysłowy albo innego rodzaju zaburzenie psychiczne (w szczególności pijaństwo lub narkomania) nie uzasadnia ubezwłasnowolnienia całkowitego, a jedynie ustanowienie dla niej pomocy do prowadzenia jej spraw⁵.

Ograniczenie wolności i praw osobistych jako skutek ubezwłasnowolnienia

Orzeczenie ubezwłasnowolnienia zarówno całkowitego, jak i częściowego formalnie prowadzi do ograniczenia praw człowieka będącego jego podmiotem. Ubezwłasnowolnienie całkowite skutkuje pozbawieniem ubezwłasnowolnionego zdolności do czynności prawnych. Oznacza to, że osoba taka nie może samodzielnie występować w obrocie cywilnoprawnym, ponieważ czynności prawne przez nią dokonywane są bezwzględnie nieważne (art. 14 k.c.). Ubezwłasnowolniony jest zatem niezdolny do tego, aby własnym działaniem nabywać prawa oraz zaciągać zobowiązania. Niezdolność do osobistego dokonywania czynności prawnych odnosi się do wszystkich czynności (jednostronnych i dwustronnych, rozporządzających i zobowiązujących, odpłatnych i nieodpłatnych). Odebranie

⁴ M. Czubała, *Cele i funkcje ubezwłasnowolnienia w prawie polskim*, „Radca Prawny. Zeszyty Naukowe”, 2019, nr 2(19), s. 81–101.

⁵ J. Jezioro, *Ubezwłasnowolnienie*, w: *Encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2007, s. 880.

ubezwłasnowolnionemu zdolności do podejmowania czynności prawnych wynika *explicite* z treści art. 12 k.c.⁶ i jest nazywane skutkiem ogólnym ubezwłasnowolnienia⁷.

Skutkiem szczególnym, odnoszącym się do konkretnych dziedzin życia, może być z kolei zakaz występowania w charakterze pełnomocnika, pozbawienie zdolności do testowania (art. 944 § 1 k.c.), utrata władzy rodzicielskiej nad dzieckiem (art. 94 § 1 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego⁸), pozbawienie praw wyborczych (art. 62 ust. 2, art. 99 ust. 1 i 2 Konstytucji RP⁹) czy zakaz zawarcia małżeństwa (art. 11 k.r.o.).

Ustawodawca przewidział jednak wyjątki od zasady bezwzględnej. Umowa zawarta przez osobę ubezwłasnowolnioną staje się ważna, jeżeli spełnione są następujące przesłanki: umowa należy do umów powszechnie zawieranych w drobnych, bieżących sprawach życia codziennego, nie pociąga za sobą rażącego pokrzywdzenia osoby niezdolnej i została wykonana¹⁰.

W odróżnieniu od ubezwłasnowolnienia całkowitego, w wyniku orzeczenia ubezwłasnowolnienia częściowego osoba będąca jego podmiotem nie zostaje pozbawiona, a jedynie ograniczona w zdolności do czynności prawnych i swoim statusem prawnym zrównana jest z małoletnimi, którzy ukończyli trzynasty rok, a nie ukończyli osiemnastego roku życia. Zatem osoby te nie zostały całkowicie wyłączone z obrotu cywilnoprawnego, jednak ich czynności prawne, przez które zaciągają zobowiązanie lub rozporządzają swoim prawem, dla swej ważności wymagają zgody ich ustawowego przedstawiciela (art. 17 k.c.). Przy czynnościach prawnych jednostronnych wymagana jest tzw. zgoda uprzednia lub wyrażona najpóźniej w chwili dokonywania czynności, ponieważ w przypadku jej braku czynność prawna uważana jest za bezwzględnie nieważną. W przypadku czynności prawnych dwustronnych dopuszczalna jest natomiast zgoda następcza, zwana potwierdzeniem. Do czasu jej wyrażenia przez przedstawiciela ustawowego czynność prawna stanowi tzw. czynność prawną

⁶ Zgodnie z art. 12 k.c. „Nie mają zdolności do czynności prawnych osoby, które nie ukończyły lat trzynastu, oraz osoby ubezwłasnowolnione całkowicie”.

⁷ M. Balwicka-Szczyrba, A. Sylwestrzak, *Komentarz do art. 13, w: Kodeks cywilny. Komentarz*, red. M. Balwicka-Szczyrba, A. Sylwestrzak, wyd. 2, Warszawa 2024.

⁸ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. 2023, poz. 2809 z dnia 29 grudnia 2023 (k.r.o.).

⁹ Konstytucja RP.

¹⁰ Pilich, *Komentarz*.

niezupełną (*negotium claudicans*) i dotknięta jest sankcją bezskuteczności zawieszonej¹¹.

Ograniczenie wolności osobistej jako konsekwencja ubezwłasnowolnienia

Wolność jako przyrodzona i niezbywalna godność człowieka gwarantowana jest prawem w wymiarze najwyższym. Zapewnia ją Konstytucja RP, zobowiązując władzę publiczną do jej poszanowania i ochrony (Art. 30 Konstytucji RP). Prawo zapewnia wszystkim obywatelom równe traktowanie przez władze publiczne oraz zakaz dyskryminacji w życiu publicznym, społecznym i gospodarczym. Nakazuje także poszanowanie wolności wobec innych obywateli. Jednocześnie przewiduje okoliczności ograniczenia w zakresie korzystania z wolności w przypadku konieczności zapewnienia bezpieczeństwa lub porządku publicznego, ochrony zdrowia i moralności lub wolności innych osób. Takie przypadki nie mogą jednak naruszać istoty wolności i praw (Art. 31. Konstytucji RP)¹².

W tym kontekście należy rozważyć, czy stosowana dotychczas formuła instytucji ubezwłasnowolnienia nie narusza wolności z uwagi na jej nadmierną ingerencję w sferę praw i wolności człowieka, zwłaszcza wobec uregulowań wprowadzonych w innych państwach oraz ustawodawstwa międzynarodowego, które główny nacisk kładzie na wolność jednostki i godność osoby ludzkiej.

Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych¹³ ratyfikowana przez Polskę w 2012 roku za główny cel stawia ochronę samodzielności i niezależności osób niepełnosprawnych w tym m.in. wolności dokonywania wyborów, a także zasadę poszanowania przyrodzonej godności, autonomii osoby, niezależności osoby oraz zasadę pełnego i skutecznego udziału i włączenia w społeczeństwo. Ratyfikacja Konwencji skutkowałą koniecznością dostosowania prawa polskiego do standardów wyznaczanych przez

¹¹ Osoba ubezwłasnowolniona częściowo może jednak samodzielnie w sposób ważny dokonywać niektórych czynności prawnych, m.in. zawierać umowy powszechnie zawierane w drobnych bieżących sprawach życia codziennego, rozporządzać własnym zarobkiem, nawiązać stosunek pracy czy dysponować przedmiotami oddanymi jej do swobodnego użytku.

¹² W. Skrzydło, *Komentarz do art. 31, w: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, wyd. 7, Warszawa 2013.

¹³ Konwencja z dnia 13 grudnia 2006 r. o prawach osób niepełnosprawnych, Dz.U. 2012, poz. 1169 z dnia 25 października 2012.

art. 12 Konwencji, odnoszący się do podmiotowości prawnej osób niepełnosprawnych. Przepis ten – zatytułowany „Równość wobec prawa” – stanowi, że osoby niepełnosprawne mają zdolność prawną na równi z innymi osobami, we wszystkich aspektach życia, w tym m.in. równe prawo do posiadania i dziedziczenia własności oraz kontroli własnych spraw finansowych¹⁴.

Rząd polski, odnosząc się do treści Konwencji, dnia 25 września 2012 r. wydał oświadczenie, zgodnie z którym „Rzeczpospolita Polska oświadcza, że interpretuje art. 12 konwencji w sposób zezwalający na stosowanie ubezwłasnowolnienia, w okolicznościach i w sposób określony w prawie krajowym, jako środka, o którym mowa w art. 12 ust. 4, w sytuacji, gdy wskutek choroby psychicznej, niedorozwoju umysłowego lub innego rodzaju zaburzeń psychicznych osoba nie jest w stanie kierować swoim postępowaniem”¹⁵.

Stanowisko polskiego rządu spotkało się z ostrą krytyką w doktrynie. Wskazywano, że przyjęcie takiego zastrzeżenia godzi w sam cel Konwencji, a zezwolenie przez prawo polskie na dalsze stosowanie instytucji ubezwłasnowolnienia należy traktować jako zastrzeżenie zmierzające do wykluczenia skutku prawnego art. 12 w jego zastosowaniu do Polski¹⁶. W dyskusjach zmierzających do zmiany polskiego prawa podnoszone były argumenty dotyczące przestarzałości instytucji (wprowadzonej w polskim Kodeksie cywilnym w 1964 r.) i to zarówno ze względów normatywnych (z uwagi na posługiwanie się już nieobowiązującymi pojęciami z dziedziny psychiatrii, np. „niedorozwój umysłowy”, zastąpiony przez „upośledzenie umysłowe” a następnie przez „niepełnosprawność intelektualną”), jak i z powodów naukowych, społecznych i aksjologicznych, poprzez propagowanie koncepcji niezgodnych nową myślą humanistyczną¹⁷.

Celem zgłoszenia zarzutów było zapewnienie osobom z niepełnosprawnością intelektualną jak najlepszej ochrony ich praw i wolności. Zdaniem przeciwników instytucji ubezwłasnowolnienia jest ona nie do pogodzenia

¹⁴ P. Machnikowski, *Instytucja opieki nad pełnoletnim w pracach Komisji Kodyfikacyjnej Prawa Cywilnego w latach 2012–2015*, „Państwo i Prawo”, 2019, nr 4, s. 133–142.

¹⁵ Oświadczenie Rządowe z dnia 25 września 2012 r. w sprawie mocy obowiązującej Konwencji o prawach osób niepełnosprawnych, sporządzonej w Nowym Jorku dnia 13 grudnia 2006 r., Dz.U. 2012, poz. 1170 z dnia 25 października 2012.

¹⁶ M. Balwicka-Szczyrba, A. Sylwestrzak, *Instytucja ubezwłasnowolnienia w perspektywie unormowań Konstytucji RP oraz Konwencji ONZ o prawach osób niepełnosprawnych*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 40(2018), s. 151–167.

¹⁷ J. Gudowski, *Ubezwłasnowolnienie – relikty normatywny czy przejaw prawnego obskurantyzmu?*, „Przegląd Sądowy”, 2022, nr 11–12, s. 22–40.

z obowiązującym prawem międzynarodowym. Ma bowiem charakter trwały, nie podlega weryfikacji przez kompetentną władzę, sama zaś nazwa „ubezwłasnowolnienie” sugeruje „pozbawienie własnej woli” lub „pozbawienie własnowolności”, a tym samym jest sprzeczna nie tylko z Konwencją, ale i Konstytucją RP (a zwłaszcza jej art. 30¹⁸, zgodnie z którym godność człowieka, stanowiąca źródło jego wolności i praw, jest nienaruszalna)¹⁹.

Ubezwłasnowolnienie niewątpliwie stanowi ograniczenie lub – w przypadku ubezwłasnowolnienia całkowitego – pozbawienie osoby określonych uprawnień i możliwości działania, co może naruszać jej prawa i wolność. Instytucja ubezwłasnowolnienia, wbrew twierdzeniom jej przeciwników, służy jednak przede wszystkim dobru osoby, która jest jego podmiotem. Ubezwłasnowolnieniu podlegają przecież jedynie osoby, które – z uwagi na swój stan zdrowia – potrzebują takiego rodzaju wsparcia, dlatego przepisy postępowania cywilnego regulują szczegółowo postępowanie zmierzające do ustalenia stanu zdrowia danej osoby, a także ustanowienia opieki dla ubezwłasnowolnionego całkowicie lub kurateli dla ubezwłasnowolnionego częściowo, aby jak najpełniej chronić wolność jednostki.

Sąd Najwyższy wielokrotnie podkreślał, że ubezwłasnowolnienie jest instytucją powołaną w wyłącznym interesie osoby chorej, która nie jest w stanie kierować swym postępowaniem lub potrzebuje pomocy do prowadzenia spraw życia codziennego. Ubezwłasnowolnienie nie ma służyć dobru wnoszącego o ubezwłasnowolnienie i jego rodziny²⁰, a orzeczone może być jedynie wtedy, gdy jest podyktowane dobrem osoby chorej, co wymaga ustalenia i oceny, w jaki sposób ubezwłasnowolnienie ma służyć tej osobie i zapewnić lepszą ochronę jej interesów²¹.

Mając na względzie dobro osoby z niepełnoprawnością i jej ochronę, procedura stosowana przy orzekaniu ściśle przestrzega praw i wolności jednostki. W postępowaniu przed sądem z mocy prawa bierze udział prokurator, którego zadaniem jest działanie nie tylko na rzecz ochrony praworządności i interesu społecznego, ale – w tym przypadku szczególnie – na rzecz ochrony własności lub praw obywateli. Osoba będącą podmiotem postępowania o ubezwłasnowolnienie ma prawo do wysłuchania, sąd z kolei powinien

¹⁸ Konstytucja RP.

¹⁹ G u d o w s k i, *Ubezwłasnowolnienie*, s. 22–40.

²⁰ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 29 grudnia 1983 r., sygn. akt I CR 377/83, LEX nr 8582.

²¹ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 października 2022 r., sygn. akt II CSKP 1846/22, LEX nr 3459979.

dokonać jej wysłuchania niezwłocznie po wszczęciu postępowania, chyba że wysłuchanie – z uwagi na stan zdrowia – okaże się niecelowe. Wysłuchanie powinno odbyć się w obecności biegłego psychologa oraz – w zależności od stanu zdrowia osoby, która ma być wysłuchana – biegłego lekarza psychiatry lub neurologa²².

W przypadku odstąpienia od wysłuchania osoby lub gdy doręczanie jej korespondencji okaże się – z uwagi na stan jej zdrowia – niecelowe, sąd ma obowiązek wyznaczenia kuratora, którego zadaniem jest reprezentowanie jej przed sądem (w tym udział w rozprawie, odbieranie korespondencji, zaskarżanie niekorzystnych dla tej osoby rozstrzygnięć sądu, zgłaszanie zarzutów do opinii biegłych). Ma to na celu ochronę praw osoby będącej podmiotem postępowania, która nie jest w stanie uczestniczyć w postępowaniu²³. Do czasu orzeczenia ubezwłasnowolnienia sąd – z urzędu lub na wniosek – może ustanowić doradcę tymczasowego, jeżeli zachodzi konieczność ochrony osoby, której dotyczy wniosek o ubezwłasnowolnienie.

Istotne znaczenie ma ustalenie w sposób niebudzący wątpliwości, czy stan psychiczny danej osoby uzasadnia jej ubezwłasnowolnienie. W tym celu – jeżeli ubezwłasnowolnienie ma być orzeczone z powodu choroby psychicznej lub niedorozwoju umysłowego – sąd żąda przedstawienia świadectwa lekarskiego wydanego przez lekarza psychiatrę o stanie psychicznym osoby, której dotyczy wniosek o ubezwłasnowolnienie lub opinii psychologa o stopniu niepełnosprawności umysłowej tej osoby. Jeżeli ubezwłasnowolnienie ma nastąpić z powodu alkoholizmu, narkomanii lub innego uzależnienia, sąd żąda także przedstawienia zaświadczenia poradni przeciwalkoholowej lub leczenia innych uzależnień. Sąd odrzuca wniosek o ubezwłasnowolnienie, jeżeli jego treść lub dołączone do niego dokumenty nie uprawdopodobniają istnienia choroby psychicznej, niedorozwoju umysłowego lub występowania innego rodzaju zaburzeń psychicznych albo w razie niezłożenia żadanego świadectwa, opinii lub zaświadczenia, chyba że złożenie takich dokumentów nie jest możliwe²⁴.

Istotnym elementem postępowania o ubezwłasnowolnienie jest wydanie opinii przez biegłych: psychiatrę lub neurologa oraz psychologa. Opinia biegłych, oprócz oceny stanu zdrowia psychicznego lub zaburzeń psychicznych

²² Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, Dz.U. 2024, poz. 1568 z dnia 23 października 2024 (k.p.c.).

²³ A. Partyk, T. Partyk, *Komentarz do art. 556 k.p.c., w: Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz. Art.506–1217*, t. 2, red. O.M. Piaskowska, Warszawa 2024.

²⁴ k.p.c., art. 552.

albo rozwoju umysłowego osoby, której dotyczy wnioski o ubezwłasnowolnienie, powinna zawierać umotywowaną ocenę zakresu jej zdolności do samodzielnego kierowania swoim postępowaniem i prowadzenia swoich spraw, uwzględniającą postępowanie i zachowanie się tej osoby. Aktywny udział biegłych w postępowaniu i obecność przy dokonywaniu czynności procesowych umożliwiają im bardziej wnikliwą ocenę zachowania czy stanu zdrowia osoby, której dotyczy wnioski. Postępowanie dowodowe w sprawach o ubezwłasnowolnienie nie może ograniczać się jedynie do oceny stanu zdrowia tej osoby, lecz powinno obejmować także jej zachowanie i postępowanie w stosunkach rodzinnych, społecznych i zawodowych, wykonywanie obowiązków oraz załatwianie spraw²⁵.

Postępowanie dowodowe powinno ustalić przede wszystkim stan zdrowia, sytuację osobistą, zawodową i majątkową badanej osoby, a także rodzaj spraw wymagających prowadzenia przez tę osobę oraz sposób zaspokajania jej potrzeb życiowych. Sąd może zobowiązać osoby pozostające we wspólnocie domowej z osobą, której dotyczy wnioski o ubezwłasnowolnienie, do złożenia wykazu majątku należącego do tej osoby oraz do złożenia przyrzeczenia²⁶.

Skutkiem ubezwłasnowolnienia jest ustanowienie opieki i wyznaczenie opiekuna (przy ubezwłasnowolnieniu całkowitym) lub ustanowienie kurateli i wyznaczenie kuratora (przy ubezwłasnowolnieniu częściowym). Ze względu na dobro osoby, wobec której toczy się procedura ubezwłasnowolnienia, sprawowanie opieki i kurateli zostało poddane nadzorowi sądu. Jego celem jest jak najlepsza ochrona osoby ubezwłasnowolnionej, jej praw, wolności i godności, a także ochrona jej majątku. Zarówno opiekun, jak i kurator są zobowiązani do wykonywania swoich obowiązków z należytą starannością, a także do składania sądowi sprawozdań ze sprawowanej opieki lub kurateli. Nadzór sądu powinien być zorganizowany w taki sposób, aby sąd uzyskiwał regularne i rzeczywiste dane o sposobie sprawowania opieki lub kurateli, aby kontrola ze strony sądu była realna. Sąd nie może się w związku z tym ograniczać do odbierania samych sprawozdań. Opiekun (kurator) powinien uzyskiwać zezwolenie sądu opiekuńczego we wszelkich ważniejszych sprawach, które dotyczą osoby lub majątku ubezwłasnowolnionego. Sąd opiekuńczy może żądać od opiekuna wyjaśnień we wszystkich sprawach

²⁵ P. Prus, *Komentarz do art. 552 k.p.c.*, w: *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz aktualizowany*, red. M. Manowska, t.2, Art. 478-1217, LEX/el. 2022.

²⁶ k.p.c., art. 554.

należących do zakresu opieki oraz przedstawiania dokumentów związanych z jej sprawowaniem²⁷.

Celem tych uregulowań jest ochrona osoby, w stosunku do której toczy się postępowanie o ubezwłasnowolnienie, aby zapobiegać sytuacjom nieuzasadnionej ingerencji w sferę jej praw i wolności i orzekać ubezwłasnowolnienie tylko w przypadkach rzeczywiście uzasadnionych.

Z praktyki sądowej wynika, że ubezwłasnowolnieniu podlegają osoby ze znacznym stopniem niepełnosprawności m.in. schizofrenią paranoidalną, chorobą dwubiegunową, chorobą Alzheimera, zespołem otępiennym. Osoby będące podmiotami ubezwłasnowolnienia często są osobami leżącymi, nienawiązującymi logicznego kontaktu, wymagającymi stałej opieki, a także osobami, które co prawda poruszają się samodzielnie, ale nie są w stanie samodzielnie zatroszczyć się o swoje sprawy, higienę osobistą czy przygotowywanie posiłków²⁸.

Osoby, w stosunku do których toczy się postępowanie o ubezwłasnowolnienie często nie tylko nie radzą sobie z wykonywaniem podstawowych codziennych czynności, ale często mogą stanowić również zagrożenie dla samych siebie przez np. nieprzyjmowanie posiłków, leków, odmowę podejmowania leczenia, a także stwarzanie sytuacji zagrożenia nie tylko dla siebie, ale również swojego otoczenia (nieumiejętne obchodzenie się ze sprzętem kuchennym powodujące powstanie ryzyka podpalenia, zalania, wybuch gazu itp.). Ubezwłasnowolnienie pozwala zapewnić skuteczną kontrolę zawierania umów przez osobę ubezwłasnowolnioną i ochronę jej interesu majątkowego (np. poprzez uniemożliwienie czy ograniczenie zaciągania kredytów i pożyczek, co może w skrajnych przypadkach doprowadzić do znacznego zadłużenia i konsekwencji w postaci egzekucji komorniczej czy nawet eksmisji).

Projekt zmian w zakresie opieki nad osobami z niepełnosprawnościami jako realizacja prawa do wolności człowieka

W 2012 roku zostały podjęte prace ustawodawcze mające na celu dostosowanie prawa polskiego do norm Konwencji. Główną ideą projektu

²⁷ H. Haak, *Opieka i kuratela. Komentarz*, Toruń 2004.

²⁸ S. Kotas-Turoboyska, *Postępowania sądowe dotyczące opieki nad ubezwłasnowolnioną całkowicie*, Warszawa 2021.

było uchylenie przepisów dotyczących ubezwłasnowolnienia, a w konsekwencji zniesienie możliwości pozbawiania osób dotkniętych zaburzeniami psychicznymi zdolności do czynności prawnych, a także wprowadzenie uregulowań obejmujących opiekę nad osobą pełnoletnią – zamiast przepisów regulujących opiekę nad ubezwłasnowolnionym całkowicie oraz kuratele nad ubezwłasnowolnionym częściowo. Prace zespołu nie przyniosły jednak rezultatu w postaci zmiany prawa, a – po likwidacji Komisji Kodyfikacyjnej w 2015 roku – zostały przerwane, a następnie zaniechane²⁹.

Komitet ONZ ds. Praw Osób z Niepełnosprawnościami w rekomendacjach z 2018 roku zobowiązał jednak państwo polskie do rezygnacji z pejoratywnej terminologii w obowiązujących przepisach i zastąpienie jej określeniami szanującymi godność i autonomię osób z niepełnosprawnościami. Zarekomendował także wprowadzenie do porządku państwowego procedury umożliwiającej odzyskanie przez osoby z niepełnosprawnościami odebranej im zdolności do czynności prawnych oraz procedury wspierania podejmowania decyzji, respektującego autonomię, wolę i preferencje tych osób³⁰.

Rekomendacje ONZ oraz pojawiające się od dłuższego czasu poglądy o sprzeczności instytucji ubezwłasnowolnienia z Konstytucją RP oraz prawem międzynarodowym doprowadziły do podjęcia na nowo dyskusji na temat wprowadzenia w Polsce systemu wspierania osób niepełnosprawnych w podejmowaniu decyzji. O zniesienie instytucji ubezwłasnowolnienia jako sprzecznej z wolnością i godnością człowieka zabiegają organizacje pozarządowe, a także Rzecznik Praw Obywatelskich.

Dnia 16 lutego 2021 r. uchwałą Rady Ministrów przyjęty został dokument pod nazwą Strategia na rzecz Osób z Niepełnosprawnościami 2021–2030, ustanawiający całościowe ramy polityki krajowej na rzecz osób z niepełnosprawnościami. Strategia zakłada zniesienie ubezwłasnowolnienia i zastąpienie go przez wprowadzoną do polskiego systemu prawa instytucję tzw. wspieranego podejmowania decyzji³¹.

W ramach przyjętej Strategii stworzony został rządowy projekt nowelizacji Kodeksu cywilnego. Zespół kodyfikacyjny kierował się wytycznymi, które uwzględniły zapewnienie każdej osobie poszanowania jej godności oraz jak najlepszej ochrony praw i wolności. Projektowane zmiany mają precyzyjnie

²⁹ Gudowski, *Ubezwłasnowolnienie*, s. 22–40.

³⁰ Tamże.

³¹ Uchwała nr 27 Rady Ministrów z dnia 16 lutego 2021 r. Strategia na rzecz Osób z Niepełnosprawnościami 2021–2030, Monitor Polski z dnia 25 lutego 2021 r., poz. 218.

określać potrzeby osób z niepełnosprawnościami oraz dostosować regulacje zawarte w prawie międzynarodowym do polskiego porządku prawnego. Użyte w prawie pojęcia mają być zrozumiałe i niestygmatyzujące³².

Proponowane zmiany mają zapewnić każdej osobie prawo do podejmowania decyzji we własnych sprawach w maksymalnie możliwym zakresie poprzez realizację rzeczywistej woli osoby, a nie – jak do tej pory – „najlepszych interesów osoby”, przy czym zastępcze podejmowanie decyzji stosowane będzie jedynie w przypadkach całkowitego braku możliwości ustalenia woli danej osoby. Instrument wsparcia został oparty na instytucji kuratora wspierającego dla osób potrzebujących mniejszego wsparcia oraz kuratora reprezentującego dla osób wymagających większej pomocy (znajdujących się w stanie uniemożliwiającym zrozumienie treści lub skutków oświadczenia woli, a tym samym nie mogących w dostateczny sposób chronić swoich interesów). Wsparcie kuratora wspierającego ma dotyczyć – w zależności od potrzeb – prowadzenia wszelkich spraw, spraw określonego rodzaju albo doraźnej pomocy w załatwieniu konkretnej sprawy, przy czym osoba korzystająca z pomocy kuratora powinna zachować pełną autonomię decyzyjną. W przypadku kuratora reprezentującego, w sprawach wynikających z czynności, których kurator może dokonywać w imieniu konkretnej osoby, osoba potrzebująca wsparcia nie będzie miała zdolności procesowej. W tych sytuacjach osoba ta straci całkowicie autonomię decyzyjną na rzecz kuratora reprezentującego. Przyznanie prawa reprezentacji przez sąd ograniczone będzie jednak wyłącznie do określonego rodzaju spraw lub czynności wskazanych w postanowieniu sądu o powołaniu kuratora³³.

Istotną zmianą w stosunku do obecnie obowiązujących przepisów jest termin wyznaczenia kuratora na okres pięciu lat. Po tym czasie sąd powinien ponownie stwierdzić ewentualną konieczność jego powołania. Skutki prawne czynności dokonywane przez osobę reprezentowaną przez kuratora będą natomiast takie same jak w przypadku osób ubezwłasnowolnionych częściowo według obecnie obowiązujących przepisów.

Kolejną instytucją wprowadzoną obok kurateli ma być tzw. umowa asysty prawnej, która ma polegać na udzieleniu wsparcia w wykonywaniu czynności prawnych przy prowadzeniu spraw tej osoby określonych w umowie.

³² Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks cywilny oraz niektórych innych ustaw, nr UD80, Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks cywilny oraz niektórych innych ustaw – Kancelaria Prezesa Rady Ministrów – Portal Gov.pl [20.09.2024].

³³ Tamże.

Asystent powinien powstrzymać się od nadmiernej ingerencji w swobodne powzięcie decyzji i wyrażenie woli przez osobę zlecającą asystę³⁴.

Dopełnieniem powyższych regulacji jest instytucja pełnomocnictwa rejestrowego, która jest alternatywą samostanowienia przez osoby posiadające zdolność do czynności prawnych na wypadek przyszłej niepełnosprawności i obejmuje swoim zakresem umocowanie do dokonywania w imieniu mocodawcy czynności prawnych zarówno w sferze majątkowej, jak i osobistej, na wypadek, gdyby w przyszłości utraciła ona zdolność do samodzielnego kierowania swoim postępowaniem (pełnomocnictwo *pro futuro*). W przeciwieństwie do opieki ustanawianej przez sąd, sam zainteresowany zabezpiecza i reguluje swoje sprawy osobiste oraz majątkowe na wypadek niepełnosprawności mogącej powstać w przyszłości. Szczególnym rodzajem pełnomocnictwa rejestrowego, obejmującym swoim zakresem kwestie dotyczące zdrowia człowieka, jest tzw. pełnomocnictwo medyczne³⁵.

Zgodnie z projektem osoba pełnoletnia, dla której ustanowiono kuratora reprezentującego, nie ma zdolności procesowej w sprawach wynikających z czynności, których kurator może dokonywać w jej imieniu lub na które wymagana jest jego zgoda. Może podejmować czynności procesowe tylko przez kuratora reprezentującego. Osoba fizyczna ograniczona w zdolności do czynności prawnych oraz osoba, dla której ustanowiono kuratora reprezentującego do niektórych spraw lub czynności, będzie miała zdolność procesową w sprawach wynikających z czynności prawnych, których może dokonywać samodzielnie. Sąd będzie miał obowiązek wysłuchania każdej osoby, której dotyczy wnioski o ustanowienie kuratora wspierającego lub reprezentującego i to niezwłocznie po wszczęciu postępowania. Przed wysłuchaniem sąd może zlecić kuratorowi sądowemu przeprowadzenie wywiadu w celu ustalenia sposobu funkcjonowania osoby, dla której ma zostać ustanowiony kurator wspierający albo reprezentujący, chyba że wystarczająca dla dokonania tych ustaleń jest dokumentacja dotycząca tej osoby będąca w posiadaniu sądu. Projekt przewiduje możliwość powołania biegłego w celu oceny stanu zdrowia osoby wysłuchiwanej, w oderwaniu od stresu, jaki może wywoływać u tej osoby udział w takiej czynności przed sądem. Ustanowienie kuratora reprezentującego z powodu zaburzeń psychicznych wymaga uprzedniego zbadania przez lekarza psychiatrę lub neurologa, a w uzasadnionych przypadkach lekarzy innych

³⁴ Tamże

³⁵ Tamże.

specjalizacji. Ustanowienie kuratora wspierającego ma natomiast charakter fakultatywny³⁶.

Projekt wskazuje również, kiedy sąd może zarządzić oddanie osoby, której dotyczy postępowanie, pod obserwację w zakładzie leczniczym. Może to nastąpić, gdy zebrany w sprawie materiał dowodowy nadal budzi wątpliwości, a wydanie opinii co do stanu zdrowia osoby bez dłuższej obserwacji nie jest możliwe. Obserwacja w zakładzie leczniczym stosowana jest jako środek ograniczający wolność osoby i jako taka powinna być stosowana tylko w wyjątkowych sytuacjach.

* * *

Celem współczesnej polityki społecznej jest dążenie do zapewnienia każdej osobie możliwie najszerzej rozumianej wolności. Nowe podejście do społecznego pojmowania praw i wolności człowieka, a także jego przyrodzonej i niezbywalnej godności wymagają zatem niewątpliwie dostosowania do nich polskiego systemu prawa, w szczególności w kontekście zmieniającego się ustawodawstwa międzynarodowego. Zaproponowane one zostały w projekcie rządowym zakładającym radykalne zmiany w systemie opieki nad osobami, które z przyczyn natury psychicznej potrzebują wsparcia lub pomocy przy prowadzeniu swoich spraw. Należy się jednak zastanowić się czy zmiany te są rzeczywiście korzystne dla osób będących ich podmiotem, a także dla ich społecznego otoczenia. Wolność w rozumieniu nowych regulacji może bowiem przynieść osobie z niepełnosprawnościami negatywne skutki nie tylko majątkowe, ale również osobiste.

Institucji ubezwłasnowolnienia nie należy ocenić negatywnie w sposób kategoriyczny. Przede wszystkim nie może budzić wątpliwości fakt, że ubezwłasnowolnienie służyć ma przede wszystkim dobru osoby, dla której jest ustanawiane. Sąd Najwyższy wielokrotnie podkreślał, że instytucja ubezwłasnowolnienia została wprowadzona dla ochrony osoby chorej, która nie jest w stanie kierować swym postępowaniem lub potrzebuje pomocy do prowadzenia spraw życia codziennego. Ma służyć osobie, która jest jego podmiotem, a orzeczona może być jedynie wtedy, gdy jest podyktowana jej dobrem. Ubezwłasnowolnienie pozwala zapewnić ochronę osoby ubezwłasnowolnionej, która, w skrajnych przypadkach, może stanowić zagrożenie dla samego siebie (przez np. nieprzyjmowanie posiłków, leków, odmowę podejmowania leczenia, nieumiejętne obchodzenie się ze sprzętem kuchennym

³⁶ Tamże.

powodujące powstanie ryzyka podpalenia, zalania, wybuch gazu itp.) i jej majątku (np. poprzez uniemożliwienie czy ograniczenie zaciągania kredytów i pożyczek, co może w skrajnych przypadkach doprowadzić do znacznego zadłużenia i konsekwencji w postaci egzekucji komorniczej czy nawet eksmisji).

Postępowanie sądowe w sprawach o ubezwłasnowolnienie, w tym w szczególności obowiązek zasięgnięcia opinii biegłych specjalistów skonstruowane jest w taki sposób, aby chronić interesy osoby nim objętej i zapobiegać sytuacjom, w których rodzina ubezwłasnowolnionego miałaby w jakikolwiek sposób wzbogacić się jego kosztem. Należy także pamiętać, że ubezwłasnowolnienie, wbrew opinii jego przeciwników, nie jest instytucją trwałą. W przypadku ustania przyczyn, dla których ubezwłasnowolnienie zostało ustanowione istnieje możliwość jego uchylenia.

Wbrew opinii przeciwników tej instytucji nie można – przy ustanawianiu przepisów chroniących wolność jednostki – pomijać zupełnie sytuacji tzw. otoczenia społecznego danej osoby, w tym jej rodziny, sąsiadów czy kontrahentów. W niektórych wypadkach musi być bowiem także uwzględniany, pozostając jednak na dalekim planie, interes publiczny. Działania podejmowane przez osoby z niepełnosprawnościami mają bowiem często wpływ na inne podmioty, m.in. przy zawieraniu umów. Osoby z niepełnosprawnością zawierając umowę mogą nieświadomie działać nie tylko z pokrzywdzeniem siebie, ale również swojego kontrahenta, który działa w zaufaniu do jej oświadczeń. Regulacje prawne powinny więc uwzględniać interes tych osób, aby zapewnić pewność obrotu prawnego.

Nie sposób oczywiście jednoznacznie ocenić zmian przed publikacją ich pełnej treści. Proponowane zmiany wzbudzają jednak obawy o zbyt duży radykalizm. Wątpliwości dotyczą przede wszystkim pełnomocnictwa *pro futuro*. Błędem byłoby przyjmowanie tezy, że każdy polski obywatel zdecyduje się na udzielenie takiego pełnomocnictwa na wypadek potencjalnej przyszłej choroby, która uniemożliwi mu prowadzenie swoich spraw. Należy również przyjąć założenie, że osoba udzielająca pełnomocnictwa przeżyje osobę, której pełnomocnictwa udzieliła. Wówczas stosunek pełnomocnictwa wygaśnie, a osoba pozostanie bez ochrony prawnej.

Głównym argumentem przeciwko instytucji pełnomocnictwa *pro futuro* jest jednak niemożność jego odwołania w przypadku wystąpienia choroby mocodawcy, na wypadek której pełnomocnictwo zostało udzielone. Powstała niepełnosprawność psychiczna może uniemożliwić mocodawcy świadome albo swobodne powzięcie decyzji i wyrażenie woli, a tym samym skuteczne odwołanie pełnomocnictwa, co będzie skutkować trwaniem tego stosunku

do chwili śmierci jednej ze stron. Założenie to jest sprzeczne z samą istotą pełnomocnictwa, które, zgodnie z art. 101 k.c. może być w każdym czasie odwołane. Brak świadomości mocodawcy będzie skutkowało także niemożnością konsultacji w zakresie podejmowanych przez pełnomocnika czynności, a także ewentualnego prostowania lub odwoływania jego oświadczeń. Stosunek pełnomocnictwa opierać się będzie jedynie na zaufaniu, którym mocodawca darzył pełnomocnika w momencie udzielenia pełnomocnictwa, a mocodawca nie będzie miał możliwości oceny czy działania pełnomocnika dokonywane są z należytą starannością i na korzyść mocodawcy.

Kontrowersje wzbudza ponadto pozostawienie osobie z niepełnosprawnością zbyt dużej swobody decyzyjnej poprzez wprowadzenie zastępczej decyzji jedynie w przypadkach całkowitego braku możliwości ustalenia jej woli. Należy przede wszystkim zastanowić się nad kwestią kto i w jakim trybie miałby ustalać wolę osoby z niepełnosprawnością, jeżeli pomoc kuratora miałaby ograniczać się tylko do spraw enumeratywnie wskazanych przez sąd. Za błędną należy uznać tezę, że osoba, dla której kurator zostanie ustanowiony, w każdym przypadku będzie w stanie – z uwagi na swój stan zdrowia – racjonalnie ocenić okoliczności i w sposób pełni wolny i świadomy podjąć decyzję, w tym również decyzję o potrzebie ustanowienia pełnomocnika czy zawarciu umowy asystencji prawnej. Może okazać się, że działania przez nią podejmowane będą dla niej negatywne. Należy także mieć na uwadze, że stan zdrowia osoby z niepełnosprawnością może uniemożliwić jej świadome albo swobodne powzięcie decyzji i wyrażenie woli i tym samym zawarcie umowy o asystencję prawną, ponieważ wówczas zawarta umowa byłaby bezwzględnie nieważna.

Działania podejmowane w celu ewentualnej nowelizacji obowiązujących przepisów powinny być zatem bardzo ostrożne i zmierzające raczej do stopniowej aktywizacji społecznej osób ubezwłasnowolnionych niż całkowitego zniesienia instytucji ubezwłasnowolnienia.

STRESZCZENIE

Instytucja ubezwłasnowolnienia wprowadzona w polskim systemie prawa wyłącza osobę ubezwłasnowolnioną z obrotu cywilnoprawnego lub istotnie ogranicza jej zdolność do kształtowania swojej sytuacji, odbierając lub ograniczając jej zdolność do podejmowania czynności prawnych. Ubezwłasnowolnienie orzekane jest w przypadku, gdy dana osoba nie jest w stanie kierować swym postępowaniem na skutek choroby psychicznej, niedorozwoju umysłowego albo innego rodzaju zaburzeń psychicznych,

w szczególności pijaństwa lub narkomanii lub z tych samych powodów potrzebna jest pomoc do prowadzenia jej spraw. Instytucja ubezwłasnowolnienia ma służyć prawnej ochronie osób niepełnosprawnych psychicznie poprzez ustanowienie nad ubezwłasnowolnionym opieki lub kurateli oraz wprowadzenie zarządu jego majątkiem przez przedstawiciela wyznaczonego przez sąd. Obecnie jest jednak krytykowana jako naruszająca prawa i wolności człowieka, w tym prawo do niezbywalnej godności, zwłaszcza wobec ustawodawstwa międzynarodowego. Przygotowywana na 2025 rok nowelizacja polskiego kodeksu cywilnego zakłada zniesienie instytucji ubezwłasnowolnienia i wprowadzenia przepisów określających zasady wspieranego podejmowania decyzji oraz pełnomocnictwa rejestrowego na wypadek przyszłej niepełnosprawności. W artykule dokonano analizy problemu skutków ubezwłasnowolnienia dla osoby spełniającej jego przesłanki oraz porównano ewentualne korzyści wynikające ze zniesienia ubezwłasnowolnienia z zagrożeniami wynikającymi z pozostawienia zdolności do kształtowania swojej sytuacji prawnej.

Słowa kluczowe: ubezwłasnowolnienie, opieka, kuratela, niepełnosprawność, wolność człowieka.

ABSTRACT

The institution of incapacitation introduced in the Polish legal system excludes an incapacitated person from civil law transactions or significantly limits his or her ability to shape his or her situation, depriving or limiting his or her ability to undertake legal actions. Incapacitation is declared when a given person is unable to control his or her actions due to mental illness, mental retardation or other types of mental disorders, in particular drunkenness or drug addiction, or for the same reasons assistance is needed to manage his or her affairs. The institution of incapacitation is intended to serve the legal protection of mentally disabled persons by establishing care or guardianship over the incapacitated person and introducing management of his or her assets by a representative appointed by the court. However, it is currently criticized as violating human rights and freedoms, including the right to inalienable dignity, especially in the light of international legislation. The amendment to the Polish Civil Code, prepared for 2025, assumes the abolition of the institution of incapacitation and the introduction of provisions defining the principles of supported decision-making and a registered power of attorney in the event of future disability. The article analyzes the problem of the effects of incapacitation for a person who meets its conditions and compares the possible benefits of abolishing incapacitation with the threats resulting from leaving the ability to shape one's legal situation.

Key words: incapacitation, care, guardianship, disability, human freedom.

BIBLIOGRAFIA

- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. 2023, poz. 2809 t.j. z dnia 29 grudnia 2023.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, Dz.U. 2024, poz. 1061 t.j. z dnia 17 lipca 2024.
- Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, Dz.U. 2024, poz. 1568 t.j. z dnia 23 października 2024.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 z dnia 16 lipca 1997.
- Konwencja z dnia 13 grudnia 2006 r. o prawach osób niepełnosprawnych, Dz.U. 2012, poz. 1169 z dnia 15 października 2012.
- Oświadczenie Rządowe z dnia 25 września 2012 r. w sprawie mocy obowiązującej Konwencji o prawach osób niepełnosprawnych, sporządzonej w Nowym Jorku dnia 13 grudnia 2006 r., Dz.U. 2012, poz. 1170 z dnia 25 października 2012.
- Uchwała nr 27 Rady Ministrów z dnia 16 lutego 2021 r. Strategia na rzecz Osób z Niepełnosprawnościami 2021–2030, Monitor Polski z dnia 25 lutego 2021 r. poz. 218.
- Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks cywilny oraz niektórych innych ustaw, nr UD80, Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks cywilny oraz niektórych innych ustaw – Kancelaria Prezesa Rady Ministrów – Portal Gov.pl [20.09.2024].
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 29 grudnia 1983 r., sygn. akt I CR 377/83, LEX nr 8582.
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 października 2022 r., sygn. akt II CSKP 1846/22, LEX nr 3459979.
- Balwicka-Szczyrba M., Sylwestrzak A, *Instytucja ubezwłasnowolnienia w perspektywie unormowań Konstytucji RP oraz Konwencji ONZ o prawach osób niepełnosprawnych*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 40(2018), s. 151–167.
- Balwicka-Szczyrba M., Sylwestrzak A, *Komentarz do art. 13, w: Kodeks cywilny. Komentarz*, wyd. 2, red. M. Balwicka-Szczyrba, A. Sylwestrzak, Warszawa 2024.
- Gudowski J., *Ubezwłasnowolnienie – relikty normatywny czy przejaw prawnego obskurantyzmu?*, „Przegląd Sądowy”, 2022, nr 11–12, s. 22–40.

- Haak H., *Opieka i kuratela. Komentarz*, Toruń 2004.
- Jezioro J., *Ubezwłasnowolnienie*, w: *Encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2007, s. 880.
- Kotas-Turoboyska S., *Postępowania sądowe dotyczące opieki nad ubezwłasnowolnioną całkowicie*, Warszawa 2021.
- Machnikowski P., *Instytucja opieki nad pełnoletnim w pracach Komisji Kodyfikacyjnej Prawa Cywilnego w latach 2012–2015*, „Państwo i Prawo”, 2019, nr 4, s. 133–142.
- Partyk A., Partyk T. *Komentarz do art. 556 k.p.c.*, w: *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz. Art. 506–1217*, t. 2, red. O.M. Piaskowska, Warszawa 2024.
- Pilich M., *Komentarz do art. 13*, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 1: *Część ogólna*, cz. 1 (art. 1–55(4)), red. J. Gudowski, Warszawa 2021, [LEX 23.10.2024].
- Czubala M., *Cele i funkcje ubezwłasnowolnienia w prawie polskim*, „Radca Prawny. Zeszyty Naukowe”, 2019, nr 2(19), s. 81–101.
- Pruś P., *Komentarz do art. 552 k.p.c. w: Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz aktualizowany*, t. 2: *Art. 478–1217*, red. M. Manowska, LEX/el. 2022.
- Skrzydło W., *Komentarz do art. 31*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, wyd. 7, Warszawa 2013.

MICHAŁ JÓŹWIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0009-0009-8579-7111>

e-mail: mjozwiak90@gmail.com

WOLNOŚĆ A KULTURA

Rewizja kultury jako systemu wprowadzającego ład społeczny

Celem niniejszej pracy jest ukazanie, jak ekspansja wolności, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym wymusiła rewizję pojęcia „kultura” i refleksję nad różnorodnością we współczesnym społeczeństwie. Multikulturalizm jest dziś szansą współistnienia obok siebie wielu kultur, ale też trudem, który należy, a nawet trzeba podjąć w procesie publicznej debaty i projektu otwartego, ale stabilnego społeczeństwa europejskiego. Wolność przez stulecia kojarzyła się całym narodom i poszczególnym jednostkom z wyzwoleniem i jedynym sposobem osiągnięcia satysfakcji i szeroko rozumianego dobrobytu. Dzisiaj jest osiągnięciem, ale jednocześnie wyzwaniem i wielopłaszczyznowym polem do zagospodarowania. Dotyczy to w takim samym stopniu pojedynczego człowieka, jak i struktury społecznej, kultury, której zadaniem jest wprowadzanie ładu, porządku i reguł, nie będąc jednocześnie źródłem poczucia zniewolenia czy zbytowego ograniczenia swobody. Zasady społecznego współistnienia są w stałym rozdarciu pomiędzy zaspokojeniem z jednej strony poczucia bezpieczeństwa, a z drugiej strony właśnie wolności i samookreślenia się.

Człowiek ponowoczesny, używając terminologii Zygmunta Baumana, jest szczególnie uwrażliwiony na próby ograniczenia jego wolności w jakikolwiek sposób. Reguły muszą mieć więc racjonalne uzasadnienie, sprzyjając zaspokojeniu którejś z podstawowych potrzeb człowieka, a inicjatywa ich wprowadzenia nie może być odgórna – zawsze powinna wypływać z woli większości członków wspólnoty. Celem wprowadzenia pewnych uregulowań zdaje się być zapewnienie minimum poczucia bezpieczeństwa w ciągle zmieniającym się i otwartym na różne kultury i systemy wartości świecie. Szczególnie ważne jest to w kontekście osób, dla których wolność jest

rzeczywistością zupełnie niepożądaną i trudną do zniesienia. Niełatwo jest przecież wziąć na siebie ciężar odpowiedzialności za wszystkie sfery życia swojego i swoich najbliższych, zwłaszcza jeśli nie jest się do tego – z różnych powodów – w wystarczającym stopniu przygotowanym.

Ks. Józef Tischner, pisząc o nieszczęsnym darze wolności¹, akcentował właśnie ten aspekt, że nie wszyscy chcemy nieść brzemień odpowiedzialności za swoje wybory. Wolność to dar. Ale dar nieszczęsny, bo trzeba z nim coś zrobić, trzeba go jakoś zagospodarować i jeszcze nieść także konsekwencje swoich wyborów. Papież Jan Paweł II trafnie ujmował kwestię tego, kiedy wolność przynosi nam rzeczywiste korzyści: „W naszych czasach nieraz błędnie się mniema, że wolność sama jest dla siebie celem, że człowiek jest wolny, kiedy używa jej w jakikolwiek sposób. [...] Tymczasem wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy jej świadomie używać dla wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem”².

Rzeczywistość euroatlantycka staje dziś wobec wyzwania, jakim jest różnorodność kultur i swoboda wyznawania poglądów czy stylów życia. Ujednoczenie i odgórne wprowadzenie określonego ładu społecznego, nie uwzględniającego przekonań poszczególnych kultur czy postaw życiowych, byłoby nie tylko ze szkodą dla wszystkich, ale także byłoby zasianiem ziarna totalitaryzmu i zapewne spotkałoby się z całkowitym sprzeciwem każdej ze stron. Jednak, aby jednostka mogła czuć się bezpieczna w swojej odmienności, potrzebne są arbitralne i nienaruszalne zasady, które gwarantują bezpieczeństwo – przewidywalność ludzkich zachowań. Dobrze rozumiana tolerancja i solidarność to dwie postawy, które wydają się być uniwersalnym warunkiem właściwego funkcjonowania współczesnego społeczeństwa.

Kultura jako źródło cierpień

Mimo kultu wolności, potrzeba arbitralności i pewnych regulacji jest wciąż widoczna, ale ograniczenia, na jakie jest w stanie zdecydować się jednostka, są na bardzo niskim poziomie – dużo niższym niż kiedykolwiek wcześniej. Kultury nie traktujemy dzisiaj jako zbioru zasad i wartości – jest ona dla nas raczej workiem, który ma pomieścić wszystkie wymysły ludzkiej kreatywności, nawet te najdziwniejsze. Czy wobec takiego rozumienia kultury możliwe jest stworzenie jakiegoś systemu, w ramach którego będziemy się rozumieć,

¹ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 2015.

² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław 1994, s. 90.

skutecznie komunikować i dzielić te same wartości? Potrzebujemy w jakimś sensie nowego paradygmatu kultury. Twórca psychoanalizy, Zygmunt Freud, jako źródło cierpień postrzegał, rozumianą jako właśnie społeczną poprawność, opresyjną kulturę, która wymaga od nas takich, a nie innych zachowań³. Wydawałoby się, że wystarczy znieść tak rozumianą kulturę, wprowadzić obyczajową swobodę i człowiek zyska szczęście i nowej jakości relacje społeczne. Tymczasem to nie takie proste. Dziś wielu ludzi to wolność uważa za przyczynę nieszczęść i napotykanych trudności. Kultura, mimo wszystko, wydaje się być czymś koniecznym, praktycznym z punktu widzenia potrzeb człowieka, ale bez wątpienia należy przyrzeć się jej dotychczasowemu paradygmatowi. Jest ona dziś bardziej obszarem niż narzuconym systemem, jak pisze Bauman, „składa się z ofert, nie nakazów; z propozycji, a nie norm”.

W „płynnej nowoczesności” łatwo o zagubienie. Mnogość wartości i stylów życia może przerażać człowieka przyzwyczajonego do realizowania woli czyjejs, a nie swojej własnej. Stoimy przed wyborem, przed szansą i wyzwaniem zarazem, stworzenia swojej tożsamości, pełnej autokreacji oraz wzięciem odpowiedzialności za podjęte decyzje. Jak się okazuje, brak ograniczeń i możliwość wyboru jest zadaniem dość wymagającym, stąd pojawiają się, a właściwie chyba istnieją od zawsze, mechanizmy ucieczki od wolności. Wszelkiego rodzaju skrajności, roszczenie sobie prawa do wyłączności, są zjawiskami będącymi realnym zagrożeniem dla otwartego i różnorodnego społeczeństwa ponowoczesnego. Wolność i brak z góry narzuconego ładu zdaje się być prawdziwym testem z człowieczeństwa, solidarności i zwykłej ludzkiej empatii.

Kultura jako druga natura człowieka

Człowiek, jako jedyna istota żyjąca na ziemi, stworzył kulturę. Jak to opisuje Arnold Gehlen, człowiek jest istotą kulturotwórczą, tworzącą „drugą naturę”: „Człowiek jako organizm jest zatem istotą naznaczoną deficytem, w każdym środowisku naturalnym byłby niezdolny do życia, musi więc najpierw stworzyć sobie drugą naturę, czyli sztucznie przystosowany świat zastępczy, uwzględniający zawodność jego organicznego wyposażenia, i czyni to wszędzie tam, gdzie go widzimy. Żyje w sztucznie oczyszczonej «uporęcznionej» przyrodzie, zmienionej tak, by służyła życiu – i to jest właśnie sfera kultury”⁴.

³ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, Warszawa 2013.

⁴ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. *Studia*, Warszawa 2001, s. 81.

Kultura zamykająca się na zewnętrzne wpływy ma charakter ładu-
twórczy⁵, porządkujący, budując w ten sposób poczucie bezpieczeństwa jej
członków. Tak rozumiana kultura ogranicza jednak ich wolność, narzucając
z góry określony ład, a także nie dopuszczając „obcych” – tych, których
ukszałtowała inna kultura lub system wartości. Tworzy w ten sposób wokół
siebie mury i pilnie strzeże jedności, zabijając tym samym indywidualność,
zamyka umysły, tworzy stereotypy i bariery. Osoba odmienna, albo
pozbawiana jest przez taki system swojej „inności” (przez asymilację), albo
jest odrzucana i nie ma prawa bytu w tak rozumianej strukturze kultury.
Uznaje ona samą siebie za wyższą i właściwie jedyną słuszną, nie dopuszcza
do siebie innego punktu widzenia, nie mówiąc nawet o wyraźnym i jawnym
sprzeciwie. Jest to charakterystyczne dla kultur narodowych i narodowych
socjalizmów. Takie okoliczności stają się genezą wrogich postaw wobec
wszelkiej odmienności – na przykład rasizmu czy szowinizmu.

Antropologia zna dwa sposoby radzenia sobie z pojawiającą się odmiennością:
antropofagię i antropoemię. Pierwszy z nich zakłada wchłonięcie „innego”
w taki sposób, aby stał się częścią mojego własnego organizmu (pierwotnie
przyjmowało to formę kanibalizmu, dziś możemy mówić o pozbawianiu,
zjadaniu tkwiącej w człowieku odmienności przez wspomnianą wcześniej
asymilację); drugi natomiast jest bezpośrednim odrzuceniem i nie
wpuszczeniem do wspólnoty. Ramy takiego społeczeństwa są ściśle określone,
zamknięte na wszelką odmienną, która odbierana jest jako potencjalne
zagrożenie. Czy warto zatem narzucać innym określoną tożsamość i sposób
życia? Czy może pogodzić się z chaosem i niejednością, płynną kulturą?
Definicja Jerzego Kmity i Grzegorza Banaszaka mówi, że: „[...] kultura to
system przekonań normatywnych i dyrektywalnych powszechnie w odnośnej
społeczności respektowanych. Przekonania normatywne wchodzące w skład
tak pojętej kultury określałyby wartości, na realizację których ukierunkowane
byłyby odnośne działania, zaś przekonania dyrektywne wyznaczałyby te
działania, które wedle owych przekonań miałyby stanowić wystarczające
lub/i niezbędne środki realizacji wchodzących w grę wartości”⁶.

Sam fakt, że człowiek zobowiązany jest do życia według wspomnianych
w definicji norm i dyrektyw w sposób oczywisty ogranicza jego wolność.
Jaką funkcję pełni zatem w naszym porządku społecznym kultura? Czyż
wolność nie jest najważniejszą potrzebą człowieka?

⁵ Terminem posługuje się Zygmunt Bauman.

⁶ J. Kmita, G. Banaszak, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1991, s. 38.

Różnorodność powinna być dla każdego jasną konsekwencją niepowtarzalności jednostki, na którą wpływają tak cechy wrodzone, jak i te uwarunkowane społecznie. Wolność jest więc nie tyle potrzebą człowieka, co koniecznością, zagwarantowaniem mu godności i prawa do decydowania o swoim życiu. Przez wolność rozumiem tutaj prawo do różnorodności i swobody w wyborze systemu wartości czy szeroko rozumianego stylu życia. Wolność taka sprzyja autokreacji i pozwala jednostce być sobą. Przed systemem, o którym mówią autorzy „Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury”, stoją dziś nowe wyzwania. Ekspansja wolności jednostki, wraz ze zmianami politycznymi, jakie dokonały się w Europie w XX w., wprowadziła do społeczeństw olbrzymią różnorodność i obyczajową swobodę. Kultura musi być zatem obszarem tej różnorodności, tworząc jednocześnie procedury umożliwiające współistnienie sprzecznych czasem systemów wartości, tak by sprzyjać wolności, ale zapobiegać wzajemnej agresji. Musi opierać się na tolerancji i wartościach uniwersalnych.

Trzeba zwrócić uwagę na pilną potrzebę rewizji kultury, która przyjęła postać płynną, oddzieloną od miejsca i historii. Kultura nie jest już narzuconym i „sterowanym” przez nielicznych systemem. Jest raczej polem wymiany doświadczeń, poglądów. W oczach wielu obywateli współczesnego świata naród został zastąpiony społeczeństwem, co oznacza, że tożsamość zbiorowa i nadana przeszła do historii ustępując tej indywidualnej, wybranej i wypracowanej przez samą jednostkę.

Nadal potrzebujemy jednak systemu, który nie godząc w wolność jednostki, zaproponuje społeczne uregulowanie istnienia odmiennych osób i środowisk. Współistnienie różnych wizji świata w jednej wspólnotie jest oczywiście wymagające, ze względu na wymóg elastyczności. Jedynymi normami, mogącymi stać ponad partykularnymi przekonaniem są, jak sądzę, wspomniane we wstępie tolerancja (mająca oczywiście swoje granice) i solidarność. Te dwie postawy, druga wymagająca szczególnego zaangażowania jednostki w sprawy społeczne, są konieczne, by współczesne, różnorodne społeczeństwo mogło funkcjonować w warunkach zgody, a nie wzajemnych antagonizmów. Są to dwa warunki „wpuszczenia” do intersubiektywnego świata ponowocześnie rozumianej kultury, która zawiera w sobie propozycje różnych sposobów funkcjonowania i światopoglądów. Jest w niej miejsce na wolność wyboru i kreatywność. Jednostka, mówiąc kolokwialnie, może żyć po swojemu, nie musi dostosowywać się do reszty, przechodzić socjalizacji rozumianej jako „tresura społeczna”; rzecz jasna póki nie ogranicza wolności innych. Granicą wolności jest bowiem wolność drugiego człowieka

i tylko taka rama, takie ograniczenie może być nałożone na społeczeństwo wolnych obywateli. W takiej kulturze dochodzi niestety czasem do pomieszania pojęć i absurdów. Widać to dzisiaj wyraźnie choćby w kwestiach dotyczących płciowości i orientacji seksualnej. Środowiska LGBT czasem starają się wbrew konsensusowi naukowemu forsować swoje teorie dotyczące tych zagadnień. Idzie za tym pewnego rodzaju moda, której symbolem jest tęczowa flaga. Nie można rzecz jasna odmawiać mniejszościom seksualnym prawa do swojego miejsca w społeczeństwie – orientacja czy poglądy nie mogą wpływać na pozycję społeczną tych osób. Czym innym jest jednak kwestionowanie podstawowych zasad biologii.

W opisywanym modelu ważną rolę odgrywa komunikacja i publiczna debata. „Innego” trzeba przecież poznać, aby móc go zrozumieć i pozbyć się odruchowego lęku wobec totalnej odmienności. Nowy kształt rzeczywistości wymaga nie tylko zmiany rozumienia pojęcia „kultura” na poziomie teoretycznym; wymaga również praktycznych działań – odpowiedniego organizowania życia publicznego.

Kultura – projekt cywilizacyjny

Oświeceniowy sposób pojmowania kultury sprowadza się często do tego, że miała być ona pewnego rodzaju projektem cywilizacyjnym, walczącym z wszelkiego rodzaju niewiedzą. Zakładała podział na nielicznych wykształconych wychowawców oraz bardzo liczną grupę tych, których należy przekształcić zgodnie z zamiarem tych pierwszych. Chodziło o zaprowadzenie ładu i szerzenie wiedzy, ale odbyło się to kosztem regionalnych zwyczajów i – przede wszystkim – kosztem ludzkiej wolności. Idea zaprowadzania porządku zamieniła się więc w postulat bezwzględnego posłuszeństwa wobec władzy realizującej swój projekt kultury. Budowanie tożsamości narodowej odbywało się przy pozbawieniu obywateli wolnego wyboru, ale przy zapewnieniu im poczucia bezpieczeństwa w postaci jednomyślnego, jednolitego systemu, który nie nakłada na jednostkę ciężaru odpowiedzialności za proces nabywania tożsamości i autokreacji. Przeciętny obywatel nabywał zatem w procesie socjalizacji umiejętności potrzebne mu do funkcjonowania w tej konkretnej kulturze narodowej, a władza gwarantowała mu brak konfrontacji z „innością”, nie pytając o preferencje. Wszystko to, po to, aby stworzyć pozorny porządek i stabilność.

Zarysowało to wyraźny podział między państwami i narodami, stworzyło stereotypy. Oczywiście, jak już wspominałem, był to projekt klasy rządzącej,

lepiej wykształconej części społeczeństwa, a nie wizja oparta na umowie społecznej. Potrzebami fundamentalnymi są potrzeby bezpieczeństwa i przynależności. Zaspokojenie obu tych potrzeb umożliwia człowiekowi kultura w jej nowoczesnej postaci. To właśnie przez nią istnieje możliwość włączenia do wspólnoty i to ona dawała gwarancję przewidywalności społecznych zachowań. Kultura funkcjonowała w społeczeństwach jako obiektywna (nie intersubiektywna) rzeczywistość. Tylko fakty powszechnie respektowane, akceptowane kulturowo mogły rościć sobie prawo do bycia obiektywnymi. Kultura była więc tworem ponadindywidualnym, w którym każda jednostka może na swój sposób uczestniczyć. Panowały z góry określone normy i wartości do realizacji; różnorodność nie była pożądana, budziła niepokój, jako element, który potencjalnie może przyczynić się do moralnego chaosu. Budowano państwa narodowe.

Właśnie na taki model kultury nie zgadzał się Zygmunt Freud, czego manifestem była praca „Kultura jako źródło cierpień”. Freud, jako psychoanalityk, w kulturze dopatrywał się tłumienia naturalnych odruchów i instynktów⁷. Twierdził, że konwenanse mogą być źródłem nerwic. Przewidywalność ludzkich zachowań wpływa zapewne na poczucie bezpieczeństwa, ale znacznie ogranicza wolność i przyczynia się do eliminowania różnorodności oraz idących za nią wartości, takich jak otwartość czy poszerzenie horyzontów. Nowoczesność uciekała od wolności, wprowadzając sztucznie wykreowany porządek.

Przejdziemy teraz do funkcji, jaką spełniała kultura w nowoczesności. Jak już zauważyliśmy, jeszcze do niedawna w Europie aktualny był program budowania państw i kultur narodowych. Był zamknięty na wszystko, co obce, za cenę ludzkiej wolności usiłowano utrzymać jednorodność oraz społeczny porządek, rozumiany jako identyczność norm, poglądów i zachowań u wszystkich obywateli danego kraju. Wszystko, co znajdowało się poza państwowym systemem, było elementem wywrotowym. Nie było przyzwolenia na różnorodność i obyczajową swobodę. Tak funkcjonująca kultura wprowadzała do ludzkiego życia przewidywalność oraz niezmiennie normy, a więc punkt oparcia dla jednostki, fundament jej tożsamości. Identyczność i lojalność wobec systemu były najistotniejszymi cechami poszczególnych obywateli, jak i całego społeczeństwa. Oczekiwanym skutkiem, a zarazem funkcją takiej struktury miały być bezpieczeństwo i panujące poczucie sprawiedliwości jako równego podziału dóbr materialnych, zlikwidowanie

⁷ Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 84.

różnic klasowych wynikających ze stopnia zamożności czy pochodzenia. Kultura rozumiana w ten sposób stworzyła jednak miejsce na tak radykalne systemy jak nazizm i marksizm.

Ten pierwszy, oparty na dyktaturze Adolfa Hitlera, miał zaprowadzić porządek rasowy i raz na zawsze uporać się przede wszystkim z ludźmi pochodzenia żydowskiego. Tych, którzy się nadają (pod kątem rasowym), należało według Hitlera, zasymilować, a Żydów bez wyjątku pozbawić życia. Holocaust pochłonął sześć milionów istnień. Zrodził się z nienawiści, z braku umiejętności rozumienia i akceptacji „innego”.

Zamiłowanie do naiwnej koncepcji „ładotwórczej”, często za wszelką cenę wprowadzającej patologicznie rozumiany porządek, kosztowało Europejczyków kolejne trudne doświadczenie, jakim był marksizm. W tym przypadku nie chodziło o konflikt ras, a klas społecznych. Kolejna idea zaprowadzenia z góry określonego ładu i kolejne represje oraz zewnętrzne zniewolenie milionów osób. Narzucanie ideologii i skrajny nacjonalizm okazały się bolesnymi konsekwencjami „oświeceniowo” rozumianej kultury. Funkcje, które spełniała, okazały się tymczasowe, a kierunek rozwoju świadomości, który usiłowała nadać, z perspektywy czasu można uznać za co najmniej niewłaściwy.

Pokusa władzy i autorytarnego tworzenia społeczeństwa była zbyt silna. Panujące przekonania dopuściły możliwość skoncentrowania władzy absolutnej w ręku jednego człowieka, który kosztem wolności, prawa i godności ludzi mógł, nie bacząc na środki, urzeczywistniać swoją wizję świata. Nieliczni wychowawcy, czyli grono intelektualistów, „oświecających” liczny lud, przypisali sobie prawo do przekształcania ich poglądów w prawdę absolutną i obiektywnie, kulturowo obowiązującą. Połączenie tego sposobu myślenia z ustrojem demokratycznym dało obywatelom przekonanie o wolnym wyborze. W rzeczywistości jednak nie było mowy o jakiegokolwiek praworządności, a więc i wolności.

Nowoczesność podjęła wyzwanie „naprawy” człowieka, a w zasadzie stworzenia go od podstaw, zapominając o jego wolności. O projekcie, jakim była „oświeceniowa” kultura Bauman pisze tak: „Francuskie *civilisation*, niemieckie *Bildung*, angielskie *refinement* – trzy dyskursywne potoki, jakie zlać się miały później w jeden nurt kulturowego dyskursu – były wszystkie nazwami czynności. Mówiły o tym, co się robiło lub co zrobić należało: o cywilizowaniu, kształceniu, naprawie obyczajów. Wszystkie trzy wyrażały niepokój i potrzebę działania. Wszystkie trzy informowały, wręcz lub pośrednio: gdy pozostawimy sprawy własnemu biegowi i do ludzkich postępów

mieszać się nie będziemy – straszne dzieć się będą rzeczy; ale jeśli się do spraw rozsądnie weźmiemy i poddamy ludzi sensownej obróbce – stworzyć możemy świat znakomity, jakiego dzieje nie znały”⁸.

Przeciętny obywatel był poddawany bardzo restrykcyjnej socjalizacji, a system tak bardzo wypełnił i opanował wszystkie obszary ludzkiej egzystencji, że narodzenie się różnorodności lub – ściślej mówiąc – przyzwolenie na nią było wykluczone. Do dziś ponosimy konsekwencje takiego sposobu myślenia o społecznym porządku. Europejczycy, szczególnie z części wschodniej i środkowowschodniej Starego Kontynentu, w dużej mierze obawiają się „inności”, sądząc, że zaprowadzi ona chaos w życiu publicznym. Nieustannie borykamy się z radykalnie prawicowymi organizacjami, które wciąż naiwnie wierzą w możliwość zaprowadzenia nowoczesnie rozumianego ładu, nie zważając na historię i absurdalność tezy mówiącej o wyeliminowaniu różnic. Żaden system nie może i nie powinien do tego dążyć. Euroatlantycka rzeczywistość, upadek reżimów w Europie, ponowoczesność wymaga nowego spojrzenia na kulturę jako na społeczno-regulacyjny system uwzględniający różnorodność. Wyzwania stoją przed politykami, instytucjami, organizatorami sfery publicznej, szkolnictwem, a także przed samą jednostką, która przez zaistniałą sytuację nakłoniona jest do refleksji nad samą sobą oraz nad relacjami z innymi osobami. W nowoczesności nie było potrzeby zastanawiania się nad tym, jak radzić sobie z „obcością”. Obcy mieli być tylko tymczasowym problemem, nie wymagającym poświęcenia uwagi. Współcześnie, w ramach otwartej Europy, należy zająć się tą kwestią bezwzględnie.

W ponowoczesnym społeczeństwie problem biedniejszych i słabszych jest wciąż aktualny, staje się wręcz pułapką zastawioną przez kult wolności – Zygmunt Bauman pisze o „turystach” i „włóczęgach”⁹.

Jeżeli ponowoczesność nie uzupełni wolności empatią, tolerancją i solidarnością, a takie zagrożenie jest realne (wolność zakłada przecież odpowiedzialność każdego za samego siebie), to nie osiągnie tej wolności, bo będzie musiała koncentrować się na tendencji do budowania murów i instalowania alarmów, czyli do obrony, izolacji przed atakami ofiar tego modelu.

⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 182.

⁹ „Turysty” to bohaterowie płynnej nowoczesności, czerpią z różnych nurtów i kultur, „podróżują”, przygodność oraz brak przywiązania do jakiegoś konkretnego miejsca jest dla nich zaletą. „Włóczędzy” to ofiary tej epoki. „Migrują”, bo są do tego zmuszeni za sprawą obowiązujących reguł. Ich nieosiągalnym pragnieniem jest stabilność, nie odnajdują się w ponowoczesnej rzeczywistości.

W warunkach permanentnego opędzania się i separowania od atakujących nie może być mowy o prawdziwej wolności; człowiek staje się wówczas niewolnikiem tego, co posiada i mechanizmów obronnych przed innymi ludźmi. A przecież tylko w ramach solidarności może dać manifest swojej wolnej woli i zaangażowania w coś więcej niż jego własne życie, tylko wtedy wolność wypełniona jest człowieczeństwem.

Jest to jednak kwestia indywidualnego wyboru, a nie narzuconej, społecznej normy. Współczesny modus społeczeństwa zakłada, iż jednostka nie jest tylko produktem, tworem kultury, ale także jej twórcą. Niegdyś twórcami byli owi nieliczni, dziś mamy do czynienia z *demo kratos* w pełnym znaczeniu tego wyrażenia. System państwowy nie jest już kojarzony z ideologią, lecz z regulacjami służącymi wolności oraz związanej z nią różnorodności tak, aby unikać lub skutecznie rozwiązywać konflikty na tym tle.

Uwzględniając Innego

Uznajemy kulturę za intersubiektywną rzeczywistość, gdyż – jak pisaaliśmy wcześniej – jest polem aktywności i wymiany, ma charakter międzypodmiotowy, nie zaś ponadpodmiotowy (obiektywny). Oczywiście konsekwencją jest mnogość wyznawanych i przyjmowanych za prawdę zasad, co z kolei wprowadza do sfery publicznej relatywizm, będący wyzwaniem zarówno dla jednostek i grup społecznych, jak i dla przedstawicieli klasy rządzącej, na barkach której spoczywa odpowiedzialność za wprowadzanie procedur ułatwiających współistnienie różnych środowisk. Odpowiedzią na postawione przed współczesnym społeczeństwem zadania jest dobra komunikacja, która dzięki swoim mechanizmom nikogo nie wykluczy, lecz włączy w obręb wspólnoty każdego. Ustrój demokratyczny, a także ponowoczesna struktura społeczna zakłada, że nikt nie ma monopolu na wiedzę czy prawdę. Każdy z obywateli ma takie same prawa, bez względu na to czy należy do większości czy mniejszości. Jürgen Habermas w książce *Uwzględniając Innego* pisze tak: „Równy szacunek dla każdego obowiązuje nie tylko wobec takiego samego jak my, lecz rozciąga się na osobę innego czy innej w jej odmienności. A solidarne branie odpowiedzialności za innego jako jednego z nas odnosi się do elastycznego „my” takiej wspólnoty, która przeciwstawia się wszelkiej substancjalności i coraz dalej przesuwając swoje nieszczelne granice. Ta moralna wspólnota konstytuuje się jedynie poprzez negatywną ideę usuwania dyskryminacji i cierpienia, a także uwzględniania marginalizowanych grup i jednostek poprzez włączanie ich w obręb stosun-

ków polegających na wzajemnym respekcie. W ten sposób zaprojektowana i skonstruowana wspólnota nie jest kolektywem, który zmuszałby swych zuniformizowanych członków do afirmowania jego własnego sposobu życia. Uwzględnianie nie oznacza tutaj włączania w obręb tego, co własne, i zamykania się przed tym, co inne. «Uwzględniając Innego» oznacza raczej, że granice wspólnoty otwarte są dla wszystkich – także i właśnie dla tych, którzy są dla siebie obcy i takimi chcą pozostać¹⁰.

Habermas trafnie opisał, jak powinno wyglądać otwarte na „inność” społeczeństwo. „Inność” wynikająca nie tylko ze światopoglądu, pochodzenia, koloru skóry czy wyznawanej religii, ale też taką, która związana jest z poziomem zamożności, wiekiem, niepełnosprawnością oraz innymi czynnikami.

Zagrożeniem ponowoczesności jest nie tylko budowanie murów i systemów alarmowych zapobiegających kradzieży, ale też, a może przede wszystkim, bariery międzyludzkie, uprzedzenia i stereotypy. Dialog i elastyczne granice wspólnoty oraz panująca w niej tolerancja i solidarność są, z mojego punktu widzenia, najbardziej racjonalnym projektem współczesnego, płynnego i zróżnicowanego społeczeństwa.

Zdolność do komunikowania się sprawia, że to, co wewnętrzne może stać się publiczne. Posługujemy się językiem, który z całą pewnością jest intersubiektywny, a więc ma sens wyłącznie w ramach wspólnoty, która zna jego reguły. Podobnie jest z całą kulturą, której język jest częścią. Jest ona jednak tworzona przez wspólnotę (podobnie jak znaczenie w języku¹¹), a nie nakładana na nią jako rama, w której musi się zmieścić. Na tym polega różnica między intersubiektywnym a obiektywnym pojmowaniem kultury, właśnie tego dotyczy postulat jej rewizji.

* * *

Choć kult wolności jest dzisiaj na bardzo wysokim poziomie, to jednak nie jest tak, że współczesny człowiek chce żyć poza kulturą. Wręcz przeciwnie, chce być liczącą się częścią społeczeństwa i jego kulturowego dorobku. Poczucie wolności stworzyło mechanizm wypierania tego, co narzucone, a kult tego, co można nazwać produktem niezależności i swobody myślenia. Zygmunt Bauman w swoich pracach zwracał uwagę, że dzisiaj postawą bardzo modną jest „kulturowa wszystkożerność” – im więcej ofert

¹⁰ J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, Warszawa 2009, s. 9.

¹¹ Według Ludwiga Wittgensteina znaczeniem słowa jest sposób jego użycia.

kulturowych jednostka jest w stanie przetestować na sobie i przyjąć, jako atrakcyjne, tym bardziej jest bohaterem ponowoczesnego świata. Piszemy o tym modelu kultury nie po to, aby go dogłębnie ocenić, ale raczej po to, aby go lepiej zrozumieć i poznać. Wcześniej obowiązujący paradygmat kultury w jakimś sensie się zdezaktualizował i potrzebujemy nowych pojęć i kategorii, aby móc opisywać współczesną kulturę. To wydaje się pierwszym krokiem do leczenia jej niektórych absurdów, spośród których najbardziej widocznym wydaje się ten, który nadaje równość wszystkim kulturowym ofertom. Ma to swoje zalety, ale niesie też zagrożenia, bo współczesny świat stawia czasem na równi dobrze uargumentowaną naukową teorię z subiektywnym przekonaniem grupy kilku głośno krzyczących fanatyków. Dlatego tak ważne jest przypomnienie, że nie ma innej drogi rozwoju wolności, jak droga większego i lepszego poznania. Większa wiedza, to większa wolność w podejmowanych decyzjach – to większa świadomość w działaniu i lepsze przewidywanie konsekwencji swoich wyborów. Tymczasem współcześnie nie ma społecznej presji na to, żeby swoje poglądy uargumentować – zazwyczaj wystarczy je systematycznie i głośno wygłaszać, aby oczekiwać dla nich uznania i szacunku. To ślepa uliczka, z której trzeba zawrócić. Ale to z kolei nie uda nam się bez przywrócenia merytoryczności debaty i lepszej weryfikacji informacji zalewających nas w mediach społecznościowych. Kultura ofert, a nie norm powinna mieć tę przewagę, że proponuje różne drogi rozwoju, a nie drogi prowadzące na manowce pełne naukowych absurdów, teorii spiskowych i zmanipulowanych faktów. Największym wrogiem wolności we współczesnym świecie jest kłamstwo, a tych w ramach ponowoczesnej kultury oferuje się nam co niemiara. Dlatego sztuka świadomego wyboru jest tak kluczowa.

STRESZCZENIE

Charakterystyczną cechą współczesnego społeczeństwa euroatlantyckiego jest wielokulturowość. Taki model społeczny dość mocno wpływa na kształt i charakter obecnej kultury. Współczesna kultura nie składa się już z norm, zakazów i nakazów, a bardziej ofert, które człowiek może swobodnie wybierać i zmieniać. Ekspansja wolności i swobody wyrażania się wymaga nowego zdefiniowania kultury oraz opisanie mechanizmów jej funkcjonowania. Człowiek funkcjonujący w ramach takiej kultury ma przed sobą nowe możliwości kształtowania swojej tożsamości, ale narażony jest także na niebezpieczeństwo zagubienia. Jednostka balansuje zatem gdzieś między zaspokojeniem potrzeby wolności i jednocześnie poczucia bezpieczeństwa i przynależności. Model

kultury na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci uległ radykalnej zmianie, a co za tym idzie zmieniło się także funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie.

Słowa kluczowe: kultura, wolność, ponowoczesność, wielokulturowość.

ABSTRACT

A characteristic feature of contemporary Euro-Atlantic society is multiculturalism. Such a social model strongly influences the shape and nature of current culture. Contemporary culture no longer consists of norms, prohibitions and orders, but rather of offers that people can freely choose and change. The expansion of freedom and freedom of expression requires a new definition of culture and a description of the mechanisms of its functioning. A person functioning within such a culture has new opportunities to shape their identity, but is also exposed to the risk of getting lost. Therefore, the individual balances somewhere between satisfying the need for freedom and at the same time a sense of security and belonging. The model of culture has undergone a radical change over the last decades, and as a result, the functioning of the individual in society has also changed.


Key words: culture, freedom, postmodernity, multiculturalism.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak G., Kmita J., *Spółeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1991.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, Warszawa 2013.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2008.
- Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, Warszawa 2001.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego*, Warszawa 2009.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Wrocław 1994.
- Maslow A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 2006.
- Popper K., *Spółeczństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, Warszawa 2006.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 2015.

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

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

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

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W SPOŁECZEŃSTWIE WIELOKULTUROWYM

Uznanie przynależności do kultury innej niż większość jest podstawowym warunkiem wstępnym systemu prawnego, który uważa różnorodność za wartość, a nie za zjawisko, które należy ograniczyć.

W dynamice tożsamości indywidualnej i zbiorowej szczególne znaczenie ma zakres korzystania z wolności religijnej, a dokładniej możliwości realizowania egzystencji opartej na konkretnej idei dobra. Jednak należy zwrócić uwagę, że prawo do wolności religijnej, jak każde inne prawo do wolności, oprócz tego, że charakteryzuje się nienaruszalnością, charakteryzuje się instrumentalnością. W związku z tym przydatne może być zacytowanie Calamandrei, zgodnie z którym m.in. „Prawa do wolności są przedstawiane jako środek do uczynienia życia politycznego wspólnoty produktywnym i owocnym oraz do zapewnienia, że wszyscy obywatele mogą swobodnie przyczynić się z najlepszymi siłami indywidualnymi do formacji i wiecznej odnowy tej wspólnej woli, która w demokracji jest jedynym tytułem legitymizacji władzy”¹.

W tej perspektywie rozwój osoby ludzkiej jest promowany poprzez prawa do wolności, w związku z czym redukcyjne byłoby rozważanie ochrony wolności religijnej tylko w zakresie dotyczącym jednostek. Funkcjonalność prawa do wolności religijnej można rozszerzyć na kontekst społeczeństwa wielokulturowego: w ten sposób rodzi się obserwacja, że to, co Cappelletti nazywa ultraindywidualnością praw podstawowych – a w szczególności prawa do wolności religijnej – nie wydaje się być ważne, jeśli posiadaczami tych praw są osoby niebędące obywatelami. „Prawa te są przesiąknięte wartością, która przekracza jednego człowieka i inwestuje całe społeczeństwo,

¹ P. Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà (prefazione)*, w: F. Ruffini, *Diritti di libertà*, Firenze 1975, s. XIV.

więc w obliczu bezprawnego naruszenia jednego z tych praw wszyscy obywatele czują się bezpośrednio dotknięci i nie tylko ci, którzy są zainteresowani: dotknięci swoim prawem do wolności, które jest w zasadzie tylko jednym: to zależy od każdego człowieka, a jego krzywda rani wszystkich². Instrumentalność prawa do wolności religijnej w odniesieniu do pełnego uczestnictwa w życiu społeczeństwa jest bowiem pozbawiona znaczenia, jeśli osoby prawne nie są również podmiotami życia politycznego. Ultraindywidualność prawa do wolności religijnej musi być pomyślana przede wszystkim w odniesieniu do pośrednich formacji społecznych, do których należą mniejszościowe wyznania religijne. Musimy zobaczyć, jak państwo może zaproponować odpowiedzi o charakterze wielokulturowym w odniesieniu do ochrony wolności religijnej grup mniejszościowych. Oczywiście jest, że zgodność systemu z paradygmatem wielokulturowym jest wykluczona tam, gdzie w sferze politycznej i prawnej istnieje związek z dyscyplinami nauk społecznych, które umożliwiają identyfikację pojęcia kultury i nakreślenie różnicy między sferą religijną a sferą kulturową jako całością. W wielu przypadkach przynależność religijna nie jest uważana za zakres tożsamości zbiorowej, ale raczej jest konotowana w sensie kulturalnym. Taka postawa skutkuje etnicznością napięć społecznych, które mogą wynikać z wielokulturowego współistnienia³. Ponadto członkostwo wyznaniowe jest podstawą, na której mierzone są pierwsze próby systemów demokratycznych dążące do ochrony i promowania różnorodności poprzez ustawodawstwo. To właśnie w tym względzie istotna staje się obserwacja, że po 11 września „Temat wielokulturowości jest prawie całkowicie wyczerpany w przynależności religijnej, a nawet dokładniej w przynależności do islamu”⁴.

Być może należy wskazać, że ochrona muzułmańskiej mniejszości religijnej mogła być pierwszym krokiem do traktowania relacji z islamem w kategoriach współistnienia i wielokulturowej interakcji, a nie poprzez zderzenie cywilizacji lub – znowu – porządku publicznego⁵. Wydaje się prawdopodobne, że potencjał integracyjny europejskich systemów prawnych zatrzymuje się w obliczu zjawisk religijnych mniejszości. Ultraindywidualność prawa do wolności religijnej ulega na tym obszarze znacznemu uciskowi.

² M. Cappelletti, *La giurisdizione costituzionale delle liberta*, Mediolan 1955, s. 2.

³ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano 2003, s. 147.

⁴ M. Aime, *Eccessi di culture*, Torino 2004, s. 17.

⁵ Ten paradygmat jest często przywoływany w odniesieniu do miejsc kultu religii muzułmańskiej: osiągnięto równowagę między wolnością wyznania a rzekomymi wymaganiami związanymi z bezpieczeństwem i porządkiem publicznym.

Jednak utożsamianie przynależności religijnej z odpowiednim wymiarem wielokulturowości oznacza ignorowanie kwestii dotyczących tego zjawiska jako całości. W pełni wielokulturowej logice na pierwszy plan wysuwa się nie kultura czy religia sprowadzona do teoretycznej hipostazy, ale jednostki należące do innej kultury, gdzie, jak już powiedziano, kultura jest rozumiana jako horyzont, w którym człowiek może korzystać z opcji znaczeniowych, a religia jest pojmowana jako terytorium indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Jak już wskazano, ochrona praw zbiorowych w oparciu o profil tożsamości nie może opierać się na hipostatyzującej koncepcji tożsamości kulturowej. Kultury (lub religie) nie ścierają się ani nie spotykają; co najwyżej zdarza się to osobom należącym do tych kultur. W takim kontekście ważna jest zasada równości. Około stu lat temu Francesco Ruffini podjął studia nad sprawiedliwością⁶, a jego rozważania silnie wpłynęły na późniejszą myśl. Według Ruffiniego równość nie polegała na dawaniu każdemu tego samego, ale na dawaniu każdemu własnego, czyli traktowaniu jednakowo równych sytuacji i różnych sytuacji⁷.

Nie jest to do końca zadowalające i wydaje się być przewyciężane: niektóre systemy wkrótce otworzą się na politykę ochrony tożsamości w oparciu o ideę, że bez uznania różnic mogłaby istnieć tylko demokracja wyłączna, czyli demokracja, która zaprzecza. Jak ostatnio napisano, „obecne i przyszłe wyzwania współczesnego prawa nie są zagrożone, ale jak zapewnić prawne uznanie tożsamości?”⁸.

Ale jest coś więcej: tradycje religijne zwykle bronią się najwytrwalej, ponieważ są obdarzone szczególną sztywnością i przez to mniej narażone na zmiany. Właśnie w odniesieniu do wyznań religijnych narodziła się więc idea promocji jednostki jako części grupy.

1. Zróżnicowanie religijne, narodowe i etniczne w Syrii

Syria jest jednym z najbogatszych krajów w regionie pod względem mnogości wyznań religijnych, czy to muzułmańskich, chrześcijańskich czy

⁶ Słowa, którymi posługuje się Ruffini, są w rzeczywistości bardzo podobne do tych, które już wiele wieków wcześniej skomponowała wprowadzona przez Justyniana definicja sprawiedliwości. I właśnie tę ostatnią definicję przywołuje G. Zagrebelsky, *Law and its justice*, Bologna 2008, s. 29–30.

⁷ F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano 1901.

⁸ G. Pino, *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, „Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 2008, nr 1, s. 120.

innych religii i wyznań. Kiedy weźmiemy również pod uwagę społeczności etniczne, Syria tworzy rodzaj kolorowej mozaiki utrzymywanej przez setki lat, zmieniającej się tylko pod względem liczb i procentów. Syria jest miejscem zamieszkania wielu grup religijnych i etnicznych⁹. Grupy te posługują się bogactwem języków i powiązaniem z wieloma obszarami geograficznymi. Pod względem etnicznym Arabowie, stanowiący grupę większościową, żyją obok społeczności kurdyjskiej, ormiańskiej, asyryjskiej, czerkieskiej i turkmeńskiej. Pod względem wiary Syria jest także domem dla muzułmanów (szytów, sunnitów, alawitów i druzów), chrześcijan oraz populacji jazydów. Ponadto liczne elementy kulturowe i poziom społeczno-ekonomiczny kraju wykraczające daleko poza religię i pochodzenie etniczne, dodają jego różnorodności jeszcze kilka dodatkowych warstw.

2. Demografia religijna

Rząd USA szacuje całkowitą populację Syrii w 2023 roku na 23,9 miliona. Według ONZ na koniec roku ponad połowa stanu przedwojennej populacji kraju została wysiedlona; w krajach sąsiednich przebywało około 5,1 miliona uchodźców, a 6,8 mln osób zostało wewnątrznie przesiedlonych. Ciągłe przemieszczanie się ludności zwiększa stopień niepewności w analizach demograficznych, ale rząd USA szacuje, że 74 procent populacji to muzułmanie sunniccy, do których zaliczają się etniczni Arabowie, Kurdowie, Czerkiesi, Czeczeni i niektórzy Turkmeni. Inne grupy muzułmańskie, w tym alawici, ismailici i szyici, łącznie stanowią 13 procent populacji, podczas gdy Druzowie stanowią 3 procent¹⁰. Rząd USA szacuje, że 10 procent populacji to chrześcijanie.

Istnieją jednak doniesienia, które wskazują, że liczba ta jest znacznie niższa – około 2,5 proc. Spośród 2,2 miliona chrześcijan, którzy żyli w kraju przed wojną, organizacja pozarządowa Open Doors USA, powołując się na World Christian Database¹¹, i Penn State University Libraries

⁹ *Minorities and indigenous peoples in Syria*, Minority Rights Group: <https://minority-rights.org/country/syria/> [5.07.2024].

¹⁰ *United States Commission on International Religious Freedom 2024*, p. 69; <https://www.uscirf.gov> [5.07.2024].

¹¹ Światowa Chrześcijańska Baza Danych (WCD) zawiera szczegółowe informacje na temat wszystkich głównych religii świata. Obszerne statystyki religijne i świeckie są dostępne dla 9000 wyznań chrześcijańskich, 238 krajów i 13 000 ludów etnolingwistycznych, a także dla 5000 miast i 3000 prowincji. WCD zawiera podstawowe dane ze Światowej Encyklopedii

szacuje, że pozostało ich już tylko około 579 000, co stanowi 2,8 procent populacji. Przed wojną domową w Aleppo i Damaszku żyła niewielka populacja Żydów, ale w 2020 roku Jewish Chronicle podała, że nie było tam żadnych Żydów. Przed wojną domową kraj także zamieszkiwało około 80 000 jazydów. Chociaż nie ma zaktualizowanych oficjalnych danych dotyczących liczby jazydów w kraju, Unia Jazydów szacuje, że w Afrin pozostaje około 2000 jazydów. Wcześniej jazydzi mieszkali w Aleppo, ale obecnie mieszkają głównie na obszarach północno-wschodniej Syrii utrzymywanych przez SDF¹².

W całym kraju mieszkają sunnici. Szyccy muzułmanie żyją głównie na obszarach wiejskich, szczególnie w kilku miastach zamieszkałych w większości przez szyitów (Idlib i Aleppo), chociaż grupy wspierane przez Iran położone wzdłuż środkowego Eufratu zachęcają miejscową ludność sunnicką do przejścia na islam szyicki. Większość alawitów żyje na obszarach górzystych przybrzeżnej prowincji Latakia, ale mieszkają także w Tartous, Homs i Damaszku. Największe skupisko ismailitów jest w mieście Salamiyeh w prowincji Hama. Większość chrześcijan należy do autonomicznych kościołów prawosławnych, jak np. Syryjski Kościół Prawosławny, wschodnich kościołów katolickich, takich jak Kościół Maronicki czy Asyryjski Kościół Wschodu i innych kościołów nestoriańskich. Większość chrześcijan nadal mieszka w okolicach Damaszku, Aleppo, Homs, Hama i Latakia lub w prowincji Hasakah w północno-wschodniej części kraju. Chociaż przed konfliktem w tym kraju przebywały setki tysięcy irackich uchodźców chrześcijańskich, większość z nich przeniosła się do krajów sąsiednich lub wróciła do Iraku. Wielu druzów żyje w regionie Jabal al-Arab (Jabal al-Druze) w południowej prowincji Suwayda, gdzie stanowią większość miejscowej ludności¹³. Te wszystkie grupy etniczne i religijne długo łączył język arabski oraz przekonanie, że bez względu na pochodzenie i wyznawaną religię, są członkami jednego państwa – Syryjskiej Republiki Arabskiej¹⁴.

Chrześcijańskiej (WCE) i Światowych Trendów Chrześcijańskich (WCT). Jednak statystyki w WCD stanowią znaczącą aktualizację danych opublikowanych w WCE/WCT w 2001 roku. WCD jest inicjatywą Centrum Studiów nad Globalnym Chrześcijaństwem w Gordon-Conwell Theological Seminary.

¹² *Syria 2023 International Religious Freedom Report*, <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2024/04/547499-SYRIA-2023-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> [6.07.2024].

¹³ Tamże.

¹⁴ R. Hinnebusch, *The Policy of Syria, w: The Foreign Policies of Middle East States*, ed. R. Hinnebusch, A. Ehteshami, Boulder – London 2002, s. 141.

3. Kalejdoskop religijny wojny domowej w Syrii

Podobnie jak w większości krajów Bliskiego Wschodu, Syria ma długą historię rozwoju i ekspansji religijnej. Podczas gdy religia na Bliskim Wschodzie pomogła ludzkiemu rozwojowi i innowacjom, doprowadzała również do wrogości i konfliktów. Rozpiętość przekonań i ideologii, które wspierała religia, wywołała napięcie nie tylko między różnymi religiami, ale także w obrębie samych religii. Przyczyniło się do tego wiele czynników, w tym teologicznych, kulturowych, politycznych, geograficznych i historycznych.

Dane te należy mieć również na uwadze podczas rozważań na temat historycznych i współczesnych konfliktów w Syrii. Z perspektywy dużej części społeczności międzynarodowej wojna w Syrii może wydawać się konfliktem czysto politycznym. Może się wydawać, że obywatele Syrii walczą o wolność przeciwko skorumpowanej i opresyjnej dyktaturze, podobnie jak w innych krajach podczas Arabskiej Wiosny. Ale dla innych społeczności konflikt może wydawać się walką religijną, a sprzeciw wobec rządu jest postrzegany jako walka z heretykami i walka o islam oraz rządu i prawo Boże. Mimo to dla innych stron, takich jak Arabia Saudyjska i Iran, konflikt w Syrii może być uważany za czysto strategiczny i geograficzny, co jest próbą utrzymania silnej kontroli nad władzą w regionie. Konflikt w Syrii jest wieloaspektowy i nie może ograniczać się do jednej przyczyny. Naród ma długą historię walki terytorialnej, religijnej i politycznej, co utrudnia etykietowanie obecnej wojny jako konfliktu jednego rodzaju¹⁵. Choć ma wiele podobieństw do wojny religijnej, religia nie jest jedynym czynnikiem, który go spowodował. Nie oznacza to jednak, że religia nie jest ważnym czynnikiem, a co za tym idzie, jest niezbędnym elementem rozważań na temat Syrii. Rozległy krajobraz religijny odegrał ważną rolę w kształtowaniu się areny politycznej i społecznej narodu. Stanowi zatem istotną część tożsamości kraju, która działa i reaguje na otaczające go środowisko polityczne, kulturowe i geograficzne. Tak więc, aby zrozumieć, jak ważną rolę odgrywa religia w trwającym konflikcie w Syrii, niezbędna jest analiza frakcji religijnych biorących w nim udział.

3.1. Ismailici

Ismailici są jedną z sekt szyickich, drugą co do wielkości po Dwunastej Dywizji, która zgadza się z większością muzułmanów co do wiary w jedność

¹⁵ R.D. Kaplan, *Syria: Identity Crisis*, "The Atlantic", 1993, nr 2, s. 102, <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/syria-identity-crisis/303860/> [5.07.2024].

Boga i prorocstwo Mahometa oraz natchniony przekaz Koranu. Nie zgadza się jednak z twierdzeniem, że Koran potwierdza, iż wewnętrzne znaczenie leży u podstaw tego, co jest oczywiste, i dlatego nazywają swoich sunnickich rywali, jak również niektórych szyitów „batiniyoun” (tych intuicyjnych). Nurt ismailicki w myśli szyickiej wyraża mistyczne i sufickie spojrzenie na naturę Boga, stworzenia i walki duszy, podczas gdy bardziej dosłowna Dwunastka skupia się na szariacie, Sunnie Proroka Mahometa i dwunastu imamach z jego domu jako latarniach na ścieżce Bożej¹⁶.

Miasto Salamiyah, położone trzydzieści kilometrów od Hamy w centrum Syrii, jest stolicą społeczności ismailitów w Syrii i ogólnie na Bliskim Wschodzie¹⁷. Ismailici stanowią 1 procent wszystkich muzułmanów¹⁸.

3.2. Szyici lub szyiccy dwunastnicy

Drugą co do wielkości sektą muzułmanów w Syrii po sunnitach są szyici, którzy wierzą, zgodnie z Pismem Świętym, że Ali bin Abi Talib i jego potomkowie z jego żoną Fatimą, córką proroka Mahometa, są imamami, których należy naśladować i być im posłusznym, i którzy są autorytetami dla muzułmanów po śmierci Proroka¹⁹.

Korzenie szyityzmu w Syrii rozwinęły się w I wieku n.e. wraz ze sporami między Alim a Maawiya. Szyizm rozprzestrzenił się następnie w IV wieku n.e. wraz z pojawieniem się państwa Hamdaniyah w Aleppo, a następnie wraz z powstaniem rządów Fatymidów, które próbowały szerzyć szyizm w Syrii, zwłaszcza w Damaszku. Ajjubidzi walczyli z szyizmem przez cały okres panowania Imperium Osmańskiego, dopóki szyici nie stali się niewielką mniejszością ograniczoną do niektórych obszarów²⁰.

Syria ma 0,4 procent udziału szyitów w społeczeństwie, a większość z nich w Syrii po wojnach w Zatoce Perskiej szukała przystani w Iraku. Najważniejszymi obszarami szyickimi w Syrii są Damaszek, Zine El Abidine, Joura i El Amin. Dzielnica Al-Amin jest uważana za najważniejsze centrum

¹⁶ A. Alghoul, *Sects and Ethnic Minorities in Syria*, 2018, p. 5, <http://tarikhi.org/wp-content/uploads/2019/08/Minorities-English.pdf> [5.07.2024].

¹⁷ Tamże, p. 5–7.

¹⁸ R. Boris, R. Mason, A. McGowan, J. Sinai, *Syria: a Country Study*, Washington 1988, s. 96.

¹⁹ Alghoul, *Sects and Ethnic*, s. 6.

²⁰ Al Jazeera, *Sects and Ethnicities of Syrian Society*, <https://bit.ly/2HvgiuM> [5.07.2024].

szytów w Syrii. Posiada dwa meczety: meczet Imama Ali bin Abi Taliba oraz Meczet Zahra²¹.

3.3. Sekta Nasiriya lub alawitów

Alawici to grupa szytów. Mają tę samą sekwencję dwunastu imamów, ale różnią się w co do źródeł przywództwa i innych kwestii dotyczących ostatniego imama. Alawici pojawili się w III wieku Hidżry. Sekta nadal rozprzestrzeniała się w stanie Hamdania i miała dwa ośrodki: jeden w Aleppo, a drugi w Bagdadzie. Jednak po kampanii Hulaku centrum przeniosło się do Lattakii. Alawici pozostali w kolejnych krajach islamskich, po konfliktach i bitwach podczas okupacji osmańskiej i mandatu francuskiego. Społeczność alawitów stanowi do 11,5 procent całej populacji. Alawici w Syrii żyją głównie w górach przybrzeżnych oraz w prowincjach Homs, Hama, Damaszek, Horan i Aleksandria. Obecnie alawici w Syrii dominują w ich historycznym miejscu, czyli w Dżabal al-Alawijjin. Oficjalna nazwa tego regionu aktualnie brzmi Dżibal al-Lazakija tj., pasma gór rejonu Latakia. Alawici dominowali przeważnie w nowych częściach miast²².

3.4. Druzowie

Druzowie są sektą religijną mającą wyznawców w Libanie, Palestynie, Jordanii i Syrii. W IX wieku n.e. Druzowie znaleźli się w trudnej sytuacji w państwie Fatymidów, zwłaszcza w Aleppo i Antiochii. Ich konflikty doprowadziły do migracji w kierunku Dżabal Al-Arab na Wzgórzach Golan, które od tego czasu stały się twierdzą druzów i pozostają nią do dziś. Wielka Rewolucja Arabska została wywołana pod rządami przywódcy druzów sułtana Paszy al-Atrasza podczas francuskiego mandatu w Syrii²³. Druzowie stanowią dużą część ludności ziem okupowanych dziś przez Izrael. W miastach Sweida i Jaramana, na południowy wschód od Damaszku znajduje się ponad 40 000 druzów, 3 procent populacji Syrii to Druzowie²⁴.

²¹ Tamże.

²² F. Jomma, *Wpływ podziałów religijnych, narodowych i etnicznych na procesy polityczne w Syrii*, Szczecin 2018, s. 132 (*Rozprawy i Studia*, t. 1116).

²³ S. Joarder, *The Syrian Nationalist Uprising 1925–1927 and Henri de Jouvenel*, „Muslim World”, 1977, nr 3(67), s. 185–204.

²⁴ Alghoul, *Sects and Ethnic*, s. 6.

Pomimo że druzowie oficjalnie uznają się za muzułmanów, wyznają eklektyczną religię, gdyż łączy ona w sobie cechy religii muzułmańskiej z dawnymi wierzeniami bliskowschodnimi oraz gnostycyzmem. Dodatkowo wzbogacona jest elementami starożytnej filozofii etycznej, np. intelektualizmem moralnym. Podobnie jak szyici czczą imama – Alego Ibn Abi Taliba, zaś jako muzułmanie za absolutny dogmat uznają jedyność Boga. Oddają również cześć kalifowi Al-Hakimowi z dynastii Fatymidów, którego uznają za inkarnację Boga. Pięcioramienna kolorowa gwiazda jest ich symbolem religijnym, a jej barwy oznaczają pięć zasad wszechświata, wśród których kolorem zielonym jest oznaczony rozum, czerwonym – dusza, żółtym – słowo, niebieskim – przeszłość oraz białym – reinkarnacja²⁵. W każdej epoce odnawiają się w postaciach pięciu osób, które reprezentują idee mające uczyć ludzi obierania właściwej drogi życia, a także pomagać w osiągnięciu nirwany. Do tych postaci zaliczają się wysłannicy Boga, prorocy oraz filozofowie, np. Adam i Ewa, Pitagoras, Arystoteles, Abraham, Jezus²⁶. Równocześnie przychodzi na świat pięć innych osób, mających sprawić, aby ludzie zbaczali z tej słusznej drogi. Dogłębne poznanie zasad wiary druzów jest niezwykle trudne, ponieważ jej wyznawcy ukrywają je przed obcymi w obronie przed prześladowaniem. Są więc grupą zamkniętą, która nie dopuszcza ani nowych wyznawców, ani możliwość mieszania małżeństw. Przywiązują bardzo dużą wagę do tego, co nakazują ich przywódcy religijni, bowiem niestosowanie się do zasad i reguł życia wspólnoty druzyjskiej może skutkować nawet karą śmierci²⁷.

3.5. Jezydy lub jazydzi

Jazydzi są wyznawcami religii o starożytnym pochodzeniu na Bliskim Wschodzie. Większość mieszka w pobliżu Mosulu i regionu Sindzar w Iraku. Mniejsze grupy mieszkają w Turcji, Syrii, Iranie, Gruzji i Armenii. Pod względem etnicznym są pochodzenia kurdyjskiego, pochodzenia indoeuropejskiego z arabskimi, asyryjskimi i syryjskimi wpływami kulturowymi. Jazydzi są uważani za podzbiór społeczności kurdyjskiej, więc nadal są marginalizowani w Syrii, żyjąc bez żadnych praw politycznych ani ochrony

²⁵ *Al-Taifa al-durzije naszatuha we tarihuha we akidatuha* [Społeczność druzów. Geneza, historia i wiara], <http://www.islamist-movements.com/2664> [27.08.2024].

²⁶ Tamże.

²⁷ M. Saed Abdul-Rahman, *Islam: Questions and Answers-Schools of Thought, Religious and Sects*, London 2003, s. 110–116.

przed napaścią. To stosunkowo nieliczna heterodoksyjna grupa religijna lub etniczno-religijna, zwana również jezydami o charakterze nieprozelitycznym, która zamieszkuje głównie tereny północnego Iraku, skąd w przeszłości część wyznawców wyemigrowała do Iranu, Syrii i Turcji²⁸.

W języku kurdyjskim nazwa tej grupy brzmi Ezidi, tj. słudzy stwórcy, która nawiązuje według Arabów do imienia umajjadzkiego kalifa Jazida I Ibn Mu'awiya (680–683) związanego z jazydami²⁹. Źródła religii jazydów można doszukiwać się w zoroastrianizmie, chrześcijaństwie, judaizmie oraz islamie³⁰. Prawdopodobnie istnieją święte księgi jazydów, napisane w dialekcie mukti, jak Księga Objawień (*Keteba Dželwa*) i Czarna Księga (*Mas hafa Resz*)³¹. W wierzeniach jazydów główną i kontrowersyjną postacią jest Malak Taus, czyli Anioł Paw lub Pawi Król (używany często przez jazydów jako symbol ich wierzeń), emanacja jedyne go Boga, twórcy oraz władcy świata. Bóg ten, jako enigmatyczna i ukryta postać, działa poprzez liczne byty, z których najwyższy jest Malak Taus. Kolejną emanację stanowi 7 Aniołów, a każdy z nich odpowiedzialny jest za jakiś aspekt świata³².

Współcześnie jazydzi są pod ochroną Kurdów, głównie Partii Unii Demokratycznej kontrolującej *de facto* tereny północnej Syrii. Członkom tej sekty religijnej zagwarantowano na tych obszarach pełnię swobód religijnych, w tym nauczanie religii w szkołach. Warto zaznaczyć, że sfera obyczajowości jazydzkiej oraz kurdyjskiej jest niemalże tożsama (z wyłączeniem religii). Warto również podkreślić, że nie wszyscy jazydzi postrzegają siebie jako Kurdów, lecz jako odrębną grupę³³. Przyjmuje się, że wszyscy Kurdowie przed przyjęciem islamu wyznawali jazydyzm. Zatem różnica pomiędzy nimi ma głównie charakter religijny³⁴.

²⁸ A. Rodziewicz, *Odrodzenie religii jazydzkiej w Gruzji. Rozmowy z Dimitrijem Pirbarim, głową Duchowej Rady Jezydów w Gruzji*, „Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies”, 2017, nr 16, s. 4–67.

²⁹ F. Jomma, *Prześladowania jazydów, czystki etniczne i próba wykorzenia ich tożsamości kulturowej przez państwo islamskie*, w: *W kręgu zagadnień świata arabskiego*, red. A. Abbas, A. Maško, Poznań 2015, s. 370.

³⁰ F. Attewill, *Background: The Yezidi*, „The Guardian”, 2007, 15.08., <https://www.theguardian.com/world/2007/aug/15/iraq> [27.08.2024].

³¹ F. Jomma, *Kudrowie i Kurdystan*, Gdańsk 2001, s. 33.

³² Tamże.

³³ D. McDowall, *The Kurds. Minority Rights Group International Report*, London 1996, p. 36.

³⁴ Ch. Allison, *Yazidis i General*, Encyclopædia Iranica, 2004, <http://www.iranicaonline.org/arti-cles/yazidis-i-general-1> [27.08.2024].

3.6. Sunnici

Sunnici tworzą największy segment populacji, stanowiąc 76,1 procent całości, nazywając siebie ludźmi tradycji i wspólnoty (Ahl al-Sunna wa al-Dżama'a)³⁵. Większość sunnicka koncentruje się w centralnych gubernatorstwach: Damaszek, Homs, Hama, Aleppo, Raqqa i Daraa. Islam wkroczył do Syrii w 636 roku n.e., pokojowo i bez zabijania, za panowania kalifa Umara ibn al-Khattaba, za pośrednictwem Khalida ibn al-Waleeda i Abu Ubaida ibn al-Jarrah. To pokojowe przejście było spowodowane tym, że mieszkańcy Lewantu pragnęli pozbyć się ucisku i tyranii państwa bizantyjskiego. Islam rozprzestrzenił się w epoce Rashidi na większe miasta. Wieś i wielkie plemiona pozostawały chrześcijańskie przez dłuższy czas. Za rządów Umajjadów Damaszek stał się stolicą państwa Umajjadów, co doprowadziło do jego dobrobytu gospodarczego i miejskiego. Wiele meczetów zostało zrekonstruowanych i zamieszkałych przez dużą liczbę towarzyszy i wyznawców. Jednak różnice plemienne, które powstały między Qaysiyah i Jemeńczykami w Homs i Damaszku, osłabiły państwo i przyczyniły się do powstania państwa Abbasydów ze stolicą w Bagdadzie. W okresie Abbasydów pozostałe sekty (alawici, druzowie, ismailici) zaczęły się pojawiać i koncentrować w Syrii aż do ery Mameluków, którym zależało tylko na Damaszku³⁶.

Według sunnitów islam ma stanowić jedno ciało, wyznające wiarę w jednego Boga, jednego proroka i jedną religię, co daje religijne uzasadnienie wrogości w stosunku do innych odłamów islamu. Ibn Tajmijja (1263–1328) uznaje odszczepieńców za bluźnierczych, bardziej niż żydów i chrześcijan, a nawet niewiernych. Jego zdanie podzielają inni ulemowie sunniccy³⁷.

Większość obywateli Syrii wyznaje sunnizm, opierając się na zrębach czterech szkół prawa muzułmańskiego: hanafickiej, malikickiej, szafiickiej i hanbalickiej³⁸. Najbardziej wpływową z nich jest szkoła hanaficka, do której należy większość sunnitów. Za drugą w Syrii uważa się szkołę szafiicką, do której należy większość Kurdów syryjskich. Trzecia pod względem wyznawców i najbardziej konserwatywna jest szkoła hanbalicka. Natomiast znikomą popularnością w Syrii cieszy się szkoła malikicka³⁹.

³⁵ A. Dzisiów-Szuszczkiewicz, *Szyici i sunnici na Bliskim Wschodzie. Odwieczny konflikt czy współpraca ponad podziałami?*, Warszawa 2008, s. 10.

³⁶ Al Jazeera, *Sects and races of Syrian society*.

³⁷ Jomma, *Wpływ podziałów religijnych, narodowych*, s. 118.

³⁸ J. Sourdel, D. Sourdel, *Cywilizacja Islamu*, Warszawa 1980, s. 565.

³⁹ Jomma, *Wpływ podziałów religijnych, narodowych*, s. 118.

Większość populacji Syrii z historycznego punktu widzenia stanowili sunnici⁴⁰. Dopiero po przewrocie w 1963 roku stracili dominację. Przez kolejne lata tracili ważne stanowiska w państwie oraz w armii. W 1971 roku, kiedy Hafiz al-Asad otrzymał urząd prezydenta, nastąpiło ostateczne przejście władzy przez alawitów⁴¹.

3.7. Chrześcijanie

Syryjczycy są jednymi z pierwszych ludów, które nawróciły się na chrześcijaństwo. Już za papieża Świętego Piotra w I wieku n.e., region Damaszku był jednym z ośrodków religii chrześcijańskiej. Przez wiele lat stanowili mniejszość religijną na terenie zamieszkałym przez społeczność muzułmańską, co prowadziło do tworzenia się wielu kościołów posiadających własną tożsamość i tradycję⁴². Chrześcijaństwo przyjęli Aramejczycy i niektóre plemiona arabskie zamieszkujące Syrię. W Syrii znajdują się dziesiątki klasztorów, kościołów i miejsc świętych. Chrześcijanie żyją w całej Republice Syryjskiej, szczególnie w niektórych ważnych regionach, takich jak Bab Touma, chrześcijańska dzielnica na Starym Mieście w Damaszku. Liczba chrześcijan w Homs, Lattakii i na wyspie Eufrat wzrosła dzięki dwóm wędrownikom: emigracji Ormian i asyryjczyków. Ich liczba spadła od połowy XX wieku ze względu na warunki lokalne i regionalne⁴³. W Syrii są chrześcijanie prawosławni, katolicycy i protestancy, a łączna liczba chrześcijan stanowi 4,5 procent populacji. Chrześcijanie w Syrii są definiowani według przynależności etnicznej i kościelnej. Są tu prawosławni, rzymscy katolicy, syryjscy prawosławni, syryjscy katolicy, katolicy chaldejczycy, ormiańscy prawosławni, ormiańscy katolicy, maronici, protestanci i Latynosi⁴⁴.

3.8. Żydzi

Dziś w Syrii mieszka tylko garstka Żydów, głównie w Damaszku i Aleppo. Natomiast według sprawozdania Komisji ds. Międzynarodowej Wolności

⁴⁰ Dzisiów-Szuszczukiewicz, *Szyici i sunnici na Bliskim Wschodzie*, s. 10.

⁴¹ Ł. Fyderek, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Kraków 2011, s. 46–60.

⁴² K. Kościelniak, *Chrześcijanie w Syrii i Libanie. Zmiany statystyczne w XX wieku*, „Folia Historica Cracoviensia”, 12(2006), s. 72–74.

⁴³ Al Jazeera, *Sects and Ethnicities of Syrian Society*.

⁴⁴ Wikipedia, *The Christians of Syria*, https://en.wikipedia.org/wiki/Christianity_in_Syria [28.08.2024].

Religijnej Stanów USA za rok 2023 ludność żydowska obecnie nie istnieje w Syrii, co odzwierciedlają dziesięciolecia rządowych prześladowań i przymusowej emigracji⁴⁵. Jednak obecność Żydów w Syrii sięga starożytności. Wyznają judaizm, który jest religią monoteistyczną⁴⁶. Niektóre relacje biblijne wspominają o istnieniu Żydów od czasów proroka Dawida, a ich liczba wzrosła w XVI wieku w wyniku ich wypędzenia z Andaluzji. Od podboju islamskiego aż do czasów osmańskich obecność Żydów w Syrii nie została naruszona. Ich tereny i miejsca kultu pozostały w Damaszku, regionie w pobliżu twierdzy w Aleppo. Ich sytuacja utrzymywała się na stabilnym poziomie aż do Nakby (izraelskiej okupacji Palestyny) w 1948 roku. W tym samym czasie nasiliła się wrogość wobec Żydów, doprowadzając do migracji dużej ich części do Palestyny. Po wojnie w 1967 roku reżim wydał przeciwko nim wiele restrykcyjnych ustaw, które uniemożliwiały im podróżowanie, zajmowanie urzędów publicznych itp., co doprowadziło do wzrostu nielegalnej emigracji aż do 1992 roku. W ciągu trzydziestu lat uszczupliło to syryjską populację żydowską. Z tej statystyki widać, że dla obywateli Syrii szalejący konflikt nie jest żydowskim problemem. Nie oznacza to jednak, że w syryjskim konflikcie nie ma żydowskiego głosu⁴⁷. Po 1992 roku prezydent Hafez al-Assad zniósł zakaz podróżowania i pozwolił Żydom wyjechać. Większość z nich wyemigrowała. Statystyki wskazują, że pozostało ich bardzo niewiele, wyłącznie w Aleppo i Damaszku, a ich liczba sięga setek.

Podsumowując tę część rozdziału, należy stwierdzić, że obecnie odnotowuje się spadek populacji wszystkich grup religijnych w Syrii. Ma to związek nie tylko z utratą przez nich życia w czasie konfliktu, lecz również z emigracją z Syrii. Według oficjalnych danych Biura Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców (UNHCR) imigranci z Syrii stanowili jedną z najliczniejszych nacji ubiegających się o status uchodźcy. Najwięcej syryjskich uchodźców przybyło na tereny Turcji. Dane pokazują, że na dzień 22 sierpnia 2024 r. było ich 3 097 660. Następny w kolejności jest Liban, gdzie 30 czerwca 2024 r. odnotowano 774 697 uchodźców. Na trzecim miejscu z liczbą 625 025 zarejestrowanych uchodźców z Syrii znajduje się Jordania (31 lipca 2024 r.). Natomiast do Iraku przybyło 289 666 uchodźców (31 lipca 2024 r.). Najmniej syryjskich uchodźców przybyło do Egiptu:

⁴⁵ *United States Commission on International Religious Freedom 2024*, s. 69; <https://www.uscirf.gov> [5.07.2024].

⁴⁶ A. Dudzińska, *Tożsamość żydowska a polityka imigracyjna Izraela*, Warszawa 2014, s. 18.

⁴⁷ Al Jazeera, *Sects and Ethnicities of Syrian Society*.

157 033 (31 lipca 2024 r.). Dane również pokazują, że syryjscy uchodźcy przybyli także na tereny Afryki Północnej, gdzie na dzień 31 grudnia 2023 r. odnotowano 43 283 zarejestrowanych uchodźców. Łączna liczba zarejestrowanych uchodźców z Syrii, według ostatniej aktualizacji 22 sierpnia 2024 r. to 4 987 364. Jeśli ta tendencja w dalszym ciągu będzie się utrzymywać, to mozaika demograficzna w Syrii diametralnie się zmieni⁴⁸.

4. Mniejszości narodowe i etniczne w Syrii

4.1. Ormianie

Ormian można zaliczyć zarówno do mniejszości narodowych, jak i religijnych. Ich obecność na terenie dzisiejszej Syrii jest wynikiem wędrówek sięgających starożytności. Emigracja Ormian wiązała się głównie z powodami politycznymi, tj. prześladowaniami religijnymi, przymusowymi przesiedleniami, a także utratą państwowości. Drugim powodem były pobudki ekonomiczne, np. osiedlenia wzdłuż szlaków handlowych. Ich obecność koncentruje się w mieście Aleppo, na wsi Latakia i mieście Qamishli w północno-wschodniej Syrii. Są to potomkowie Ormian, którzy uciekli przed masakrami podczas rządów Imperium Osmańskiego w czasie I wojny światowej. Syria i okolice zawsze stanowiły schronienie przed wojną i prześladowaniami, zwłaszcza że Aleppo było ważnym ośrodkiem dla ormiańskich pielgrzymów jadących do Jerozolimy. Kościół odgrywa istotną rolę w ich zjednoczeniu i zdecydowana większość Ormian jest chrześcijańska⁴⁹.

Większość Ormian należy do Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego – wschodniego Kościoła chrześcijańskiego podzielonego na cztery jurysdykcje. Na czele jurysdykcji stoi czterech patriarchów, z czego dwóch przyjęło tytuł katolikosa. Ich siedziby znajdują się w Eczmiadynie oraz Antelias w Libanie. Dwóch pozostałych rezyduje w Konstantynopolu (Stambule) oraz Jerozolimie⁵⁰.

Znikoma część Ormian należy do Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego, który pod względem administracyjnym podzielony jest na eparchie (diecezje). Jedna z nich leży na terenie Syrii i jest to eparchia

⁴⁸ https://data.unhcr.org/en/situations/syria_durable_solutions?_gl=1 [28.08.2024].

⁴⁹ K. Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000, s. 26-27.

⁵⁰ *Armenian Apostolic Church*, Encyclopædia Britannica <https://www.britannica.com/topic/Armenian-Apostolic-Church> [29.08.2024].

Kamiszli, obejmująca zasięgiem północno-wschodnią część Syrii (muhafazaty Al-Hasaka i Dajr az-Zaur). Została powołana w 1938 roku. Według szacunkowych danych sprzed Arabskiej Wiosny liczba wiernych wynosiła około 4 tys., jednakże do 2016 roku zmalała do około 2,5 tys.⁵¹. Na terenie Syrii znajduje się również inna jednostka podziału administracyjnego Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego, a jest nią egzarchat patriarszy Damaszku⁵².

W czasie, gdy władzę sprawował Al-Baas, Ormianie stanowili grupę, której nie dotknęły ani represje, ani dyskryminacja. Nie można jednak stwierdzić, że nadal byli grupą uprzywilejowaną. Społeczność ta posiadała pełnię praw, miała własne kościoły (przy których nauczany był język ormiański), a także szkoły z możliwością nauczania języka ormiańskiego. Społeczność ta mogła zakładać stowarzyszenia, a także kluby kulturalne, sportowe oraz charytatywne⁵³. Liczba Ormian w Syrii spadła w ciągu ostatnich 20 lat po tym, jak ponad 3000 ormiańskich Syryjczyków wyjechało do Armenii.

4.2. Asyryjczycy/Chaldejczycy

Asyryjczycy (nazywani także Asyro-Chaldejczykami) pochodzą z kilku starożytnych cywilizacji Wschodu, pierwotnej cywilizacji asyryjskiej i aramejskiej. Uważani są za ludzi, którzy najwcześniej nawrócili się na chrześcijaństwo. Podziały kościelne doprowadziły ich do odłączenia się od Asyryjczyków, Chaldejczyków i Zachodnich Syryjczyków, pojawiły się także różnice językowe. Ich liczebność zmniejszyła się z powodu masakr pod rządami Tamerlana w XIV wieku, Badr Khana na początku XIX wieku i kolejnych zabójstw asyryjskich w przededniu I wojny światowej. W drugiej połowie XX wieku nastąpiła migracja wielu z nich do Europy i Ameryki. Wojna w Iraku w 2003 roku doprowadziła do znacznego zmniejszenia ich liczby w Iraku i jej wzrostu w Syrii. Są obecni na dalekim północnym wschodzie Syrii w mieście Qamishli i jego wioskach, a także w Aleppo i Damaszku. Stanowią około jednej trzeciej syryjskich chrześcijan, z których większość podąża za syryjskim Kościołem prawosławnym. Ze względu na wiarę byli na celowniku Państwa Islamskiego i innych radykalnych

⁵¹ K. Nitkiewicz, *Współczesny katolicyzm ormiański*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 2016, nr 84-85, s. 10.

⁵² *Armenian Patriarchal Exarchate of Damascus*, <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/dama3.htm#3278> [29.08.2024].

⁵³ <https://www.alarabiya.net/articles/2005/07/18/15030.html> [29.08.2024].

organizacji islamskich w czasie konfliktu. W związku z powyższym wielu Asyryjczyków było zmuszonych do opuszczenia miejsca zamieszkania, wielu również zostało rannych, uprowadzonych bądź poniosło śmierć⁵⁴. Los ten podzieliły również zabytkowe chrześcijańskie świątynie, które znajdowały się na terenach zajmowanych przez islamistów⁵⁵.

Papież Franciszek w swoich przemówieniach oraz na spotkaniach z patriarchą Kościoła Asyryjskiego zwracał często uwagę, że działania te zagrażają dalszej egzystencji tej grupy etnicznej na terenie Bliskiego Wschodu⁵⁶.

4.3. Kurdowie

Kurdowie to jeden z największych narodów na świecie wywodzący się z grupy ludów indoeuropejskich, który zasiedlił w starożytności obszary Kurdystanu usytuowanego na pograniczu Turcji, Iraku i Iranu. W XI wieku Kurdowie znaleźli się pod panowaniem Turków seldżuckich. Nadzieja na utworzenie własnego państwa została im dana po zakończeniu I wojny światowej. Niestety do dziś takie państwo nie powstało⁵⁷.

Ich językiem jest kurdyjski. Większość z nich to muzułmanie sunnici, a są też szyici i wyznawcy religii innych niż islam, tacy jak jezyci perscy, osoby wyznające judaizm i chrześcijaństwo. Szacowana liczba Kurdów na całym świecie wynosi około 30 milionów, z których większość mieszka w Kurdystanie. Są Kurdowie, którzy opuścili swój kraj i żyją w diasporze z powodu ciągłych prześladowań. Za każdym razem, gdy domagają się niepodległości narodowej, są poddawani przemocy i niesprawiedliwości. Kurdowie żyją w północno-wschodnich rejonach Syrii graniczących z Ira-

⁵⁴ *Isis appears to have killed three Christian hostages in Syria*, 8 October 2015, <https://www.theguardian.com/world/2015/oct/08/isis-killed-three-christians-hostages-syria-assyrian-ransom> [29.08.2024].

⁵⁵ *In Syria, Assyrian Christians Cling On After ISIS Onslaught*, March 27, 2016 <https://www.npr.org/sections/parallels/2016/03/27/471909689/in-syria-assyrian-christians-cling-on-after-isis-onslaught> [29.08.2024].

⁵⁶ Wypowiedź podczas spotkania Papieża Franciszka z patriarchą Asyryjskiego Kościoła Wschodu, 9 listopada 2018, „Współuczestniczymy w wielkim cierpieniu, które wynika z tragicznej sytuacji tak wielu naszych braci i siostr na Bliskim Wschodzie – mówił Ojciec Święty. – Padają oni ofiarą przemocy i często są zmuszeni porzucić ziemię, na których zawsze żyli. Idą oni po drodze krzyżowej śladami Chrystusa i choć należą do różnych wspólnot, nawiązują między sobą braterskie relacje, stając się świadkami jedności”. <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-11/papiez-patirarcha-asyryjski-kosciol-wschodu.html> [30.08.2024].

⁵⁷ C. Witkowski, *Słownik pojęć historycznych*, Katowice 2008, s. 131.

kiem i Turcją, zwłaszcza w prowincjach Hasaka i Qamishli oraz na wsi na północ od Aleppo. Stanowią one od 10 do 15 procent całkowitej populacji Syrii. Kolejne rządy syryjskie dyskryminowały Kurdów w obawie, że zostaną zmuszone do odłączenia terytorium tej grupy, a tysiącom z nich odmówiono dostępu do obywatelstwa syryjskiego na mocy ustawy uchwalonej na początku lat sześćdziesiątych XX w. Prezydent Baszar al-Assad wydał dekret nr 49 z 2011 roku (po rewolucji syryjskiej) przyznający obywatelstwo syryjskie cudzoziemcom zarejestrowanym w aktach Hasaki i w ciągu kilku dni osiedlono dziesiątki tysięcy syryjskich Kurdów⁵⁸.

4.4. Turkmeni

Turkmeni stanowią ważną część życia społecznego w Syrii. Prowadzą „walkę o honor i wolność” przeciwko reżimowi w szeregach zarówno opozycji wojskowej, jak i politycznej⁵⁹. To etniczni Turcy, którzy mieszkają w regionie Syrii, Iraku i Iranu od XI wieku. Są głównie skoncentrowani na północy, w obszarze gór turkmeńskich w Latakii w pobliżu granicy tureckiej, a także w Aleppo, Idlib, Homs, Tartus i regionie Damaszku. Mohammad Vecih Cuma, przewodniczący Zgromadzenia Turkmeńskiego, podczas wywiadu w 2020 roku dla „L’Orient-Le Jour” (francuskojęzyczny dziennik wydawany w Libanie) wyjaśnił, że: „W przypadku braku statystyk z reżimu Assada szacujemy liczbę syryjskich Turkmenów na ponad 3,5 miliona, ponieważ duża liczba naszych ludzi nadal boi się uznać swoje turkmeńskie pochodzenie z powodu polityki marginalizacji przyjętej przez reżim”⁶⁰.

Pod rządami Asada w Syrii Turkmenom zabroniono publikowania i pisania po turecku. Rząd nie uznał ich ani innych grup etnicznych za mniejszości, woląc podkreślać jedność narodu arabskiego. Wspierani przez Turcję, zagorzałego wroga Baszara al-Asada, chwycili za broń przeciwko reżimowi wkrótce po rozpoczęciu powstania w 2011 roku. Syryjskie partie turkmeńskie zjednoczyły się również w ramach Syryjskiego Zgromadzenia Turkmeńskiego, które jest powiązane ze wspieraną przez Zachód i kraje Zatoki Perskiej grupę opozycyjną Koalicji Narodowej. Turkmeni utworzyli liczne wyszkolone przez Turcję grupy rebelianckie, w tym Syryjskie Brygady

⁵⁸ Wikipedia, *Turkmen*, <https://goo.gl/j8Vmdj> [30.08.2024].

⁵⁹ *The Turkmen reality in Syria*, https://orsam.org.tr/d_hbanaliz/27ing.pdf [30.08.2024].

⁶⁰ *The Turkmen: their heart in Syria, their mind in Turkey*, “L’Orient Today”, <https://today.lorientlejour.com/article/1207121/the-turkmen-their-heart-in-syria-their-mind-in-turkey.html> [30.08.2024].

Turkmeńskie. Ich Brygada Jabal al-Turkman została utworzona w 2013 roku i składa się z 12 jednostek zbrojnych⁶¹.

Syryjscy Turkmeni są kluczem do demokratycznej przyszłości Syrii. Przyszła administracja Syrii musi zaakceptować obecność Turkmenów i dać im równe prawa polityczne, jeśli w kraju wszystkie grupy etniczne i religijne mają żyć razem w pokoju. Syryjscy Turkmeni, którzy odważnie sprzeciwiają się autorytarnemu reżimowi od pierwszych dni jego powstania, bronią integralności Syrii tak samo jak każdej innej grupy. Istotne jest nie tylko dla Syrii, ale także dla władzy, aby Turkmeni, którzy ciężko ucierpieli z powodu ucisku reżimu Asada i łamania praw człowieka, zajęli swoje miejsce innych grup społecznych i politycznych Syrii⁶².

4.5. Mniejszość kaukaska (ludy Dagestanu, Czeczeni, Czerkiesi)

Dagestan był jedną z samorządnych republik Federacji Rosyjskiej. Wchodził również w skład Rān, który wchodził w skład większego regionu nazwanego przez arabskich historyków i geografów (Al-Rehab) i obejmował Armenię i Azerbejdżan. Republika graniczy na północy z Kałmucją, na północnym zachodzie z Krajem Stavropolskim, na zachodzie z Czeczenią i Gruzją, a na południu z Azerbejdżanem. Populacja według danych z 2021 roku wynosi 3,1 mln mieszkańców, tworząc prawdziwą mozaikę etniczną⁶³. Zdecydowana większość mieszkańców to wyznawcy islamu (sufizm). Historia Dagestanu obejmuje długie wojny, które doprowadziły do migracji jego ludności i osadnictwa w krajach islamskich i arabskich, w tym w Syrii, gdzie przybyli w czasach rządów Imperium Osmańskiego. Większość stanowią muzułmanie sunniccy. Żyją na terenach razem z innymi mniejszościami kaukaskimi, zwłaszcza w prowincji Homs⁶⁴.

Czeczeni są mniejszością etniczną, która przybyła do Syrii z Republiki Czeczenii, znajdującej się na północnym Kaukazie w Federacji Rosyjskiej. Obszar ten zawiera samorządne republiki, takie jak Czeczenia, Dagestan i Adyga⁶⁵.

⁶¹ <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-34910389> [30.08.2024].

⁶² https://orsam.org.tr/d_hbanaliz/27ing.pdf [30.08.2024].

⁶³ *Nasielenije riegionow Rossii 2021: czislennost', krupnyje riegiony Rossii i fied. okruga spisok* 23.03.2021, w: *Sajt o stranach, gorodach, statistikie nasielenija i pr.*, www.statdata.ru, 23 III 2021 [30.08.2024].

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ T. Bashir, *Chechnya Jordan Site*, <https://bit.ly/2ObmKiu> [30.08.2024].

Członkowie tej mniejszości przybyli do Syrii w latach 1878–1890 po przymusowym wysiedleniu z carskiej Rosji po wojnie stuletniej. Osiedlili się na określonych obszarach, zwłaszcza w mieście Ras al-Ain w prowincji Hasaka, oraz Quneitra na Wzgórzach Golan. Towarzyszyli im mieszkańcy Adygei (Cierkasów). Mieszkali w domach z czarnego kamienia oraz z czerwonej cegły, która była charakterystyczna dla świata arabskiego. Udało im się również założyć nowoczesne gospodarstwa rolne, korzystając z doświadczeń z przeszłości. Czeczenia założyła w ten sposób rejon Dagestan. W języku czeczeńskim Dagest odnosi się do ziemi przodków. Ich sąsiedzi z Adygi zrobili to samo, założyli Dzielnicę Czerkieską i zbudowali Meczet Czerkieski, który był załóżkiem miasta Quneitra⁶⁶.

Czerkiesi to grupa mieszkańców Kaukazu Północnego, którzy uciekli w wyniku ekspansjonistycznych wojen toczonych przez Imperium Rosyjskie. Są najstarszym znanym narodem zamieszkującym Kaukaz Północny. Czerkiesi wyemigrowali ze swojego kraju do Imperium Osmańskiego na Kaukazie pod koniec XVII wieku, ponieważ Rosjanie zagrozili im śmiercią, przeniesieniem lub przesiedleniem do masowych obozów. Większość z nich osiedliła się na Wzgórzach Golan w kilku wioskach wokół głównych miast. Założyli niektóre z dzielnic, takie jak dzielnica imigrantów w Damaszku i Dzielnica Czerkieska w Jibla. Szacuje się, że w sumie jest ich 150 000 osób⁶⁷. Analizując powyższe, nasuwa się pytanie: w jaki sposób wszystkie te społeczności i mniejszości pojawiły się w Syrii, a następnie zdołały pozostać przez te lata? W swojej książce *Walka o władzę w Syrii* Nicholas Van Dam twierdzi, że wynika to z kilku czynników, z których najważniejszym jest to, że trzy główne religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam, pochodzą z większego regionu, który obejmuje Syrię i Żyzny Półksiężyc. W przeszłości dochodziło do najazdów różnych grup, takich jak Arabowie, Kurdowie, Mongołowie i Turcy, a region ten zawsze był centrum ruchów plemiennych i innych.

Van Dam wyjaśnia także, że Bliski Wschód w przeszłości był również schronieniem dla prześladowanych politycznie lub religijnie z sąsiednich rejonów. Te grupy uchodźców były w stanie osiedlić się w Syrii lub okolicach. Różnice plemienne i narodowe wynikające z tych zmian często nabierały

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ F. Tastekin, *How Circassians maintain identity in changing Golan*, 8 February 2017, <https://www.al-monitor.com/originals/2017/02/turkey-golan-heights-circassian-minority.html> [30.08.2024].

charakteru religijnego i przyczyniły się do powstania różnic religijnych. Naturalne było zatem, że różnice polityczne i religijne rozwijały się w ramach tego procesu. „Różnice religijne, plemienne i językowe, które nabrały siły w lokalnych kontekstach, były często zachowywane, co skutkowało intensywną lokalną lojalnością, skoncentrowaną na określonych obszarach”. Van Dam uważa również, że ukształtowanie geograficzne, szczególnie w odległych regionach Lattakii oraz górach i dolinach Dżabal Druzów, przyczyniła się do utrzymania siły i niezależności tych kultur, narodowości i grup religijnych, zwłaszcza z powodu braku komunikacji między regionami i braku silnej władzy centralnej. Wreszcie względna tolerancja okazywana przez islam chrześcijanom i Żydom pozwoliła na zachęę i wzrost różnic religijnych i etnicznych⁶⁸.

5. Brak praw politycznych dla mniejszości

Prawa polityczne to prawa przysługujące ludziom, dzięki którym mogą oni na równi uczestniczyć w społecznej i politycznej działalności państwa. Istnieją różne rodzaje praw politycznych, które są zapewniane obywatelom każdego państwa, takie jak prawo do głosowania, prawo do krytyki i prawo do sprzeciwu wobec obecnego rządu u władzy. Wszystkie te prawa zwiększają zakres równości i sprawiedliwości wśród społeczności zamieszkujących państwo⁶⁹. Mniejszości religijne nie otrzymały praw politycznych i zostały ukarane, jeśli ludzie wyrazili opinię przeciwko rządowi lub ISIS. Brak praw politycznych i życiowych mniejszości zwiększył zakres sprzeciwu w tych społecznościach. Konflikty między większością a mniejszościami zamieszkującymi w Syrii mają charakter polityczny i religijny. Mniejszości były nieustannie zmuszane do opuszczania swoich domów przez grupy ekstremistyczne⁷⁰. Fakty te pokazują, że Syria stoi w obliczu zarówno politycznych, jak i religijnych konfliktów, które zmuszają ludzi do powstania przeciwko niesprawiedliwości i walki o swoje prawa polityczne⁷¹. Brak dostępu do władzy i praw politycznych, nierówności i niesprawiedliwość

⁶⁸ N. Van Dam, *The Struggle for Power in Syria*, London 2011, s. 17–18.

⁶⁹ D. Schmalz, *Refugees, Democracy and the Law Political Rights at the Margins of the State*, Taylor & Francis 2020.

⁷⁰ E. Ferris, K. Kirisci, *The consequences of chaos: Syria's humanitarian crisis and the failure to protect*, Washington 2016.

⁷¹ I.M. Saliba, *Syria: Treatment of Religious Minorities*, <https://www.justice.gov/eoir/file/882901/download> [30.08.2024].

okazały się najważniejszymi czynnikami, które pozytywnie wpłynęły na ewolucję mniejszości w kierunku walki o prawa polityczne.

6. Mowa nienawiści i różnice religijne

Jazydzi i chrześcijanie byli określane jako gorsi, a ich język i mowa były znienawidzone przez ISIS. Ponieważ ci ludzie praktykują swoją religię, a każda religia ma inne normy i kulturę, różnice kulturowe nie są szanowane przez grupy ekstremistyczne żyjące w tych dwóch narodach. Grupy ekstremistyczne niszczą domy i miejsca kultu tych ludzi. Nienawiść do mowy i różnice religijne zmusiły te mniejszości do stanięcia w obronie równych praw i uznania, co doprowadziło do ewolucji tych społeczności. Brak dobrej pracy i niesprawiedliwego traktowania znacznie pogorszył standard życia i warunki mniejszości mieszkających w Syrii i Iraku. Ludzie wyznający religię chrześcijańską i jazydką cierpią z powodu bezrobocia, które było iskrą wywołującą walkę o ich przetrwanie w tych społecznościach⁷². ISIS nie pozwoliło chrześcijanom i Jazydom na dostęp do dobrych placówek służby zdrowia, co zwiększyło śmiertelność wśród tych społeczności. Brak zasobów i pieniędzy zmniejszył liczbę osób żyjących w tych społecznościach, a Syria i Irak były świadkami dużego spadku całkowitego odsetka społeczności chrześcijańskiej i jazydzkiej. To nieodpowiednie traktowanie grup mniejszościowych i zakres rosnącej dyskryminacji rozпалиły walkę z ISIS w Iraku i Syrii⁷³.

* * *

Syria jest żywym świadectwem tego, że różnorodność kulturowa i religijna może rozkwitać pośród przeciwności losu. Pomimo trudności społeczności i grupy religijne w Syrii nadal zachowują bogate dziedzictwo i potwierdzają zaangażowanie na rzecz pokoju i współistnienia. W świecie, który szuka rozwiązań konfliktów międzyreligijnych, Syria pozostaje latarnią nadziei i przykładem harmonijnego współistnienia różnych społeczności. Syryjskie miasta, zwłaszcza Damaszek, są namacalnym odzwierciedleniem tego wielokulturowego współżycia. Pomimo wyzwań stojących dziś przed Syrią odporność jej mieszkańców i zaangażowanie w pokojowe współistnienie nadal są silne. Doświadczenie Syrii jest cennym przypomnieniem

⁷² D. Corstange, E. York, *Sectarian Framing in the Syrian Civil War*, Columbia University 2017, s. 1–65.

⁷³ J. Castellino, K.A. Cavanaugh, *Minority Rights in the Middle East*, Oxford 2013.

dla świata, że pokojowe współistnienie i wzajemny szacunek są możliwe, nawet w bardzo trudnych warunkach.

W czasach, gdy nietolerancja religijna i sekciarstwo zagrażają światowemu pokojowi, Syria uczy nas, że różnorodność może być siłą, a pokojowe współistnienie jest osiągalnym celem. Podczas gdy jest jeszcze praca do wykonania, naród syryjski pokazuje nam drogę do społeczeństwa, w którym wszystkie społeczności i religie mogą żyć w harmonii, demonstrując, że jedność i szacunek są fundamentalne dla zbudowania lepszej przyszłości.

Z doświadczenia Syrii wynika, że różnorodność religijna i kulturowa nie jest przeszkodą na drodze do pokoju, ale źródłem wzajemnego wzbogacenia się. Syria nadal jest latarnią nadziei dla reszty świata, przypominając nam, że poprzez wzajemne zrozumienie i otwarcie serc i umysłów, możemy przewyciężyć różnicę i zbudować świat, w którym wszystkie społeczności i religie czują się cenne i szanowane.

Z każdym rokiem można obserwować nasilanie się prześladowań i dyskryminacji z powodu wiary na całym świecie. Istnieje więc ogromna potrzeba podjęcia wysiłków na rzecz zjednoczenia narodów, ludzi różnych tradycji i religii, w zbudowaniu przekonania o fundamentalnej godności wszystkich ludzi, zarówno wierzących, jak i niewierzących.

Wolność religii lub przekonań jest fundamentalnym prawem człowieka. To prawo uniwersalne, które przysługuje każdej osobie, a także niezbywalne, bowiem nikt nie może być zmuszony do przyjęcia bądź porzucenia swoich przekonań religijnych. Nikt nie powinien być dyskryminowany ze względu na wyznawane przekonania.

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje mozaikę religijną, narodowościową oraz etniczną w państwie syryjskim. Najwięcej miejsca poświęcono grupom religijnym charakteryzującym się wieloma odłamami. Przybliżono podstawowe dane dotyczące odłamów w islamie, a także w innych wyznaniach, obecności na ziemi syryjskiej wyznawców innych religii, ich rozmieszczenie, a także liczebność. W artykule poza grupami religijnymi odwołano się do mniejszości narodowych oraz etnicznych. Ponadto poruszono zagadnienie wolności religijnej, które wywołuje nieustanne spory zarówno w dyskursie prawnym, jak i politycznym, szczególnie w obliczu migracji czy zagrożenia związanego z terroryzmem motywowanym religijnie.

Słowa kluczowe: wolność religijna, wielokulturowość, religie, mniejszości narodowe, mniejszości etniczne, mniejszości religijne.

ABSTRACT

The article analyzes the religious, national and ethnic mosaic in the Syrian state. The most of it is devoted to religious groups characterized by many branches. Basic data on branches in Islam and other denominations, the presence of followers of other religions in Syria, their distribution and numbers are presented. In addition, the issue of religious freedom is raised, which causes constant disputes both in legal and political discourse, especially in the face of migration or the threat of religiously motivated terrorism.

Key words: religious freedom, multiculturalism, religions, national minorities, ethnic minorities, religious minorities.

BIBLIOGRAFIA

- Aime M., *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi 2004.
- Al Jazeera, *Sects and Ethnicities of Syrian Society*, <https://bit.ly/2HvgiuM> [5.07.2024].
- Al Jazeera, *Sects and Races of Syrian Society*, <https://goo.gl/6PDo3n> [5.07.2024].
- Al-Taifa al-durzije naszatuha we tarihuha we akidatuha* [Społeczność druzów. Geneza, historia i wiara], <http://www.islamist-movements.com/2664> [27.08.2024].
- Alghoul A., *Sects and Ethnic Minorities in Syria*, 2018, s. 5–6; <http://tarikhi.org/wp-content/uploads/2019/08/Minorities-English.pdf> [5.07.2024].
- Allison Ch., *Yazidis i General*, Encyclopædia Iranica 2004, <http://www.iranica-online.org/arti-cles/yazidis-i-general-1> [27.08.2024].
- Armenian Apostolic Church*, Encyclopædia Britannica <https://www.britannica.com/topic/Armenian-Apostolic-Church> [29.08.2024].
- Armenian Patriarchal Exarchate of Damascus*, <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/dama3.htm#3278> [29.08.2024].
- Attewill F., *Background: The Yezidi*, „The Guardian” 2007, 15.08., <https://www.theguardian.com/world/2007/aug/15/iraq> [27.08.2024].
- Bashir, Thib, “Chechnya Jordan Site”, <https://bit.ly/2ObmKiu> [30.08.2024].
- Boris R., Mason R., McGowan A., Sinai J., *Syria a country study*, Washington 1988.
- Calamandrei P., *L'avvenire dei diritti di libertà (prefazione)*, w: F. Ruffini, *Diritti di libertà*, Firenze 1975.

- Cappelletti M., *La giurisdizione costituzionale delle liberta*, Mediolan, 1955.
- Castellino J., Cavanaugh K.A., *Minority Rights in the Middle East*, Oxford 2013.
- Corstange D., York E., *Sectarian Framing in the Syrian Civil War*, Columbia University 2017.
- Dudzińska A., *Tożsamość żydowska a polityka imigracyjna Izraela*, Warszawa 2014.
- Dzisiów-Szuszczkiewicz A., *Szyici i sunnici na Bliskim Wschodzie. Odwieczny konflikt czy współpraca ponad podziałami?*, Warszawa 2008.
- Ferris E., Kirisci K., *The consequences of chaos: Syria's humanitarian crisis and the failure to protect*, Washington 2016.
- Fyderek Ł., *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Kraków 2011.
- Hinnebusch R., *The Policy of Syria*, w: *The Foreign Policies of Middle East States*, ed. R. Hinnebusch, A. Ehteshami, Boulder – London 2002.
- Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano 2003.
- In Syria, Assyrian Christians Cling On After ISIS Onslaught*, March 27, 2016 <https://www.npr.org/sections/parallels/2016/03/27/471909689/in-syria-assyrian-christians-cling-on-after-isis-onslaught> [29.08.2024].
- ISIS appears to have killed three Christian hostages in Syria*, 8 October 2015, <https://www.theguardian.com/world/2015/oct/08/isis-killed-three-christians-hostages-syria-assyrian-ransom> [29.08.2024].
- Joarder S., *The Syrian Nationalist Uprising 1925–1927 and Henri de Jouvenel*, „Muslim World”, 1977, nr 3(67), s. 185–204.
- Jomma F., *Wpływ podziałów religijnych, narodowych i etnicznych na procesy polityczne w Syrii*, Szczecin 2018 (*Rozprawy i Studia*, t. 1116).
- Jomma F., *Prześladowania jazydów, czystki etniczne i próba wykorzenia ich tożsamości kulturowej przez państwo islamskie*, w: *W kręgu zagadnień świata arabskiego*, red. A. Abbas, A. Maśko, Poznań 2015, s. 369–384.
- Jomma F., *Kudrowie i Kurdystan*, Gdańsk 2001.
- Kaplan R.D., *Syria: Identity crisis*, „The Atlantic” 1993 <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/syria-identity-crisis/303860/> [5.07.2024].
- Kościelniak K., *Chrześcijanie w Syrii i Libanie. Zmiany statystyczne w XX wieku*, „Folia Historica Cracoviensia”, 12(2006), vol. 12, s. 71–84.
- McDowall D., *The Kurds. Minority Rights Group International Report*, London 1996.

- Minorities and indigenous peoples in Syria*, *Minority Rights Group*, <https://minorityrights.org/country/syria/> [5.07.2024].
- Nitkiewicz K., *Współczesny katolicyzm ormiański*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego”, 2016, nr 84–85, s. 3–12.
- Pino G., *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, „Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 2008, nr 1, s. 119–151.
- Rodziewicz A., *Odrodzenie religii jezydzkiej w Gruzji. Rozmowy z Dimitrijem Pirbarim, głową Duchowej Rady Jezydów w Gruzji*, „Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies”, 2017, nr 16, s. 4–67.
- Ruffini F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano 1901.
- Saed Abdul-Rahman M., *Islam: Questions and Answers-Schools of Thought, Religious and Sects*, London 2003.
- Saliba I.M., *Syria: Treatment of Religious Minorities*, <https://www.justice.gov/eoir/file/882901/download> [30.08.2024].
- Schmalz D., *Refugees, Democracy and the Law Political Rights at the Margins of the State*, Taylor & Francis 2020.
- Stopka K., *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000.
- Syria 2023 International Religious Freedom Report*, <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2024/04/547499-SYRIA-2023-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> [6.07.2024].
- Tastekin F., *How Circassians maintain identity in changing Golan*, 8 February 2017, <https://www.al-monitor.com/originals/2017/02/turkey-golan-heights-circassian-minority.html>, [30.08.2024].
- The Turkmen: their heart in Syria, their mind in Turkey*, „L'Orient Today” <https://today.lorientlejour.com/article/1207121/the-turkmen-their-heart-in-syria-their-mind-in-turkey.html> [30.08.2024].
- The Turkmen reality in Syria*, https://orsam.org.tr/d_hbanaliz/27ing.pdf [30.08.2024].
- United States Commission on International Religious Freedom 2024*, s. 69; <https://www.uscirf.gov> [5.07.2024].
- Wikipedia, *“The Christians of Syria”*, https://en.wikipedia.org/wiki/Christianity_in_Syria [28.08.2024].
- Wikipedia, *Turkmen*, <https://goo.gl/j8Vmdj> [30.08.2024].
- Witkowski C., *Słownik pojęć historycznych*, Katowice 2008.

Van Dam N., *The Struggle for Power in Syria*, London 2011.

Zagrebelsky G., *Law and its justice*, Bologna 2008.

https://data.unhcr.org/en/situations/syria_durable_solutions?_gl=1
[28.08.2024].

<https://www.alarabiya.net/articles/2005/07/18/15030.html> [29.08.2024].

<https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-11/papiez-patirarcha-asy-ryjski-kosciol-wschodu.html> [30.08.2024].

<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-34910389> [30.08.2024].

https://orsam.org.tr/d_hbanaliz/27ing.pdf [30.08.2024].

SYLWIA ALEKSANDROWICZ

 <https://orcid.org/0009-0006-1683-5696>

e-mail: sylwia_aleksandrow@wp.pl

OCHRONA WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII W PRAWIE POLSKIM

Wolność religijna, będąca jednym z fundamentalnych praw każdego człowieka, obejmuje zarówno wewnętrzną wolność jednostki do posiadania, przyjmowania lub zmiany przekonań religijnych, jak i zewnętrzną wolność do wyrażania tych przekonań poprzez praktyki religijne, nauczanie, obrzędy i kult. To prawo, niezbywalne i nienadawane przez państwo, powinno być przez nie deklarowane i chronione jako fundament społeczeństwa demokratycznego.

W Polsce wolność religijna jest zabezpieczana na wielu poziomach: konstytucyjnym, międzynarodowym oraz w ramach prawa wewnętrznego. System prawnych instrumentów ochrony wolności religijnej oraz sposobów ich penalizacji jest skomplikowany i wieloaspektowy. W ramach prawa wewnętrznego, oprócz Konstytucji RP, wolność religijna jest chroniona przez różnorodne przepisy prawa karnego i cywilnego. Przepisy te mają na celu zapewnienie poszanowania wolności religijnej oraz zapobieganie wszelkim formom dyskryminacji i prześladowań religijnych. Działania państwa w zakresie ochrony wolności religijnej obejmują również edukację, promowanie tolerancji oraz dialog międzywyznaniowy, co ma na celu budowanie społeczeństwa opartego na wzajemnym szacunku i zrozumieniu.

Gwarancje wolności sumienia i wyznania

Wolność jest jednym z tych pojęć, które mimo braku pełnej definicji stanowią niezwykle ważne i uniwersalne zagadnienie. Pod względem prawnym wolność można rozpatrywać w dwóch głównych aspektach. W znaczeniu pozytywnym wolność to możliwość podejmowania działań, o ile nie szkodzą one innym ani nie naruszają ich praw. W sensie negatywnym wolność oznacza zakaz przymuszania do określonego postępowania, chyba że wymaga tego prawo.

Mimo wielu prób zdefiniowania pojęcia wolności, jego zakres nadal pozostaje niejasny. Ta nieostrość jest szczególnie widoczna w polskim systemie prawnym. W ustawodawstwie polskim spotkamy się bowiem z dwoma różnymi terminami. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego posługują się określeniem „wolność sumienia i wyznania”, natomiast Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej określa ją jako „wolność sumienia i religii”. W konsekwencji w języku prawnym funkcjonują jednocześnie dwa określenia. Przedstawiciele doktryny traktują je synonimicznie lub wskazują na odmienne zakresy znaczeniowe tych terminów¹. Określenie różnic między nimi bywa skomplikowane. Można przyjąć, iż z językowego punktu widzenia „religia” i „wyznanie” nie są synonimami, ponieważ pierwsze pojęcie ma szerszy zakres znaczeniowy niż drugie. Warto zauważyć, że terminy te akcentują różne aspekty wolności. Te obszary to *forum internum*, czyli wewnętrzna sfera człowieka obejmująca myśli, odczucia i przekonania (wolność sumienia) oraz *forum externum*, czyli zewnętrzne działania zmierzające do przeżywania treści religijnych w sposób publiczny (wolność wyznania)². Wyłącznie pierwszy obszar objęty jest wolnością absolutną, ponieważ co do zasady nie podlega reglamentacji. Natomiast drugi może doznawać ograniczeń jako manifestacja przekonań religijnych poddanych wspólnym zasadom i porządkowi ustanowionemu w ramach systemu prawnego. Ograniczenia te mogą być wprowadzone jedynie drogą ustawy, gdy jest to konieczne dla ochrony innych dóbr i mają charakter wyjątkowy.

Pojęcie „wolności religijnej” jest najobszerniejszą kategorią, dotyczącą zarówno wolności wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Obejmuje zarówno wolność sumienia, jak i wyznania, co nadaje mu szeroki zakres znaczeniowy, wykraczający poza konstrukcję obu tych wolności. Wolność religijna może być rozumiana w kilku wymiarach: fizycznym (wolność do działania lub powstrzymania się od określonego działania), moralnym (wolność czynienia dobra lub zła moralnego) oraz prawnym (wolność przewidziana przez normy prawne). Ta ostatnia implikuje również wolność psychologiczną³.

¹ Zob. P. Tuleja, *Wolność sumienia i religii*, w: *Prawo Konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej*, red. P. Sarnecki, Warszawa 2014, s. 119; odmiennie M. Makarska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, Lublin 2005, s. 19–21; W. Brzozowski, *O pojęciu granic wolności sumienia i wyznania*, „*Studia Prawnicze*”, 2007, nr 1, s. 67–68.

² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 11.

³ M. Romańczuk-Grącka, *Karnoprawna ochrona wolności religii – wybrane zagadnienia*, „*Studia Prawnoustrojowe*”, 2016, nr 33, s. 69.

Podsumowując powyższe rozważania, należy przyjąć najbardziej wszechstronne i kompleksowe pojęcie, jakim jest „wolność religii”. Przemawia za tym fakt, iż akty międzynarodowe oraz Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej posługują się pojęciem „wolność sumienia i religii”. W literaturze pojawiają się również postulaty *de lege ferenda*, aby przy najbliższej okazji dostosować krajową terminologię do konstytucyjnej i międzynarodowej⁴.

Wolność religijna ma charakter wartości konstytucyjnej. Zgodnie z art. 53 ust. 1 Konstytucji RP⁵, prawo to jest zagwarantowane każdemu człowiekowi ze względu na jego godność. Wynika ono również bezpośrednio z międzynarodowych konwencji, których Polska jest stroną. W polskim ustawodawstwie wolność religijna podlega ochronie także przez przepisy prawa karnego oraz cywilnego jako jedno z podstawowych dóbr. Organy państwowe mają obowiązek zwalczać przypadki jej bezprawnego naruszenia. W tym celu państwo obejmuje karnoprawną ochroną wolność religijną, jednej strony gwarantując prawa z niej wynikające, a z drugiej penalizując nielegalne zachowania, które jej zagrażają.

Ochrona prawna w ogólności

Wolność religijna stanowi dobro prawne, co uwzględnił ustawodawca, wprowadzając zarówno materialne, jak i formalne gwarancje jej ochrony. Wśród gwarancji materialnych znajdują się przestępstwa określone w Kodeksie karnym z dnia 6 czerwca 1997 r., gdzie dobro to sprowadzone jest do „wolności sumienia i wyznania”. Penalizacji podlegają następujące czyny, które naruszają zagwarantowaną w Konstytucji wolność sumienia i religii:

- 1) ograniczanie praw człowieka ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość (art. 194 k.k.);
- 2) złośliwe przeszkadzanie w publicznym wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej oraz złośliwe przeszkadzanie pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym (art. 195 § 1–2 k.k.);
- 3) obrażanie uczuć religijnych innych osób poprzez publiczne znieważenie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych (art. 196 k.k.).

⁴ Makarska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia*, s. 21.

⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 z dnia 16 lipca 1997 r.

Formalne gwarancje można znaleźć w Kodeksie postępowania karnego z dnia 6 czerwca 1997 r., który wprowadza zakaz dowodowy dotyczący przesłuchiwanie osoby duchownej w charakterze świadka odnośnie do faktów, o których dowiedział się podczas spowiedzi (art. 178 pkt 2 k.p.k.). Ten przepis zapewnia ochronę tajemnicy spowiedzi, będącej istotnym elementem wielu religii.

Pojęcie dobra prawnego jako szczególnej wartości wymagającej ochrony zostało stworzone na potrzeby prawa karnego. Celem karania za określony czyn jest zaprzestanie naruszeń tego dobra przez sprawcę lub ochrona przed takimi naruszeniami w przyszłości. Warto jednak odnieść się również do kategorii prawa cywilnego i koncepcji dóbr osobistych.

Dobra osobiste są prawami podmiotowymi przysługującymi osobie fizycznej. Stanowią prawa o charakterze bezwzględnym, skuteczne *erga omnes*. Należą do praw niemajątkowych, niezbywalnych⁶. Z punktu widzenia prawa cywilnego wolność stanowi jedno z dóbr osobistych i jest wymieniona w art. 23 k.c.⁷. Dyspozycja powyższego przepisu zalicza do dóbr osobistych również wolność sumienia. Katalog ten nie ma charakteru *numerus clausus*, co oznacza, że może on być poszerzany, a w orzecznictwie sądowym oraz doktrynie prawa cywilnego ciągle pojawiają się nowe kategorie dóbr osobistych. Sąd Najwyższy uznał, że do dóbr osobistych należą również: uczucia religijne⁸ oraz tradycja religijna⁹.

Ochronę dóbr osobistych zapewnia art. 24 § 1 k.c. stanowiąc, że: „Ten, czyje dobro osobiste zostaje zagrożone cudzym działaniem, może żądać zaniechania tego działania, chyba że nie jest ono bezprawne. W razie dokonanego naruszenia może on także żądać, a żeby osoba, która dopuściła się naruszenia, dopełniła czynności potrzebnych do usunięcia jego skutków, w szczególności, ażeby złożyła oświadczenie odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie. Na zasadach przewidzianych w kodeksie może on również żądać zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny”.

Powyższy przepis chroni zatem wybrane dobra osobiste przed wszelkimi działaniami bezprawnymi, przy czym doktryna zakłada domniemanie bezprawności takiego czynu. Oznacza to, że na ewentualnym sprawcy spoczywa

⁶ Romańczuk-Grącka, *Karnoprawna ochrona wolności religii*, s. 69.

⁷ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz.U. 1964, nr 43, poz. 29 z późn. zm.

⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 kwietnia 2004 r., I CK 484/03, OSNC 2005, nr 4, poz. 82.

⁹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 28 lutego 2003 r., V CK 308/02, OSNC 2004, nr 5, poz. 82.

ciężar dowodzenia, że jego działanie było zgodne z prawem i opierało się na przepisie ustawy, wykonaniu prawa podmiotowego, albo na zgodzie uprawnionego. Sama ochrona rozpoczyna się już w momencie możliwości jego naruszenia, gdy dobro zostanie zagrożone. Osobie, której prawo do wolności sumienia zostało naruszone, przysługują środki ochronne, które mogą przybrać formę powództwa o zaniechanie działań zagrażających lub naruszających to dobro osobiste, o zapłatę określonej kwoty na cel społeczny, a na podstawie art. 24 § 2 k.c. także o naprawienie szkody.

Przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej

Pierwszym czynem zabronionym, kryminalizowanym w zakresie wolności religijnej w Kodeksie karnym jest bezprawne ograniczanie człowieka w przysługujących – na zasadzie równości – prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość. Czyn ten jest zagrożony karą grzywny, ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat dwóch¹⁰.

Art. 194 k.k. stanowi niejako urzeczywistnienie konstytucyjnej zasady niedyskryminacji zawartej w art. 32 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Zgodnie z nim wszyscy są równi wobec prawa w życiu politycznym, społecznym oraz gospodarczym, zatem nikt nie może być dyskryminowany z jakiegokolwiek przyczyny. Ponadto przepis ten zabezpiecza sankcją karną respektowanie postanowień art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Obywatela.

Art. 194 k.k. zawiera *de facto* w swojej normie dwa przestępstwa. Pierwszym z nich jest dyskryminacja wyznaniowa, a drugim dyskryminacja na tle bezwyznaniowym. Przynależność wyznaniowa oznacza zespół właściwości przesądzających o uczestnictwie w określonej wspólnocie religijnej, natomiast przez bezwyznaniowość należy rozumieć brak przynależności do wspólnoty religijnej¹¹. Ustawodawca w ten sposób chroni nie tylko osoby religijne, ale także osoby deklarujące się jako niewierzące, areligijne. Dotyczy on wszystkich praw o randze konstytucyjnej, ustawowej, ale także przyznanych na mocy powszechnie uznanych zwyczajów¹².

¹⁰ Art. 194 k.k.

¹¹ Zob. K. Warchałowski, *Poszanowanie i ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Katolickie zasady relacji Państwo-Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015, s. 246.

¹² M. Filar, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2014, s. 1126–1134.

Podmiotem przestępstwa może być wyłącznie osoba fizyczna, która ukończyła 17 lat i jest poczytalna. Przy tym nie jest istotna przynależność do stanu duchownego lub świeckiego ani fakt bycia wierzącym lub nie¹³. Czynność sprawcza w omawianym przestępstwie polega na ograniczaniu człowieka w przysługujących mu prawach z uwagi na jego przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość. Penalizowany czyn może przybrać formę zarówno działania, jak i zaniechania¹⁴. Ustawodawca nie precyzuje, na czym ma polegać czyn sprawcy, a to oznacza, że należy przez nie pojmować każde zachowanie, które będzie prowadzić do naruszenia poszczególnych przysługujących pokrzywdzonemu praw, albo też nieprzyznaniu mu należnych uprawnień. Należy jednak zauważyć, iż karanie występuje wyłącznie wtedy, gdy naruszenie zostanie dokonane, a tym samym inne formy stadialne przestępstwa są wyłączone spod karalności. Dodać należy, iż naruszenie to powinno charakteryzować się obiektywnością. Nie każde ograniczenie praw osoby można bowiem kwalifikować jako dyskryminację. Słusznie zauważa K. Warchałowski, iż równość oznacza traktowanie w ten sam lub podobny sposób osób „znajdujących się w takiej samej lub podobnej sytuacji faktycznej”¹⁵.

Wskazać należy, iż zarówno judykatura, jak i doktryna utrzymują, iż nie stanowi formy dyskryminacji umieszczanie symboli religijnych w miejscu publicznym. Umieszczenie symbolu w budynku władz publicznych nie będzie wystarczające dla uznania naruszenia w postaci dyskryminacji innych wyznań¹⁶.

Przestępstwo z art. 194 k.k. można popełnić wyłącznie z winy umyślnej, zatem sprawca zawsze musi chcieć dyskryminować. Ustawodawca wprowadził jasny wymóg, że warunkiem karalności sprawcy jest dyskryminacja, która musi być motywowana przynależnością wyznaniową pokrzywdzonego lub jego bezwyznaniowością. Nie będzie wypełniać zatem znamion powyższego czynu ograniczanie człowieka w jego prawach z innych przyczyn. Konieczne jest zatem wykazanie, że działania sprawcy były związane z cechami decydującymi o uczestnictwie w okre-

¹³ K. Grudzińska, *Sprawstwo czynu zabronionego w świetle art. 194 Kodeksu karnego z 1997 roku*, „Kościół i Prawo”, 2014, nr 1, s. 169.

¹⁴ J. Wojciechowski, *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 1999, s. 337.

¹⁵ Warchałowski, *Poszanowanie i ochrona wolności sumienia i religii*, s. 157.

¹⁶ Zob. Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z 28 października 1998 r., ACa 612/98, OSP 1999, nr 10 poz. 177; Orzeczenie Sądu Najwyższego z 15 lipca 2010 r., III SW 124/10, OSNP 2011, nr 3–4, poz. 60.

ślonej wspólnocie religijnej lub o separacji od jakiejkolwiek wspólnoty, i że te cechy były dla sprawcy podstawą szczególnego traktowania pokrzywdzonego¹⁷.

Na zakończenie dodać należy, iż przestępstwo to jest marginalne, ponieważ w Polsce rzadko zostaje ono stwierdzone. W latach 1999–2020 według statystyk Policji wszczęto 63 postępowania w sprawie przekroczenia normy z art. 194 k.k., a stwierdzono wyłącznie 13 takich przypadków¹⁸.

Przestępstwo przeszkadzania aktom religijnym

Następnym czynem zabronionym, wymierzonym w wolność religijną w obecnie obowiązującym Kodeksie karnym, jest przestępstwo stypizowane w art. 195 k.k., który ma następujące brzmienie: „§ 1. Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat dwóch. § 2. Tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym”.

Podobnie jak w poprzednio opisanym typie przestępstwa, ustawodawca ujął w dwóch paragrafach różne czyny zabronione. W pierwszym z nich wskazano na przestępstwo złośliwego przeszkadzania w wykonywaniu obrzędów religijnych, w drugim natomiast na przestępstwo złośliwego przeszkadzania pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym.

Przedmiotem ochrony w art. 195 k.k. jest prawo ludzi wierzących do wykonywania, w sposób niezakłócony, praktyk religijnych realizowanych zgodnie z zasadami ich wyznania. Innymi słowy ustawodawca penalizuje zachowania polegające na przeszkadzaniu w ich sprawowaniu. Zastosowane przez ustawodawcę w artykule sformułowanie „akt religijny” obejmuje szeroki zakres czynności związanych z wykonywaniem kultu, rytuału uznanego przez doktrynę danego kościoła albo związku wyznaniowego o uregulowanej pozycji prawnej¹⁹. Przez pojęcie to należy rozumieć nie tylko sam akt kultu,

¹⁷ Z. Gądzik, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, s. 8, <https://efektywne-prawo.org.pl/wp-content/uploads/2021/12/Z.-Gadzik-przestepstwa-wobec-wolnosc-sumienia-i-wyznania4.pdf> [15.06.2024].

¹⁸ <https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63489,Dyskryminacja-wyznaniowa-art-194.html> [19.08.2024].

¹⁹ P. Stanisławski, *Środki ochrony wolności sumienia i religii*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, Warszawa 2011, s. 127.

ale wszelkie czynności o charakterze religijnym²⁰. Stanowią je w szczególności: msza, nabożeństwo, publiczna modlitwa, czuwanie, adoracja, medytacja, błogosławieństwo, ślub wyznaniowy, chrzest, procesja, pielgrzymka czy poświęcenie. Warto podkreślić, że penalizacja naruszeń prawa ma miejsce jedynie w sytuacji, gdy akt religijny wykonywany jest w sposób publiczny. Oznacza to, że akt religijny musi odbywać się w sposób ogólnie dostępny dla bliżej nieokreślonej liczby osób, uwzględniając miejsce jego wykonywania lub okoliczności. Nie jest jednak istotne, ile osób de facto uczestniczy w akcie religijnym. Znamiona przestępstwa będzie wypełniać każdy czyn, jeśli sprawca złośliwie przeszkadza nawet jednej osobie, pod warunkiem że akt ten odbywa się w sposób publiczny²¹. A contrario analizowany przepis nie obejmuje jednak ochroną indywidualnych aktów religijnych mających miejsce w przestrzeni prywatnej.

Ponadto ochroną objęte jest wyłącznie wykonywanie aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. O uregulowaniu sytuacji prawnej związku wyznaniowego mówimy wyłącznie wówczas, gdy swoją działalność prowadzi na mocy odpowiedniej ustawy²² albo po wpisie do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych prowadzonym przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji²³.

Czynność sprawcza polega na złośliwym przeszkadzaniu w wykonywaniu aktu religijnego. Pod pojęciem „przeszkadzanie” należy rozumieć wszelkie zachowania, które zakłócają powagę wykonywanego aktu religijnego, uniemożliwiają lub utrudniają jego prawidłowy przebieg lub udział w nim innych osób²⁴. Przyjmuje się, że przeszkadzanie może przybrać formę działania lub zaniechania, którego skutkiem jest ograniczenie osoby

²⁰ *Kodeks karny. Część szczególna*, t. 2, red. W. Wróbel, A. Zoll, Warszawa 2022, s. 638.

²¹ Gądzik, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, s. 10.

²² Na podstawie odrębnych ustaw działa w Polsce 15 kościołów i związków wyznaniowych: Kościół Katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Wschodni Kościół Staroobrzędowy, Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, Karański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej.

²³ Zob. A. Mezglewski, *Rejestrowanie związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe*, s. 279.

²⁴ *Kodeks karny. Część szczególna*, t. 2, s. 496.

w przysługujących prawach. Do znamion przestępstwa należy ponadto złośliwość działania sprawcy, czyli zachowanie świadome i zamierzone, które powodowane jest chęcią uniemożliwienia innym wykonania swoich uprawnień. Oznacza to, że sprawca chce zakłócić wykonywanie aktów religijnych w celu sprawienia smutku, dokuczenia członkom danego związku wyznaniowego. W doktrynie wskazuje się, że przeszkadzaniem złośliwym jest również przeszkadzanie „dla zabawy”. W związku powyższym przestępstwa tego można dopuścić się, działając wyłącznie z winy umyślnej, z zamiarem bezpośrednim²⁵.

Drugim typem przestępstwa, określonym w art. 195 § 2 k.k. jest złośliwe przeszkadzanie pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym. Ten typ przestępstwa różni się od poprzedniego przede wszystkim przedmiotem działania sprawcy. Penalizując tego rodzaju zachowania, ustawodawca dążył do ochrony nie tylko uroczystości pogrzebowych o charakterze religijnym, ale także ceremonii świeckich. Dobrem chronionym jest zatem zarówno szacunek do osoby zmarłej, ale także przebieg czynności związanych z pochówkiem. Z kolei przez przeszkadzanie pogrzebowi należy rozumieć wszystkie zachowania zakłócające, uniemożliwiające jego przebieg, w tym w szczególności: niedopuszczenie do pochówku, zakłócenie spokoju uczestników pogrzebu, zakłócenie mszy, nabożeństwa pogrzebowego lub ceremonii pogrzebowej, ale również spotkania odbywającego się przy okazji pogrzebu. Sprawca w sposób celowy – złośliwy przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym. W pozostałym zakresie czynność sprawcza oraz strona podmiotowa są analogiczne do art. 195 § 1 k.k.

Przestępstwo obrazy uczuć religijnych

Przepis art. 196 k.k. wprowadza odpowiedzialność za obrazę uczuć religijnych. Wydaje się, że jest to najbardziej sporny przepis tego działu. Kwestia jego obowiązywania została rozstrzygnięta w wyroku Trybunału Konstytucyjnego²⁶. W orzeczeniu tym Trybunał uznał, że art. 196 k.k. jest zgodny z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej, a w szczególności jest niesprzeczny z art. 54 ust. 1, czyli zasadą wolności poglądów i ich wyrażania.

Zgodnie z art. 196 k.k. „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do

²⁵ Stanisław, *Środki ochrony wolności sumienia i religii*, s. 128.

²⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 6 października 2015 r., SK 54/13.

publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat dwóch”.

Przedmiotem ochrony karnoprawnej na gruncie przytoczonego przepisu są uczucia religijne, które ze względu na ich powiązanie z wolnością sumienia i wyznania, stanowią wartość konstytucyjną. Interpretacja sformułowania „uczucia religijne” wzbudziła liczne dyskusje w doktrynie. Trybunał Konstytucyjny w swoim wyroku wskazuje, że: „Przedmiotem ochrony z art. 196 k.k. są uczucia religijne, a więc takie ludzkie emocje, które odnoszą się do konkretnej wyznawanej przez daną osobę religii. To wieloaspektowy stosunek emocjonalny do wyznawanej religii. Prawo do ochrony uczuć religijnych oznacza z kolei wolność od zachowań obrażających (znieważających) te uczucia. Przedmiot ochrony z art. 196 k.k. – uczucia religijne osób wierzących – obejmuje zatem określony fragment wolności religijnej zarówno w aspekcie wewnętrznym – wolność od zachowań znieważających przedmiot czci religijnej, jak i zewnętrznym – wolność uzewnętrzniania wyznawanej przez jednostkę religii”²⁷.

Dokonując analizy powyższego artykułu W. Janyga eksplikuje, że „zachowanie sprawcy godzi [...] w wewnętrzny aspekt zjawiska religii, którego rdzeń stanowi relacja z sacrum, będąca źródłem aktów emocjonalnych, intelektualnych i woliwnych”²⁸. Analiza ta wskazuje, że ochroną prawnokarną nie jest objęty sam „przedmiot czci religijnej”, ale fakt, że sprawca godzi w wartości i przekonania osoby należącej do danego wyznania; wywołuje dyskomfort psychiczny u osoby związanej relacyjnie. Oznacza to, iż do jego dokonania konieczne jest wystąpienie skutku w postaci obrazy uczuć religijnych. Wskazał na to Sąd Najwyższy w uchwale, określając, że: „Przedmiotem ochrony [...] jest – wynikające z wolności sumienia i wyznania – prawo do ochrony uczuć religijnych. Do tych uczuć odnieść należy wskazany w tym przepisie skutek w postaci ich obrazy”²⁹.

Przepis kryminalizuje wyłącznie obrazę uczuć religijnych dokonaną przez publiczne znieważenie. Przez znieważenie należy rozumieć okazywanie pogardy, zlekceważenie, obrażenie kogoś. Może przybierać postać werbalną lub polegać na lekceważącym zachowaniu sprawcy³⁰. P. Stanisław

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. W. Janyga, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2010, s. 182.

²⁹ Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 29 października 2012 r., I KZP 12/12, OSNKW 2012, nr 11, poz. 112.

³⁰ L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 1999, s. 243.

wskazuje, iż może ono przybrać postać gestów, a także rysunków³¹, przy czym zawsze należy je klasyfikować w odniesieniu akceptowanych w danym kręgu kulturowym zachowań oraz panujących obyczajów. Niezależnie od tego, czego dotyczy znieważenie, w każdym przypadku powinno być ono oceniane na podstawie obiektywnych kryteriów, uwzględniając okoliczności czasu i miejsca popełnienia czynu, a także kryteria właściwe dla danej społeczności, regionu czy środowiska. Poza tym ocena charakteru znieważenia powinna odbywać się także na podstawie kryterium subiektywnego, ponieważ osoba powinna poczuć się dotknięta znieważeniem. W tym kontekście wskazać należy, iż w literaturze przedmiotu niejednoznaczna pozostaje sprawa, czy do wypełnienia znamion przestępstwa wystarczy obraza uczuć religijnych jednej osoby, czy też powinno być ich więcej. Wykładnia językowa wskazuje, że aby wystąpiło naruszenie art. 196 k.k., musi dojść do znieważenia uczuć religijnych przynajmniej dwóch osób³². Z drugiej strony słusznie przyjmuje część przedstawicieli doktryny, iż liczba mnoga pojawiająca się w normie ma wyłącznie charakter stylistyczny, a w związku z tym obraza uczuć religijnych pojedynczych osób także może skutkować odpowiedzialnością karną³³. Wskazuje się, że znamion czynu z art. 196 k.k. nie wypełnia krytyka przekonań religijnych, wspólnoty religijnej oraz głoszonych przez nią poglądów, o ile jest rzeczowa oraz umiarkowana. Krytyka ta nie może jednak mieć charakteru znieważającego czy też prześmiewczego³⁴.

Przestępstwo obrazy uczuć religijnych musi zostać dokonane publicznie, czyli dotrzeć do szerokiego kręgu osób. Może zostać dokonane zarówno słownie, jak i za pomocą dźwięku czy środków komunikowania się na odległość. *A contrario* nie będzie wypełniało znamion czynu zabronionego zdarzenie, które nie miało charakteru publicznego, a zostało dokonane w prywatnej rozmowie. Podkreślał to Sąd Najwyższy w swoim postanowieniu, wskazując jednoznacznie, iż: „Publiczny charakter przestępstwa z art. 196 k.k. sprowadza się do tego, że znieważenie przedmiotu czci religijnej może zostać dostrzeżone przez większą lub bliżej nieokreśloną liczbę osób. Znamień publiczności nie jest spełnione, jeśli zachowanie

³¹ Stanisław, *Środki ochrony wolności sumienia i religii*, s. 129.

³² Gardocki, *Prawo karne*, s. 242; E. Kruczoń, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, „Prokuratura i Prawo”, 2011, nr 2, s. 42.

³³ *Kodeks karny. Część szczególna*, t. 2, s. 643; Gądzik, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, s. 17.

³⁴ Gardocki, *Prawo karne*, s. 247–248.

polegające na znieważeniu zostało zarejestrowane i przekazane następnie za pośrednictwem prasy drukowanej bądź przekazu, internetowego szerszej grupie osób. Osoba, która publikuje taki przekaz może natomiast wypełniać znamiona przestępstwa określonego w art. 196 k.k. W konsekwencji nie wypełnia znamion przestępstwa określonego w art. 196 k.k. zachowanie adresowane do osoby lub grupy osób, które dobrowolnie wyrażają zgodę na kontakt z treściami, które mogą prowadzić do obrazy uczuć religijnych³⁵.

Ustawodawca nie nadał obrazie uczuć religijnych, której dokonuje sprawca, charakteru abstrakcyjnego, ograniczając jej zakres do znieważenia przedmiotu czci religijnej lub miejsca, które jest przeznaczone do publicznego wykonywania kultu. W doktrynie wskazuje się, że pojęcie przedmiotu czci religijnej jest nieostre i bardzo szerokie. Stanowi je w zasadzie każdy przedmiot, który uznawany jest za taki w przez wyznawców danej religii³⁶. Niemożliwym byłoby kazuistyczne wymienienie wszystkich potencjalnych przedmiotów czci religijnej z uwagi na ich liczbę oraz różnorodność. Bez wątplenia przy rozpoznawaniu danej sprawy przydatna będzie w tym zakresie opinia biegłego, m.in. z zakresu religioznawstwa. Jako przykłady można podać figurę, obraz, księgę, krzyż. Dodać należy, iż znaczna część przedstawicieli uważa, że dyspozycja art. 196 k.k. nie wskazuje wyłącznie na przedmioty materialne, ale także podmioty kultu, np. Bóg, Jezus Chrystus³⁷.

Znieważanie może odnosić się także do miejsc przeznaczonych do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Taki charakter mają przede wszystkim miejsca przeznaczone do stałego wykonywania kultu, w tym kaplice, kościoły, cerkwie oraz synagogi, ale w dyspozycji przepisu mieszczą się także miejsca mające charakter przejściowy. Poza wskazanymi, do tej kategorii dodać można także kapliczki, krzyże, ołtarze polowe. Wskazane przedmioty i miejsca powinny być ściśle skorelowane z uczuciami religijnymi osób wierzących. Stanowią bowiem w pewnym sensie materialną formę, za sprawą której wyznawcy mają sposobność praktykowania kultu i wyrażania swojej wiary. To właśnie w przypadku działań polegających

³⁵ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 marca 2015 r., III KK 274/14, OSNKW 2015, nr 9, poz. 72.

³⁶ Makarska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia*, s. 181.

³⁷ Zob. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 268; K. Warchałowski, *Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932–1997*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 4(2002), s. 248; *Kodeks karny. Część szczególna*, t. 2, s. 645.

na ich znieważeniu, uczucia religijne pokrzywdzonych zostają szczególnie naruszone³⁸.

Dodać należy, iż przestępstwo obrazy uczuć religijnych jest przestępstwem umyślnym w zamiarze bezpośrednim, jak i ewentualnym, kiedy sprawca godzi się na popełnienie przestępstwa, wobec którego może przejawiać stosunek ambiwalentny³⁹. Nieumyślne wypełnienie znamion przestępstwa z art. 196 k.k. nie jest karane na mocy obowiązującego Kodeksu. Sprawia to, iż lekkomyślność lub niedbalstwo zostało wyłączone spod penalizacji. Sprawcą może być w zasadzie każda osoba zdolna do ponoszenia odpowiedzialności karnej na zasadach ogólnych, czyli osoba po ukończeniu 17. roku życia.

Na koniec wskazać należy, że przestępstwo obrazy uczuć religijnych jest jednym z najczęściej popełnianych przestępstw dotyczących wolności religijnej. Według statystyk Policji w latach 1999–2020 wszczęto 1231 postępowań w sprawie, a w samym 2020 r. było ich aż 130⁴⁰, z czego do sądów skierowano około 30 aktów oskarżenia.

* * *

Ustawodawca polski przewidział różnorodne środki prawne, które mają na celu ochronę tej fundamentalnej wartości, gwarantując każdemu prawo do wolności sumienia i wyznania. Można wskazać, iż ochrona tej wolności jest kompleksowa, obejmując zarówno przepisy prawa cywilnego, jak i karnego. Kodeks cywilny zapewnia środki ochrony dóbr osobistych, umożliwiając dochodzenie roszczeń w przypadku ich naruszenia, podczas gdy Kodeks karny penalizuje przestępstwa przeciwko wolności religijnej, chroniąc przed aktami dyskryminacji i nienawiści. Pomimo rozbudowanych mechanizmów prawnych, rzeczywista ochrona tych praw wymaga ciągłej uwagi i skutecznego egzekwowania przepisów.

W kontekście dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości społecznej i kulturowej ważne jest, aby prawo stale dostosowywało się do nowych wyzwań i zagrożeń dla wolności sumienia i religii. Wzmacnianie mechanizmów ochronnych oraz edukacja społeczeństwa w zakresie poszanowania różnorodności religijnej są kluczowe dla utrzymania harmonii społecznej i pełnej realizacji praw człowieka w Polsce.

³⁸ Gądzik, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, s. 17.

³⁹ Zob. Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 29 października 2012 r., I KZP 12/12, OSNKW 2012, nr 11, poz. 112; Gardocki, *Prawo karne*, s. 242.

⁴⁰ <https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63492,Obrazac-uczuc-religijnych-art.-196.html> [9.08.2024].

STRESZCZENIE

Wolność religijna jest jednym z fundamentalnych praw każdego człowieka. Polski ustawodawca zabezpiecza prawo do wolności religijnej na wielu poziomach: konstytucyjnym, międzynarodowym oraz w ramach prawa wewnętrznego, w tym przez przepisy prawa karnego.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie instrumentów ochrony wolności religijnej i sposobów ich penalizacji. Punktem wyjścia są rozważania na temat wolności religii oraz pojęć pokrewnych, a także omówienie charakteru prawnego czynów zabronionych zawartych w rozdziale XXIV Kodeksu karnego, który dotyczy przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania. Przez analizę tych przepisów i ich zastosowania, artykuł ma na celu ukazanie, w jaki sposób prawo karne w Polsce chroni jedno z najważniejszych praw człowieka – wolność religijną.

Słowa kluczowe: wolność religijna, przestępstwa przeciwko wolności religijnej, ochrona wolności religijnej.

ABSTRACT

Religious freedom is one of the fundamental rights of every human being. The Polish legislator protects the right to religious freedom on many levels: constitutional, international and within domestic law, including criminal law. The aim of this article is to present the instruments for the protection of religious freedom and the methods of their penalization. The starting point is the consideration on freedom of religion and related concepts, as well as a discussion of the legal nature of prohibited acts contained in Chapter XXIV of the Penal Code, which concerns crimes against freedom of conscience and religion. By analyzing these provisions and their application, the article aims to show how criminal law in Poland protects one of the most important human rights – religious freedom.

Key words: religious freedom, crimes against religious freedom, protection of religious freedom.

BIBLIOGRAFIA

Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz.U. 1964, nr 43, poz. 29 z późn. zm.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z 28 października 1998 r., ACa 612/98, OSP 1999, nr 10, poz. 177.

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 28 lutego 2003 r., V CK 308/02, OSNC 2004, nr 5, poz. 82.

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 kwietnia 2004 r., I CK 484/03, OSNC 2005, nr 4, poz. 82.

Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 15 lipca 2010 r., III SW 124/10, OSNP 2011, nr 3-4, poz. 60.

Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 29 października 2012 r., I KZP 12/12, OSNKW 2012, nr 11, poz. 112.

Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 marca 2015 r., III KK 274/14, OSNKW 2015, nr 9, poz. 72.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 6 października 2015 r., SK 54/13, OTK ZU 2015, nr 9/A, poz. 142.

Brzozowski W., *O pojęciu granic wolności sumienia i wyznania*, „Studia Prawnicze”, 2007, nr 1, s. 67–80.

Filar M., *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2014.

Gardocki L., *Prawo karne*, Warszawa 1999.

Gądzik Z., *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, <https://efektywne-prawo.org.pl/wp-content/uploads/2021/12/Z.-Gadzik-przestepstwa-wobec-wolnosc-sumienia-i-wyznania4.pdf> [15.06.2024].

Grudzińska K., *Sprawstwo czynu zabronionego w świetle art. 194 Kodeksu karnego z 1997 roku*, „Kościół i Prawo”, 2014, nr 1, s. 167–178.

Janyga W., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2010.

Kodeks karny. Część szczególna, t. 2, red. W. Wróbel, A. Zoll, Warszawa 2022.

Kruczoń E., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, „Prokuratura i Prawo”, 2011, nr 2, s. 38–59.

Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006.

Makarska M., *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, Lublin 2005.

Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999.

Romańczuk-Grącka M., *Karnoprawna ochrona wolności religii – wybrane zagadnienia*, „Studia Prawnoustrojowe”, 2016, nr 33, s. 67–82.

Stanisz P., *Środki ochrony wolności sumienia i religii*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, Warszawa 2011.

Tuleja P., *Wolność sumienia i religii*, w: *Prawo Konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2013, red. P. Sarnecki, s. 119–122.

Warchałowski K., *Poszanowanie i ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Katolickie zasady relacji Państwo-Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015, s. 237–250.

Warchałowski K., *Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932–1997*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, 4(2002), s. 59–72.


Wojciechowski J., *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 1999.

<https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwno-5/63489,Dyskryminacja-wyznaniowa-art-194.html> [dostęp:19.08.2024].

<https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwno-5/63492,Obraza-uczuc-religijnych-art-196.html> [dostęp:19.08.2024].

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>

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

WOLNOŚĆ RELIGIJNA JAKO PODSTAWOWE PRAWO CZŁOWIEKA Perspektywa afrykańska św. Jana Pawła II¹

Jan Paweł II przez wielu autorów nazywany jest „papieżem praw człowieka”². Od samego początku swego pontyfikatu podkreślał on bowiem wagę praw przysługujących każdemu człowiekowi. Już 2 grudnia 1978 r., z okazji trzydziestej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, skierował on do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych orędzie, którego pierwsze zdanie wyraża troskę Stolicy Apostolskiej o podstawowe prawa człowieka i ważne przypomnienie, że prawa te „w jasny sposób zostały sformułowane w samym posłannictwie ewangelicznym”³. To podkreślenie o zakorzenieniu praw człowieka w orędziu biblijnym, a zwłaszcza w Tajemnicy Wcielenia Boga i Odkupienia oraz we wzniosłym prawie miłości bliźniego jest uznawane przez wielu autorów za chrześcijańskie inspiracje idei godności człowieka⁴. We wspomnianym orędziu św. Jan Paweł II cytuje wstęp do Powszechnej Deklaracji

¹ Tekst przygotowany w ramach projektu badawczego „Osoba i naród – perspektywa Jana Pawła II” finansowanego ze środków programu pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”.

² Zob. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 240; H. Skorowski, *Jan Paweł II papieżem praw człowieka*, w: *Prawa człowieka, prawa narodów*, red. Z. Zarębianka, Kraków 2018, s. 55.

³ Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich. Orędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 2 XII 1978, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań – Warszawa 1987, s. 117.

⁴ Pogląd taki podzielali nawet niektórzy filozofowie neomarksistowsy o orientacji personalistycznej, np. Ernst Bloch, jak również Leszek Kołakowski; zob. F. Mazurek, *Stanowisko Kościoła wobec Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Ethos”, 1999, nr 45–46, s. 241–244; F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 24–25.

z 1948 r., który stwierdza: „Uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”. Ale to ważne stwierdzenie nie podaje fundamentów, z których wyrasta. Papież podkreśla zatem, że „wszelkie prawa wywodzą się z godności ludzkiej głęboko związanej z Bogiem”, a w następnym zdaniu dodaje: „pragnę obecnie mówić o prawach sformułowanych w samej Deklaracji, a przede wszystkim o tych spośród nich, które niewątpliwie zajmują miejsce naczelne, o prawie do wolności myśli, sumienia i wyznania”⁵.

W ten sposób w tym wczesnym dokumencie znajdują się trzy sformułowania ważne dla praw człowieka: 1) wyrastają one z równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej; 2) mają zakorzenienie w godności człowieka, której gwarantem jest Bóg; 3) wolność myśli sumienie i wyznania zajmuje wśród praw człowieka miejsce specjalne.

Te trzy elementy Jan Paweł II będzie przypominał i rozwijał w dokumentach papieskich różnej wagi. Znalazły one wyraz także w pierwszej, uważanej za programową, encyklice *Redemptor hominis*, w której wspomina o tragicznych dziejach ludzkości w pierwszej połowie XX w., pełnych krzywd i cierpień, i o nadziei, jaką niesie powołanie do życia Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz określenie i ustalenie obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. „Zobowiązanie to zostało przyjęte i ratyfikowane przez wszystkie państwa współczesne, co powinno być gwarancją, że prawa człowieka staną się wszędzie na świecie podstawową zasadą pracy dla dobra człowieka” – mówi papież w swej encyklice, by zaraz dodać: „Kościół nie musi zapewniać, jak bardzo ta sprawa wiąże się z jego własnym posłannictwem we współczesnym świecie”. Nieco dalej zaś przypomina o tym, co później zostanie nazwane papierkiem lakmusowym praw człowieka: „Wśród tych praw wymienia się – i z jakąż słusnością – prawo wolności religijnej obok prawa wolności sumienia”⁶. Do tych elementów nawiązywał również w nauczaniu podczas licznych podróży apostołskich do Afryki. W nauczaniu kierowanym do mieszkańców tego kontynentu uwzględnił on także specyfikę miejscowych uwarunkowań i trudności związanych z głównymi religiami wyznawanymi na kontynencie (tradycyjne religie afrykańskie i islam) oraz systemów władzy państwowej.

⁵ Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, s. 118.

⁶ Tenże, Encyklika *Redemptor hominis* (RH), 4 III 1979, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 48 (n. 17).

Wolność religijna w perspektywie biblijnej

Wolność religijna nie była eksponowana w Starym Testamencie, gdyż Izrael funkcjonował jako teokracja rządzona Prawem Mojżeszowym. Pomimo utraty niepodległości władza Jahwe, Boga Izraela, wciąż była podstawowym odniesieniem dla życia religijnego i społecznego. Poganie byli w tej koncepcji zmarginalizowani, nie zasługujący na przebywanie z Bogiem. Nowy Testament, wyrastający z nauczania Jezusa, idąc za wzorem Mistrza, nie potępia tych, którzy wierzą inaczej. Ewangelia według św. Marka odnotowuje, jak „Jan rzekł do Niego: «Nauczycielu, widzieliśmy kogoś, kto nie chodzi z nami, jak w Twoje imię wyrzucał złe duchy, i zabranialiśmy mu, bo nie chodził z nami». Lecz Jezus odrzekł: «Nie zabraniajcie mu, bo nikt, kto czyni cuda w imię moje, nie będzie mógł zaraz źle mówić o Mnie» (Mk 9, 38–39)⁷. Epizod ten mówi co prawda o wyrzucaniu złego ducha w imię Jezusa, ale odpowiedź Jezusa ma skłonić uczniów, by względem innych stosowali raczej inkluzywne niż ekskluzywne podejście. Otwarcie na inność religijną Jezusa widać chociażby przy ilustrowaniu największego przykazania Nowego Testamentu – miłości Boga i bliźniego. Bliźnim w przypowieści okazuje się Samarytanin, wróg Żydów i zarazem odszczepieniec religijny (Łk 10, 25–37). W postawie i nauczaniu Jezusa zauważyć można także uszanowanie ludzkich wyborów, także tych religijnych, chociaż one są bolesne dla Boga. W Ewangelii według św. Mateusza mamy odnotowane wezwanie Jezusa do młodego człowieka, który jest bogaty: „«Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!». Gdy młodzieniec usłyszał te słowa, odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości» (Mt 9, 21–22). Nie proponowanej mu przez Jezusa wybrał drogi. A Jezus pozwala mu odejść. Bóg łamie ludzką wolę. W tej samej Ewangelii znaleźć możemy słowa Jezusa, mówiące o bólu Boga ze względu na odrzucenie przez człowieka Jego wezwania, Jego miłości: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście» (Mt 23, 37). Bóg okazuje cierpliwość w swoich wezwaniach („ile razy chciałem...”), przeogromną miłość (zwracanie się do mieszkańców miasta jako do „dzieci”; „jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła”). Ale jednocześnie Bóg daje ludziom wolność do wybierania lub odrzucania Go.

⁷ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty i sigła biblijne pochodzą z *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2000.

Liczne zapowiedzi Jezusa i Dzieje Apostolskie ukazują także, że chrześcijaństwo rodzi się jako religia prześladowana, mniejszościowa. Nie wiąże się ono ani z jednym narodem, ani z jednym rządem. Św. Paweł, dobrze wykształcony w Prawie Mojżesza i nawrócony Żyd, podczas swoich podróży misyjnych spotykał wiele kultur. W jego przemówieniach i listach widać jednak wyraźnie poszanowanie adresatów, gdy próbował ich przekonać, że chrześcijaństwo jest religią prawdziwą. Pojawia się tam często napięcie pomiędzy wezwaniem do oddawania czci jednemu Bogu a wolną wolą ludzi, którzy mogą odrzucić Dobrą Nowinę i czcić własnych bogów. Widać to chociażby w jego przemówieniach w Antiochii Pizydyjskiej do Żydów (Dz 13, 16–41), przemówienie w Listrze do pogan (Dz 14, 15–17), czy w Atenach do Greków (Dz 17, 22–31). Docenia on w nich pozytywne strony dotychczasowych wierzeń, ale podkreśla także konieczność prawdziwego kultu. Także postawa wobec rządzących (często wrogich władz) jest nacechowana akceptacją⁸. Autor Listu do Rzymian wyjaśnia: „Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyn dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 3–4). A Piotr Apostoł zachęca: „Postępowanie wasze wśród pogan niech będzie dobre, aby przyglądając się dobrym uczynom wychwalali Boga w dniu nawiedzenia za to, czym oczerniają was jako złoczyńców” (1P 2, 12).

Bardzo szybko też w rodzącej się tradycji chrześcijańskiej zreinterpretowano akt stworzenia człowieka na „obraz Boga” (*imago Dei*): „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Ten „człowiek” (*Adam*) łączy w sobie świat duchowy i materialny, jest on ukoronowaniem dzieła stworzenia. Zostaje stworzony jako „mężczyzna i niewiasta”. Jest on bowiem protoplastą całej ludzkiej społeczności, „która ma wyjść z jego łona”. Tę społeczność wyraża także Boże błogosławieństwo: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1, 28). Ten podstawowy tekst stał się punktem wyjścia długiej i bogatej doktryny o godności człowieka, dopełnionej przez Wcielenie i Odkupienie. Do tej tradycji odnosi się też Deklaracja o wolności

⁸ Zob. W. Wasiaik, *Wolność religijna w mowach św. Pawła w Dziejach Apostolskich*, „Studia Gdańskie”, 53(2023), s. 22–36.

religijnej (*Dignitatis humanae*) Soboru Watykańskiego II⁹. Podkreśla ona, że prawo do wolności religijnej ma fundament w samej godności osoby ludzkiej, tak jak ta godność jest poznawana przez objawione słowo Boże i przez rozum (DWR, n. 2a). Deklaracja *Dignitatis humanae* proponuje cztery argumenty przemawiające za tym, że wolność religijna jest prawem osadzonym na godności osoby ludzkiej:

- 1) człowiek, jako osoba obdarzona rozumem, zachowuje swoją integralność, czyli nie można oddzielać jego wewnętrznej wolności od publicznego przejawu tejże wolności;
- 2) człowiek, jako osoba, ma obowiązek poszukiwania prawdy, a to wymaga i zakłada dialog między ludźmi, zgodnie z ich naturą społeczną, co zakłada podejście ze „szczerym szacunkiem” dla różnych religii, które „nierządco... odbijają promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”¹⁰;
- 3) człowiek jako osoba jest otwarty na transcendencję, co potwierdza tak jego natura (*homo religiosus*) – jak i natura religii;
- 4) w sprawach wolności religijnej granice władzy czysto ludzkiej (cywilnej, prawnej) mają swoje ograniczenia (DWR, n. 1–8).

Wolność religijna w perspektywie koranicznej

Stosunek Mahometa do Hebrajczyków i chrześcijan uwidocznił się w tekstach Koranu przez liczne inwokacje bezpośrednio skierowane bądź do „ludzi Księgi” (*ahl al-kitab*), tj. jednocześnie do Hebrajczyków i chrześcijan, bądź do Synów Izraela (Judejczyków), bądź do chrześcijan – nazarejczyków (*an-nasara*). Jego wypowiedzi – zwłaszcza z okresu mekkańskiego – odnoszące się do Synów Izraela nawiązują najczęściej do biblijnych dziejów narodu izraelskiego, przedstawiając ich w korzystnym dla nich świetle w porównaniu z politeistycznymi Egipcjanami czy innymi ludami świata. Także kilka tekstów koranicznych zawiera pozytywną charakterystykę nazarejczyków (chrześcijan) jako ludzi, którzy – w przeciwieństwie do politeistów – uznają jednego, jedyne, prawdziwego Boga oraz boskie objawienie biblijne. Najczęściej w literaturze cytowane są teksty mówiące o „ludziach Księgi”. Wypowiedzi te są dość zróżnicowane. Widać w nich wyraźną ewolucję – od

⁹ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.

¹⁰ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, s. 334 (n. 2).

pozytywnej ich charakterystyki (w okresie mekkańskim)¹¹, przez łagodne początkowo nagany¹², aż po mocne napiętnowanie (w okresie medyńskim)¹³.

Z tekstów Koranu pozytywnych w stosunku do chrześcijan przytoczyć można chociażby werset (ajat) uznający boskie objawienie udzielone w historii (biblijnej): „I nie sprzecajcie się z ludem Księgi / inaczej, jak w sposób uprzejmy / – z wyjątkiem tych spośród nich, / którzy są niesprawiedliwi – / i mówcie: / «Uwierzylimy w to, co nam zostało zesłane, i w to, co wam zostało zesłane. / Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden / i my jesteśmy Mu całkowicie poddani»” (Koran 29, 46)¹⁴. Mowa też jest o nagrodzie wiecznej dla ludzi Księgi: „Zaprawdę, ci, którzy uwierzili, / ci, którzy wyznają judaizm, / chrześcijanie i sabejczycy, / i ci, którzy wierzą w Boga i w Dzień Ostatni / i którzy czynią dobro, / wszyscy otrzymają nagrodę u swego Pana; / i nie odczują żadnego lęku, / i nie będą zasmuceni!” (Koran 2, 62)¹⁵.

Po tych aprobatach następują jednak łagodne początkowo perswazje i napomnienia skierowane pod adresem „ludzi Księgi”. Są to wezwania do uznania i poszanowania ksiąg objawienia: „Powiedz: / O ludu Księgi! / Wy nie opieracie się na niczym, / dopóki nie wypełniacie Tory i Ewangelii, / i tego, co wam zostało zesłane / od waszego Pana. / Lecz to, co tobie zostało zesłane, / u wielu spośród nich / zwiększyło tylko bunt i niewiarę. / Nie martw się jednak ludem niewiernych!” (Koran 5, 68). Z czasem te napomnienia wzmocniają się znacznie, piętnując błędy i spory wyznawców Biblii. W surze czwartej chrześcijanom zarzuca się np. błędną interpretację objawienia biblijnego przez uznawanie boskości Jezusa, który – według autora Koranu – nie umarł rzeczywiście na krzyżu: „i za to, że powiedzieli: / «zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, / posłańca Boga» / – podczas gdy oni ani Go nie zabili, / ani Go nie ukrzyżowali, / tylko im się tak zdawało; / i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie, / są z pewnością w zwątpieniu; / oni nie mają o tym żadnej wiedzy, / idą tylko za przypuszczeniem; / oni Go nie zabili z pewnością. / Przeciwnie! / Wyniósł Go Bóg do Siebie! / Bóg jest potężny, mądry! / I nie ma nikogo spośród ludu Księgi, / kto by nie uwierzył w Niego / przed

¹¹ Np. ajaty 29, 46; 2, 62.

¹² Np. ajaty 5, 68; 4, 157–159; 5, 19.

¹³ Np. ajaty 98, 1–3; 5, 51.

¹⁴ Cytaty z Koranu pochodzą z tłumaczenia Józefa Bielawskiego; *Koran*, Warszawa 1986.

¹⁵ W komentarzu do tego wersetu Józef Bielawski mówi, iż „stawia on na jednej płaszczyźnie cztery religie: muzułmańską, żydowską, chrześcijańską i sabejską; stanowił on też podstawę do tolerowania tych wszystkich społeczności religijnych w państwie muzułmańskim”; J. Bielawski, *Komentarz, wprowadzenie, przypisy*, w: *Koran*, s. 846.

swoją śmiercią; / a w Dniu Zmartwychwstania / On będzie przeciwko nim świadkiem” (Koran 4, 157–159). Żąda się też od nich, by aby uznali nowe objawienie, czyli Koran, głoszony przez Mahometa: „O ludu Księgi! / Przyszedł do was Nasz Połaniec, / aby dać wyjaśnienie / – po pewnej przerwie między posłańcami – / żebyście nie mówili: / «Nie przyszedł do nas ani zwiastun, ani ostrzegający!» / I oto przyszedł do was zwiastun i ostrzegający. / Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny” (Koran 5, 19).

Następnie zauważyć można stopniowe zaostrzanie upomnień skierowanych do „Posiadaczy Księgi”, widoczne zwłaszcza w groźbach zapowiadających karę boską na tych, którzy nie chcą uznać koranicznego objawienia: „On jest Tym, który wypędził z domostw / tych spośród ludu Księgi, którzy nie uwierzyli / – na pierwsze zebranie. / Wy nie myśleliście, że oni odejdą, / a oni myśleli, że twierdze obronią ich / przed Bogiem. / Lecz przyszedł do nich Bóg / ze strony, z której oni się Go nie spodziewali, / i rzucił w ich serca przerażenie” (Koran 59, 2). Wreszcie znaleźć można szereg wypowiedzi koranicznych, które jednak „ludzi Księgi” zaliczają do niewiernych, przy jednoczesnym porównywaniu ich i zestawianiu z politeistami: „Ci, którzy nie wierzą, / spośród ludzi Księgi, / jak i bałwochwalcy, / nie zmienili się, / dopóki nie przyszedł do nich jasny dowód: / Połaniec od Boga, / który recytuje oczyszczone karty, / zawierające pisma prawdziwe” (Koran 98, 1–3).

W Koranie można znaleźć także szereg wersetów, które mówią o tolerancji wobec wyznawców innych religii, różnych od „ludzi Księgi”, gdyż „nie ma przymusu w religii!” (Koran 2, 253). Ale jednak zasadniczy wydźwięk wielu wypowiedzi jest o wiele ostrzejszy. Za niewiernych uważa się w islamie przede wszystkim politeistów, gdyż za największy grzech – *sirk* – uznano nie tyle może nawet wielobóstwo, ile „przydawanie Bogu towarzyszy”, „przypisywanie mu współników”. Podkreśla to muzułmańskie wyznanie wiary: „Nie ma innego boga prócz Allaha”¹⁶. W tym kontekście niektóre ajaty zdecydowanie zwalczają ideę Synostwa Bożego, występując przeciwko wierze chrześcijan w Trójcę Świętą: „O ludu Księgi! / Nie przekraczaj granic w twojej religii / i nie mów o Bogu niczego innego, / jak tylko prawdę! / Mesjasz, Jezus syn Marii, / jest tylko posłańcem Boga; / i Jego Słowem, które złożył Marii; / i Duchem, pochodzącym od Niego. / Wiercie więc w Boga i Jego posłańców / i nie mówcie: «Trzy!» / Zaprzestańcie! / To będzie

¹⁶ Zob. J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971, s. 49–50.

lepiej dla was! / Bóg – Allah – to tylko jeden Bóg! / On jest nazbyt wyniosły, / by mieć syna!” (Koran 4, 171)¹⁷.

Jak zauważył ks. Jerzy Nosowski teksty Koranu – poza kilkoma – nie prezentują zasadniczo elementów wyraźnie wrogich i nienawistnych. „Sprawy narodowościowe natomiast, w świetle tychże wypowiedzi, o ile nie wynikały wprost z różnic ideowo-religijnych, nie odgrywały u Mahometa ważniejszej roli. Co więcej – można by zaryzykować twierdzenie, że gdyby nie różnice poglądów religijnych, współżycie między Arabami z jednej strony a Hebrajczykami (Izraelitami, Judajczykami) i chrześcijanami różnych narodowości z drugiej strony, układałoby się w ramach państwowości arabskiej znacznie pomyślniej, przynajmniej za życia Mahometa, w okresie jego rządów w Yatrib-Medynie”¹⁸.

Wolność religijna w perspektywie tradycyjnych religii afrykańskich

W wielu kulturach świata – a zwłaszcza w kulturach afrykańskich – zasady pokrewieństwa i powinowactwa regulują przede wszystkim postępowanie ludzi w ich wzajemnych stosunkach i leżą u podstaw norm życia społecznego. Przy spotkaniu kogoś nie klasyfikuje się go z reguły przez zawód czy pochodzenie, ale właśnie przez pokrewieństwo. Wszelkie relacje społeczne budowane są na ideologii pokrewieństwa, która nadaje też grupie kluczowy element tożsamości, poczucie szczególnej łączności, zażyłości, wspólnoty ducha. „Społeczności plemienne – wspólnoty oparte na prawie krwi – określić można jako wspólnoty organiczne i nierozzerwalne. Z nierozzerwalnością łączy się zjawisko predestynacji. Członkowie plemienia są do niego włączani jeszcze przed swym narodzeniem” – charakteryzuje to zjawisko Ryszard Vorbrich¹⁹. Wspomniana przez niego zasada predestynacji

¹⁷ Szerzej o grzechu politeizmu i Jezusie według Koranu: E. Sakowicz, *Grzech w islamie*, „Collectanea Theologica”, 57(1987), nr 2, s. 145–148; tenże, *Jezus – prorok czy Bóg? Bóg czy człowiek?*, „Nurt SVD”, 2013, wyd. spec., s. 63–76; tenże, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, s. 368–377; M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 302–312; L. Woroniecki, *Jezus Chrystus muzułmanów*, „Communio”, 12(1992), nr 4, s. 66–81.

¹⁸ Zob. J. Nosowski, *Koraniczne określenia i charakterystyki poza-arabskich wyznawców monoteizmu biblijnego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 7(1969), nr 1, s. 130–131.

¹⁹ R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 56.

genealogicznej wiąże się często także z predestynacją terytorialną. Ten typ więzi społecznych określa się w etnologii mianem etnocentryzmu.

Przytoczona charakterystyka wspólnot pokrewieństwa i powinowactwa łączy się z dożywotnią klasyfikacją jednostki i wyznaczeniem jej miejsca w grupie. Faktu tego nie może ona ani wymazać, ani zmienić siłą woli, gdyż nawet śmierć jest kontynuacją przebywania w zamkniętym społeczeństwie opartym o więzy krwi, czyli w świecie przodków. To przodkowie właśnie znajdują się najbliżej człowieka (rodziny) żyjącego na ziemi. Pod względem kultycznym to świat przodków jest najważniejszy dla żyjących na ziemi. Przodkowie są bowiem swego rodzaju pomostem między światem żywych a światem nadnaturalnym. Od nich pochodzi całe prawo (tradycja), którym posługuje się wspólnota ziemską. Są oni traktowani jako byty żyjące, współtworzące wspólnotę. Ich moc i oddziaływanie są o wiele potężniejsze od środków, które posiada wspólnota ziemská. Dlatego też w swej organizacji i całym życiu wspólnota ziemská odwołuje się do wspólnoty przodków. Oni przywracają zachwianą przez działanie jednostek równowagę, zapewniają ciągłość życia w rodzie i jego kontynuację, pobudzają płodność ziemi podczas obrzędów agrarnych, pomnażają i podtrzymują kontakty między wspólnotą żyjącą na ziemi i swoją wspólnotą, zaspokajają potrzeby materialne i duchowe członków swego rodu, bogactwo zbiorów, zdrowie, bezpieczeństwo, harmonię, pokój w rodzie i w wiosce. O ich ściślejszej łączności ze „swoimi” na ziemi świadczy także nazewnictwo chociażby w językach ludów Środkowego Sudanu, gdzie słowo „przodek” (np. Ka w jęz. ngambay) nie istnieje bez zaimka wskazującego: to jest zawsze „mój przodek” (Ka'm) czy też „nasz przodek” (Ka'si). Wyraża to ściśłą więź rodzinną z przodkami, których tak krew, jak i imiona są obecne w codziennym życiu ziemskiej wspólnoty. Przy różnych spotkaniach i świętach rodowych, jak choćby podczas inicjacji, głowa rodu czy rodziny w przemowie wymienia genealogię rodu²⁰.

Zarysowane podstawy zamknięcia (etnocentryzmu), mocno umotywowane religijnie (świat przodków), sprawiają, że społeczności te odznaczają się wielką uległością wobec skodyfikowanego prawa i obyczajów. Cechuje je też postawa silnej solidarności względem swoich (spokrewnionych i powinowacanych) oraz obojętności lub wrogości w stosunku do obcych. Z punktu widzenia religijnego natomiast obcy jest tym społecznościom prozelityzm,

²⁰ Zob. J. Różański, *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin 2020, s. 90–94; 186–193.

gdyż nikt obcy nie może wejść w kontakt – i być zaaprobowanym – przez świat „naszych” przodków, jeśli wpierv w jakiś uświęcony sposób nie stanie się pełnoprawnym członkiem danej grupy etnicznej. Jest to jeden z powodów wprowadzenia w nazewnictwie religioznawczym terminu „tradycyjne religie afrykańskie”, a nie „tradycyjna religia afrykańska”, chociaż te różne systemy posiadają wiele cech wspólnych²¹.

Te cechy miejscowych społeczności sprawiają, że budowanie relacji opartej o kryteria inne niż wspomniana wyżej „ideologia pokrewieństwa” natrafiają na wielki sprzeciw. Nie dotyczy to tylko religijnego wymiaru życia miejscowej wspólnoty, ale także budowania społeczności otwartej, np. społeczności państwowej, grupującej różnorodne etnosy wokół dobra wspólnego.

Prawa człowieka uszanowaniem godności ludzkiej

Posłannictwo Kościoła do ludów i narodów św. Jan Paweł II odczytuje przede wszystkim jako zbliżanie się z Bożym orędem, pozostawionym przez Jezusa Chrystusa, „do całego wspaniałego dziedzictwa ducha ludzkiego, które wypowiedziało się we wszystkich religiach”, we wszystkich kulturach i światopoglądach. „Zbliżyliśmy się z tą czcią i poszanowaniem, jakie od czasów apostołskich stanowiły o postawie misyjnej i misjonarskiej. Wystarczy przypomnieć św. Pawła, choćby jego przemówienie na ateńskim Areopagu (Dz 17, 22–31). Postawa misyjna i misjonarska zaczyna się zawsze w poczuciu głębokiego szacunku dla tego, co „w człowieku się kryje” (J 2, 25), dla tego, co już on sam w głębi swojego ducha wypracował w zakresie spraw najgłębszych i najważniejszych – szacunku dla tego, co już w nim działał ten Duch, który „tchnie tam, gdzie chce” (zob. J 3, 8). Misja nie jest nigdy burzeniem, ale nawiązywaniem i nowym budowaniem, choć praktyka nie zawsze odpowiadała temu wzniosłemu ideałowi”²². Te słowa ze wspomnianej encykliki *Redemptor hominis* oddają ducha, w jakim św. Jan Paweł II traktuje wielkie ludzkie dziedzictwo religijne i kulturowe. Jak Jezus głosił naukę Ojca, tak i jego naśladowcy mają to czynić z całą mocą ducha, równocześnie zachowując głębokie poszanowanie dla człowieka, dla jego rozumu i woli, dla jego sumienia i wolności. „W ten sposób

²¹ Zob. A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005, s. 9–11; Różański, *Kościół katolicki w dialogu*, s. 73–75.

²² RH, s. 29 (n. 12).

sama osobowa godność człowieka staje się treścią tego przepowiadania, nawet bez słów, ale przez sposób odnoszenia się do niej. Ten sposób dzisiaj zdaje się odpowiadać na szczególną potrzebę naszych czasów. Skoro zaś nie wszystko to, w czym różne systemy, a także poszczególni ludzie, widzą wolność i propagują wolność, okazuje się prawdziwą wolnością człowieka, tym bardziej Kościół w imię swej Bożej misji staje się stróżem tej wolności, która warunkuje prawdziwą godność osoby ludzkiej²³.

Szanowania tej godności ludzkiej wymaga się także od państwa, którego sens istnienia jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy, „staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów. Ten sens nie zostaje urzeczywistniony, gdy zamiast sprawowania władzy z moralnym udziałem społeczeństwa czy narodu jesteśmy świadkami narzucania władzy wszystkim innym członkom tego społeczeństwa przez określoną grupę. Sprawy te są bardzo istotne w naszej epoce, w której ogromnie wzrosła świadomość społeczna ludzi, a wraz z tym potrzeba prawidłowego uczestniczenia obywateli w życiu politycznym wspólnoty²⁴.

Mówił o tym św. Jan Paweł II m.in. podczas podróży apostołskiej do Ugandy w 1993 r., podkreślając, że „do istotnych elementów zdrowego życia społecznego należą takie wartości jak uznanie godności każdej ludzkiej osoby, poszanowanie praw wypływających z tej godności – zwłaszcza prawa do życia i do wolności religijnej – oraz skuteczne zaspokajanie potrzeb ubogich, słabych i bezbronnych. Budować społeczeństwo, które traktuje te wartości jako cenne dziedzictwo, znaczy budować kulturę pokoju – środowisko, w którym obywatele będą mogli znacznie łatwiej osiągać cele, dla których zostali stworzeni²⁵.

Nauczanie papieskie nieustannie powracało do punktu wyjścia praw ludzkich: stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Ten fakt stanowił o fundamencie istnienia wolnej i odpowiedzialnej osoby, jej podstawowych swobód i praw, jej godności. „Człowiek, ośrodek i szczyt całego stworzonego świata, posiada w swojej osobowej godności dobro najcenniejsze, dobro, które sprawia, że jest on wartością w sobie i przez się, i wymaga, by traktowano go zawsze jako osobę, nigdy zaś jako przedmiot, który można

²³ Tamże, s. 30 (n. 12).

²⁴ Tamże, s. 50 (n. 17).

²⁵ Jan Paweł II, *Umacnianie w ludziach dobra duchowe i moralne. Spotkanie z biskupami Ugandy, Kampala, 7 II 1993*, „L'Osservatore Romano” (OsRomPol), 14(1993), nr 4, s. 27–29.

użyć, narzędzie czy rzecz. Osobista godność stanowi podstawę i wyraz równości wszystkich ludzi, a równocześnie jest źródłem ich współuczestnictwa i wzajemnej solidarności”²⁶.

Prawa człowieka gwarantem pokoju i dobra wspólnego

Święty Jan Paweł II w swoim nauczaniu często podkreślał, że Kościół zawsze uczył obowiązku działania dla dobra wspólnego, starał się wychowywać dobrych obywateli w każdym państwie. Dlatego uczył także, że „podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa”. To dobro z kolei domaga się od władzy państwowej „poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawiania się obywateli władzy albo też do sytuacji ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru, którego dowodów dostarczyły totalitaryzmy naszego stulecia pod dostatkiem. Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych”²⁷.

W Chartumie zaś, cytując biskupów sudańskich, podkreślał, iż nie można ustanowić pokoju bez sprawiedliwości i poszanowania praw człowieka. „Tylko formalne gwarancje poszanowania praw człowieka i system prawny równo traktujący wszystkich mogą stworzyć warunki dla pokojowego współistnienia i zgodnego działania w służbie wspólnemu dobru. Dlatego moja wizja przyszłości waszego kraju znajduje bardziej konkretny wyraz w głębokim pragnieniu, by wszyscy jego obywatele – bez względu na pochodzenie etniczne, dziedzictwo kulturowe, pozycję społeczną czy przekonania religijne – mogli w sposób odpowiedzialny uczestniczyć w życiu narodu, wzbogacając swoją różnorodnością całą wspólnotę narodową. Od czasu powstania państw narodowych obecność na ich terytorium mniejszości stanowi dla nich pozytywne wyzwanie i daje możliwość wzbogacenia życia społecznego. W epoce, gdy coraz powszechniejsza jest świadomość, że poszanowanie praw człowieka to

²⁶ Tenże, *Solidarni w budowaniu wspólnej ojczyzny. Przemówienie powitalne*, Bissau, 27 I 1990, *OsRomPol*, 11(1990), nr 1, s. 27.

²⁷ RH, s. 50–51 (n. 17).

niezbędny fundament sprawiedliwego i pokojowego świata, kwestia poszanowania praw mniejszości musi być traktowana poważnie, zwłaszcza przez przywódców politycznych i religijnych²⁸. Postęp prawdziwie ludzki jest z natury wieloaspektowy. Dotyczy on nie tylko rozwoju gospodarczego, technicznego, naukowego. „Uczestnictwo w życiu politycznym kraju, wolność religijna, wolność słowa, stowarzyszenia się, popierania dobrze funkcjonującego systemu jurystycznego, szacunek i rozwój wartości duchowych i kulturalnych, miłości prawdy: to są składniki dla takiego postępu, który jest prawdziwie i w pełni ludzki²⁹. Istotnym elementem zdrowego życia społecznego jest bowiem „uznanie godności każdej ludzkiej osoby, poszanowanie praw wypływających z tej godności – zwłaszcza prawa do życia i do wolności religijnej – oraz skuteczne zaspokajanie potrzeb ubogich, słabych i bezbronnych³⁰”.

Perspektywa pokoju i dobra wspólnego w nauczaniu św. Jana Pawła II na kontynencie afrykańskim wychodzi o wiele dalej niż granice poszczególnych państw i kontynentów. Przypomina o istnieniu i dobru wspólnym całej rodziny ludzkiej. Przemawiając do młodych muzulmanów w Casablance papież zadaje zgromadzonym pytanie o przyczyny podzielonego i rozbitego świata, w którym istnieją liczne konflikty i poważne niesprawiedliwości. „Skąd się bierze to wszystko? Stąd, że ludzie nie uznają swoich różnic, nie znają się wystarczająco. Odrzucają tych, którzy mają inną cywilizację. Odmawiają współpracy. Nie potrafią się uwolnić od egoizmu i zarozumiałstwa. Tymczasem Bóg stworzył wszystkich ludzi równych godnością, ale odmiennych, jeżeli chodzi o dary i talenty. Ludzkość jest całością, w której każda grupa ma własną rolę do odegrania; trzeba uznać wartości rozmaitych ludów i rozmaitych kultur. Świat jest jak żywy organizm: każdy ma coś do otrzymania od innych i coś do dania innym³¹”.

²⁸ Jan Paweł II, *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa. Spotkanie z prezydentem Sudanu*, Chartum, 10 II 1993, OsRomPol, 14(1993), nr 4, s. 37–38.

²⁹ Tenże, *Umacniając jedność narodową Nigerii, umacnialiście jedność całej Afryki. Do prezydenta i do rządu Nigerii w Lagos*, 12 II 1982, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5, cz. 1, Poznań 1993, s. 180 (n. 5).

³⁰ Tenże, *Umacniajcie w ludziach dobra duchowe i moralne*, s. 28; zob. tenże, *Address of his Holiness John Paul II. Yundum International Airport of Banjul, The Gambia, Sunday, 23 February 1992*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920223_arrivo-gambia.html [2.09.2020].

³¹ Tenże, *Wierzmy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzulmańską*, Casablanca, 19 VIII 1985, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, Poznań 2004, s. 256 (n. 7).

Poszanowanie wolności religijnej probierzem praw człowieka

Interesującym i zarazem oryginalnym rysem nauczania Jana Pawła II o wolności ludzkiej jest jego zwracanie uwagi, że wolność religijna jest w rzeczywistości fundamentem wszystkich innych wolności, czy też generalnie praw człowieka. A z pewnością jej ich probierzem³². Powtarzał to wielokrotnie, m.in. w przededniu konferencji madryckiej w sprawie bezpieczeństwa i współpracy w Europie, podkreślał: „to, co głoszę nieustannie od początku mojej posługi: «Wolność sumienia i religii [...] jest [...] pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej; a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności»”³³. Te słowa znajdują też oddźwięk w jego wielkiej encyklice o działalności misyjnej Kościoła *Redemptoris missio*. Mówił on w niej: „Wolność religijna, nieraz jeszcze ograniczana czy uszczuplana, jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów. Trzeba dążyć do tego, by autentyczna wolność religijna została przyznana wszystkim i wszędzie. Kościół pracuje nad tym w różnych krajach, szczególnie w tych, w których katolicy są większością i gdzie większy jest zasięg jego wpływów. Nie chodzi jednak o problem religii większości czy mniejszości, lecz o niezbywalne prawo wszystkich i każdej osoby ludzkiej”³⁴.

Dlatego też wolność religijna powinna być wszędzie uznana i usankcjonowana jako prawo obywatelskie, poprzez ustawodawstwo normatywne. Ogólnie ujmowane prawo do wolności religijnej mieści w sobie kolejne prawa, bardziej szczegółowe, zawarte w dokumentach społeczności międzynarodowej. Obejmują one m.in.:

³² Słowa o „probierzu” znaleźć można w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* (1 I 1988) św. Jana Pawła II, gdzie pisał on: „Cywilne i społeczne prawo do wolności religijnej, dotycząc najgłębszej sfery duszy, staje się niejako punktem odniesienia i probierzem innych podstawowych praw”; Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1988, [https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju-1988/\(n.2\)](https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju-1988/(n.2)) [2.08.2024].

³³ Tenże, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 8 XII 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, Poznań – Warszawa 1985, s. 813–814; tenże, *Państwo i Kościół w służbie człowiekowi. Do prezydenta i narodu Konga*, 5 V 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Poznań – Warszawa 1985, s. 491.

³⁴ Tenże, *Encyklika Redemptoris missio*, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 556–557 (n. 39).

- możliwość swobodnego wyboru swoich przekonań religijnych, opartego na własnym sumieniu;
- wyznawanie wiary na zewnątrz w formie wielorakich postaw kulturowych;
- swobodne realizowanie zarówno własnego, jak i rodzinnego życia zgodnie z wymaganiami własnej religii;
- swobodne działanie wspólnot religijnych z wielorakimi ich prawami³⁵.

Prawo do wolności religijnej stanowi pokojową podstawę wspólnoty państwowej, jest nieodłącznym elementem prawdziwej demokracji. „Państwo nie może rozciągać swej kompetencji, pośrednio lub bezpośrednio, na sferę religijnych przekonań ludzi. Nie może ono rościć sobie prawa do narzucania bądź zabraniać poszczególnym osobom lub wspólnocie wyznawania i publicznego praktykowania wiary. W tej dziedzinie władze cywilne mają obowiązek zagwarantowania tego, by prawa poszczególnych ludzi i wspólnot w zakresie wolności religijnej były przestrzegane, a jednocześnie czuwania nad sprawiedliwym porządkiem publicznym”³⁶.

Prawo do wolności religijnej wyklucza wszelki przymus do religii. Optymistycznie św. Jan Paweł II stwierdza w Nigerii, przemawiając do muzułmanów i chrześcijan, że jedni i drudzy „zgodnie uważają, że w sprawach religijnych przymus jest niedopuszczalny. Staramy się kształtować postawy otwartości i szacunku wobec wyznawców innych religii. Religia jednak może być wykorzystywana do złych celów, przywódcy religijni mają zatem obowiązek temu zapobiegać. Zwłaszcza gdy dochodzi do aktów przemocy dokonywanych w imię religii, musimy wszystkim wyraźnie uświadomić, że nie mamy tu do czynienia z prawdziwą religią. Wszechmogącemu nie może przecież podobać się niszczenie Jego obrazu w Jego dzieciach. Z tego miejsca w sercu Afryki Zachodniej zwracam się do wszystkich muzułmanów z tym samym apelem, który skierowałem do moich braci biskupów i do wszystkich katolików: niech motywem naszych działań będzie przyjaźń i współpraca! Pracujmy razem, aby mogła nadejść nowa era solidarności i wspólnej służby, podejmujemy razem wielkie wyzwanie budowy lepszego świata, bardziej sprawiedliwego i ludzkiego!”³⁷.

³⁵ Zob. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 118.

³⁶ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju-1988/> [2.08.2024].

³⁷ Tenże, *Religia nie może być wykorzystywana do złych celów. Spotkanie z muzułmańskimi zwierzchnikami religijnymi*, Abudża, 22 III 1998, *OsRomPol*, 19(1998), nr 5–6, s. 15 (n. 3).

* * *

Zdecydowane i wielokrotnie powtarzane przez Jana Pawła II stwierdzenie, że wolność religijna, jako podstawowe prawo człowieka, jest zarazem problemem respektowania pozostałych praw człowieka, zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych, natrafiało na kontynencie afrykańskim na wiele barier, związanych z interesownie pojmowanymi interpretacjami religijnymi, płynącymi tak z inspiracji muzułmańskiej, jak i z inspiracji religii tradycyjnych, jak również z sytuacją polityczną i gospodarczą wielu państw. Odwiedzał on bowiem państwa zranione przez długotrwałe konflikty zbrojne bądź nawet pogrążone w tych konfliktach podczas wizyty papieskiej (np. Angola, Benin, Burundi, Czad, Kongo, Mozambik czy Sudan), państwa dotknięte niesprawiedliwością społeczną i wyzyskiem ekonomicznym (np. Ghana, Gwinea, Gwinea Bissau, Gwinea Równikowa, Republika Południowej Afryki, Republika Środkowoafrykańska, Zimbabwe), jak również państwa o względnie ustabilizowanej sytuacji społecznej i gospodarczej, chociaż ich pozycja ekonomiczna daleka jest również od czołówki państw świata. Ponieważ Kościół nie chce być związany z żadnym systemem społecznym, ekonomicznym czy politycznym mógł on odwoływać się do tego, co najbardziej podstawowe, do godności człowieka i równości praw wszystkich ludzi, także ubogich i uciskanych. Mówiąc o tych wartościach, powoływał się na ich powszechne uznanie i prawną ochronę w pierwszym i podstawowym dokumencie Organizacji Narodów Zjednoczonych – powstałej 24 października 1945 r., wydanej 10 grudnia 1948 r. – Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Ten dokument wraz z całym pakietem innych późniejszych deklaracji i umów dotyczących najważniejszych aspektów praw ludzkich, praw dziecka, kobiety, równości między rasami, a zwłaszcza z dwoma pakietami o prawach gospodarczych, społecznych i kulturalnych oraz o prawach obywatelskich i politycznych jest dużym osiągnięciem Organizacji Narodów Zjednoczonych. Docenił to Jan Paweł II choćby w przemówieniu na forum tej organizacji, podkreślając m.in., że Kościół z racji skupiania wyznawców należących do „wszystkich prawie krajów i kontynentów, narodów, ludów, ras, języków i kultur najbardziej jest z racji tej właśnie swojej natury i tego posłannictwa głęboko i szczerze zainteresowany istnieniem Organizacji, która, jak wnosimy z samej nazwy, jednoczy i zespala, a nie dzieli i przeciwstawia”³⁸.

³⁸ Tenże, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju. Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy Jork, 2 X 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 2, Poznań 1992, s. 259.

Jednak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka stwierdza tylko, że człowiek posiada swoją godność i niezbywalne prawa, Kościół natomiast idzie o wiele dalej i podaje fundamenty tej godności.

STRESZCZENIE

Święty Jan Paweł II traktował prawa człowieka jako owoc, który wyrasta z korzeni Ewangelii. Ich pierwotnym źródłem jest Bóg, który w akcie stworzenia obdarzył człowieka wielką godnością. Wśród wszystkich praw człowieka papież z Krakowa podkreślał znaczenie prawa do wolności myśli sumienia i wyznania. Uważał, że poszanowanie tego prawa stanowi znak (próbierz) respektowania innych praw człowieka. Głównym celem artykułu jest ukazanie trzech perspektyw w spojrzeniu na prawo człowieka do wolności myśli, sumienia i wyznania: perspektywy chrześcijańskiej, muzułmańskiej i myślenia teologicznego, które wyływa z tradycyjnych religii afrykańskich. Ten aspekt porównawczy jest ukazany w nauczaniu św. Jana Pawła II, zwłaszcza w jego przemówieniach wygłoszonych w Afryce.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, prawo do wolności myśli, sumienie i wyznania, Kościół w Afryce, św. Jan Paweł II, islam, tradycyjne religie afrykańskie.

ABSTRACT

St. John Paul II viewed human rights as a fruit that grows from the roots of the Gospel. Their original source is God, who in the act of creation endowed man with great dignity. Among all human rights, the Pope of Krakow stressed the importance of the right to freedom of thought conscience and religion. He believed that respect for this right is a sign of respect for other human rights. The main purpose of this article is to show three perspectives of human rights to freedom thought conscience and religion: the Christian perspective, the Muslim perspective and the theological thinking of traditional African religions. This comparative aspect is shown in the teaching of St. John Paul II, especially in his speeches delivered in Africa.

Key words: human rights, right to freedom of thought conscience and religion, Church in Africa, St. John Paul II, Islam, traditional African religions.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 333–363.


- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.
- Jan Paweł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju. Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy Jork, 2 X 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 2, Poznań 1992, s. 258–269.
- Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich. Orędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 2 XII 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań – Warszawa 1987, s. 116–119.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 III 1979, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 5–76.
- Jan Paweł II, *Państwo i Kościół w służbie człowiekowi. Do prezydenta i narodu Konga*, 5 V 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Poznań – Warszawa 1985, s. 490–491.
- Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 8 XII 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, Poznań – Warszawa 1985, s. 811–817.
- Jan Paweł II, *Umacniając jedność narodową Nigerii, umacnialiście jedność całej Afryki. Do prezydenta i do rządu Nigerii w Lagos*, 12 II 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 5, cz. 1, Poznań 1993, s. 178–181.
- Jan Paweł II, *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzulmańską, Casablanca*, 19 VIII 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 8, cz. 2, Poznań 2004, s. 252–258.
- Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1988, <https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju-1988/> [2.08.2024].
- Jan Paweł II, *Address of his Holiness John Paul II. Yundum International Airport of Banjul, The Gambia, Sunday*, 23 February 1992, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_sp_19920223_arrivo-gambia.html [2.09.2020].
- Jan Paweł II, *Solidarni w budowaniu wspólnej ojczyzny. Przemówienie powitalne, Bissau*, 27 I 1990, *OsRomPol*, 11(1990), nr 1, s. 26–27.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 509–616.

- Jan Paweł II, *Umacniajcie w ludziach dobra duchowe i moralne. Spotkanie z biskupami Ugandy*, Kampala, 7 II 1993, OsRomPol, 14(1993), nr 4, s. 27–29.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa. Spotkanie z prezydentem Sudanu*, Chartum, 10 II 1993, OsRomPol, 14(1993), nr 4, s. 37–38.
- Jan Paweł II, *Religia nie może być wykorzystywana do złych celów. Spotkanie z muzulmańskimi zwierzchnikami religijnymi*, Abudża, 22 III, 1998, OsRom-Pol, 19(1998), nr 5–6, s. 14–15.
- Bielawski J., *Komentarz, wprowadzenie, przypisy*, w: *Koran*, Warszawa 1986, s. 739–970.
- Gaudefroy-Demombynes M., *Narodziny islamu*, Warszawa 1988.
- Koran*, Warszawa 1986.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982.
- Mazurek F., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Mazurek F., *Stanowisko Kościoła wobec Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Ethos”, 1999, nr 45–46, s. 241–244.
- Nosowski J., *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.
- Nosowski J., *Koraniczne określenia i charakterystyki poza-arabskich wyznawców monoteizmu biblijnego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 7(1969), nr 1, s. 91–132.
- Różański J., *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin 2020.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000.
- Sakowicz E., *Grzech w islamie*, „Collectanea Theologica”, 57(1987), nr 2, s. 145–148.
- Sakowicz E., *Jezus – prorok czy Bóg? Bóg czy człowiek?*, „Nurt SVD”, 2013, wyd. spec., s. 63–76.
- Skorowski H., *Jan Paweł II papieżem praw człowieka*, w: *Prawa człowieka, prawa narodów*, red. Z. Zarębianka, Kraków 2018, s. 55–63.
- Skorowski H., *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999.
- Szyjewski A., *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005.

- Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.
- Wasiak W., *Wolność religijna w mowach św. Pawła w Dziejach Apostolskich*, „Studia Gdańskie”, 53(2023), s. 22–36.
- Woroniecki L., *Jezus Chrystus muzułmanów*, „Communio”, 12(1992), nr 4, s. 66–81.

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

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

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

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W SYRII

Wolność religijna jest szerokim zagadnieniem, które obejmuje dużą liczbę elementów wpływających na tożsamości religijne i sprawy takie jak prawo własności, edukacja religijna, wychowywanie dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców, publiczna widoczność symboli religijnych, wypowiedzi publiczne, budowanie instytucji religijnych, działalność misyjna i tak dalej. Podczas gdy w niektórych kontekstach wolność religijna oznacza swobodną prozelityzację, dla niektórych osób jest to możliwość noszenia (lub nienoszenia) chusty bez żadnej presji społecznej i politycznej. Mówiąc bardziej ogólnie, wolność religijna obejmuje nie tylko praktykowanie religii bez przymusu ze strony jakiegokolwiek instytucji, takiej jak państwo czy kościół, ale także tworzenie ustroju, w którym status cywilny, prawny lub polityczny tych, którzy identyfikują się (i/lub którzy są utożsamiani) z tożsamością religijną, nie jest negatywnie naruszony¹. Dlatego wolność religijna to nie tylko kwestia pobożności, ale także kwestia kategoryzacji, która dotyczy tych, którzy utożsamiają się z jakąś religią. Nawet jeśli wolność religijna obejmuje wszystkich ludzi w ramach ustroju, mniejszości religijne są jego największymi beneficjentami ze względu na jej pozytywny wpływ na ich codzienne życie.

Historia wolności religijnej i polityki w Syrii

Syria uzyskała niepodległość w 1946 roku, ale istniejąca obecnie forma rządu została wprowadzona dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku. Lata pomiędzy nimi naznaczone były ogromną niestabilnością polityczną i społeczną, wojskowymi zamachami stanu i napięciami między konkurującymi frakcjami socjalistycznymi i nacjonalistycznymi. W 1958 roku, w dążeniu do

¹ S. Mahmood, *Religious difference in a secular age: A minority report*, Princeton 2015.

stabilności, Syria i Egipt połączyły się, tworząc Zjednoczoną Republikę Arabską², która zaledwie trzy lata później rozpadła się z powodu zamachu stanu dokonanego przez Arabską Socjalistyczną Partię Zmartwychwstania (Baas)³.

W 1963 roku Syria stała się republiką pod rządami partii Baas. Wkrótce potem nowy rząd ratyfikował obecnie obowiązującą konstytucję, ale ustawa nadzwyczajna skutecznie zawiesza większość swobód przyznanych obywatelom. Dodatkowo konstytucja zapewnia prymat Partii Baas w większości instytucji państwowych i przyznaje prezydentowi bardzo szerokie uprawnienia: ma prawo mianować ministrów, wypowiadać wojnę, wprowadzać stan wyjątkowy, wydawać ustawy, ogłaszać amnestię, zmieniać konstytucję oraz mianować urzędników państwowych i wojskowych. Prezydent musi być muzułmaninem, ale nie ma oficjalnej religii państwowej. Partia Baas kładzie nacisk na socjalizm i świecki arabizm, próbując oddzielić religię od polityki państwowej. Głównym źródłem prawodawstwa pozostaje jednak orzecznictwo islamskie⁴.

W 1970 roku minister obrony Hafiz al-Asad usunął kierownictwo partii cywilnej i objął stanowisko premiera⁵. Ustanowił w dużej mierze autorytarny reżim udający republikę. Polityczny sprzeciw wobec prezydenta jest niedopuszczalny w jakiegokolwiek formie. Armia pozostaje niezwykle lojalna wobec partii Baas i wybranego przez nią przywódcy. Po jego śmierci w 2000 roku Hafiza al-Asada zastąpił jego syn Bashar, który objął urząd dopiero po zmianie konstytucji przez parlament, który obniżył obowiązkowy minimalny wiek prezydenta. W 2003 roku Syria i Egipt potępiły amerykańską agresję na Irak⁶. Z chwilą objęcia urzędu prezydenta Syryjskiej Republiki Arabskiej przez Baszszara al-Asada (Baszara Asada) 17 lipca 2000 roku obserwatorzy syryjskiej sceny politycznej byli raczej sceptyczni co do zdolności jego przetrwania u władzy⁷. Jego rządy były częścią znacznie większej linii sukcesji pod partią z ideałami, które zostały uformowane i ukształtowane od samego początku.

W następstwie zwycięstwa alianckiego w I wojnie światowej Francja i Wielka Brytania narzuciły nowe granice polityczne w miejsce granic byłe-

² W. Roszkowski, *Półwiecze. Historia polityczna świata po 1945 roku*, Warszawa 2005, s. 140.

³ Ch. Tripp, *Historia Iraku*, Warszawa 2009, s. 207–208.

⁴ A. Adamczyk, F. Jomma, *Prezydent w systemie konstytucyjnym Syrii*, „Przegląd Sejmowy”, 2020, nr 2(157), s. 9–27, <https://doi.org/10.31268/PS.2020.16> [7.09.2024].

⁵ A. Hourani, *Historia Arabów*, Gdańsk 1995, s. 413.

⁶ Ł. Fyderek, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Kraków 2011, s. 227.

⁷ C. Wieland, *Syria at bay: secularism, Islamism and „Pax Americana”*, London 2006, s. 9.

go Imperium Osmańskiego. Zmiana w krajobrazie politycznym zaszczerpiła niechęć do wielu Arabów z tego regionu, którzy zmęczeni się niestabilnością polityczną, która zdominowała Wielki Okręg Syryjski w ciągu ostatnich kilku stuleci. W rezultacie powstał ruch polityczny: panarabizm (gr. *pan* – wszystko)⁸, który dążył do zjednoczenia narodów arabskich pod jednym sztandarem politycznym. Tradycja islamska stanowiła główną barierę między ideologią panarabską a samymi Arabami. Co więcej, Francuzi, w ramach swojego mandatu w latach 1920–1946, podzegli do podziałów na tle religijnym, aby stłumić wszelkie formy arabskiego nacjonalizmu, które mogłyby zagrozić legitymizacji ich pobytu w tym kraju⁹.

Tam, gdzie nacjonalizm arabski był zazwyczaj określany jako ruch sunnicki, mniejszości religijne w regionie postrzegały powstanie partii Baas w 1942 roku jako formę wymuszenia przynależności do Sunni. Jednak nacjonalizm Baas, który przyjął ideologię panarabizmu, nie interesował się konkretnie islamem sunnickim, a raczej dążył do stworzenia świeckiego społeczeństwa arabskiego. Jak na ironię, grupy mniejszościowe zaczęły popierać partię Baas, podczas gdy muzułmanie sunniccy nie robili tego ze względu na brak prawa islamskiego u jego podstaw. Partia promowała równość wśród wszystkich Arabów, którą faworyzowały mniejszości religijne, podczas gdy muzułmanie sunniccy postrzegali przedstawicieli mniejszości religijnych regionu jako „gorszych” Arabów¹⁰.

Wraz ze świecką ideologią, która dążyła do wprowadzenia „wolności (hurriyah) od obcej kontroli i jedności (wihdah) wszystkich Arabów w jednym państwie”¹¹, partia Baas włączyła aspekt socjalistyczny, który dla nich oznaczał sprawiedliwość społeczną dla niższych warstw społecznych¹².

Wraz ze wzrostem popularności partii jej przywództwo rozszerzyło się, włączając przedstawicieli mniejszości, w tym członków społeczności alawitów. Sekularystyczne, populistyczne i socjalistyczne komponenty partii stanowiły pewną atrakcję dla alawitów, zwłaszcza chłopów na obszarach wiejskich i członków armii. Dla nich partia Baas była kluczem do uwolnienia

⁸ A. Abukhalil, *Syria and the Shiites: Al Asad's policy in Lebanon*, „Third World Quarterly”, 12(1990), nr 2, s. 1–20.

⁹ A.T. Fildis, *Roots of Alawite-Sunni rivalry in Syria*, „Middle East Policy”, 19(2012), nr 2, s. 148–156.

¹⁰ J.F. Devlin, *The Baath party: Rise and metamorphosis*, „The American Historical Review”, 96(1991), nr 5, s. 1396.

¹¹ Tamże, s. 1397.

¹² Fildis, *Roots of Alawite-Sunni rivalry in Syria*, s. 148–156.

ich od statusu mniejszości i zmniejszenia nierówności społecznych. Ideologia Baas obiecała społecznościom mniejszościowym równość na podstawie bycia Arabem, a nie bycia sunnitą.

Jednak w miarę jak grupy mniejszości religijnych inflirtowały partię Baas, niechęć sunnitów rosła. To właśnie podczas trwającej w latach 1958–1961 unii między Syrią a Egiptem zawieszono wszystkie partie polityczne w Syrii, w tym partię Baas. Jednak ze względu na relacje, jakie ta partia nawiązała z mniejszościami religijnymi, pozostała grupa alawitów, która została zorganizowana w tajemnicy w Latakii. W tym czasie grupa ta stała się najsilniejszą i najbardziej ustrukturyzowaną grupą w Baas. Z ich szeregów wyłoniło się czterech przywódców: Salah Jadid, Hafez al-Assad, Muhammad Umran i Hamad Ubayd. Ich celem było przywrócenie syryjskiej kontroli nad syryjską armią, a w 1963 roku, krótko po rozwiązaniu unii między Syrią a Egiptem, przeprowadzili zamach stanu, aby przejąć kontrolę. Zamach stanu zakończył się przejściem politycznej i wojskowej kontrolą prze alawicką mniejszość muzułmańską, a większość sunnitów znalazła się teraz na pozycji podporządkowanej¹³.

Ta seria wydarzeń przygotowała scenę polityczną na następne pół dekady. Alawicki reżim Baas (partia, która wchodziła w skład grupy mniejszościowej w kraju zdominowanym przez sunnitów) będzie przewodził narodowi przez wiele lat. Jednak to przywództwo wpajałoby nieufność i niechęć w populacji Sunnitów. Jak wskazuje Fildis¹⁴ wielu sunnitów uważało reżim alawitów bahistów za bezprawny, opresyjny i antyislamski. Według nich władza narodem została przejęta siłą.

Jednak dla alawitów, a także dla innych syryjskich mniejszości, była to rzeczywistość przez ostatnie kilka stuleci. Żyjąc pod opresyjnymi rządami Imperium Osmańskiego, alawici mieli spory udział w ucisku etnicznym, a w połowie lat sześćdziesiątych wykorzystali okazję, aby podwyższyć swój status społeczny.

Ramy prawne i polityczne

Konstytucja Syrii z 1973 roku została przyjęta w celu sfinalizowania dążeń do jedności, wolności i socjalizmu. Została sporządzona pod silnym

¹³ A. Ben-Tzur, *The Neo-Ba'ath party of Syria*, „Journal of Contemporary History”, 3(1968), nr 3, s. 161–181; N. Van Dam, *The struggle for power in Syria and the Ba'ath Party (1958–1966)*, „Orient”, 14(1973), nr 1, s. 1–20.

¹⁴ Fildis, *Roots of Alawite-Sunni rivalry in Syria*, s. 155.

wpływem Hafiza al-Asada i była pierwszą konstytucją arabską, w której ustanowiono socjalistyczno-nacjonalistyczne zasady określające jedność świata arabskiego¹⁵. Konstytucja ta obowiązywała do 2012 roku i była trzykrotnie nowelizowana, a ostatnia zmiana z 2000 roku to poprawka do art. 83, obniżająca wiek prezydenta z 40 do 34 lat¹⁶.

Konstytucja zapewnia obywatelom swobodę praktykowania różnych religii, ale nakłada ograniczenia na to prawo. Na przykład art. 3 wymaga, aby prezydent kraju był muzułmaninem, a głównym źródłem ustawodawstwa było orzecznictwo islamskie, czyli szariat. Wymóg ten przejawia się najczęściej w obszarze statusu osobowego. Procedury dotyczące zawarcia małżeństwa i rozvodu są podyktowane prawem islamskim. Artykuł 35 wyraźnie gwarantuje wolność wiary wszystkim obywatelom i zapewnia, że państwo szanuje wszystkie religie. Gwarantuje także swobodę odprawiania wszelkich obrzędów religijnych, pod warunkiem niezakłócania porządku publicznego. Artykuły 292 i 462 Kodeksu karnego zabraniają powodowania napięć między wspólnotami wyznaniowymi. Rząd wykorzystuje te artykuły do ścigania każdej grupy religijnej, którą uważa za szkodliwą dla społeczeństwa, i zwykle koncentruje się na grupach składających się z fundamentalistycznych muzułmanów¹⁷.

Rząd monitoruje wszystkie grupy działające w kraju, religijne i niereligijne, ze szczególnym uwzględnieniem osób uważanych za bojowników islamskich. Wszystkie grupy religijne mają obowiązek rejestracji w urzędzie, a wszystkie zbiórki funduszy są monitorowane. Urzędnicy biorą na cel szczególnie Bractwo Muzułmańskie, a za przynależność obywateli Syrii do tej grupy grozi karą śmierci. W praktyce wyrok jest zazwyczaj zamieniany na dwanaście lat więzienia. Wszelkie spotkania religijne, które odbywają się i nie zawierają konkretnego wezwania do oddawania czci, wymagają pozwolenia¹⁸.

Religia obywatela Syrii jest udokumentowana w akcie urodzenia, a przynależność do określonej religii jest obowiązkowa w przypadku kwestii związanych ze statusem osobistym, takich jak małżeństwo, rozwód i dziedziczenie. Każda grupa religijna podlega własnym prawom, dlatego rozwód w przypadku muzułmanów opiera się na szariacie. Kwestie te są

¹⁵ Świadczyła o tym treść poszczególnych artykułów zawartych w konstytucji z 1973 roku, takich jak: art., 1.3, 8, 13.1, 21, 23.1, 84.1.

¹⁶ F. J o m m a, *Wpływ podziałów religijnych, narodowych i etnicznych na procesy polityczne w Syrii*, Szczecin 2018, s. 361 (*Rozprawy i Studia*, t. 1116).

¹⁷ A d a m c z y k, J o m m a, *Prezydent w systemie konstytucyjnym Syrii*, s. 19–21.

¹⁸ *Stowarzyszenie Braci Muzułmanów*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/;3980058.html> [1.07.2024].

rozpatrywane przez specjalne sądy islamskie. Sądy szariatu mają jurysdykcję wyłącznie nad muzułmanami sunnickimi i szyickimi, druzowie podlegają sądom madhabbi, a sądy ruhi rozpatrują roszczenia chrześcijan i Żydów. Konwersja z islamu na inną religię jest uznawana za nielegalną. Nie odnotowano jednak przypadków faktycznego egzekwowania tego prawa¹⁹.

Prawo i religia w syryjskiej konstytucji

Odkąd Syria uzyskała niepodległość w 1946 roku, jej kolejne rządy włożyły znaczny wysiłek w stworzenie świadomości narodowej, dzięki której państwo stanie się centrum identyfikacji i jednoczącym elementem wszystkich swoich obywateli, niezależnie od ich przynależności religijnej lub etnicznej. Taka świadomość zastąpiłaby tradycyjną samoidentyfikację jednostki i jej rodziny z plemieniem i wspólnotą religijną. Przesłanie „jedności patriotycznej”, a mianowicie jedność części ludności zamieszkującej syryjską ziemię oraz „jedność narodowa” w znaczeniu jedności całego narodu arabskiego to zasada zapisana w syryjskiej konstytucji z 1973 roku wydanej przez zmarłego prezydenta Hafeza al-Assada na mocy dekretu nr 208 z 1973 roku, nadal obowiązującego w Syrii. Konstytucja została przyjęta w celu podkreślenia aspiracji do jedności, wolności i socjalizmu. Zapewnia ona obywatelom swobodę praktykowania różnych religii, ale nakłada ograniczenia na to prawo²⁰. Ideologia rządzącej partii Baas, która promuje sekularyzm i jedność narodu arabskiego, wpłynęła na opracowanie syryjskiej konstytucji z 1973 roku. Artykuł 1.2 wyraźnie stwierdza, że syryjskie państwo arabskie jest częścią narodu arabskiego. Ponadto, kiedy partia Baas doszła do władzy w 1963 roku, artykuły chroniące wolność wyznania i przestrzeganie statusu wspólnot religijnych, o których mowa w artykułach 3.3 i 3.4 konstytucji z 1950, 1953, 1962 roku, zostały usunięte²¹ i zastąpione w konstytucji z 1973 roku artykułem 25.3²², który stanowi, że obywatele syryjscy cieszą się równymi prawami i obowiązkami i są jednako traktowani niezależnie od ich przynależności etnicznej lub religijnej.

¹⁹ J. Głodys-Jakubik, K. Górak-Sosnowska, *Kobieta zatoki: sytuacja na rynku pracy oraz w biznesie*, Warszawa 2007, s. 6.

²⁰ <https://www.justice.gov/file/275316/dl?inline=> [8.09.2024].

²¹ http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Syria [8.09.2024].

²² Konstytucja syryjska z 1973 r. wydana przez zmarłego prezydenta Hafeza al-Assada na mocy dekretu nr 308 i stosowany w Syrii od 13 marca 1973 r., pełny tekst: http://www.tashreaat.com/dostoor_Syria.asp [9.09.2024].

Wolność wyznania jest gwarantowana, a państwo szanuje wszystkie religie (Artykuł 35.1). Państwo gwarantuje wolność wyznania i kultu religijnego pod warunkiem, że nie narusza porządku publicznego²³.

Można powiedzieć, że syryjska konstytucja z 1973 roku zawiera dwa główne elementy: jedność i różnorodność. Element jedności przejawia się w potwierdzeniu równości wszystkich obywateli Syrii, którzy są związani obywatelstwem syryjskim, niezależnie od ich przynależności etnicznej, religijnej czy narodowej. Element jedności oznacza również jedność postawy władzy politycznej w państwie wobec obywateli syryjskich i w traktowaniu państwa jego obywateli na gruncie ich równości w przysługujących im prawach i obowiązkach. Jeśli chodzi o element różnorodności, przejawia się on w syryjskiej konstytucji w przepisach, które wyraźnie stwierdzają, że państwa syryjskie szanują wszystkie religie i deklarują zaangażowanie państwa syryjskiego w zagwarantowanie wolności wyznania wyznawcom wszystkich religii. Jedynym ograniczeniem jest sytuacja, gdy ich praktyka narusza porządek publiczny. Ograniczenia takie są dozwolone w głównych międzynarodowych przepisach dotyczących praw człowieka, takich jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku i Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku, pod warunkiem, że są ograniczone w czasie, tj. nie są trwałe i muszą zostać zgłoszone międzynarodowemu organowi²⁴. Co więcej, istnieją pewne podstawowe prawa człowieka, wobec których nie dopuszcza się żadnej derogacji, na przykład prawo do życia, prawo do niepoddawania się torturom, nie bycia zniewolonym, wolność religii i wolność słowa. One, jak określono w drugim akapicie artykułu 4 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, nie mogą być ograniczone w żadnych okolicznościach, a jakkolwiek konstytucja, jak zauważono w badaniu Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawników, musi potwierdzić i uzupełnić ochronę przyznaną podstawowym prawom człowieka przez międzynarodowe instrumenty. Przykładem dozwolonych ograniczeń praw człowieka jest drugi akapit artykułu 32 syryjskiej konstytucji, który zezwala na ograniczenie prawa do swobodnego podróżowania po terytoriach państwa syryjskiego zgodnie z nakazem sądowym lub w ramach wdrażania przepisów dotyczących zdrowia i bezpieczeństwa publicznego,

²³ <https://www.justice.gov/file/275316/dl?inline=> [8.09.2024].

²⁴ A.Ch. Kiss, *Permissible Limitations on Rights*, in: *The international Bill of Rights. The Covenant on Civil and Political Rights*, ed. L. Henkin, New York 1981, p. 296, cyt. za: M.A. Al-Midani, «*Les Apports Islamiques Au Développement Du Droit International Des Droits De L'Homme*» Thèse pour le doctorat en Droit, Strasbourg, 1987, s. 293–308.

takich jak epidemia, lub gdy właściwy sąd syryjski wydaje zakaz wyjazdu dla określonej osoby.

Syryjska konstytucja wyraźnie stanowi w artykule 3.1, że islam jest religią prezydenta republiki, w przeciwieństwie do większości innych konstytucji państw arabskich, które przewidują, że islam jest religią państwową. Nie jest zatem sprzeczny ze wspomnianą syryjską konstytucyjną zasadą niedyskryminacji zawartą w artykule 25.3 z następujących powodów: po pierwsze islam w istocie akceptuje wielość religii i uznaje religie monoteistyczne, które poprzedzały islam, takie jak judaizm i chrześcijaństwo, za fundamentalną część islamu. W rzeczywistości islam nakazuje muzułmanom poszanowanie innych religii i pozostawienie wyznawców takich religii w pokoju. W Koranie czytamy: „Ty masz swoją własną religię, a ja mam swoją”²⁵, a także: „Nie będzie przymusu w religii”²⁶. Nacisk w Koranie dotyczący przyjmowania innych religii jest jeszcze silniejszy w Sourat Stół: Wyznaczyliśmy prawo i wyznaczyliśmy ścieżkę dla każdego z was. Gdyby Allah chciał, mógłby was uczynić jednym narodem: ale Jego pragnieniem jest, aby was doświadczyć przez to, czym was obdarzył²⁷. Po drugie państwo syryjskie jest świeckie, a konstytucja potwierdza jego niewyznaniowy charakter, ponieważ islam jest tylko religią jego prezydenta. Najlepiej rozumie się to, porównując syryjską konstytucję z 1971 roku z konstytucjami innych państw arabskich: konstytucja Jordanii z 1 stycznia 1952 roku stanowi w artykule 2, że islam jest religią państwa (Królestwa), konstytucja Egiptu z 11 września 1971 roku, stanowi w artykule 2, że islam jest religią państwa, a zasady islamskiego szariatu są głównym źródłem ustawodawstwa, konstytucja Arabii Saudyjskiej z 29 sierpnia 1926 roku (Podstawowa Królestwa Hidżazi) stanowi, że Arabia Saudyjska jest królestwem islamskim, ponadto artykuł 6 wspomnianej konstytucji Arabii Saudyjskiej stanowi, że decyzje w Królestwie muszą być zawsze zgodne z Księgą Bożą (Koran) i Sunną (tradycje proroka Mahometa), a także muszą być zgodne z postępowaniem towarzyszy proroków i dobrych wyznawców. Konstytucja Kataru z 19 kwietnia 1972 roku stanowi w artykule 1, że Katar jest suwerennym państwem arabskim, jego religią jest islam, a islamski szariat jest głównym źródłem jego ustawodawstwa. Konstytucja Kuwejtu z 11 listopada 1962 roku stanowi w artykule 2, że islam jest religią państwa, islamski szariat jest głównym źródłem ustawodawstwa. Tylko konstytucja libańska nie stwierdza, że islam jest religią państwową ani

²⁵ *Koran*. Sourat „Niewierni” (Al-Kafirun), rozdział 109, wers. 6.

²⁶ *Koran*. Sourat „Krowa” (Al-Bakarah), rozdział 2, wers. 256.

²⁷ *Koran*. Sourat „Stół” (w Al-Mai), rozdział 5, wers. 48.

religią jego prezydenta, zamiast tego artykuł 9 konstytucji libańskiej wyraźnie stwierdza, że wolność przekonań jest absolutna²⁸.

Po trzecie, państwo szanuje wszystkie religie, a nie tylko islam. Ponieważ większość syryjskiej populacji stanowią muzułmanie, syryjska konstytucja z 1973 roku przewiduje, że religią prezydenta jest islam. W rzeczywistości sto lat po podboju Syrii przez muzułmanów muzułmańska populacja arabska w Syrii liczyła podobno zaledwie 200 tysięcy, do czego należy dodać kilka tysięcy mawali (nawróconych na islam) pochodzenia syryjskiego. Liczba ta sugeruje, jak mało nowo ustanowiony islam przeniknął do ciała syryjskiego chrześcijaństwa: z 4 milionów ludzi, być może 250 000 (6 procent populacji) było muzułmanami²⁹. Tolerancja religijna i pacyficzne współistnienie religii w Syrii ma silne i solidne korzenie. Poinformowano, że w jednym z oświadczeń były syryjski prezydent Hafez Al-Assad, odpowiadając na pytanie syryjskiego ustawodawcy Abdulli Moussalaj, powiedział „Mój bracie Abdullahu, zapewnij chrześcijan, że Syria przed Hafezem Al-Assadem, z nim i po nim pozostanie taka sama, chrześcijanie będą mieli takie same prawa jak ich muzułmańscy bracia w Syrii, ponieważ nie ma różnicy między muzułmaninem a chrześcijaninem w Syrii”.

Poprzednie syryjskie konstytucje nie wspominały o żadnym odniesieniu do islamu jako religii państwowej. Ustawa Zasadnicza Syryjskiego Królestwa Arabskiego z 1920 roku wyraźnie stwierdzała w artykule 1, że rząd Syryjskiego Królestwa Arabskiego jest cywilnym rządem parlamentarnym, którego stolicą jest Damaszek, a religią jego króla jest islam. Ponadto syryjska konstytucja z 14 maja 1930 roku w ogóle nie wspominała o islamie. Stwierdzono tylko, że wolność wyznania jest absolutna i że państwo szanuje wszystkie wspólnoty i religie na ziemi oraz gwarantuje praktykę wyznania wiary i chroni interesy religijne wszystkich mieszkańców i ich osobisty kodeks finansowy, niezależnie od ich przynależności do społeczności (art. 15, syryjskiej konstytucji z 1930 roku). Ponadto obie syryjskie konstytucje: z 1950 i 1953 roku, stwierdzały w artykule 1, że islam jest religią prezydenta republiki, podczas gdy tymczasowa konstytucja z 1964 roku stanowi w artykule 3, że religią prezydenta republiki jest islam, a tymczasowa konstytucja Zjednoczonej Republiki Arabskiej (Syria i Egipt) z marca 1958 roku całkowicie pomija wszelkie odniesienia do islamu jako religii państwa lub religii prezydenta republiki³⁰.

²⁸ J. Moghaizel, *Hawla al-Hiwar Al-Kawmi- Al-Dini*, Beirut 1989, s. 81–114.

²⁹ <https://www.justice.gov/file/275316/dl?inline=> [8.09.2024].

³⁰ Jomma, *Wpływ podziałów*, s. 293–352.

W konstytucji z 1973 roku islam pojawił się ponownie jako religia prezydenta republiki. Artykuł 3.1 stanowił, że religią prezydenta państwa musi być islam, a islamski szariat traktowano jako główne źródło ustawodawstwa. Artykuł 3.2 uznał orzecznictwo islamskie, czyli fikh, za główne źródło prawa³¹. Podkreślono w ten sposób, że syryjskie prawa i syryjska konstytucja są neutralne i że państwo nie faworyzuje jednej religii swoich obywateli nad drugą. Syryjski ustawodawca uważa, że ze względu na zróżnicowany charakter syryjskiego społeczeństwa stabilność i dobrobyt można zapewnić tylko wtedy, gdy stosunki między państwem a jego obywatelami opierają się na przestrzeganiu neutralnego prawa. W związku z tym można powiedzieć, że syryjska konstytucja z 1973 roku, wybierając islamski fikh jako główne, ale nie jedyne źródło ustawodawstwa, przyjęła wieloraki system prawny, aby ułatwić radzenie sobie z różnorodnością kulturową i religijną oraz specyfiką obywateli Syrii, stosując zasadę: religia jest dla Boga, a narodowość jest dla wszystkich³².

Powyższe nie oznacza stwierdzenia, że państwa, których konstytucje stanowią, że islam jest religią państwową, z konieczności dyskryminują niemuzułmańskich obywateli. Raczej oznacza, że postanowienia dotyczące islamu jako religii państwowej w konstytucjach wielu państw zamieszkałych przez większość muzułmańską (Kuwejt, Libia, Algieria, Maroko, Katar, Bangladesz i Malezja), są wynikiem okoliczności politycznych odzwierciedlających walkę polityczną między rządzącymi reżimami a islamskimi grupami politycznymi w tych krajach³³. Niezależnie od tego, czy islamski szariat jest „źródłem” ustawodawstwa krajowego, były przewodniczący syryjskiego Trybunału Konstytucyjnego uważa, że różnica jest tylko werbalna, a to nie zakazuje prawodawcom w państwach, które stosują szariat jako źródło ustawodawstwa, odwoływania się i używania innych źródeł prawa do stanowienia prawa, o ile takie nowe ustawodawstwo nie jest sprzeczne z jego nakazami i zasadami³⁴.

Warto zauważyć, że we wszystkich poprzednich syryjskich konstytucjach³⁵ – z wyjątkiem, jak wskazano wcześniej, konstytucji Zjednoczo-

³¹ Tamże, s. 353–354.

³² Tamże.

³³ *Religia i konstytucja w Egipcie*, www.pidegypt.org/activities/constitution/DrFarhat.docat2 [8.09.2024].

³⁴ N. Manla Haidar, *Islamic Sharia between application and commentary, Islamic jurisprudence as a principal source of legislation*, „AL-Mouhamoun”, 1997, nr 11, s. 105–111.

³⁵ Ustawa zasadnicza Syryjskiego Królestwa Arabskiego z 1920 r.; Konstytucja Syryjska z 5 września 1950 r.; Konstytucja Syryjska z 10 lipca 1953 r.; Tymczasowa Konstytucja Syryjska

nej Republiki Arabskiej z 1958 roku i obecnie obowiązującej konstytucji z 1973 roku – zamierzano używać słowa *fikh* jako źródła prawa w Syrii, w przeciwieństwie do terminu szariat, który jest używane zamiast *fikh* w prawie wszystkich innych konstytucjach państw arabskich jako źródło ustawodawstwa pomimo oczywistej różnicy znaczeniowej. Historyk Ibn Khaldun opisuje *fikh* jako „znajomość zasad Bożych, które dotyczą działań osób zobowiązanych do przestrzegania prawa w odniesieniu do tego, co jest wymagane (*wajib*), zabronione (*haraam*), zalecane (*mandūb*), odrzucające (*makruh*) lub jedynie dozwolone (*mubah*)³⁶.

Podsumowując charakter konstytucji syryjskiej z 1973 roku, należy stwierdzić, że była przesiąknięta ideą panarabizmu. Odwołania do przymiotnika „arabski” odnosiły się do państwa, narodu, jedności, języka, a także dumy z przynależności do Arabów i były zgodne z celami partii Al-Baas. Zgodnie z powyższą ideologią pominięto w ustawie zasadniczej fakt różnorodności syryjskiego społeczeństwa pod względem religijnym, etnicznym i narodowym. Wymagano, aby prezydent był wyznawcą islamu, którego nie ustanowiono jako oficjalnej religii państwowej. Ponadto za główne źródło prawa uznano orzecznictwo islamskie (*fikh*), co można było uznać za niezgodne z zasadą świeckości państwa zgodną z ideologią partii Al-Baas. Część konstytucji z 1973 roku dotycząca praw i wolności obywatelskich była martwa. Nie sposób było mówić o równości wszystkich obywateli w Syrii, o jakichkolwiek wolnościach gwarantowanych w konstytucji, a także realnym wpływie obywatela na życie polityczne oraz gospodarcze. Mimo że akt ten teoretycznie przyznawał wiele praw i wolności jednostce, w rzeczywistości chronił wyłącznie prezydenta, przyznając mu szerokie uprawnienia w zakresie władzy wykonawczej, ustawodawczej i w sytuacjach nadzwyczajnych³⁷.

Konkretne przypadki dyskryminacji religijnej

W praktyce wolność religijna w Syrii jest powszechnie przestrzegana. Dopóki praktyki religijne nie będą uważane za szkodliwe dla porządku publicznego, rząd nie będzie się wtrącał. Zachodnie media opisują tragiczne

z 25 kwietnia 1964 r.; Tymczasowa Konstytucja Syryjska z 1 maja 1969 r.; Obecna syryjska konstytucja z 1973 roku. Syryjska konstytucja z 14 maja 1930 roku jest jedyną, która nie zawierała żadnego odniesienia do islamu lub *Fiqh* jako źródła ustawodawstwa.

³⁶ A. Sieroń, *Średniowieczni islamscy uczeni nieznanymi prekursorami współczesnej ekonomii?*, „Studia Ekonomiczne”, 2013, nr 3(78), s. 447–450.

³⁷ Jomma, *Wpływ podziałów*, s. 358–359.

przypadki przemocy w syryjskich miastach, podając liczne przykłady łamania praw człowieka. Znanym przykładem jest zabójstwo chrześcijańskiego chłopca. Zbrodnia ta została sfilmowana przez sprawców po to, by mogła później posłużyć jako materiał propagandowy w Internecie³⁸. Praktyka posiadania odrębnych sądów do rozpatrywania kwestii związanych ze statusem osobistym może szkodzić prawom obywateli. Chociaż pozwala ludziom przestrzegać praw ich religii, prawa te mogą okazać się dławiące i sprzeczne z wolnością i prawami jednostki. Zgodnie z szariatem prawa kobiet są znacznie ograniczone, ponieważ są one uważane bardziej za własność niż za osobę. W Syrii sądy islamskie rozpatrują sprawy dotyczące statusu osobistego, takie jak małżeństwo, rozwód i inne sprawy dotyczące rodziny, podczas gdy świeckie sądy cywilne rozpatrują inne rodzaje spraw cywilnych i karnych³⁹.

Dlatego muzułmańskie kobiety są często poddawane wyższym standardom prawnym niż ich mężczyźni. Na przykład mężczyzna może zostać uznany za winnego cudzołóstwa tylko wtedy, gdy czyn ten zostanie zgodnie z prawem udowodniony i ma miejsce w jego domu. Gdy mąż prosi o rozwód, przedstawia jedynie roszczenie o cudzołóstwo, niekoniecznie uzasadnione. Przyznanie rozwodu kobiecie wymaga to wiele trudu. Można jej odmówić alimentów, może stracić zwrot posagu albo opiekę nad swoimi dziećmi: chłopcami w wieku 13 lat, dziewczynkami w wieku 15 lat. Jeśli zdecyduje się ponownie wyjść za mąż, pracować poza domem lub opuścić miasto, straci opiekę automatycznie⁴⁰. W Syrii salaficki szejk Yasir al-Ajlawni pochodzący z Jordanii dał przyzwolenie bojownikom muzułmańskim na gwałcenie chrześcijanek, ponieważ nie jest to sprzeczne z islamem⁴¹.

W 1964 roku rząd zdelegalizował Świadków Jehowy – organizację uważaną za mającą tendencje syjonistyczne. Świadkom nie wolno pracować w służbie cywilnej, podróżować za granicę, odprawiać nabożeństw i publicznie czytać literatury religijnej. Członkowie tej grupy rzeczywiście mieszkają w Syrii, jednak zachowują szczególną ostrożność, aby nie brać udziału w działaniach, które mogłyby zwrócić na nich uwagę władz⁴².

Stowarzyszenie z Bractwem Muzułmańskim jest przestępstwem zagrożonym karą śmierci. Starcia między rządem a Bractwem osiągnęły punkt

³⁸ Ł. Jaksik, *Oczyszczenie z chrześcijan*, „Niedziela”, 2014, nr 45, s. 12.

³⁹ A. Nalborczyk, *Współczesna sytuacja kobiet muzułmańskich*, w: *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*, red. A. Marek, A. Nalborczyk, Warszawa 2005, s. 71–72.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ A. Kłós, *Fatwa zachęcająca do gwałtów na chrześcijankach*, „Niedziela”, 2012, nr 16, s. 9.

⁴² https://pl.wikipedia.org/wiki/Świadkowie_Jehowy_w_Syrii [1.07.2024].

kulminacyjny w 1983 roku, kiedy armia syryjska zamordowała od 5000 do 10 000 jego członków, próbując całkowicie wyeliminować tę grupę. Jednak od 2000 roku obie strony próbowały nawiązać kontakt i pogodzić się. Bractwo Muzułmańskie publicznie uznało legitymację reżimu Assada i zaakceptowało proces demokratyczny, natomiast urzędnicy syryjscy zgodzili się spotkać z przywódcami muzumułmańskimi powiązаныmi z Bractwem. Z ostatnich doniesień wynika, że rząd syryjski naprawdę zmierza w stronę naprawienia stosunków z Bractwem Muzułmańskim i jego sunnickimi członkami. W tej chwili jednak stosunki są napięte, a wstępowanie do grup oficjalnie zakazane⁴³.

Choć Syria prowadzi politykę ograniczania działalności grup, ograniczenia te nie dotyczą grup terrorystycznych działających na terenie kraju. Wiadomo, że Syria finansuje i udziela schronienia członkom takich grup jak Hamas, Palestyński Islamski Dżihad i Hezbollah. Na całym świecie uznaje się, że wiele aktów terroryzmu dokonanych w Izraelu i Iraku planowanych jest na terytorium Syrii. Prezydent Asad posunął się nawet do publicznego wyrażenia poparcia dla tych grup. Jednakże od 1986 roku Syria nie była bezpośrednio zamieszana w atak terrorystyczny⁴⁴.

Ze względu na niewielką liczbę żydowskich Syryjczyków około czterdziestu, dyskryminacja jest jawna i rzadko ścigana. Żydzi muszą uzyskać pozwolenie rządu na podróżowanie, są też wykluczeni z pracy w służbie cywilnej i siłach zbrojnych. Od czasu do czasu publikowane i rozpowszechniane są wiadomości o charakterze antysemitycznym, albo przez rząd, albo bez ingerencji rządu. Wiele przekazów koncentruje się na Izraelu i rzekomej żydowskiej kontroli Stanów Zjednoczonych, a także reszty świata⁴⁵.

Polityka zagraniczna USA

Rząd USA ma bardzo ograniczony kontakt z rządem syryjskim. Poparcie Stanów Zjednoczonych dla wolności wyznania jest komunikowane na szczeblu krajowym, regionalnym i lokalnym, zwykle za pośrednictwem przywódców religijnych.

Na wyższym poziomie stosunki amerykańsko-syryjskie są napięte. Syria pozostaje na amerykańskiej liście państw sponsorujących terroryzm

⁴³ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986, s. 28–29.

⁴⁴ <https://www.counterextremism.com/countries/syria-extremism-and-terrorism> [7.09.2024].

⁴⁵ *Terroryzm w Syrii*, https://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism_in_Syria [7.09.2024].

i podlega różnym karom, w tym sankcjom eksportowym oraz zakazowi otrzymywania amerykańskiej pomocy lub sprzętu wojskowego. Poważne pogorszenie stosunków po zabójstwie premiera Libanu Haririego, w dużej mierze uznanego za dokonane przez obywateli Syrii, oraz atak na ambasadę USA doprowadziły do usunięcia amerykańskiego ambasadora z Damaszku. Jako przyczynę nieustannego pogarszania się sytuacji rząd w dalszym ciągu przytacza opłakaną sytuację w zakresie praw człowieka w Syrii, jej ciągłą ingerencję w sprawy Libanu oraz jej rolę jako głównego punktu tranzytowego dla zagranicznych bojowników wkraczających do Iraku⁴⁶.

* * *

Syria jest krajem rozdartym między przestrzeganiem praw obywatelskich a rządzeniem zgodnie z zasadami islamu. Konstytucja i prawo próbują znaleźć równowagę między nimi, pozwalając na to, aby świeckie prawo regulowało funkcjonowanie sfery publicznej a islamskie orzecznictwo dotyczyło życia osobistego obywateli. Jednocześnie rząd syryjski dąży do znalezienia równowagi między wolnością swoich obywateli a ochroną przed zamieszkami, wstrząsami społecznymi i politycznymi oraz działalnością terrorystyczną. Dopóki krajem rządzi Asad, przywódca mniejszości obawiający się wojskowych zamachów stanu, swobody obywatelskie pozostaną sflakowane, a władze będą ograniczać się do utrzymania porządku społecznego i politycznego. Swoboda praktykowania pewnych religii i angażowania się w określone działania pozostaje ofiarą polityki rządu. Stany Zjednoczone nadal mają niewielki wpływ na sytuację z powodu napiętych stosunków dyplomatycznych.

STRESZCZENIE

Zgodnie z chętnie powtarzaną zasadą zaczerpniętą z Koranu: *la ikraha fi'd-din* – nie ma przymusu w religii. Możliwe, że zasada ta przyczyniła się do tego, że syryjscy muzułmanie przez większość swojej historii żyli w zgodzie z mniejszościami religijnymi.

Wolność religijna w Syrii jest ogólnie respektowana, w tym sensie, że obywatele nie są powszechnie i otwarcie prześladowani ze względu na swoje przekonania. Rząd uważa, aby nie zezwalać na żadną działalność, która

⁴⁶ *Bliski Wschód. Ataki na siły USA i napięta sytuacja*, <https://www.dw.com/pl/bliski-wschod-ataki-na-sily-usa-i-napieta-sytuacja/a-68165803> [7.09.2024].

może zakłócić pokój lub zaszkodzić stabilności społeczeństwa. Podczas gdy istnieją pewne formy dyskryminacji grup mniejszościowych, takich jak Żydzi i Świadkowie Jehowy, grupą najbardziej narażoną na działania rządu nadal jest Bractwo Muzułmańskie. Jurysprudencja islamska rządzi prawami osobistymi społeczeństwa i tworzy wielką nierówność między kobietami i mężczyznami w sprawach dotyczących małżeństwa, rozwodów i dziedziczenia. Prawa szariatu nadal podporządkowują kobiety i odmawiają im pewnych podstawowych praw, takich jak prawo do pracy poza domem i prawo do wystąpienia o rozwód.

Słowa kluczowe: wolność religijna, Syria, prawo, konstytucja, dyskryminacja religijna.

ABSTRACT

According to the often repeated Koran principle: *la ikraha fi'd-din* – there is no compulsion in religion. It is possible due to the fact that Syrian Muslims have lived in harmony with religious minorities for most of their history. Religious freedom in Syria is generally respected, citizens are not widely and openly persecuted for their beliefs. The government is careful not to allow any activity that might disrupt the peace or harm the stability of society. There is some discrimination of minority groups, such as Jews and Jehovah's Witnesses, while the strongest action is against Muslim Brotherhood. Islamic jurisprudence governs the personal laws of society and creates great inequality between women and men in relation to marriage, divorce, and inheritance. Sharia law continues to subordinate women and deny them certain basic rights, such as the right to work outside the home and the right to seek divorce.

Key words: religious freedom, Syria, law, constitution, religious discrimination.

BIBLIOGRAFIA

- Abukhalil A., *Syria and the Shiites: Al-Asad's policy in Lebanon*, "Third World Quarterly", 12(1990), nr 2, s. 1–20.
- Adamczyk A., Jomma F., *Prezydent w systemie konstytucyjnym Syrii*, „Przegląd Sejmowy”, 2020, nr 2(157), s. 9–27, <https://doi.org/10.31268/PS.2020.16> [7.09.2024].
- Ben-Tzur A., *The Neo-Ba'ath party of Syria*, „Journal of Contemporary History”, 3(1968), nr 3, s. 161–181.
- Van Dam N., *The struggle for power in Syria and the Ba'ath Party (1958–1966)*, „Orient”, 14(1973), nr 1, s. 1–20.

- Bliski Wschód. Ataki na siły USA i napięta sytuacja*, <https://www.dw.com/pl/bliski-wschod-ataki-na-sily-usa-i-napieta-sytuacja/a-68165803> [7.09.2024].
- Devlin J.F., *The Baath party: Rise and metamorphosis*, „The American Historical Review”, 96(1991), nr 5, s. 1396–1407.
- Fildis A.T., *Roots of Alawite-Sunni rivalry in Syria*, „Middle East Policy”, 19(2012), nr 2, s. 148–156.
- Fyderek Ł., *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Kraków 2011.
- Głodys-Jakubik J., Górak-Sosnowska K., *Kobieta zatoki: sytuacja na rynku pracy oraz w biznesie*, Warszawa 2007.
- Haidar M.N., *Islamic Sharia between application and commentary, Islamic jurisprudence as a principal source of legislation*, „AL-Mouhamoun”, 1997, nr 11, s. 105–111.
- Hourani A., *Historia Arabów*, Gdańsk 1995.
- Jaksik Ł., *Oczyszczanie z chrześcijan*, „Niedziela”, 2014, nr 45, s. 10–12.
- Jomma F., *Wpływ podziałów religijnych, narodowych i etnicznych na procesy polityczne w Syrii*, Szczecin 2018 (*Rozprawy i Studia*, t. 1116).
- Kiss A.Ch., *Permissible Limitations on Rights*, in: *The international Bill of Rights. The Covenant on Civil and Political Rights*, ed. L. Henkin, New York 1981, p. 290–301.
- Kłos A., *Fatwa zachęcająca do gwałtów na chrześcijankach*, „Niedziela”, 2012, nr 16, s. 9.
- Konstytucja Syrii z 1973 r. wydana przez zmarłego prezydenta Hafeza al-Assad na mocy dekretu nr 308 i stosowana w Syrii od 13 marca 1973 r., pełny tekst: http://www.tashreaat.com/dostoor_Syria.asp [9.09.2024].
- Koran*, Warszawa 1986.
- Mahmood S., *Religious difference in a secular age: A minority report*, Princeton 2015.
- Moghaizel J., *Hawla al-Hiwar Al-Kawmi- Al-Dini*, Beirut 1989.
- Nalborczyk A., *Współczesna sytuacja kobiet muzułmańskich*, w: *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*, red. A. Marek, A. Nalborczyk, Warszawa 2005, s. 71–72.
- Religia i konstytucja w Egipcie*, www.pidegypt.org/activities/constitution/DrFarhat.docat2 [8.09.2024].
- Roszkowski W., *Półwiecze. Historia polityczna świata po 1945 roku*, Warszawa 2005.

Sieroń A., *Średniowieczni islamscy uczeni nieznanymi prekursorami współczesnej ekonomii?*, „Studia Ekonomiczne”, 2013, nr 3(78), s. 441–455.

Stowarzyszenie Braci Muzułmanów, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/;3980058.html> [1.07.2024].

Terroryzm w Syrii, https://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism_in_Syria [7.09.2024].

Tripp Ch., *Historia Iraku*, Warszawa 2009.

Wieland C., *Syria at bay: secularism, Islamism and „Pax Americana”*, London 2006.

Zdanowski J., *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986.

<https://www.justice.gov/file/275316/dl?inline=> [8.09.2024].

http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Syria [8.09.2024].


<https://www.justice.gov/file/275316/dl?inline=> [8.09.2024].

https://pl.wikipedia.org/wiki/Świadkowie_Jehowy_w_Syrii [1.07.2024].

<https://www.counterextremism.com/countries/syria-extremism-and-terrorism> [7.09.2024].

OLGA SZYPKE

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0009-0000-4477-7469>
e-mail: oszypke@gmail.com

INTERNET I WOLNOŚĆ RELIGIJNA

Wolność religijna to podstawowe prawo każdego człowieka. Obejmuje ono prawo do wyznawania, praktykowania i manifestowania swojej religii oraz swoich przekonań. W Internecie wolność ta zyskała nowe wymiary i wyzwania. Wirtualna przestrzeń pozwala na wyrażanie przekonań religijnych na niespotykaną dotąd skalę. Jest ona jednak pełna zagrożeń i problemów dla ludzi, którzy chcą z niej korzystać.

Problem naruszeń wolności religijnej jest sprawą globalną. Prześladowania z powodu wyznawanej wiary występują na całym świecie. Istnieją państwa, np. Chiny czy Arabia Saudyjska, w których skala prześladowań jest duża, natomiast w innych krajach, dobrze rozwiniętych i stonkowo stabilnych, notuje się ich wzrost (np. antysemityzm w Niemczech). Prawo do wyznawania własnej religii jest podstawowym prawem człowieka. Niestety nadal ludzie są zabijani za wiarę lub ogranicza się im możliwość jej wyznawania¹.

Internet jako istotna przestrzeń dla wyrażania przekonań religijnych

Internet stał się kluczowym narzędziem komunikacyjnym dla ludzi na całym świecie. Niezależnie od możliwości finansowych całe społeczeństwa używają go codziennie – nie tylko do pracy i załatwiania spraw administracyjnych. Korzystając z mediów społecznościowych, blogów, stron internetowych i platformom streamingowych użytkownicy mogą się dzielić się swoimi przekonaniem, dyskutować i uczestniczyć w różnych wydarze-

¹ *Wolność religijna. Dlaczego wciąż jest zagrożona*, <https://www.polskieradio.pl/8/3660/arttykul/2343893,wolnosc-religijna-dlaczego-wciaz-jest-zagrozona> [7.09.2024].

niach². Również ludzie wierzący mogą rozmawiać na tematy teologiczne, brać udział we wspólnych modlitwach online³ i budować międzynarodowe społeczności wyznawców⁴. Dla osób mieszkających w krajach, w których wolność religijna jest ograniczona, to jedyna przestrzeń, w której mogą swobodnie wyrażać swoje przekonania.

Jednym z najważniejszych zastosowań Internetu w wymiarze religijnym jest ewangelizacja i nauczanie. Religie wykorzystują platformy takie jak YouTube, Facebook, Instagram, Twitter, TikTok oraz własne strony do publikowania wykładów, kazań, materiałów informacyjnych i relacji na żywo z nabożeństw, modlitw czy rytuałów. Wiele Kościołów i wspólnot chrześcijańskich prowadzi transmisje na żywo z nabożeństw, udostępnia kazania⁵, świadectwa wiary⁶ oraz publikacje teologiczne⁷. Internet stał się ponadto miejscem prowadzenia wielu kursów biblijnych oraz wykładów teologicznych. Obecność w Internecie poszerza zasięg tej ewangelizacji do nieograniczonej przestrzeni ludzi na całym świecie. Analogicznie możemy zaobserwować, że muzułmańscy duchowni i uczeni uczą zasad wiary w Internecie⁸, interpretacji Koranu⁹, prawa islamskiego¹⁰ oraz organizują spotkania na żywo w możliwością zadawania pytań i uzyskania odpowiedzi, które przyciągają wielu wiernych¹¹. Mają również publikacje teologiczne

² M. Juza, *Przestrzeń społeczna w dobie Internetu: globalna sieć komunikacyjna, przestrzeń wirtualna czy część życia codziennego?*, „Studia Socjologiczne”, 2013, nr 4, s. 103–124.

³ *Msze Święte na żywo po polsku*, <https://msza-online.net/msze-swiete-na-zywo-po-polsku> [8.09.2024]; *Adoracja Najświętszego Sakramentu*, <https://msza-online.net/adoracja-najswietszego-sakramentu> [8.09.2024]; *Różaniec na żywo*, <https://msza-online.net/rozaniec-na-zywo> [8.09.2024].

⁴ Na stronie internetowej „Msza online” można znaleźć transmisje mszy w wielu różnych językach, a sama strona może być wyświetlona w kilkudziesięciu językach: *Msze Święte w innych językach*, <https://msza-online.net/msze-swiete-w-innych-jezykach> [8.09.2024].

⁵ *Homilie i kazania*, <https://profeto.pl/kategorie/homilie-i-kazania> [8.09.2024].

⁶ *Czy Bóg istnieje*, <https://czybogistnieje.pl/category/swiadectwa-nawrocenia> [8.09.2024].

⁷ *Elektroniczna Bibliografia Nauk Teologicznych FIDES*, <http://biblio.fides.org.pl> [8.09.2024]; *Oficjalne akty Stolicy Apostolskiej*, https://www.vatican.va/archive/atti-ufficiali-santa-sede/index_en.htm [8.09.2024].

⁸ *Biuletyn islamski. Islam cię wita*, <https://islamicbulletin.org/?lang=pl> [8.09.2024].

⁹ A. Nowak, *Poznaj Koran. Wprowadzenie do Koranu. Rola Koranu w życiu codziennym muzułmanina*, <https://www.poznajkoran.pl/rola-koranu-w-zyciu-codziennym-muzulmanina> [8.09.2024].

¹⁰ *Liga muzułmańska w Rzeczypospolitej Polskiej*, islam.info.pl [8.09.2024].

¹¹ *Co trzeba wiedzieć o islamie? Rozmowa na żywo z imamem Adamem Wajeehem Abdel Fattahem*, <https://www.youtube.com/watch?v=BvFfc7rnTg4> [8.09.2024].

w muzułmańskich bibliotekach online¹². Hinduiści i buddyści publikują również wiele informacji: robią to przez świątynie¹³, organizacje duchowe¹⁴ czy guru¹⁵. Odnajdujemy tu wykłady¹⁶, medytacje oraz materiały dotyczące filozofii religii. Takie działania pomagają im szerzyć naukę i praktykę duchową pośród ludzi, którzy nie mają świątyń czy duchowych nauczycieli blisko swojego miejsca zamieszkania. Internet stał się również miejscem dialogu i edukacji na temat różnorodności wewnętrznej hinduizmu.

Edukacja religijna może odbywać się również online, z czego w różnym stopniu korzystają przedstawiciele wszystkich wyznań. Może ona przyjmować różne formy: kursy, warsztaty, wykłady uniwersyteckie, spotkania organizowane przez instytucje teologiczne, podcasty, e-booki oraz artykuły publikowane przez liderów lub naukowców. Dzięki temu osoby zainteresowane określoną tematyką mogą zdobywać wiedzę bez przymusu fizycznego udziału w tradycyjnych zajęciach w szkołach lub na uczelniach.

Tworzenie wspólnot religijnych i grup wsparcia online

Internet daje nieograniczone możliwości tworzenia wspólnot religijnych i grup, które mogą się komunikować¹⁷, wzajemnie sobie pomagać, przekraczając bariery geograficzne. Dzięki portalom społecznościowym takim jak Facebook, komunikatorom, np. WhatsApp, Discord¹⁸, czy portalowi Reddit wierni mogą dyskutować¹⁹, dzielić się swoimi doświadczeniami²⁰, modlitwami i historiami oraz pomagać sobie wzajemnie w trudnościach życiowych i duchowych²¹. Przykładem mogą tu być grupy wsparcia dla nawróconych

¹² Biblioteka muzułmańska, <https://bibliotekamuzulmanska.pl> [8.09.2024].

¹³ Buddyjski Ośrodek Medytacyjny Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu w Krakowie, <https://krakow.buddyzm.pl> [8.09.2024].

¹⁴ Karma Dechen Choling. Warszawski Ośrodek Buddyjski, <https://karmadechencholing.eu> [8.09.2024].

¹⁵ KrysnaKirtan.IN – Bhakti joga, medytacja, hinduizm – bhakti joga, medytacja, mantra, hinduizm, <http://krysnakirtan.in> [8.09.2024].

¹⁶ Biblioteka buddyjska, <https://dharma.pl> [8.09.2024].

¹⁷ S. Năst u ță, *The Impact of Internet on New Religious Movements' Discourse*, „Sociologie Românească. Romanian Sociology Review”, 2012, nr 4, s. 65.

¹⁸ Serwery Discord Duchowość, <https://disboard.org/pl/servers/tag/duchowo%C5%9B%C4%87> [2024.09.08].

¹⁹ Chrześcijanie, <https://www.facebook.com/groups/chrzescijanieinfo> [8.09.2024].

²⁰ Katolik w XXI wieku, <https://www.facebook.com/BlogKatolikXXI> [8.09.2024].

²¹ Muzułmańska Fundacja na rzecz Edukacji i Integracji, <https://www.facebook.com/mfei.poland> [8.09.2024].

na chrześcijaństwo²² lub islam w krajach, w których jest to społecznie lub prawnie piętnowane. Na Facebooku możemy odnaleźć grupy powiązane z organizacjami charytatywnymi takimi jak Pomoc Kościołowi w Potrzebie ACN Polska, które za pomocą tego narzędzia komunikują się odnośnie zbiórek pieniędzy dla chrześcijan w bardzo trudnej sytuacji finansowej za granicą, np. w Syrii²³, ale również dla siostr zakonnych z zakonów kontemplacyjnych w Polsce, którym brakuje środków na utrzymanie się²⁴.

Inna formą tworzenia wspólnot w sieci są fora i grupy na Facebooku dla ludzi poszukujących odpowiedzi na pytania dotyczące ich wiary²⁵. Można na nich otrzymać informacje i porady od duchownych²⁶ i innych wierzących. To niezwykle istotne dla ewangelizacji, by mieć wsparcie w poszukiwaniu informacji i udzielać go potrzebującym.

Przestrzeń dialogu międzyreligijnego i edukacji

Internet jest nie tylko narzędziem służącym do wyrażania indywidualnych przekonań religijnych, ale również doskonałą platformą dialogu międzyreligijnego. Media społecznościowe, fora dyskusyjne oraz blogi umożliwiają wyznawcom różnych religii dzielenie się swoim punktem widzenia, zrozumieniem dla innych oraz wyzwaniem. Takie wzajemne komunikowanie się i poznawanie może prowadzić do większego zrozumienia i tolerancji.

W sieci są obecne inicjatywy promujące dialog między wyznawcami różnych religii poprzez organizację wspólnych modlitw²⁷, warsztatów

²² ACN – Pomoc Kościołowi w Potrzebie, https://www.facebook.com/PomocKosciolowiWPotrzenie/?locale=pl_PL [8.09.2024]; Caritas Polska, https://www.facebook.com/CaritasPL/?locale=pl_PL [8.09.2024].

²³ 13 lat wojny w Syrii. Trwa zbiórka!, <https://pkwp.org/kampanie/13-lat-wojny-w-syrii-trwa-zbiorka/> [8.09.2024].

²⁴ Cicha i wierna obecność, <https://pkwp.org/kampanie/cicha-i-wierna-obecnosc/> [8.09.2024].

²⁵ Pytania do teologa katolickiego, https://www.facebook.com/theologuscatholicus/?locale=pl_PL [8.09.2024].

²⁶ K. Oparcik, *Pytania o wiarę: Po co nam życie wieczne? ...i nie tylko o tym*, https://www.facebook.com/nocneswiatla/photos/pytania-o-wiar%C4%99-po-co-nam-%C5%BCycie-wieczne-i-nie-tylko-o-tym-20112023httpsyoutubeui/259240153796513/?_rdr [8.09.2024]; *Zaproszenie na „Pytania o wiarę”*, <https://www.facebook.com/KolbeTychy/videos/zaproszenie-na-pytania-o-wiar%C4%99/547371389331441> [8.09.2024].

²⁷ *Modlitwa międzywyznaniowa o pokój w Ukrainie*, <https://www.facebook.com/adam.nieroda.GDN/posts/382727640525679> [8.09.2024].

i konferencji online. Wszystko to jest możliwe i ułatwione dzięki minimalnej odległości między ludźmi, jaką gwarantuje nam obecność w wirtualnej rzeczywistości. Wyjście do innej wspólnoty i spotkanie się jest ułatwione, co pokazał nam szczególnie czas pandemii, kiedy wierni byli w stanie odnaleźć się i być z sobą dzięki pomocy narzędzi komputerowych.

Przykładem takich inicjatyw online jest międzywyznaniowa konferencja na temat aborcji²⁸. Znanie jest zaangażowanie Kościoła katolickiego w ten temat, natomiast niezauważona pozostaje postawa przedstawicieli innych wyznań. Okazuje się, że dla wyznawców prawosławia aborcja jest również całkowicie nieakceptowana. Zgodnie z ich interpretacją przerwanie ciąży jest dokonana z premedytacją eksterminacją człowieka i przemocą na kobiecie bez względu na to, czy została ona wykonana na jej życzenie. Nieco inną perspektywę wskazuje Kościół ewangelicko-augsburski, który nie stawia sobie za cel wpłynięcia na rządy państw, by zabraniały aborcji, ale na wiernych, propagując etykę odpowiedzialności i troskę o własne sumienie. Dla nich kluczowe jest to, by nie dopuszczać do sytuacji, w których na świat przychodzą niechciane dzieci. Baptyści chcą chronić dziecko od poczęcia, poza sytuacją zagrożenia życia matki. Zielonoświątkowcy uznają aborcję za grzech.

Dzięki takiemu spotkaniu międzywyznaniowemu, nagrany materiałom i krótkiemu podsumowaniu w postaci artykułu ludzie wierzący mogli lepiej się poznać i otrzymać kluczową dla nich informację, że w swoim podejściu do ochrony życia od poczęcia mogą współpracować i wspierać się wzajemnie. To ważny element edukacji dla każdego użytkownika Internetu.

Cenzura i represje wobec wyznawców w Internecie

Wirtualny świat jest powszechnie postrzegany jako miejsce, w którym wolność wyrażania własnego zdania nie ma ograniczeń. Możemy publikować dowolne treści, począwszy od naukowych po codzienne potoczne opisy subiektywnych odczuć konkretnej osoby, oglądać pełnometrażowe filmy lub filmiki nagrane telefonem, treści cenne lub proste komunikaty. Intuicyjnie wydaje nam się, że w Internecie jesteśmy wolni, nic nie ogranicza naszych możliwości, możemy sami decydować, co i w jaki sposób robimy w sieci. Jest to jednak złudne wrażenie.

²⁸ *Międzywyznaniowa konferencja na temat aborcji*, <https://ekumenia.pl/aktualnosc/międzywyznaniowa-konferencja-na-temat-aborcji> [8.09.2024].

Internet jest naznaczony różnego rodzaju cenzurami. Cenzura realizowana na poziomie całego państwa polega na całkowitych blokadach dostępu do wybranych witryn, co stanowi techniczne ograniczenie dostępu od Internetu. Za korzystanie z usług lub serwisów niedozwolonych czy rozpowszechnianie określonych treści można zostać ukaranym lub skazanym. Zakazane są również działania nielegalne, takie jak włamania na strony internetowe²⁹ lub usuwanie treści. Na szczeblu władzy określonego kraju istnieje również możliwość ustanowienia barier finansowych czy prawnych, które ograniczają w ogóle dostęp do Internetu³⁰.

W Internecie cenzurowane są treści jednoznacznie złe, takie jak przemoc, pornografia, treści rasistowskie czy zawierające kłamstwa stworzone w celu manipulacji³¹. Rządy jednak nie pozwalają również np. na publikowanie materiałów jednoznacznie krytykujących ich działania³².

Treści religijne kontrolowane są często przez wiele rządów, firm czy grup społecznych³³. W niektórych państwach publikowanie materiałów religijnych, które są sprzeczne z oficjalnym stanowiskiem rządzących, może doprowadzić do różnych ograniczeń i kar, takich jak blokowanie stron internetowych, cenzurowanie treści, aresztowania czy prześladowania. Znany powszechnie przykładem są Chiny³⁴, gdzie rząd kontroluje dostęp do Internetu i cenzuruje treści religijne, uznawane za „nielegalne”. Podobne zjawiska można zaobserwować w innych krajach, takich jak Arabia Saudyj-

²⁹ R. Panas, *Cyberwojna – co to jest? Przykłady ataków cybernetycznych*, <https://nano.komputronik.pl/n/cyberwojna-cyberterroryzm-wojna-cybernetyczna> [8.09.2024].

³⁰ Erytrea zrezygnowała z planów zapewnienia swoim obywatelom Internetu mobilnego, ograniczając tym samym możliwość dostępu do niezależnych źródeł informacji: A. Zieliński, K. Zieliński, *Mobile telecommunication systems changed the electronic communications and ICT market*, „Journal of Telecommunications and Information Technology”, 2013, nr 2, s. 8.

³¹ P. Czaja, *Jak rozpoznać Fake News? Nie daj się wkręcić w fałszywe informacje!*, <https://nano.komputronik.pl/n/jak-rozpoznać-fake-news-fałszywe-informacje> [8.09.2024].

³² Przykładem mogą tu być Chiny, które utrzymują „Wielką Zaporę” z rzeszą cenzorów: M. Majorek, *Darknet. Ostatni bastion wolności w Internecie?*, „Bezpieczeństwo. Teoria i Praktyka”, 2017, nr 4, s. 92.

³³ W rankingu cenzury Polska otrzymała 2 na 11 punktów. Maksymalną liczbę punktów uzyskały Chiny i Korea Północna: *Ranking cenzury Internetu na świecie. Tak wypadły Polska, Rosja i Białoruś*, <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/ranking-cenzury-internetu-na-swiecie-tak-wypadly-polska-rosja-i-bialorus/52yqks5> [8.09.2024].

³⁴ *Chiny: Trzeba powstrzymać represje dokonywane wobec Ujgurów pod pretekstem walki z terroryzmem*, <https://www.amnesty.org.pl/chiny-trzeba-powstrzymac-represje-dokonywane-wobec-ujgur%C3%B3w-pod-pretekstem-walki-z-terroryzmem> [8.09.2024].

ska³⁵, Iran³⁶ czy Turkmenistan³⁷, gdzie korzystanie z Internetu do wyrażania odmiennych przekonań religijnych może być traktowane jako przestępstwo.

Znane na całym świecie serwisy społecznościowe, takie jak Facebook, również potrafią ocenzurować np. treści związane z reklamami pro-life w czasie referendum w Irlandii, chociaż nie ma tam prawa zakazującego ich emisji³⁸. Firma ta zwiększyła również cenzurę antypaństwowych wpisów w Wietnamie, dając rządzącej Komunistycznej Partii Wietnamu niemal pełną kontrolę nad platformą³⁹. W Stanach Zjednoczonych kasowano treści ze stron katolickich: „amerykański senator Ted Cruz podczas przesłuchań szefa Facebooka wymieniał przypadki kasowania treści kilkudziesięciu stron katolickich”⁴⁰. Natomiast serwis YouTube usunął reklamę organizacji charytatywnej wspierającej weteranów wojskowych z powodu użycia słowa „chrześcijanin” na grafice⁴¹.

Profesor Piotr Roszak w artykule⁴² o obliczach dyskryminacji zauważa trafnie, że decyzji o usuwaniu wpisów w mediach społecznościowych nie podejmują powoływane w tym celu rady etyczne złożone z ekspertów. Są one dokonywane przez właścicieli tych firm oraz pracowników delegowanych do realizacji takich zadań. Daje to wrażenie obiektywnej oceny, uza-

³⁵ Arabia Saudyjska: Siedem lat więzienia i 600 batów dla założyciela forum internetowego – Amnesty International – Bronimy praw człowieka, <https://www.amnesty.org.pl/arabia-saudyjska-siedem-lat-wi%C4%99zienia-i-600-bat%C3%B3w-dla-za%C5%82o%C5%BCyiciela-forum-internetowego> [8.09.2024].

³⁶ W Iranie do rządowych prób zablokowania zachodnich usług dochodzą działania samych platform które wykonują takie blokady: S. Czubkowska, *Iran walczy z protestami, odcinając je od Internetu*, <https://spidersweb.pl/plus/2022/09/iran-protesty-internet-blokady> [8.09.2024].

³⁷ M. Mikołajewicz, *Turkmenistan ma najgorszy internet na świecie. Właśnie wyzionął ducha ostatni komunikator*, <https://wiadomosci.wp.pl/turkmenistan-ma-najgorszy-internet-na-swiecie-wlasnie-wyzional-ducha-ostatni-komunikator-6928321656740512a> [8.09.2024].

³⁸ Mark Zuckerberg: *cenзуrowaliśmy reklamy pro-life podczas referendum w Irlandii ws. aborcji*, <https://polskieradio24.pl/artykul/2341078,mark-zuckerberg-cenzurowalismy-rekla-my-pro-life-podczas-referendum-w-irlandii-ws-aborcji> [7.09.2024].

³⁹ A. Zygiel, *Facebook cenzurował na wniosek komunistów w Wietnamie. Decyzję podjął sam Zuckerberg*, https://www.rmf24.pl/fakty/swiat/news-facebook-cenzurowal-na-wniosek-komunistow-w-wietnamie-decyzj,nId,5604368#crp_state=1 [6.09.2024].

⁴⁰ *Jak walczyć z cenzurą w sieciach społecznościowych?*, <https://www.magnapolonia.org/jak-walczy-z-cenzura-w-sieciach-spoecznościowych> [6.09.2024].

⁴¹ *W ciągu trzech miesięcy, YouTube usunął ponad 100 tys. filmów. Powód: mowa nienawiści*, <https://pch24.pl/w-ciagu-trzech-miesiecy-youtube-usunal-ponad-100-tys-filmow-powod-mowa-nienawisci> [6.09.2024].

⁴² P. Roszak, *Oblicza dyskryminacji ze względu na religię w mediach społecznościowych*, <https://laboratoriumwolnosc.pl/oblicza-dyskryminacji-ze-wzgledu-na-religie-w-mediach-spoecznościowych> [6.09.2024].

sadnionej przez komunikat pojawiający się w sytuacji blokady konta. Nie jest to jednak profesjonalne wyjaśnienie decyzji w oparciu o normy etyczne lub prawne. Cenzura realizowana w ten sposób dokonuje arbitralnej oceny treści religijnych. W ten sposób łamana jest wolność wyznania i religii, gwarantowaną w najważniejszych dokumentach o prawach człowieka jako podstawa demokratycznego społeczeństwa⁴³.

W Polsce i na świecie pojawia się coraz więcej sytuacji stosowania cyfrowej cenzury, czyli blokowania kont, postów, dostępu do usług. Przykładem może być klub fitness, który w listopadzie 2020 roku odmówił kontynuacji korzystania z usług kobiecie, która na prywatnym profilu na portalu społecznościowym sprzeciwiła się działaniom Strajku Kobiet oraz potępiła akty wandalizmu i dewastacji miejsc kultu⁴⁴. Facebook bez żadnego ostrzeżenia zablokował także 25 katolickich stron prowadzonych w trzech językach. Były to strony mające setki tysięcy do 9 milionów obserwujących. Po protestach wszystko zostało przywrócone, a Facebook wydał oświadczenie, zaświadczając się źle skonfigurowanym oprogramowaniem do wykrywania spamu: „Strony zostały przywrócone. Incydent został spowodowany przypadkowo przez mechanizm wykrywający spam na platformie. Szczerze przepraszamy za jakiegokolwiek niedogodności, które mogły z tego wyniknąć”⁴⁵. Świadomość, w jaki sposób można wykorzystać takie technologiczne niedociągnięcia na tym portalu, pozwoliła na wykorzystanie ich przez przeciwników katolicyzmu i zablokowanie 350 polskich katolickich i patriotycznych stron poprzez zgłaszanie do nich uwag, że są rasistowskie, homofobiczne lub islamofobiczne⁴⁶. Blokowano również konto Radia Maryja, które jednoznacznie wyraża swoje stanowisko dotyczące małżeństwa, rodziny, aborcji i LGBT⁴⁷. YouTube ukrył materiały wideo nawołujące do obrony życia, a wzmocnił zasięg tych,

⁴³ J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia*, 19(2012), nr 1, s. 27–65.

⁴⁴ *Kobieta usunięta z klubu fitness za krytykę tzw. strajku kobiet. Trenerka wyraża ubolewanie*, <https://ordoiuris.pl/wolnosci-obywatelskie/kobieta-usunieta-z-klubu-fitness-za-krytyke-tzw-strajku-kobiet-trenerka> [8.09.2024].

⁴⁵ *Facebook zablokował katolickie strony. Wielka mobilizacja w ich obronie poskutkowała*, <https://pl.aleteia.org/2017/07/20/facebook-zablokowal-katolickie-strony-wielka-mobilizacja-w-ich-obronie-poskutkowala> [8.09.2024].

⁴⁶ M. Nykiel, *Facebook blokuje ponad 300 profili, które miałyby naruszać prawo*, <https://socialpress.pl/2017/07/facebook-blokuje-ponad-300-profilu-ktore-mialyby-naruszac-prawo> [8.09.2024].

⁴⁷ B. Kołodziejczyk, *Facebook a Radio Maryja. Konto rozgłośni zablokowane*, <https://wydarzenia.interia.pl/kraj/news-facebook-zablokowal-konto-radia-maryja-skandaliczne-naduzyci,nld,6450492> [8.09.2024].

które dotyczyły promocji aborcji. Podobnie Facebook i Instagram odmówiły publikacji zdjęć dzieci w łonie matki, a Pinterest zawiesił konto Live Action⁴⁸.

Podsumowując, świadomość, jak działają takie algorytmy przeglądania danych, pozwala na zastosowanie nadużyć przez różnego rodzaju negatywne nastawione osoby lub grupy społeczne, które tak naprawdę same powinny zostać zablokowane, bo nadużywają wolności w negatywnym celu. Czytając standardy społeczności portalu, widzimy, że Facebook ma ponad dwa miliardy użytkowników i działa w wielu różnych państwach, kulturach i językach. Powinien zachęcać do komunikacji i piętnować nadużycia. Wytyczne dotyczące dozwolonych i niedozwolonych treści nie opierają się jednak na prawdach obiektywnych, ale „na opiniach użytkowników oraz poradach specjalistów w takich dziedzinach jak technologia, bezpieczeństwo publiczne i prawa człowieka”⁴⁹. Uwzględniane są różne poglądy i przekonania, szczególnie „osób i społeczności, które w przeciwnym razie uległyby przeoczeniu lub marginalizacji”⁵⁰. Nie ma tutaj jednak gwarancji wolności religijnej dla każdego. Jedyną gwarancją jest zwrócenie uwagi na to, by nie marginalizować osób i społeczności zagrożonych. Jak jednak zidentyfikować, czy to osoba zagrożona, czy użytkownik, który nadużywa tej klauzuli?

Kolejne gwarancje wydają się nie do końca korelować z działaniami firmy, która uważa, że sporne treści mogą być swobodnie wyrażane, ale jednocześnie blokuje je, jak to było widać na powyższych przykładach: „użytkownicy mogli otwarcie rozmawiać o sprawach, które mają dla nich znaczenie, czy to za pośrednictwem pisemnych komentarzy, zdjęć, muzyki, czy innych środków artystycznych, nawet jeżeli niektórzy się z nimi nie zgadzają lub uważają je za sporne”⁵¹. Następnie argumentują, że czasem mogą dopuścić treści, które powinny być zablokowane, ale tylko w sytuacji, gdy interes publiczny przewyższa szkodę i dopiero wówczas odwołują się do międzynarodowych norm dotyczących praw człowieka. Autentyczność, bezpieczeństwo, prywatność i godność to wartości społeczności Facebooka. Pozostaje mieć nadzieję, że właściciele zostaną instytucjonalnie zmuszeni do ponownej refleksji nad nimi. W Polsce z inicjatywy rządowej, możliwe jest

⁴⁸ Zob. M. Przybysz, *Wolność religijna w social media. Ograniczenia i wyzwania dla twórców religijnych*, „Libertas Religiosa”, 1(2022), s. 115.

⁴⁹ *Standardy społeczności Facebooka*, <https://transparency.meta.com/pl-pl/policies/community-standards/?source=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fcommunitystandards%2F> [8.09.2024].

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

odwołanie się od blokady treści na profilu poprzez Ministerstwo Cyfryzacji, które zawarło taką umowę z Facebookiem⁵².

Wolność religijna w Internecie dodatkowo mierzy się jeszcze z problemem mowy nienawiści⁵³ i dezinformacji. Według jednego z badań młodzież oraz osoby dorosłe spotykają się z mową nienawiści w różniących się od siebie sytuacjach. Prawie cała młodzież (95,6%) widzi ją w Internecie, 75% w trakcie rozmowy i około 68% w miejscach publicznych. Dorośli spotykają się z takimi sytuacjami w telewizji (77,9%), w rozmowach (64,7%) i miejscach publicznych (57,4%)⁵⁴. Jest to ważna obserwacja i wymagałaby odpowiednich regulacji, by młodzi ludzie byli bezpieczni w tej wirtualnej przestrzeni.

Religia staje się często przedmiotem ataków i manipulacji, szczególnie w mediach społecznościowych. Facebook, Twitter czy YouTube bywają źródłem fałszywych informacji, które powodują coraz większą nienawiść religijną, dyskryminację i przemoc. Treści publikowane w tych miejscach mogą prowadzić do konsekwencji w realnym świecie w postaci ataków na osoby lub społeczności religijne. By zapobiegać tym sytuacjom, cały czas są podejmowane próby wprowadzenia netykiety, ale zasady te są nadal łamane przez część użytkowników sieci⁵⁵.

Technologiczne możliwości ochrony wolności religijnej

Każda z religii napotyka na właściwe sobie wyzwania związane z wolnością religijną w Internecie⁵⁶. Wspólnymi problemami dla wolności wyzna-

⁵² J. Karpowicz, *Pierwsze tego typu porozumienie. Ministerstwo Cyfryzacji i Facebook*, <https://www.gov.pl/web/cyfryzacja/pierwsze-tego-typu-porozumienie-ministerstwo-cyfryzacji-i-facebook#:~:text=28.11.2018%20Polska%20b%20C4%99dzie%20pierwszym%20krajem%20C%20w%20kt%C3%B3rym%20u%C5%B4Cytownicy,Ministerstwo%20Cyfryzacji%20podpisa%C5%82o%20dzi%C5%9B%20%2828.11%29%20z%20przedstawicielami%20Faceboka> [8.09.2024].

⁵³ Mowa nienawiści to „wypowiedzi, które szerzą, propagują i usprawiedliwiają nienawiść rasową, ksenofobię, antysemityzm oraz inne formy nietolerancji, podważające bezpieczeństwo demokratyczne, spójność kulturową i pluralizm”: *Czym jest mowa nienawiści*, <https://uprzedzupzedzenia.org/czym-mowa-nienawisci> [8.09.2024].

⁵⁴ A. Jędrzejczyk, „Mowa nienawiści, mowa pogardy” – *prezentacja raportu. Czym nam grozi mowa nienawiści?*, <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/prezentacja-raportu-mowa-pogardy-mowa-nienawisci> [8.09.2024].

⁵⁵ A. Leszczuk-Fiedzukiewicz, *Media a świat wartości: pomiędzy wolnością słowa a mową nienawiści w dyskursie*, „Media – Kultura – Komunikacja społeczna”, 14(2018), nr 3, s. 116.

⁵⁶ Taż, *Tabloidyzacja bluźnierstwa. Strategie medialne w debacie publicznej o granicach wolności artystycznej i obrazie uczuć religijnych*, „Studia Prawnoustrojowe”, 2019, nr 43, s. 217–237.

nia pozostają jednak cenzura treści, mowa nienawiści oraz dezinformacja. Internet staje się ponadto coraz szerszą przestrzenią dla wyrażania wiary i dialogu międzyreligijnego. Rośnie więc potrzeba utworzenia prawnie określonych międzynarodowych regulacji służących ochronie wolności wyznawania wiary w sieci.

Międzynarodowe regulacje prawne powinny być wynikiem współpracy firm technologicznych, organizacji międzynarodowych i rządów. Nowe prawa powinny w końcu zapewnić swobodne wyrażanie przekonań religijnych, przy jednoczesnym przeciwdziałaniu nadużyciom i ochronie przed dyskryminacją.

Technologie cyfrowe jako wsparcie dla regulacji prawnych oferują konkretne narzędzia, które można wykorzystać do ochrony wolności religii. Można skorzystać z szyfrowania, wirtualnych sieci prywatnych i innych narzędzi, by strzec tożsamość i swobodnie wyrażać swoje przekonania religijne online. VPN jako prywatna sieć wykorzystywana do użytku osobistego ukrywa tożsamość użytkownika w Internecie. Umożliwia zmianę lokalizacji geograficznej, szyfruje dane, zapewniając bezpieczeństwo przez brak możliwości namierzenia aktywności w sieci⁵⁷. Organizacje takie jak Amnesty International czy Human Rights Watch wykorzystują właśnie tę technologię do monitorowania i raportowania przypadków naruszeń wolności religijnej, podnosząc tym samym świadomość na temat prześladowań i nawiązując do globalnych działań.

Kolejnym istotnym krokiem powinna być odpowiednio zaplanowana edukacja dzieci i młodzieży w celu wypromowania odpowiedzialnego i pełnego szacunku korzystania z możliwości, jakie daje Internet.

Firmy technologiczne, dostarczające nam mediów społecznościowych, takie jak Google, Facebook czy Twitter, ze względu na zasięg odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu wolności religijnej w Internecie. Polityka moderacji treści oraz zarządzania mową nienawiści i ochrony danych prowadzona przez nie, ma wpływ na to, jakie treści religijne są dostępne i jakie zagrożenia mogą spotkać użytkowników. Dlatego też w wypracowaniu i wdrożeniu nowych regulacji odgrywałyby one również istotną rolę.

Przyszłość wolności religijnej w Internecie będzie więc zależeć od wielu czynników: od polityki rządów krajowych, regulacji międzynarodowych,

⁵⁷ T. Tran, *Czym jest VPN?*, <https://www.keepersecurity.com/blog/pl/2022/09/15/what-is-a-vpn/#:~:text=VPN%2C%20czyli%20wirtualna%20sie%20C4%87%20prywatna%20C%20to%20us%20C5%82uga%20C%20kt%20C3%B3ra,i%20zapewnia%20bezpieczne%20korzystanie%20z%20publicznych%20hotspot%20C3%B3w%20wi-fi> [8.09.2024].

nowych możliwości technologicznych oraz działań konkretnych ludzi, firm i grup społecznych. Kluczowym wyzwaniem będzie znalezienie równowagi między wolnością wyrażania się a ochroną przed nadużyciami. Będzie to wymagać współpracy na poziomie międzynarodowym i religijnym – dialogu międzyreligijnego i społecznego oraz edukacji, jak korzystać z Internetu w sposób odpowiedzialny i bezpieczny.

* * *

Wolność religijna w Internecie to złożone i dynamiczne zagadnienie. Nadal stanowi ono bowiem wyzwania związane z ochroną praw człowieka, walką z dezinformacją oraz zapobieganiem mowie nienawiści. Dzięki odpowiednim regulacjom prawnym oraz współpracy międzynarodowej i nowym rozwiązaniom technologicznym, Internet może stać się miejscem, w którym będzie można swobodnie wyznawać swoją wiarę bez obawy przed prześladowaniem.

Wolność wyznania i ochrona przed prześladowaniami jest możliwa tylko jeśli zostaną podjęte globalne wysiłki na rzecz promowania tolerancji i pokoju oraz wzajemnego zrozumienia w przestrzeni wirtualnej.

STRESZCZENIE

Szybki rozwój technologii informatycznych istotnie wpłynął na sposób, w jaki wolność religijna jest realizowana i rozumiana w Internecie. Artykuł ten bada rolę Internetu w promowaniu wolności religijnej w przestrzeni wirtualnej. Ta wolność niesie z sobą zarówno nowe możliwości, jak i wyzwania.

Serwisy internetowe zapewniają bezprecedensowe możliwości dla jednostek i wspólnot, umożliwiając dzielenie się wiedzą, przekonaniem, pozwalając na nawiązywanie kontaktów z osobami o podobnych poglądach oraz dostęp do informacji religijnych na całym świecie. Internet stał się jednak również miejscem, w którym pojawiają się nietolerancja religijna, cenzura i tłumienie wolności wypowiedzi, szczególnie w regionach z autorytarnymi rządami sprawującymi kontrolę religijną. Jest to możliwe dzięki zaprojektowanym systemom.

Algorytmy i rozwiązania internetowe mają więc wpływ na wolność religijną, niosąc ze sobą zarówno korzyści, jak i zagrożenia wynikające z przecięcia technologii i wiary. W związku z tym należy zwrócić szczególną uwagę na ramy prawne, kwestie praw człowieka oraz odpowiedzialność właścicieli platform internetowych. Całe rządy, firmy oraz wszyscy obywatele mają obowiązek dbania o ochronę wolności religijnej w cyberprzestrzeni.

Słowa kluczowe: Internet, wolność religijna.

ABSTRACT

The rapid development of IT technology has significantly influenced the way religious freedom is realised and understood in the Internet. This article explores the role of the Internet in promotion and challenges of religious freedom in the virtual space.

Online platforms provide unprecedented opportunities for individuals and communities to show knowledge, beliefs, have connection with like-minded individuals and access to religious information globally. Internet has also become a space where religious intolerance, censorship, and the suppression of expression occur, often in regions with authoritarian governments with religious control.

The Internet algorithms and technology influence the religious freedom with benefits and risks associated with the intersection of technology and belief. Because of that, special attention must be paid to the legal frameworks, human rights concerns, and the responsibility of online platforms. Governments, companies and people are responsible in the protection of religious freedoms in cyberspace.

Key words: Internet, IT, religious freedom.

BIBLIOGRAFIA

13 lat wojny w Syrii. Trwa zbiórka!, <https://pkwp.org/kampanie/13-lat-wojny-w-syrii-trwa-zbiorka> [8.09.2024].

ACN – Pomoc Kościołowi w Potrzebie, https://www.facebook.com/PomocKosciolowiWPotrzebie/?locale=pl_PL [8.09.2024].

Adoracja Najświętszego Sakramentu, <https://msza-online.net/adoracja-najswietszego-sakramentu> [8.09.2024].

Arabia Saudyjska: Siedem lat więzienia i 600 batów dla założyciela forum internetowego – Amnesty International – Bronimy praw człowieka, <https://www.amnesty.org.pl/arabia-saudyjska-siedem-lat-wi%C4%99zienia-i-600-bat%C3%B3w-dla-za%C5%82o%C5%BCyciela-forum-internetowego> [8.09.2024].

Biblioteka buddyjska, <https://dharma.pl> [8.09.2024].

Biblioteka muzulmańska, <https://bibliotekamuzulmanska.pl> [8.09.2024].

Biuletyn islamski. Islam cię wita, <https://islamicbulletin.org/?lang=pl> [8.09.2024].

Buddyjski Ośrodek Medytacyjny Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu w Krakowie, <https://krakow.buddyzm.pl> [8.09.2024].

Caritas Polska, https://www.facebook.com/CaritasPL/?locale=pl_PL [8.09.2024].

- Chiny: Trzeba powstrzymać represje dokonywane wobec Ujgurów pod pretekstem walki z terroryzmem*, <https://www.amnesty.org.pl/chiny-trzeba-powstrzymac-C4%87-represje-dokonywane-wobec-ujgur-C3%B3w-pod-pretekstem-walki-z-terroryzmem> [8.09.2024].
- Chrześcijananie*, <https://www.facebook.com/groups/chrześcijananieinfo> [8.09.2024].
- Cicha i wierna obecność*, <https://pkwp.org/kampanie/cicha-i-wierna-obecnosc> [8.09.2024].
- Co trzeba wiedzieć o islamie? Rozmowa na żywo z imamem Adamem Wajeehem Abdel Fattahem*, <https://www.youtube.com/watch?v=BvFfc7rnTg4> [8.09.2024].
- Czaja P., *Jak rozpoznać Fake News? Nie daj się wkręcić w fałszywe informacje!*, <https://nano.komputronik.pl/n/jak-rozpoznać-fake-news-falszywe-informacje> [8.09.2024].
- Czubkowska S., *Iran walczy z protestami, odcinając je od Internetu*, <https://spidersweb.pl/plus/2022/09/iran-protesty-internet-blokady> [8.09.2024].
- Czy Bóg istnieje*, <https://czybogistnieje.pl/category/swiadectwa-nawrocenia> [8.09.2024].
- Czym jest mowa nienawiści*, <https://uprzedzuprzedzenia.org/czym-mowa-nienawisci> [8.09.2024].
- Elektroniczna Bibliografia Nauk Teologicznych FIDES*, <http://biblio.fides.org.pl> [8.09.2024].
- Facebook zablokował katolickie strony. Wielka mobilizacja w ich obronie poskutkowała*, <https://pl.aleteia.org/2017/07/20/facebook-zablokował-katolickie-strony-wielka-mobilizacja-w-ich-obronie-poskutkowała> [8.09.2024].
- Homilie i kazania*, <https://profeto.pl/kategorie/homilie-i-kazania> [8.09.2024].
- Jak walczyć z cenzurą w sieciach społecznościowych?*, <https://www.magnapolo-nia.org/jak-walczyć-z-cenzura-w-sieciach-społecznościowych> [6.09.2024].
- Jędrzejczyk A., „Mowa nienawiści, mowa pogardy” – prezentacja raportu. *Czym nam grozi mowa nienawiści?*, <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/prezentacja-raportu-mowa-pogardy-mowa-nienawisci> [9.09.2024].
- Juza M., *Przestrzeń społeczna w dobie Internetu: globalna sieć komunikacyjna, przestrzeń wirtualna czy część życia codziennego?*, „Studia Socjologiczne”, 2013, nr 4, s. 103–124.
- Karma Dechen Choling. Warszawski Ośrodek Buddyjski*, <https://karmadechen-choling.eu> [8.09.2024].


- Karpowicz J., *Pierwsze tego typu porozumienie. Ministerstwo Cyfryzacji i Facebook*, <https://www.gov.pl/web/cyfryzacja/pierwsze-tego-typu-porozumienie-ministerstwo-cyfryzacji-i-facebook#:~:text=28.11.2018%20Polska%20b%20C4%99dzie%20pierwszym%20krajem%20C%20w%20kt%C3%B3rym%20u%C5%BCytkownicy,Ministerstwo%20Cyfryzacji%20podpisa%C5%82o%20dzi%C5%9B%20%2828.11%29%20z%20przedstawicielami%20Facebooka>. [8.09.2024].
- Katolik w XXI wieku*, <https://www.facebook.com/BlogKatolikXXI> [8.09.2024].
- Kobieta usunięta z klubu fitness za krytykę tzw. strajku kobiet. Trenerka wyraża ubolewanie*, <https://ordoiuris.pl/wolnosc-obywatelskie/kobieta-usunieta-z-klubu-fitness-za-krytyke-tzw-strajku-kobiet-trenerka> [8.09.2024].
- Kołodziejczyk B., *Facebook a Radio Maryja. Konto rozgłośni zablokowane*, <https://wydarzenia.interia.pl/kraj/news-facebook-zablokowal-konto-radia-maryja-skandaliczne-naduzyci,nId,6450492> [8.09.2024].
- KrysznaKirtan.IN – Bhakti joga, medytacja, hinduizm – bhakti joga, medytacja, mantra, hinduizm*, <http://krysznakirtan.in> [8.09.2024].
- Leszczuk-Fiedzukiewicz A., *Media a świat wartości: pomiędzy wolnością słowa a mową nienawiści w dyskursie*, „Media – Kultura – Komunikacja społeczna”, 14(2018), nr 3, s. 99–117.
- Leszczuk-Fiedzukiewicz A., *Tabloidyżacja bluźnierstwa. Strategie medialne w debacie publicznej o granicach wolności artystycznej i obrazie uczuć religijnych*, „Studia Prawnoustrojowe”, 2019, nr 43, s. 217–237.
- Liga muzulmańska w Rzeczypospolitej Polskiej*, islam.info.pl [8.09.2024].
- Majorek M., *Darknet. Ostatni bastion wolności w Internecie?*, „Bezpieczeństwo. Teoria i Praktyka”, 2017, nr 4, s. 85–97.
- Mark Zuckerberg: cenzurowaliśmy reklamy pro-life podczas referendum w Irlandii ws. aborcji*, <https://polskieradio24.pl/artykul/2341078,mark-zuckerberg-cenzurowalismy-reklamy-pro-life-podczas-referendum-w-irlandii-ws-aborcji> [7.09.2024].
- Międzywyznaniowa konferencja na temat aborcji*, <https://ekumenia.pl/aktualnosc/miedzywyznaniowa-konferencja-na-temat-aborcji> [8.09.2024].
- Mikołajewicz M., *Turkmenistan ma najgorszy internet na świecie. Właśnie wyzionął ducha ostatni komunikator*, <https://wiadomosci.wp.pl/turkmenistan-ma-najgorszy-internet-na-swiecie-wlasnie-wyzional-ducha-ostatni-komunikator-6928321656740512a> [8.09.2024].

- Modlitwa międzywyznaniowa o pokój w Ukrainie*, <https://www.facebook.com/adam.nieroda.GDN/posts/382727640525679> [8.09.2024].
- Msze Święte na żywo po polsku*, <https://msza-online.net/msze-swiete-na-zywo-po-polsku> [8.09.2024].
- Msze Święte w innych językach*, <https://msza-online.net/msze-swiete-w-innych-jezykach> [8.09.2024].
- Muzułmańska Fundacja na rzecz Edukacji i Integracji*, <https://www.facebook.com/mfei.poland> [8.09.2024].
- Năstuță S., *The Impact of Internet on New Religious Movements' Discourse*, „Sociologie Românească. Romanian Sociology Review”, 2012, nr 4, s. 61–74.
- Nowak A., *Poznaj Koran. Wprowadzenie do Koranu. Rola Koranu w życiu codziennym muzułmanina*, <https://www.poznajkoran.pl/rola-koranu-w-zyciu-codziennym-musulmanina> [8.09.2024].
- Nykiel M., *Facebook blokuje ponad 300 profili, które miałyby naruszać prawo*, <https://socialpress.pl/2017/07/facebook-blokuje-ponad-300-profilu-ktore-mialyby-naruszac-prawo> [8.09.2024].
- Oparcik K., *Pytania o wiarę: Po co nam życie wieczne? ...i nie tylko o tym*, https://www.facebook.com/nocneswiatla/photos/pytania-o-wiar%C4%99-po-co-nam-%C5%BCycie-wieczne-i-nie-tylko-o-tym-20112023httpsyoutubeui/259240153796513/?_rdr [8.09.2024].
- Oficjalne akty Stolicy Apostolskiej*, https://www.vatican.va/archive/atti-ufficiali-santa-sede/index_en.htm [8.09.2024].
- Panas R., *Cyberwojna – co to jest? Przykłady ataków cybernetycznych*, <https://nano.komputronik.pl/n/cyberwojna-cyberterroryzm-wojna-cybernetyczna> [8.09.2024].
- Przybysz M., *Wolność religijna w social media. Ograniczenia i wyzwania dla twórców religijnych*, „Libertas Religiosa”, 1(2022), nr 1, s. 112–125.
- Pytania do teologa katolickiego*, https://www.facebook.com/theologuscatholicus/?locale=pl_PL [8.09.2024].
- Ranking cenzury Internetu na świecie. Tak wypadły Polska, Rosja i Białoruś*, <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/ranking-cenzury-internetu-na-swiecie-tak-wypadly-polska-rosja-i-bialorus/52yqks5> [8.09.2024].
- Roszak P., *Oblicza dyskryminacji ze względu na religię w mediach społecznościowych*, <https://laboratoriumwolnosci.pl/oblicza-dyskryminacji-ze-względu-na-religie-w-mediach-spoecznościowych> [6.09.2024].

- Różaniec na żywo*, <https://msza-online.net/rozaniec-na-zywo> [8.09.2024].
- Serwery Discord Duchowość*, <https://disboard.org/pl/servers/tag/duchowo-%C5%9B%C4%87> [8.09.2024].
- Sobczak J., Gołda-Sobczak M., *Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia”, 19(2012), nr 1, s. 27–65.
- Standardy społeczności Facebooka*, <https://transparency.meta.com/pl-pl/policies/community-standards/?source=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fcommunitystandards%2F> [8.09.2024].
- Tran T., *Czym jest VPN?*, <https://www.keepersecurity.com/blog/pl/2022/09/15/what-is-a-vpn/#:~:text=VPN%2C%20czyli%20wirtualna%20sie%C4%87%20prywatna%2C%20to%20us%C5%82uga%2C%20kt%C3%B3ra,i%20za%20bezpieczne%20korzystanie%20z%20publicznych%20hotspot%C3%B3w%20wi-fi> [8.09.2024].
- W ciągu trzech miesięcy, YouTube usunął ponad 100 tys. filmów. Powód: mowa nienawiści*, <https://pch24.pl/w-ciagu-trzech-miesiocy-youtube-usunal-ponad-100-tys-filmow-powod-mowa-nienawisci> [6.09.2024].
- Wolność religijna. Dlaczego wciąż jest zagrożona*, <https://www.polskieradio.pl/8/3660/artykul/2343893,wolnosc-religijna-dlaczego-wciaz-jest-zagrozona> [7.09.2024].
- Zaproszenie na „Pytania o wiarę”*, <https://www.facebook.com/KolbeTychy/videos/zaproszenie-na-pytania-o-wiar%C4%99/547371389331441> [8.09.2024].
- Zieliński A., Zieliński K., *Mobile telecommunication systems changed the electronic communications and ICT market*, „Journal of Telecommunications and Information Technology”, 2013, nr 2, s. 5–13.
- Zygiel A., *Facebook cenzurował na wniosek komunistów w Wietnamie. Decyzję podjął sam Zuckerberg*, https://www.rmf24.pl/fakty/swiat/news-facebook-cenzurowal-na-wniosek-komunistow-w-wietnamie-decyzj,nId,5604368#crp_state=1 [6.09.2024].

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0001-7383-782X>
dl.tomczak@gmail.com

REZYGNACJA Z LEKCJI RELIGII JAKO NEGATYWNY PRZEJAW WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Świat współczesny cechuje m.in. wrażliwość na szeroko pojęte prawa i wolności człowieka. Ludzkość coraz bardziej nabiera świadomości, że wolność nie jest przywilejem wybranej grupy ludzi, ale przymiotem głęboko zakorzenionym w naturze człowieka, właściwie niezbywalnym i niepodważalnym, podobnie jak ludzka godność. Szczególną dziedziną wolności jest wolność religijna¹, wolność sumienia i wyznania. Wolność tak ujęta może być dwojako realizowana. Po pierwsze, wolność sumienia i wyznania wyraża się w wolności od przymusu. Chodzi tutaj o gwarantowanie człowiekowi przez państwo ochrony przed pozbawieniem lub ograniczeniem możliwości wolnego wyboru religii i jej praktykowania czy to indywidualnie, czy zbiorowo, intymnie czy publicznie². W ujęciu natomiast pozytywnym, realizacja wolności religijnej wyraża się w wolności do. Chodzi zatem o gwarancję możliwości wyznawania swych przekonań religijnych w życiu publicznym.

Przekładając te ogólne zasady na grunt problematyki edukacji szkolnej i miejsca lekcji religii w przestrzeni publicznej realizacja wolności religijnej w edukacji publicznej oznacza ochronę przed narzuceniem rodzicom lub pełnoletnim uczniom wartości religijnych lub filozoficznych sprzecznych z przyjętymi przez nich przekonaniem. Z drugiej strony oznacza wspomaganie rodziców i pełnoletnich uczniów przez państwo w wychowaniu i kształtowaniu postaw religijnych i moralnych zgodnych

¹ Por. J. Krukowski, *Wolność religijna*, w: M. Sitarz, *Leksykon prawa kanonicznego*, Lublin 2019, s. 2998–3019.

² Por. tenże, *Religia w edukacji publicznej w państwach Unii Europejskiej. Panorama systemów*, w: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. J. Krukowski, P. Sobczyk, M. Ponia-towski, Warszawa 2014, s. 29.

z wyznawanymi wartościami nie tylko w życiu prywatnym, ale także w szkole publicznej³.

Chrześcijanin z racji przynależności do wspólnoty Kościoła oraz jednocześnie konkretnej wspólnoty państwowej podlega dwóm porządkom prawnym: prawu państwowemu i porządkowi kanonicznemu. Nie zawsze poszczególne zagadnienia prawne będą zbieżne w obu porządkach prawnych. Przykładem takiej problematyki jest uczestnictwo w lekcjach religii. Z punktu widzenia prawa państwowego obywatel nie ma obowiązku uczestniczenia w lekcjach religii. W myśl prawa kanonicznego wierny obowiązany jest uczestniczyć w katechezie szkolnej.

Niniejszy artykuł podejmuje powyższe zagadnienie rozbieżności między prawem państwowym a prawem kanonicznym w sprawie uczestnictwa w lekcjach religii. Na początku omówione zostały źródła miejsca lekcji religii w przestrzeni publicznej oraz ich kształt i sposób organizowania w oparciu o prawo polskie. W dalszej części analizie zostały poddane przepisy prawa kościelnego, z których *implicite* można wywnioskować obowiązek uczestniczenia w lekcjach religii. Na koniec omówione zostały konsekwencje prawno-kanoniczne rezygnacji wiernego katolika z lekcji religii dokonanej bądź to przez rodziców lub prawnych opiekunów, bądź przez pełnoletnich uczniów.

Gwarancje obecności lekcji religii w edukacji publicznej

Gwarancje poszanowania obecności religii jako przedmiotu szkolnego w edukacji publicznej zawarte są w zróżnicowanych co do zasięgu obowiązywania i rangi aktach prawa.

Rolę ochrony praw człowieka na szczeblu międzynarodowym spełnia Organizacja Narodów Zjednoczonych⁴. 10 grudnia 1948 r. Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych uchwaliło Powszechną Deklarację Praw Człowieka, w która do podstawowych praw człowieka zalicza także prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania (art. 18 PDPCz), a także prawo rodziców do wyboru nauczania i wychowania swoich dzieci zgodnie ze swymi przekonaniem religijnymi i moralnymi, szczególnie w edukacji publicznej⁵.

³ Tamże.

⁴ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s.180.

⁵ Por. tenże, *Religia w edukacji publicznej*, s. 27.

Innymi aktami o charakterze uniwersalnym są Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych⁶ oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych⁷. We wskazanych aktach normatywnych stanowi się m.in. o obowiązku państw gwarantowania rodzicom wolności wyboru do religijnego i moralnego wychowania swoich dzieci zgodnie z wyznawanymi przekonaniem. Dzieci natomiast powinny cieszyć się prawem do nauczania i wychowania religijnego zgodnego z przekonaniem swoich rodziców.

Do aktów normatywnych o zasięgu regionalnym (europejskim), gwarantujących rodzicom prawo do swobodnego wyboru nauczania religijnego i moralnego, promującego wyznawane przez nich wartości należą Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wartości⁸ oraz Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej⁹. W zakres zaś aktów prawotwórczych na szczeblu krajowym wchodzi: konstytucje poszczególnych państw, umowy międzynarodowe o uniwersalnym zasięgu, umowy krajowe z przedstawicielami innych związków wyznaniowych niż Kościół katolicki, także w ustawach zwykłych i aktach wykonawczych zgodnych z aktami wyższego rzędu¹⁰. Do tego katalogu rzecz jasna zalicza się także umowy dwustronne określonych państw zawarte ze Stolicą Apostolską, czyli konkordaty. W realizacji wolności religijnej w dziedzinie nauczania religii zostały wypracowane cztery modele obecności lekcji religii w edukacji publicznej.

Pierwszy z nich to model obligatoryjnego nauczania chrześcijaństwa, który obejmuje elementy kultury i religii i organizowane w szkole publicznej dla wszystkich uczniów, z zachowaniem prawa rodziców lub samych uczniów do rezygnacji. Program nauczania religii jest ustalany, realizowany i finansowany przez państwo. Taki model występuje m.in. w Danii, Estonii, Norwegii, Finlandii, a także w Zjednoczonym Królestwie, gdzie nauczanie nie ogranicza się jedynie do religii chrześcijańskiej, ale także rozszerza się na pozostałe główne religie¹¹.

⁶ Por. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.

⁷ Por. Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 169.

⁸ Por. Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r. zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz.U. 1993, nr 61, poz. 284.

⁹ Por. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz. Urz. UE C 2010.83.02.

¹⁰ Por. Krukowski, *Religia w edukacji publicznej*, s. 30.

¹¹ Tamże, s. 33–35.

W kolejnym modelu również obligatoryjnego nauczania religii w szkole publicznej już nie państwo, ale związki wyznaniowe, samodzielnie lub przy pomocy państwa, określają program nauczania. Finansowanie należy do państwa, a realizacja programu do nauczycieli publicznych lub wyznaniowych. Uczniowie są zobowiązani do uczestnictwa w tych zajęciach, jednak mogą uzyskać zwolnienie. Do państw, w których obowiązuje niniejsza formuła nauczania religii, należą m.in. Malta, Grecja, Cypr, Austria oraz Niemcy¹².

Trzeci model, w oparciu o który kształtowane jest współcześnie nauczanie religii w szkole publicznej charakteryzuje się fakultatywnością. Polega na prowadzeniu zajęć dla tych uczniów, których rodzice lub sami uczniowie po osiągnięciu pełnoletniości wyrazili takie życzenie. W formule tej związki wyznaniowe określają program przy jednoczesnym finansowaniu ze strony państwa. Taki model stosowany jest m.in. we Włoszech, Hiszpanii, Polsce, Czechach, Słowacji¹³.

Czwarty system polega na fakultatywnym nauczaniu religii w wersji bezwyznaniowej w całości określanym, organizowanym i finansowanym przez państwo. Do państw stosujących tę formułę należą np. Estonia, Bułgaria i Szwecja¹⁴.

Ostatni model nauczania religii w zasadzie polega na zakazie prowadzenia takich zajęć w szkole publicznej. Jedynie na prośbę rodziców, w porozumieniu z władzami kościelnymi uczniowie mogą uczestniczyć w zajęciach religijnych, jednak poza szkołą. Taki system stosowany jest we Francji i Słowenii¹⁵.

Celem fakultatywnej formy nauczania religii jest gwarancja wolności religijnej w najwyższym jej stopniu. Charakteryzuje się tym, że pobieranie nauki religii uzależnione jest od złożenia pozytywnego oświadczenia woli uczestniczenia w tych zajęciach przez rodziców lub pełnoletnich uczniów¹⁶. Forma obligatoryjna zaś polega na tym, że nauczanie religii jest przedmiotem zwyczajnym edukacji szkolnej. Obowiązuje wszystkich uczniów, z wyjątkiem tych, których rodzice złożyli stosowne oświadczenie, że nie życzą sobie, by ich dzieci pobierały naukę religii¹⁷.

¹² Tamże, s. 33–36.

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ Tamże, s. 40.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995, s. 193.

¹⁷ Tamże, s. 190.

Nauczanie religii w Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską

Nauczanie religii w edukacji publicznej w Polsce jest wynikiem przechodzenia od ustroju totalitarnego, wrogiego wobec religii, do ustroju demokratycznego¹⁸. W wyniku podjętej w 1991 r. debaty w sprawie powrotu nauczania religii do szkół publicznych ostatecznie stabilizacja w tym zakresie nastąpiła mocą ustawy o systemie oświaty z 7 września 1991 r.¹⁹ Artykuł 12 niniejszej ustawy gwarantuje powrót nauczania religii do edukacji publicznej w formie fakultatywnej.

Zasady zawarte w ustawie o systemie oświaty i w innych aktach normatywnych regulujących tę kwestię²⁰ znalazły odzwierciedlenie także w Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanym 28 lipca 1993 r., a ratyfikowanym 24 stycznia 1998 r.²¹

O nauczaniu religii w edukacji publicznej stanowi art. 12 Konkordatu. Umowa bilateralna gwarantuje nauczanie religii na czterech stopniach systemu edukacji tj. w przedszkolach, szkołach podstawowych, szkołach zawodowych i szkołach średnich.

Konkordat postanawia, że nauka religii organizowana będzie „zgodnie z wolą zainteresowanych [...] w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych”²². Nauczanie religii organizowane jest zatem tylko dla uczniów, których rodzice bądź prawni opiekunowie, czy też sami uczniowie po osiągnięciu pełnoletniości, wyrażą takie życzenie w formie pisemnej wobec władz szkoły²³. Wpisanie w plan zajęć przedszkolnych i szkolnych lekcji religii jest wyrazem traktowania tych lekcji jako równoprawnego przedmiotu, który jest umieszczony w normalnym planie. To pociąga za sobą dalsze konsekwencje jak równoprawność nauczycieli religii z nauczycielami innych przedmiotów szkolnych czy też finansowanie nauki religii przez państwo²⁴.

¹⁸ Tamże, s. 195.

¹⁹ Por. Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425; por. K. Warchałowski, *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*, Lublin 1998, s. 113.

²⁰ Zob. Rozporządzenie MEN z dn. 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobów nauczania religii w szkołach publicznych, Dz.U. 1992, nr 36, poz. 155.

²¹ Por. Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318.

²² Por. Art. 12 ust. 1 Konkordatu.

²³ Por. Rozporządzenie MEN z dn. 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobów nauczania religii w szkołach publicznych, Dz. U. 1992, nr 36, poz. 155.

²⁴ Por. Warchałowski, *Nauczanie religii i szkolnictwo*, s. 115–116.

Kościół katolicki otrzymał znaczną autonomię w zakresie prawa do ustalania programów oraz podręczników szkolnych²⁵. Art. 12 ust. 2 Konkordatu stanowi bowiem: „program nauczania religii katolickiej oraz podręczniki opracowuje władza kościelna i podaje do wiadomości kompetentnej władzy państwowej”. W ten sposób została uznana wyłączna właściwość władz kościelnych do opracowania programów nauczania religii i wyboru właściwych podręczników²⁶. Ze względu jednak na miejsce prowadzenia lekcji religii, tj. szkoły i przedszkola publiczne, zarówno program nauczania, podobnie jak podręczniki powinny zostać przedstawione do wiadomości kompetentnej władzy państwowej, w tym przypadku Ministerstwa Edukacji Narodowej²⁷.

Jeśli idzie o nauczycieli religii, Konkordat w art. 12 ust. 3 postanawia, iż tacy nauczyciele muszą posiadać upoważnienie²⁸ od biskupa diecezjalnego. Wygaśnięcie ważności takiego upoważnienia lub jego cofnięcie oznacza utratę prawa do nauczania religii. Należy także podkreślić, co stanowi Konkordat w art. 12 ust. 4, że nauczyciele religii w sprawach treści nauczania i religijnego wychowania podlegają przepisom i zarządzeniom kościelnym. We wszystkich zaś innych sprawach podlegać będą przepisom państwowym wydawanym w formie ustawowej lub w drodze rozporządzeń wykonawczych²⁹.

Państwo Polskie gwarantując oraz realizując prawo obywateli do wolności religijnej, ani nie zakazuje, ani nie zmusza do udziału w lekcjach religii. Decyzję o uczestnictwie uczniów w tych zajęciach pozostawia rodzicom, prawnym opiekunom lub pełnoletnim uczniom. Lekcje religii wobec tego w edukacji publicznej w Polsce są nieobligatoryjne.

Obowiązek katolika uczestniczenia w lekcjach religii

W przeciwieństwie do prawa państwowego, w którym zagwarantowane zostało prawo do wolności sumienia i wyznania, zgodnie z którym rodzice

²⁵ Por. P. Jabłońska, *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 2023, s. 74.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 75.

²⁸ Tzw. misja kanoniczna (*missio canonica*).

²⁹ Por. Góralski, Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską*, s. 76.

mają prawo pościć swoje dziecko na lekcje religii, ale także mają prawo z takich lekcji dla swojego dziecka zrezygnować, prawodawca kościelny wymaga od wiernych, choć nie *explicite*, uczęszczania na lekcje religii.

W kan. 210 CIC/83 stanowi się o obowiązku wiernych podejmowania wysiłków prowadzenia życia świętego, popierania wzrostu Kościoła oraz wspierania rozwoju jego świętości. Obowiązek ten znajduje ugruntowanie w ogólnym uprawnieniu i zarazem obowiązku każdego człowieka do poszukiwania prawdy dotyczącej Boga i Jego Kościoła, jej przyjęcia i zachowywania (kan. 748 § 1 CIC/83)³⁰. Poszukiwanie i rozpoznawanie prawdy wpisane jest w naturę człowieka. Natura ta została wyposażona w stosowne narzędzia poznawcze rozumu i serca, dzięki którym człowiek jest w stanie odkryć prawdę o Bogu, sobie samym i świecie. Wspomniany obowiązek prowadzenia życia świętego i pomnażania świętości wspólnoty Kościoła, który wyrasta z obowiązku poznawania prawdy o Bogu, ma dwa aspekty: indywidualny – chodzi o osiągnięcie własnej świętości oraz kolektywny – dotyczy pomnażania doskonałości wspólnoty całego Kościoła³¹. Naturalną czasoprzestrzenią umożliwiającą dotarcie do prawdy o Bogu jest lekcja religii, której treścią jest m.in. podstawowy dogmat o istnieniu Boga.

Szczególną odpowiedzialność udzielenia pomocy swoim dzieciom w poznawaniu prawdy o Bogu mają rodzice, którzy przynoszą swoje dzieci do chrztu i proszą Kościół o łaskę wiary dla nich. W myśl kan. 774 § 2 CIC/83 to właśnie do rodziców i prawnych opiekunów należy obowiązek, by słowem i świadectwem życia kształtować swoje dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Wyrażenie gotowości podjęcia się tego zadania jest treścią dialogu kapłana z rodzicami lub prawnymi opiekunami i rodzicami chrzestnymi, poprzedzającego udzielenie chrztu świętego³². Odpowiedzialność rodziców i prawnych opiekunów za chrześcijańską formację dzieci jest pierwszorzędną, fundamentalną i nadrzędną. Różni się także od odpowiedzialności, jaką za formację chrześcijańską ponoszą katechiści, nauczyciele religii czy duszpasterze³³.

³⁰ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 210 CIC/83*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: *Księga 2. Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 26.

³¹ Tamże.

³² Por. Konferencja Episkopatu Polski (KEP), *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987, s. 58.

³³ Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 775 CIC/83*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Warszawa 2023, s. 483.

Ponadto prawodawca kościelny w kan. 226 § 2 CIC/83 wskazuje na bardzo poważny obowiązek wychowania swojego potomstwa spoczywający na rodzicach. W myśl tego kanonu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół. Pomocniczą rolę w realizacji wskazanego prawa i poważnego obowiązku katolickiego wychowania stanowi lekcja religii, w czasie której kompetentni nauczyciele wspierają rodziców i prawnych opiekunów, przekazując uczniom prawdy wiary.

O wyjątkowej roli lekcji religii świadczy także kanon 777 CIC/83. Przywołany przepis nakłada na proboszcza obowiązek troski o katechizację powierzonych mu wiernych. Szczególnie troska ta winna obejmować dzieci i młodzież znajdujące się w procesie przygotowawczym do przyjęcia sakramentów.

Prawodawca kościelny wymaga od wiernych chcących przystąpić do poszczególnych sakramentów okazywania wobec nich najwyższej czci i należytej staranności (kan. 840 *in fine* CIC/83). Należyty szacunek wobec tych środków uświęcenia człowieka wyraża się poprzez stopień świadomości wiernych proszących o sakrament. W kan. 843 § 2 ustanowiony został obowiązek duszpasterzy odpowiedniego przygotowania wiernych do przyjęcia sakramentu oraz egzekwowania od wiernych należytego usposobienia oraz przygotowania poprzez ewangelizację oraz nauczanie katechetyczne. W myśl przywołanych przepisów do przyjęcia poszczególnych sakramentów konieczne jest właściwe przygotowanie, które zgodnie z przyjętym programem nauczania dla lekcji religii³⁴ dokonuje się w głównej mierze w ramach tych lekcji. Choć często w parafiach prowadzone są spotkania przygotowawcze do sakramentów, to jednak zasadnicza treść poszczególnych sakramentów omawiana jest w ramach katechezy szkolnej.

Szczególnym sakramentem, w którego procesie przygotowawczym mocno akcentuje się nauczanie katechetyczne, jest małżeństwo. Prawodawca kościelny w kan. 1063 CIC/83 stanowi o obowiązku duszpasterzy zapewnienia wiernym właściwej pomocy w przygotowaniu do małżeństwa. Pomoc ta ma być realizowana poprzez przepowiadanie, katechezę przystosowaną do małoletnich, młodzieży i dorosłych, dzięki czemu wierni mają otrzymać właściwe pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego i związanych z nim obowiązkach. W punkcie 25 Dekretu ogólnego Konferencji

³⁴ Zob. KEP, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018.

Episkopatu Polski o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego katecheza szkolna nazwana została przygotowaniem bliższym do zawarcia sakramentu małżeństwa. Jednocześnie zachęca się, by w przypadku nieuczestniczenia któregoś z nupturientów w lekcjach religii katecheza została uzupełniona poprzez udział w dodatkowych naukach. Celem powyższego jest zapewnienie wymaganej prawem wiedzy do zawarcia małżeństwa.

Kolejną przestrzenią, w której uwidacznia się konieczność uczestniczenia w lekcjach religii, jest obowiązek wiernych ujęty w kann. 211 oraz 225 CIC/83. W przywołanych kanonach prawodawca kościelny nakłada na wiernych w ogólności i wiernych świeckich obowiązek uczestniczenia w prorockiej misji Kościoła. Przepis kan. 211 tak nazwany obowiązek ujmuje jednocześnie jako uprawnienie wiernego do uczestniczenia w apostołstwie Kościoła. Prawo to jest prawem wrodzonym na mocy przyjętego chrztu³⁵.

Szerzej na ten temat stanowi się w kan. 225 CIC/83. Ustawodawca określił w nim m.in. szczególny obowiązek wiernych świeckich do apostołstwa w doskonaleniu porządku doczesnego. Działalność apostołstwa wszystkich świeckich ukierunkowana jest do świata ujętego jako środowiska życia. Zadaniem *laici* jest udoskonalanie i przekształcanie świata zgodnie z Ewangelią. Specjalnymi dziedzinami życia codziennego wiernych świeckich, do których zostali posłani na mocy uczestnictwa w prorockiej misji Kościoła, są: ekonomia, polityka, kultura, media społecznościowe³⁶. Wierni powinni więc wpływać na kulturę, kształt polityczny, system wartości swoich środowisk lokalnych, państw i kontynentów. Właściwą treść oraz odpowiednie narzędzia do interpretacji i rozumienia prawd wiary otrzymują uczestnicząc w lekcjach religii.

Realizacja powyżej ukazanych obowiązków wiernych uczestniczenia w apostołstwie Kościoła, wychowania katolickiego dzieci, przygotowania do sakramentów oraz egzekwowania poziomu wiedzy i świadomości właściwego do przyjęcia sakramentu, a także uświęcania porządku doczesnego i przepajania go duchem ewangelicznym nie jest możliwa bez odpowiedniego i gruntownego przygotowania. Stosowną wiedzę i kwalifikacje zdobywa się poprzez uczestnictwo wiernych w lekcjach religii. Dlatego należy uważać,

³⁵ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 211 CIC/83*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: *Księga 2. Lud Boży*, s. 27.

³⁶ Tamże.

że każdy katolik zobowiązany jest do uczestnictwa w lekcjach religii organizowanych na poszczególnych etapach obowiązkowej edukacji szkolnej.

Konsekwencje rezygnacji z lekcji religii

Prawo państwowe, gwarantując realizację wolności religijnej swoim obywatelom, nie może pociągać do odpowiedzialności nikogo, kto na zasadach prawa realizuje (bądź nie) swoje prawo do wolności sumienia i wyznania. Nie może być zatem pociągany do odpowiedzialności pełnoletni uczeń, który rezygnuje z lekcji religii ani rodzic lub prawny opiekun, który wypisuje swoje dziecko z lekcji religii. Uczęszczanie na lekcje religii (bądź nie) nie będzie implikować skutków, zwłaszcza negatywnych, w państwowym porządku prawnym.

Inaczej sprawa wygląda w porządku prawa kanonicznego. Uczestnictwo w katechezie szkolnej należy postrzegać jako obowiązek, choć nie *explicite* w prawie kościelnym wyrażony, każdego wiernego, zwłaszcza będącego w wieku szkolnym oraz przygotowującego się do przyjęcia poszczególnych sakramentów.

Negatywne konsekwencje nieuczestniczenia w lekcjach religii widoczne są w wielu obszarach życia religijnego wiernych. Po pierwsze rezygnację z lekcji religii można ocenić w kategorii zgorzenia. Prawodawca kościelny w kan. 209 CIC/83 przypomina o obowiązku wiernych zachowywania zawsze wspólnoty z Kościołem oraz powinności pilnego wypełniania obowiązków wynikających z faktu przynależności do wspólnoty Kościoła. Przede wszystkim utrzymanie wspólnoty z Kościołem realizowane jest poprzez utrzymywanie *tria Bellarmina* – jedności wiary, sakramentów i dyscypliny. *Sensu largo* podtrzymywanie wspólnoty z Kościołem polega także na gorliwym realizowaniu obowiązków nałożonych na wiernych we wspólnocie Kościoła. Do obowiązków tych należą wspomniane m.in. prowadzenie świętego życia czy uczestnictwo w apostołacie³⁷. Rezygnacja z lekcji religii nie jest faktem, który pozostaje w ukryciu. Przeciwnie, decyzja o nieuczestniczeniu w katechezie szkolnej znana jest nie tylko na forum klasy, ale także nieraz i całej szkoły. Rezygnacja ta staje się więc faktem publicznym, który może budzić zgorzenie w środowisku szkolnym i – szerzej – lokalnym.

³⁷ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 209 CIC/83*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: *Księga 2. Lud Boży*, s. 25.

Brak uczestnictwa w katechezie szkolnej istotnie utrudnia przygotowanie do przyjęcia sakramentów. Prawodawca kościelny, regulując zagadnienie sakramentów w porządku kanonicznym, wymaga od wiernych chcących otrzymać określony sakrament właściwej dyspozycji, woli oraz świadomości³⁸ co do istoty pożądanego sakramentu. Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak np. niebezpieczeństwo śmierci, od przyjmującego sakrament wymaga się odpowiedniego przygotowania. Przygotowanie sakramentalne, jak zostało już wcześniej wskazane, dokonuje się przede wszystkim w przestrzeni lekcji religii organizowanych w szkołach. Katecheza parafialna przed-sakramentalna najczęściej dotyka aspektu duchowego oraz ćwiczenia samej ceremonii liturgicznej sakramentu. Treść merytoryczna, znaczenie sakramentu, jego skutki i konsekwencje to materia nauczania katechetycznego w szkole. Zatem wierny nie uczestniczący w lekcjach religii pozbawia się możliwości właściwego przygotowania, co w konsekwencji może utrudnić otrzymanie sakramentu np. poprzez wydłużenie okresu przygotowania lub odłożenie udzielenia sakramentu na później.

Wypisanie się z lekcji religii powoduje trudności w dopuszczeniu do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego lub świadka bierzmowania. Ustawodawca kościelny wymaga od rodziców chrzestnych oraz świadków bierzmowania, którzy mają pełnić doniosłą rolę aktywnego wspierania ochrzczonego lub przyjmującego bierzmowanie wiernego w gorliwym i pilnym wypełnianiu zobowiązań sakramentalnych, spełnienia konkretnych wymagań. Wśród wymaganych kwalifikacji wiekowych i sakramentalnych rodzic chrzestny i świadek bierzmowania musi prowadzić życie zgodne z wiarą i odpowiadające podejmowanej funkcji. Praktyka wiary, o której stanowi się w kan. 874 § 1 CIC/83 to także pilne wypełnianie obowiązków wiernego we wspólnocie Kościoła, wśród których pogłębianie wiedzy religijnej jest fundamentem dobrej realizacji obowiązków i praw w Kościele. Brak ukończonej katechizacji szkolnej powodować może niedopuszczenie do roli rodzica chrzestnego lub świadka bierzmowania wskazanego na tę funkcję wiernego³⁹.

³⁸ W przypadku chrztu w sposób oczywisty nie wymaga się świadomości do przyjęcia sakramentu. Podobnie jeśli idzie o sakrament namaszczenia chorych – można bez świadomości udzielić choremu lub umierającemu człowiekowi tego sakramentu (kan. 1005 CIC/83).

³⁹ W niektórych diecezjach polskich, np. w archidiecezji krakowskiej, przed otrzymaniem zaświadczenia umożliwiającego pełnienie funkcji rodzica chrzestnego lub świadka bierzmowania zainteresowany wierny zobowiązany jest do przedstawienia Indeksu katechizacji, w którym znajduje się historia i potwierdzenie odbytej katechizacji szkolnej.

Brak katechizacji szkolnej może spowodować konieczność uzupełnienia wiedzy religijnej przed zawarciem małżeństwa. Prawodawca kościelny wymaga od nupturientów konkretnie określonej wiedzy. W kan. 1096 § 1 CIC/83 stanowi się minimalny zakres wiedzy niezbędny do zawarcia małżeństwa. Zgodnie z przywołanym przepisem konieczne jest, aby nupturienti przynajmniej wiedzieli, że małżeństwo to trwała wspólnota mężczyzny i kobiety skierowana na zrodzenie potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie. Ponadto istnieje wada konsensu polegająca na błędzie determinującym wolę co do jedności, nierozzerwalności lub sakramentalności małżeństwa⁴⁰. Małżeństwo między ochrzczonymi jest szczególnym sakramentem, który do ważnego zaistnienia wymaga konkretnego zasobu wiedzy. W pkt. 25 Dekretu KEP o rozmowach kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi [...] określa się możliwość odesłania nupturienta w celu uzupełnienia katechizacji, jeśli w toku nauki szkolnej nie uczestniczył w lekcjach religii⁴¹. Program nauczania katechezy szkolnej przewiduje w najstarszych klasach wszystkich typów szkół ponadpodstawowych tematy związane z sakramentem małżeństwa w celu przygotowania uczniów do ewentualnego zawarcia małżeństwa w przyszłości. Sakrament małżeństwa jest idealnym przykładem wpływu braku wiedzy na ważność sakramentu. Nieważność małżeństwa może być bowiem spowodowana brakiem podstawowej wiedzy o istocie tego szczególnego związku między kobietą i mężczyzną.

Brak uczestnictwa w lekcjach religii jest naruszeniem dyscypliny kanonicznej polegającym na zaniedbaniu pogłębiania wiedzy religijnej służącej realizacji obowiązku wiernego aktywnego udziału w misji apostołskiej i prorockiej Kościoła.

W prawie kościelnym oprócz przestępstw, za popełnienie których grozi określona kara kościelna, istnieje także dyscyplina kanoniczna, która nie wywołuje karalności, niemniej jednak powoduje zawinięcie w kontekście moralności i sumienia. Przekroczeniem tej dyscypliny kanonicznej jest rezygnacja z lekcji religii, która może zostać uznana za akt nieposłuszeństwa wobec obowiązków wynikających z przynależności do wspólnoty kościelnej, a nałożonych prawem kanonicznym, lub także za akt zgorszenia, o którym była już mowa lub akt zaniedbania konieczności zgłębiania treści prawd

⁴⁰ Por. kan. 1099 CIC/83.

⁴¹ Program nauczania katechezy szkolnej przewiduje w najstarszych klasach wszystkich typów szkół ponadpodstawowych tematy związane z sakramentem małżeństwa w celu przygotowania uczniów do ewentualnego zawarcia małżeństwa w przyszłości. Zob. KEP, *Podstawa programowa katechezy*.

wiary i zasad funkcjonowania Kościoła w kontekście chociażby obowiązków uczestniczenia w apostołacie Kościoła. Chociaż rezygnacja z lekcji religii nie jest zagrożona karą kościelną, niemniej jednak jest jawnym naruszeniem dyscypliny kościelnej i porządku kanonicznego, które powoduje winę moralną *in forum* sumienia.

* * *

Wiedza stanowi fundament realizacji zadań, jakie każdy człowiek ma do wypełnienia w ciągu życia. Szczególnie wierny, który na mocy uczestnictwa we wspólnocie Kościoła ma specyficzne obowiązki, powinien zatroszczyć się o zdobycie odpowiedniej wiedzy, dzięki której będzie mógł zrealizować przyjęte obowiązki i zadania. Niewątpliwie przestrzenią i czasem nabywania właściwej wiedzy i umiejętności jest lekcja religii. Stanowi ona centrum katolickiego wychowania i formacji intelektualnej wiernego. Jest także głównym narzędziem procesu przygotowania do ważnego i godnego przyjęcia sakramentów. Trudno wyobrazić sobie profil wiernego, jego stan świadomości fundamentów kształtu i funkcjonowania wspólnoty Kościoła bez wykształcenia katechetycznego. Na podstawie wskazanych kontekstów należy uznać obowiązek wiernego uczestniczenia w lekcjach religii organizowanych w szkołach na zasadach przewidzianych w najwyższych aktach normatywnych obowiązujących w Polsce. Tym samym rezygnacja wiernego z lekcji religii stanowi negatywny przejaw wolności religijnej. Korzystając z uprawnienia do wolności religijnej na forum prawa państwowego, rezygnujący z katechizacji szkolnej swoją decyzją wywołuje skutki na forum prawa kościelnego.

Wierny katolik jako podmiot dwóch porządków prawnych musi mieć świadomość ich niezależności i autonomii oraz częstej rozbieżności w stanowieniu określonej rzeczywistości. Przykładem tego jest lekcja religii, która z punktu widzenia prawa polskiego jest fakultatywnym przedmiotem szkolnym, podczas gdy w prawie kanonicznym jawi się jako fundamentalny obowiązek wiernego.

STRESZCZENIE

Dyskutowanym zagadnieniem wolności religijnej jest obecność lekcji religii w szkole publicznej. Z punktu widzenia prawa polskiego lekcja ta jest przedmiotem nieobowiązkowym, organizowanym na życzenie rodziców, prawnych opiekunów lub pełnoletnich uczniów. Prawo kanoniczne obecność wiernego na lekcji religii, choć nie *explicite*, ujmuje jako obowiązek, który potwierdza

szereg przepisów prawa kościelnego. Rezygnacja z lekcji religii wywołuje więc szereg konsekwencji na forum prawa kościelnego. Rozbieżność prawa państwowego i prawa kanonicznego w tym zakresie staje się ciekawym problemem do omówienia.

Słowa kluczowe: wolność religijna, lekcja religii, rezygnacja, konsekwencje, prawo polskie, prawo kanoniczne.

ABSTRACT

A debated issue of religious freedom is the presence of catechesis in public school. In Polish law, this lesson is an optional subject, organized at the request of parents, legal guardians or adult students. Canon law includes the presence of a believer in a religious lesson, although not explicitly, as an obligation, which is confirmed by a number of provisions of church law. Thus, withdrawal from religious lessons results in a number of consequences in church law. The divergence of state law and canon law in this regard becomes an interesting problem to discuss.

Key words: religious freedom, religious lesson, resignation, consequences, Polish law, canon law.


BIBLIOGRAFIA

- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r. zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz.U. 1993, nr 61, poz. 284.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.
- Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 169.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Republiką Kolumbii, 12 VII 1973, AAS, 67(1975), s. 421–434.
- Układ ze Stolicą Apostolską dotyczący nauczania i spraw związanych z kulturą z 3 stycznia 1979 r., AAS, 72(1980), s. 29–62.
- Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425.
- Rozporządzenie MEN z dn. 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobów nauczania religii w szkołach publicznych, Dz.U. 1992, nr 36, poz. 155.

- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, 28 VII 1993, Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318.
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, 7 XII 2000, Dz. Urz. UE C 2010.83.02.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 25 III 1987, Katowice 1987.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, 8 VI 2018, Częstochowa 2018.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, 8 X 2019, „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, 2019, nr 31, s. 27–93.
- Dyduch J., Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Sitarz M., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: *Księga 2. Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005.
- Góralski W., Adamczewski W., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994.
- Góralski W., *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003.
- Jabłońska P., *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 2023.
- Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Warszawa 2023.
- Konkordat polski 1993*, red. M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.
- Krukowski J., *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995.
- Krukowski J., *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*, Lublin 2013.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993.
- Krukowski J., *Wolność religijna*, w: M. Sitarz, *Leksykon prawa kanonicznego*, Lublin 2019, s. 2998–3019.
- Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. J. Krukowski, P. Sobczyk, M. Poniatowski, Warszawa 2014.
- Warchałowski K., *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*, Lublin 1998.

KS. WALDEMAR CISŁO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0003-1525-0945>

e-mail: w.cislo@uksw.edu.pl

KAPŁAN SŁUGĄ WOLNOŚCI CZŁOWIEKA Środki służące dążeniu ku doskonałości kapłańskiej w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Źródłem każdego powołania kapłańskiego jest sam Bóg, który zapragnął podzielić się miłością ze stworzeniem. Stąd wynika konieczność, by prezbiterzy trwali w zażyłej relacji ze Stwórcą. Do środków, które umożliwiają budowanie więzi, łączącej kapłana z Bogiem należą: sakramenty, cicha i pokorna modlitwa, a także systematyczne studium. Wszystkie te praktyki umacniają kontakt prezbitera z żywym Bogiem, a ponadto przyczyniają się do budowania komunii w Kościele. W centrum działalności duszpasterskiej prezbitera powinna zawsze znajdować się Eucharystia, która będzie wyznaczać kierunki jego działania i zapewni owocność jego misji. Bez prawdziwej i czystej relacji z Jezusem Chrystusem Eucharystycznym działalność duszpasterska traci nadprzyrodzony charakter, ponieważ pozbawiona jest tego, co stanowi o jej istocie.

Kapłan, jako sługa komunii, winien swoim życiem i posługiwaniem zawsze wskazywać na tego, który przyczynia się do budowania jedności w Kościele. Współcześni ludzie nie wymagają od prezbitera, by był fachowcem we wszystkich dyscyplinach naukowych, ale przede wszystkim, by był wzorem i specjalistą od modlitwy, by swoim przykładem pociągał młodych ludzi do ofiarnej służby w winnicy Pańskiej. Zatem trwanie na modlitwie przed Panem nie jest już tylko możliwością, przed którą stoi prezbiter, ale jego obowiązkiem. Dlatego bardzo ważne jest, by kapłan umiał wzorem Jezusa Chrystusa, wchodzić w te relacje i pragnąć trwać na głębokiej modlitwie z Ojcem.

Praktyki modlitewne

Ksiądz Joseph Ratzinger w jednym z kazań, które wygłosił podczas spotkania z kapłanami z diecezji Regensburg zauważył: „Bóg [...] może działać

tylko tam, gdzie człowiek będzie człowiekiem modlitwy, gdzie przekroczy samego siebie, gdzie złoży samego siebie w ofierze, gdzie przyjmie Boga jako rzeczywistość, gdzie otworzy się na Niego, gdzie otworzą się dla Niego drzwi świata i powstanie przestrzeń, w której on może działać dla nas i na nas¹. Ratzinger apelował do księży o odwagę w modlitwie, zachęcał do przedkładania Bogu nawet najmniejszych spraw i przypomniał równocześnie, że dobry Bóg pragnie dzielić się swoją łaską z każdym, kto go tylko zechce poprosić. Jego zdaniem modlitwa dla kapłana jest drogą, która prowadzi do głębszego i lepszego poznania. Nie powinna ona go izolować we własnym egoizmie, ale przeciwnie – dzięki modlitwie prezbiter winien czuć się bardziej wolny. Modlitwa musi uczyć pokory i zaufania do Boga, którego celem jest zbawić człowieka. Zwrócił on uwagę, że warunkiem skuteczności Bożego działania jest przyjęcie obecności Pana w modlitwie i pokorne błaganie o Jego łaskę. Dlatego tak ważne jest, zdaniem Ratzingera, by całkowicie zaufać Słowom Pana, nieustannie pogłębiać swoje życie modlitewne oraz mieć odwagę się modlić².

W wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego papież Benedykt XVI, podczas spotkania z kapłanami z całego świata podkreślał, że osobista modlitwa i więź z Chrystusem jest fundamentalnym priorytetem kapłana³. Przypomniał on kapłanom słowa świętego Karola Boromeusza, które jak zauważył ojciec święty, są skierowane do każdego prezbitera: „Nie zaniedbuj swej duszy; jeżeli twoja własna dusza jest zaniedbywana, również innym nie możesz dać tego, co powinienesz dać. A zatem musisz znaleźć czas także dla siebie, dla swej duszy”⁴. Codzienna modlitwa oraz relacja z Chrystusem są koniecznymi wymaganiami pracy duszpasterskiej. Zdaniem Benedykta XVI modlitwa nie może być nigdy postrzegana, jak coś drugorzędnego, wręcz przeciwnie powinna być ona traktowana jak „zawód” prezbitera, bowiem jego obowiązkiem jest modlić się za wszystkich ludzi, którym modlitwa sprawia trudności, bądź po prostu nie znajdują na nią czasu. Podstawowym pokarmem dla kapłańskiej duszy i aktywności duszpasterskiej jest modlitwa osobista, a szczególnie Modlitwa Godzin. Ojciec święty prosił kapłanów, by byli ludźmi pokornymi, świadomymi swoich słabości i ograniczeń, a przy tym

¹ J. Ratzinger, *Studzy Waszej radości*, Wrocław 1990, s. 40.

² Por. tamże, s. 40–43.

³ Por. Benedykt XVI, *Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem*, „L'Osservatore Romano” (OsRomPol), 31(2010), nr 8–9, s. 31.

⁴ Tamże.

pełni żarliwej miłości do Pana⁵. Przypomniawszy on scenę z Ewangelii Markowej, w której Jezus „zestresowanych” uczniów zachęcał do odpoczynku: „Pójdźcie na pustkowie i wypocznijcie nieco”⁶. W ten sposób papież podkreślał, że odpoczynek również jest wpisany w prace duszpasterską⁷.

Papież Benedykt XVI w liście skierowanym do seminarzystów zauważył, że każdy kto pragnie być kapłanem, musi – jak mówił święty Paweł w pierwszym liście do Tymoteusza – być „człowiekiem Bożym”. Według niego, Bóg nieustannie objawia się człowiekowi, przenika jego codzienność, nie jest kimś, kto się wycofał po Wielkim Wybuchu. Bóg daje się rozpoznać, objawia swoje prawdziwe oblicze w Jezusie Chrystusie. Dlatego tak bardzo ważna, zarówno w czasie formacji do kapłaństwa jak i w późniejszym życiu kapłańskim, jest osobista więź z Bogiem, w osobie Jezusa Chrystusa. Prezbiter nie kieruje jakąś organizacją, starając się tylko utrzymać i powiększyć liczbę członków, ale jego zadaniem jest bycie wysłannikiem Boga, pośród powierzonych mu ludzi. Dlatego, tak ważne w czasie formacji, jest wypracowanie bliskiej relacji z Panem Bogiem⁸. Papież zwracając się do seminarzystów podkreślał: „Kiedy Pan mówi: «Módlcie się nieustannie», naturalnie nie prosi nas o nieustanne powtarzanie słów modlitwy, ale o to byśmy nigdy nie tracili wewnętrznego kontaktu z Bogiem. Utrzymywanie tego kontaktu stanowi sens naszej modlitwy”⁹. Jego zdaniem każdy dzień osoby, która wybrała drogę powołania kapłańskiego, winien rozpoczynać i kończyć się modlitwą, nie powinno w nim zabraknąć czasu na czytanie i słuchanie Słowa Bożego, chwil refleksji, rozmowy ze Stwórcą o własnych nadziejach i pragnieniach, o tym co przynosi radość oraz co zasmuca, o sukcesach i porażkach, ale także winien być wypełniony wdzięcznością, za wszelkie doświadczone dobro i piękno w swoim życiu. Bowiem jak zauważył Benedykt XVI, wówczas pozwala to mieć Pana Boga zawsze przed oczyma, mieć stały punkt oparcia, i równocześnie sprawia, że w ten sposób człowiek uczy się wrażliwości na całe dobro i piękno ale i również na własne błędy¹⁰.

Ojciec święty Benedykt XVI w czasie spotkania z biskupami amerykańskimi w Waszyngtonie, 16 kwietnia 2008 roku zwrócił uwagę, że bardzo ważne jest, by prezbiter odkrywał radość z życia, w którego centrum jest

⁵ Por. tamże.

⁶ Mk 6, 31.

⁷ Por. Benedykt XVI, *Podstawowym priorytetem*, s. 31.

⁸ Por. tenże, *List do seminarzystów*, OsRomPol, 31(2010), nr 11, s. 4.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże.

Chrystus, poprzez rozwijanie cnót i życia modlitewnego. Jego zdaniem obraz rozmodlonego i oddanego swojej owczarni pasterza, pobudza wiernych do serdeczności i jednocześnie umacnia oraz ożywia wspólnotę¹¹. Dlatego przypomniał prezbiterom: „Czas poświęcony modlitwie nigdy nie jest zmarnowany, bez względu na to, jak pilne obowiązki wzywają was z różnych stron”¹². Zachęcał on duchownych, by nie poddawali się pokusie pośpiechu, ale trwali na prywatnej modlitwie, ponieważ to ona sprawia, że posługa prezbitera jest owocna¹³. Jego zdaniem czas poświęcony na adorację Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, umacnia i przedłuża zjednoczenie z Nim samym, które dzieje się w Eucharystii¹⁴. Dlatego tak ważne jest, by kapłan sam trwał w modlitwie adoracji ale także uczył jej wiernych, pokazując im tym samym, że jest ona źródłem światła i pocieszenia dla ludzi strapiionych¹⁵. Zachęcał on również kapłanów do kontemplacji tajemnic różańca świętego, ponieważ w nich właśnie jest ukryta cała moc zbawcza, a także przez to prezbiter upodabnia się do Chrystusa, jednoczy z Nim i zarazem poświęca Mu całe swoje życie. Jego zdaniem „W ten sposób nasza pobożność pomaga nam mówić i działać *in persona* Christi, nauczać wiernych, kierować nimi i uświęcać ich w imieniu Jezusa, nieść Jego pojednanie, uzdrowienie i miłość wszystkim Jego umiłowanym braciom i siostram”¹⁶. Według ojca świętego do radykalne upodobnienie do Jezusa, należy bezpośrednio do natury misji kapłańskiej, i choć może to wydawać się zadaniem nie do wykonania, wręcz ponad ludzkie siły, to jeśli tylko prezbiter, otworzy się przez modlitwę na działanie Ducha Świętego, to Pan udzieli mu potrzebnych darów do pełnienia posługi duszpasterskiej¹⁷.

Kardynał Joseph Ratzinger podkreślał, że brak cichej, osobistej modlitwy w życiu kapłana, przyczynia się do rozpadu jego powołania. Jego zdaniem modlitwa stanowi wewnętrzny napęd do pełnienia posługi duszpasterskiej, bowiem bez spowiedzi, otwierającej na Boże przebaczenie, bez wewnętrznej odnowy przed Bogiem kapłan nie jest w stanie pełnić należycie swojej

¹¹ Por. Benedykt XVI, *Tak dla życia, tak dla miłości i tak dla pragnień obecnych w sercu nas wszystkich*, OsRomPol, 29(2008), nr 5, s. 44.

¹² Tamże, s. 44–45.

¹³ Por. Benedykt XVI, *Dar kapłaństwa*, Kraków 2009, s. 45

¹⁴ Por. tenże, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (SC), Watykan 2007, n. 66.

¹⁵ Por. tenże, *Dar kapłaństwa*, s. 45

¹⁶ Tenże, *Tak dla życia*, s. 45.

¹⁷ Por. tamże.

misji. Uważał on, że obowiązkiem zarówno kandydata do kapłaństwa jak i prezbitera, jest troszczyć się o własne życie wewnętrzne¹⁸. Dlatego jak zauważył kardynał: „To „bycie z Nim” musi być nieustannie sercem kapłańskiej służby. Trzeba się jednak tego wyuczyć, trzeba to wyćwiczyć, aby osiągnąć potem pewną łatwość i oczywistość, dzięki której można przetrwać w czasach trudnych”¹⁹. Drogą do poznania Jezusa jest wejście w Jego samotność z Ojcem. Kapłan, który nie odkryje drogi do tej samotności będzie uważał Jezusa za rewolucjonistę społecznego, proroka, kogoś kto wpisuje się w jego wizje. Bez wspólnej modlitwy z Jezusem, prezbiter nie spotka się Synem Boga żywego. Kardynał podkreślał, że kapłan odkrywając piękno modlitw tradycyjnych – różańca, drogi krzyżowej – otwiera się na działanie Boga, a poprzez odmawianie modlitw brewiarzowej, modlitwy tysiącleci, rozwija swoją katolickość i przyłącza do modlitwy wszystkich czasów²⁰.

Zdaniem kardynała Josepha Ratzingera modlitwa brewiarzowa, nie może być traktowana jako zewnętrzny dodatek do pełnienia posługi, ale powinna ona być wewnętrznym centrum misji bycia świadkiem. Kardynał przypomniał, że prawdziwa radość pozostaje w człowieku wówczas, gdy otrzymuje, dlatego niezmiernie ważne jest, by prezbiter umiał trwać na modlitwie o siły do pełnienia swojej posługi. Jego modlitwa powinna nieść jego posługę i wspólnotę do której został posłany, bowiem jest ona najmocniejsza siłą jakiegokolwiek duszpasterskiego działania²¹. Kardynał Joseph Ratzinger w jednej ze swoich homilii apelował do kandydatów do święceń diakonatu: „Ufajcie Bogu! Ufajcie modlitwie! I wychodząc od modlitwy, działajcie, aby Duch Święty mógł działać w naszych czasach”²²! Podczas spotkania z alumnami rzymskiego seminarium, 17 lutego 2007 r. papież Benedykt XVI podkreślał, że w życiu kapłańskim bardzo ważne jest zaplanowanie czasu na Liturgię Godzin, ponieważ ona jest źródłem wewnętrznej wolności, wyzwala, otwiera i równocześnie przybliża kapłana do Pana Boga. Przypomniał on, że pomimo licznych obowiązków, które wiążą się z posługą kapłańską, które spoczywają na wikarym i proboszczu, nigdy nie powinno zabraknąć czasu na Eucharystię i Liturgię Godzin. Jak

¹⁸ Por. Ratzinger, *Studzy Waszej*, s. 90–91.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Wielkie ryzyko posługi kapłańskiej*, w: tenże, *Głosiciele słowa i studzy waszej radości*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012 (*Opera omnia*, t. 12), s. 676–677 (JROO, t. 12).

²¹ Por. tenże, *Waszym miejscem w liturgii jest Ewangelia*, w: JROO, t. 12, s. 613.

²² Tamże.

zauważył ojciec święty, codzienne przestrzeganie tych dwóch punktów, pomaga w utrzymaniu pewnego stałego planu dnia²³.

Według księdza Josepha Ratzingera modlitwę należy podejmować niezależnie od tego, czy sprawia ona radość w danej chwili czy też nie, bowiem jak bez metody i dyscypliny nie dojdzie człowiek do niczego wielkiego, tak też podobnie jest z życiem wewnętrznym, które wymaga zaangażowania ze strony człowieka. Przypominał on, że życie wewnętrzne ma znacznie większą wartość, niż prace zewnętrzne, umiejętności techniczne czy sport, a także zaznaczył, że świat dzisiejszy bardzo potrzebuje ludzi, którzy będą bogaci oraz dojrzały wewnętrznie. Bóg pragnie ich ponieważ takie właśnie osoby chce powołać i posłać na żniwo swoje²⁴.

Sprawowanie Mszy świętej i sakramentów

Ksiądz Joseph Ratzinger w jednym z kazań wygłoszonych podczas prymicji zauważył, że w życiu kapłańskim „obok posługi słowa znajduje się posługa sakramentów, które obejmują całe życie i chcą je złożyć w sposób widzialny w ręce Matki Kościoła, w ręce samego Pana”²⁵. Jego zdaniem kapłan poprzez sakramenty wchodzi w pełnię ludzkiego życia, od momentu urodzin aż po ostateczne pożegnanie z tym światem, towarzyszy on wiernym w czasie podejmowania ważnych życiowych decyzji, których nie można słusznie podjąć bez skorzystania z Bożej łaski. Według niego dwoma zasadniczymi sakramentami, które określają rzeczywistość posługi kapłańskiej są: sakrament ołtarza i sakrament pokuty²⁶.

Ratzinger zauważył, że choć obecnie ludzie rzadziej korzystają z sakramentu pokuty, to świat nadal potrzebuje Bożego przebaczenia. Człowiek co jakiś czas musi stanąć w prawdzie i żałować za swoje czyny, w poczuciu że istnieje kompetentna władza, która ma prawo je odpuszczać. Nie może on ciągle przerzucać winy na kogoś innego, ale musi dokonać samooskarżenia, dostrzec swój grzech i się do niego przyznać. Zdaniem księdza Josepha Ratzingera możliwość wypowiedzenia formuły rozgrzeszenia należy do najpiękniejszych i najtrudniejszych zadań prezbitera. Przyznaje on, że poczucie bycia miejscem, w którym składowane są wszystkie brudy ludzkości, może

²³ Por. Benedykt XVI, *Mysli o kapłaństwie*, Kraków 2009, s. 143.

²⁴ Por. Ratzinger, *Słudzy Waszej*, s. 91.

²⁵ Tenże, *Rozważanie w dniu prymicji*, w: JROO, t. 12, s. 638.

²⁶ Por. tamże, s. 638–639.

być dla kapłana deprymujące, nie może on jednak zapominać, że w ten sposób ukazuje perspektywę nadziei, nadziei płynącej z wiedzy, że wszystko można zmienić, że można przemienić człowieka²⁷. W liście skierowanym do seminarzystów papież Benedykt XVI zauważył, że sakrament pokuty ma nauczyć człowieka patrzeć na siebie z Bożej perspektywy, ukazać drogę w stronę pokory i zmusić do uczciwości względem siebie samego²⁸. Ojciec święty cytując słowa świętego Jana Marii Vianneya powiedział: „Myślicie, że nie ma sensu otrzymanie dziś rozgrzeszenia wiedząc, że jutro znów popełnicie te same grzechy. Jednak [...] Bóg sam zapomina w tym momencie o waszych jutrzejszych grzechach, by dać wam łaskę dziś”²⁹. Podkreślał on, że choć ciągle człowiek musi zmagać się z podobnymi słabościami, to bardzo ważny jest aspekt walki z tym, co chce zabrudzić ludzką duszę, z obojętnością, która powala myśleć, że taki już jest człowiek w swej istocie. Papież apelował do seminarzystów, by wyzbyli się obojętności, która blokuje im drogę do poprawy i świętości oraz by żyli ze świadomością, że Bóg pragnie obdarzać ich swoim przebaczeniem. Jego zdaniem przebacząc samemu sobie, człowiek uczy się przebaczać bliźnim, potrafi być bardziej wyrozumiały i tolerancyjny³⁰. Kardynał Joseph Ratzinger w wykładzie wygłoszonym z okazji 400-lecia Seminarium Duchownego w Würzburgu porównał sakrament pokuty do żarzącego węgla oczyszczenia z Izajaszowej wizji powołania, do siły pojednania, wiodącej do jedności, która pozwala wyjść z różnorodnych sprzeczności przed Panem³¹.

Ojciec święty Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* podkreślał, że wewnętrzny związek, jaki istnieje między sakramentem święceń a Eucharystią, wynika z polecenia, jakie dał Jezus swoim uczniom w Wieczerniku: „To czyńcie na moją pamiątkę”³². Papież zauważył, że to sam Chrystus który jest kapłanem, ołtarzem i ofiarą: łącznikiem między Bogiem a człowiekiem, ekspiacyjną ofiarą, tym który składa swoje życie w ofierze na ołtarzu krzyża, dzień przed męczeńską śmiercią ustanowił kapłaństwo Nowego Przymierza oraz Eucharystię³³. Dlatego papież przypominał, że: „Nikt nie może powiedzieć «to jest ciało moje» i «to jest kielich krwi mojej»

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. Benedykt XVI, *List do seminarzystów*, s. 5.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Przygotowanie do postugi kapłańskiej*, w: JROO, t. 12, s. 421.

³² Łk 22, 19.

³³ Por. SC, n. 23.

inaczej, jak tylko w imię i zastępując osobę Chrystusa, jedyne najwyższego Kapłana nowego i wiecznego Przymierza³⁴. Podkreślał on również, że więź jaka występuje między Eucharystią a święceniami w sposób najpełniejszy wyraża się podczas celebracji Mszy świętej sprawowanej przez biskupa bądź prezbitera *in persona Christi capitis*³⁵. 19 września 2005 roku papież Benedykt XVI w Castel Gandolfo zachęcał nowo mianowanych biskupów, by inspirację do swojej pracy pasterskiej czerpali z Eucharystii. Zwrócił on uwagę, że sposób, w jaki biskup celebrował Eucharystię, umacnia pobożność i wiarę wiernych oraz kapłanów³⁶. Dlatego jak podkreślał on: „biskup jako «pierwszy szafarz Bożych tajemnic» jest odpowiedzialny w diecezji za Eucharystię; jego zadaniem jest dbanie o godne i uroczyste sprawowanie Eucharystii i o szerzenie kultu eucharystycznego³⁷.”

Według Benedykta XVI, kapłańska duchowość jest ze swej natury eucharystyczna, a jej początki można zauważyć już w słowach, jakie wypowiada biskup podczas sprawowania liturgii święceń kapłańskich: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynił, naśladuj to, czego będziesz dokonywać i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego Krzyża³⁸.” Jego zdaniem, by kapłan mógł rozwijać duchowość eucharystyczną musi już w czasie formacji seminaryjnej, zagospodarować sobie szeroką przestrzeń na swój własny rozwój duchowy. Dynamiczne życie duchowe sprawia bowiem, że prezbiter łączy się jeszcze ściślej z Panem, zanurza w Jego miłości i jednocześnie staje się jej świadkiem w życiu codziennym³⁹. Dlatego Joseph Ratzinger, jeszcze jako kardynał przypominał, że „codzienna Eucharystia musi być sercem każdego kształcenia kapłańskiego⁴⁰” Ojciec święty Benedykt XVI mając świadomość, że Msza święta ma obiektywnie nieskończona wartość, że przeżywana z wiarą formuje człowieka, pomaga w upodobnieniu się do Jezusa, a także umacnia kapłana w jego misji, zalecał prezbiterom, by Najświętszą ofiarę celebrowali codziennie, niezależnie czy uczestniczą w niej wierni, czy tylko oni sami

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. Benedykt XVI, *W trosce o wiarę i kult Eucharystii*, OsRomPol, 26(2005), nr 11–12, s. 26.

³⁷ Tamże.

³⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Pontyfikat Rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, n. 163.

³⁹ Por. SC, n. 80.

⁴⁰ Ratzinger, *Przygotowanie do postęgu*, s. 421.

ją sprawują⁴¹. Podczas spotkania z alumnami Rzymskiego Seminarium Duchownego, 17 lutego 2007 roku papież Benedykt XVI przypomniał, że niezwykle istotne jest w życiu codziennym kapłanów utrzymywać pewien ustalony porządek. Uważa on, że w życiu kapłańskim nie powinno nigdy zabraknąć Eucharystii, ponadto nie może być ona traktowana tylko jako obowiązek zawodowy, ale powinna wypływać z potrzeby serca, być spełnieniem pragnienia przebywania z Panem, ponieważ jak podkreślał: dzień bez Mszy świętej jest dniem niepełnym⁴².

Kościół naucza, że warunkiem koniecznym do sprawowania Eucharystii w sposób ważny jest posiadanie święceń kapłańskich. Papież Benedykt XVI powołując się na KKK przypomniał, że wyświęcony prezbiter poprzez służbę Kościołowi uobecnia Jezusa, Głowę Ciała, Arcykapłana ofiary odkupieńczej i Pasterza trzody. Wyświęcony prezbiter sprawuje swój urząd w imieniu Kościoła Powszechnego, gdy przedstawia Bogu modlitwy Ludu Bożego, szczególnie podczas celebracji eucharystycznej. Zatem ważne jest, by kapłani sprawowali swoją misję ze świadomością, że w centrum ich posługi winien znajdować się Chrystus, a nie oni sami. Ojciec święty przypominał, że wszelkie próby przysławiania Chrystusa osobą kapłana podczas Eucharystycznej Ofiary, uderzają w tożsamość kapłańską. Bowiem kapłan ze swej natury jest sługą Boga, narzędziem Jego działania, tym który w momencie przewodzenia liturgii powinien odznaczać się głęboką pokorą, posłuszeństwem sprawowanym obrzędowi, angażować serce i umysł, by w ten sposób być wyraźnym znakiem Chrystusa, do którego należy centralne miejsce w liturgii⁴³. Dlatego zachęcał on kapłanów, „by pogłębiali świadomość własnej posługi eucharystycznej jako pokornej służby wobec Chrystusa i Jego Kościoła. Kapłaństwo [bowiem] jak mawiał św. Augustyn, jest *amoris officium* [...] – urzędem dobrego pasterza, który ofiaruje swoje życie za owce”⁴⁴.

Zdaniem księdza Josepha Ratzingera „Codziennym punktem kulminacyjnym kapłańskiego życia jest sakrament ołtarza, tajemnicze zbratanie nieba i ziemi, które on stwarza”⁴⁵. W sakramencie Eucharystii Bóg zaprasza do stołu i tam ofiaruje się człowiekowi. Eucharystia jest darem Boga, jest Ona zawsze świętą uroczystością, niezależnie od okoliczności, w jakich jest

⁴¹ Por. SC, n. 80.

⁴² Por. Benedykt XVI, *Myśli o kapłaństwie*, s. 142.

⁴³ Por. SC, n. 23.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Ratzinger, *Rozważanie w dniu*, s. 639.

sprawowana Bóg świętuje z ludźmi. Według niego Boże święto jest czymś znacznie większym niż jakikolwiek czas wolny, który bez święta czynionego ręką samego Boga pozostaje pustym czasem. Podkreślał on, że Boże święto rodzi się z ofiary, bowiem tylko obumarłe ziarno przynosi prawdziwy owoc⁴⁶. Ratzinger zwrócił uwagę, że „Centrum kapłańskiego życia stanowi ofiara Jezusa Chrystusa, ale ta ofiara nie może być sprawowana bez nas, bez naszego własnego współofiarowania. To oznacza dla kapłana, że bez ofiary, bez wysiłku wyuczonej rezygnacji z siebie nie może on prawdziwie spełniać posługi Chrystusa”⁴⁷. Zdaniem księdza Josepha Ratzingera kapłan winien naśladować Jezusa w służbie i oddaniu drugiemu człowiekowi, na tym polega bowiem ciężar i zarazem wielkość kapłańskiej posługi. Zauważył on również, że jego służba nigdy nie zostanie zrealizowana w pełni, ponieważ sługa nie jest większy od Mistrza. Owocność kapłańskiej misji jest uzależniona od tego, czy prezbitera wspiera współmodlenie, współdzwiganie i współwierzenie innych wiernych, dlatego Ratzinger przypominał, że powołaniem każdego chrześcijanina jest bycie dla siebie, a Eucharystia jest szczególnym symbolem owego otwarcia na drugiego człowieka⁴⁸.

Ojciec święty Benedykt XVI odpowiadając na pytania księży zgromadzonych na Placu świętego Piotra w wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego 10 czerwca 2010 roku zauważył, że „klerykalizm jest pokusą, na którą są wystawieni kapłani we wszystkich epokach, również dzisiaj; tym ważniejsze jest zatem znalezienie autentycznego sposobu życia Eucharystią, która nie jest zamknięciem się na świat, ale właśnie otwarciem na potrzeby świata”⁴⁹. Papież przypomniał prezbiterom, że Eucharystia uobecnia wielki dramat Boga, Jego ogołocenie i uniżenie, aż po Jego ofiarę z siebie samego złożoną na krzyżu. Sakrament ołtarza jest wejściem w Bożą drogę ofiary. Ojciec święty podkreślał, że chrześcijańska ofiara powinna być jednoczeniem przez Chrystusową miłość, w jedności Jego jedyne Ciało. Ofiara Eucharystii łączy w wspólnotę jedynego chleba i Ciała, wymaga przekraczania siebie i zarazem angażuje we wspaniałą przygodę Bożej miłości. Dlatego papież zachęcał kapłanów, by celebrowali, rozważali i przeżywali Najświętszą Ofiarę, jako lekcje rezygnacji ze swojego „ja”, bowiem jest Ona wejściem w komunie z jedynym chlebem, chlebem wszystkich ludzi, który gromadzi

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. tamże, s. 639–640.

⁴⁹ Benedykt XVI, *Podstawowym priorytetem*, s. 34.

całą wspólnotę w jednym Ciele Jezusa⁵⁰. Benedykt XVI przypominał kapłanom, że „Eucharystia jest ze swej natury aktem miłości, [że] zobowiązuje [...] do tej rzeczywistej miłości do innych; [...] jest komunią wszystkich w jego Ciele”⁵¹. Zachęcał on ich w ten sposób, by Eucharystię traktowali jako przeciwieństwo klerykalizmu, który jest niczym innym jak zamknięciem się w sobie. Ponadto ojciec święty Benedykt XVI w przemówieniu do kapłanów zauważył, że wspaniałym przykładem miłości do Jezusa Eucharystycznego, miłości zdolnej do ofiary z siebie, odrzucającej obcość świata i wielorakie formy klerykalizmu, miłości do ludzi z marginesu, wyizolowanych i ubogich jest Matka Teresa z Kalkuty. Papież zwrócił uwagę, że podstawowym warunkiem utworzenia nowej wspólnoty misjonek miłości była obecność Jezusa Eucharystycznego w tabernakulum⁵². Według niego „Bez obecności miłości Boga, który daje siebie, nie byłoby możliwe realizowanie tego apostołatu, nie dałoby się żyć, wyrzekając się siebie”⁵³. Jego zdaniem bez rezygnacji z siebie, wejścia w Bożą przygodę miłości, bez zanurzenia w Bożą pokorę, powierzenia swojego życia całkowicie Bogu, nie da się być otwartym na bliźnich i realizować wielkiego aktu miłości. Dlatego życie Eucharystią w istocie, w swym pierwotnym znaczeniu, jest pewnego rodzaju szkołą życia i osłoną chroniącą przed zagrożeniami klerykalizmu⁵⁴.

Studium i czytanie duchowne

Współczesne społeczeństwo różni się od minionych form społeczeństwa tym, że w wyniku połączenia człowieka i techniki proces rozwoju dotyka całego człowieka i jednocześnie zmienia to, co fundamentalne w jego egzystencji. Konsekwencją tego jest naruszenie pewnego porządku, zmiana wzorców i zachowań, które obowiązując przez stulecia, zapewniały ciągłość Tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie⁵⁵. Dlatego, jak zauważył kardynał Joseph Ratzinger, „dzisiaj cały czas dokonują się przeobrażenia, które głęboko przenikają w duchowość człowieczeństwa i pogłębiają konflikt pokoleniowy, czyniąc z niego kryzys zrozumienia, w którym nieraz

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. J. Ratzinger, *Przedmowa do: Teologia – wspólnota – duszpasterz*, w: JROO, t. 12, s. 431.

niemożliwe wydaje się znalezienie tłumacza, który wyraziłby to, co wspólnie łączy”⁵⁶. W takiej sytuacji ciągle doksztalcanie nabrało na wartości, ponieważ nie sposób pracować w zawodach technicznych, nie kształcąc się przy tym jednocześnie. Inaczej człowiek nie jest w stanie sprostać stawianym mu wymaganiom. Bardzo ważne jest więc, by duszpasterz, wychowawca, który jest odpowiedzialny za kształtowanie solidnych fundamentów bycia człowiekiem, również dbał o własny rozwój intelektualny w życiu kapłańskim⁵⁷. Ojciec święty Benedykt XVI w przemówieniu 12 marca 2010 roku, przypomniał uczestnikom sympozjum teologicznego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, że „coraz wyraźniejsza jest potrzeba radykalnej ciągłości między formacją seminaryjną a formacją stałą”⁵⁸.

Bez głębszej refleksji może się wydawać, że niemożliwe jest, by jedna Ewangelia decydowała o losie prostych rybaków znad Jeziora Galilejskiego oraz osób epoki rozszczepienia jądra atomowego i komputerów. Dlatego, aby w zrozumiały i atrakcyjny sposób przekazywać wiarę płynącą z orędzia ewangelicznego, potrzeba zrozumieć kontekst, w jakim człowiek jest osadzony. W toku ewolucji tożsamość człowieka pozostaje taka sama, zmienia się natomiast sposób wyrażania i doświadczania swojego człowieczeństwa. Podobnie dzieje się z wiarą chrześcijańską, której istota pozostaje nienaruszona, ale formy jej przekazywania i sposoby dojścia do niej ulegają modyfikacjom. Dzięki temu ukazują się jej nowe aspekty, które umożliwiają głębsze poznanie tradycji. Oczywiście więc wydaje się być, że każdy kapłan musi we współczesnym świecie być jeszcze bardziej niż jak to bywało w przeszłości osobą nieustannie doksztalcającą się. Zdaniem kardynała Josepha Ratzingera owo doksztalcanie, będzie zasadniczo różnić się od normalnego toku studiów akademickich, które to są absolutnym fundamentem jakiegokolwiek późniejszego kształcenia. Specyfiką dalszego uczenia, będzie zetknięcie się słowa z konkretnym doświadczeniem życiowym⁵⁹.

Kardynał Ratzinger zauważył, że kapłaństwo stojące na straży Słowa musi wyrażać Słowo w nieustającej aktualności i niezafałszowanej czystości. Dlatego kapłan Nowego Przymierza nie powinien głosić swojej filozofii będącej owocem jego przemyśleń ale Słowo, które zostało mu powierzone. Wymóg, który stoi przed kapłanem, odsłania całą głębię i rozpiętość tego, co

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Benedykt XVI, *Kapłaństwo wymaga radykalnej ciągłości między formacją seminaryjną a formacją stałą*, OsRomPol, 31(2010), nr 5, s. 36.

⁵⁹ Por. Ratzinger, *Przedmowa do*, s. 431–432.

kryje za sobą kształcenie i wykształcenie prezbiterów. Kapłan jest powołany do tego, by być posłańcem i głosicielem „Innego”⁶⁰. Nieustannie aktualną definicją misji kapłańskiej w Kościele są słowa świętego Pawła: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem”⁶¹! A zatem każdy kapłan, który chce przekazywać słowo Boga, musi je wpięrow poznać, zrozumieć i uczynić swoją własnością⁶².

Kardynał Joseph Ratzinger podczas jednego z wykładów zwrócił uwagę, że prezbiter, głosząc słowo Boże, powinien to czynić nie jak telegrafista przesyłający wiadomość, ale z pełnym zaangażowaniem i oddaniem. Prezbiter swoim przepowiadaniem musi pokazywać, że Słowo, które głosi, naprawdę jest częścią jego życia. Dlatego przekaz ten bardziej potrzebuje świadka niż telegrafisty. Kardynał przypomniał również, że zazwyczaj człowiek wpięrow nim zwerbalizuje jakąś myśl najpięrow formułuje ją w umyśle, a następnie dobiera odpowiednie słowa, które ją wyrażą. Ze Słowem jest natomiast odwrotnie, to Ono poprzedza myśl i jej się ofiarowuje. To właśnie na tym procesie rozumienia, poznawania i zgłębiania Słowa, osadza się fundament każdego kształcenia kapłańskiego⁶³. Jak podkreślał Joseph Ratzinger „to podporządkowanie własnego poznania nauce Kościoła *sacrificium intellectus* [...] nadaje całej pracy duchowej [...] pieczęć ofiary, w prawdziwym tego słowa znaczeniu, a tym samym pieczęć kapłańską”⁶⁴. To, w jaki sposób kapłan głosi Słowo, nie jest uzależnione tylko od wiedzy, jaką posiada, ale ta umiejętność polega na osobistym zanurzaniu się prezbitera w ciało Pana i zagłębianiu jego rozumienia w przepowiadane Słowo. Dlatego wzorem apostołów, proroków i lewitów, również proces kształcenia kapłana powinien trwać całe życie i polegać na oddawaniu czci Bogu, należnego pierwszego miejsca. Kardynał Joseph Ratzinger zauważył, że kapłan, który przyobleka się w Chrystusa, musi wyrażać to na zewnątrz, poprzez utożsamianie się ze słowem wiary do tego stopnia, by było ono uznane za jego własne słowo, tak jak on jest jego własnością⁶⁵.

Zdaniem kardynała Ratzingera oznacza to w praktyce, że wymiar intelektualny i duchowy w studiach teologicznych egzystują nierozdzielne.

⁶⁰ Por. tenże, *Przygotowanie do posługi*, s. 414.

⁶¹ 2Kor 5, 20.

⁶² Por. Ratzinger, *Przygotowanie do posługi*, s. 414–415.

⁶³ Por. tamże, s. 415.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. tamże.

Podkreślał on również, że poruszającą nowością we współczesnym świecie jest fakt, że słowo Boże jest dostępne dla człowieka, natomiast niepokojące jest to, że człowiek zachowuje się wobec niego jak otępiąły, nie potrafiąc dostrzec niesamowitości Bożego przesłania⁶⁶. Kardynał Ratzinger zauważył: „Przygoda poznawania bliskości słowa Bożego w jego całym poruszającym pięknie i zdania się na nie z całych swoich sił należy do istoty kapłańskiego powołania. Dlatego nie wolno nam szczędzić trudów w poznawaniu słowa Bożego”⁶⁷. Według niego skoro warto poznać język włoski po to tylko, by przeczytać Dantego w oryginale, to o ile bardziej warto nauczyć się czytać Pismo Święte w językach oryginalnych. W tym poznawaniu i zgłębianiu słowa Bożego nieodzowną pomocą dla kapłana są wnikliwe studia historyczne, a także dyscyplina pracy metodycznej. Kto naprawdę kocha, ten pragnie poznać. Nigdy nie wiemy za wiele o tym, którego darzymy miłością, dlatego poznawanie osoby kochanej stanowi nieodłączny wymóg miłości. Kardynał Joseph Ratzinger zauważył, że metodyczna dyscyplina wspomaga w procesie wychowywania w prawości i wierze, a także jest zasadniczym elementem bezinteresowności świadka⁶⁸. W wykładzie z okazji 400-lecia Seminarium Duchownego w Würzburgu przypomniał kapłanom: „Pobożność, która chce to pominąć, staje się mrzonką. Wzrost duchowy bez prawdy jest rodzajem duchowego samogwałtu, któremu nie możemy się oddać”⁶⁹.

A zatem zdyscyplinowany i rzetelny trud poznawania Biblii stanowi fundament wychowania do kapłaństwa. Nie wystarcza jednak czytać Pisma Święte, przyglądając się mu tylko od strony historycznej. Na Biblię nie należy patrzeć jak na jakiś relikwiarz przeszłości, ale odczytywać je ze świadomością, że jest to Słowo Boże, przekazywane przez ludzi z przeszłości ludziom wszystkich czasów, Słowo ciągle żywe i obecne. Umiejscawianie Bożego słowa tylko w perspektywie przeszłości jest zaprzeczeniem Pisma Świętego, bowiem Pismo należy interpretować zawsze w szerszym przedziale czasowym. Zdaniem kardynała Josepha Ratzingera, istotną rolę we właściwym odczytywaniu Pisma Świętego odgrywa Kościół⁷⁰. Dlatego również w procesie kształcenia do kapłaństwa przyjmowanie i doświadczenie Kościoła odgrywa zasadniczą rolę. W würzburgskim wykładzie zauważył on, że jeśli „Kościół nie zbudzi się w duszach, w końcu wszystko pozostanie subiektywne. Wiara

⁶⁶ Por. tamże, s. 416.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. tamże, s. 417–418.

stanie się prywatnym wyborem tego, co wydaje mi się jeszcze możliwe do zaktualizowania; proces wywłaszczania siebie samego i oddania się słowu Innego nie będzie miał miejsca⁷¹. Jego zdaniem wielkim zagrożeniem współczesności jest patrzenie na Kościół tylko przez pryzmat instytucji organizacyjnej służącej do regulowania kwestii religijnych, bez głębszego wchodzenia w rzeczywistość religijną rozgrywającą się we wspólnocie⁷².

Według kardynała Josepha Ratzingera gruntowne i wszechstronne wykształcenie naukowe jest z rzeczy samej konieczne dla kapłaństwa. Zwrócił on uwagę, że religia Logosu jest ze swej natury religią racjonalną, a jej wymiar historyczny, filozoficzny i praktyczny, są jej składowymi. Warunkiem utrzymania jedności religii, jest istnienie centrum teologicznego, które bez rzeczywistości Kościoła nie jest w stanie egzystować. Dlatego w dobie postępującej specjalizacji, bardzo potrzebna jest koncentracja na Kościele i szukanie jedności w teologii. Stąd wynika potrzeba, aby teologowie posiadali wszechstronne wykształcenie, by umieli zrzucić z teologii niepotrzebny balast i uwidaczniać to, co jest naprawdę istotne, co stanowi organiczną wizję całości, a nie tylko jakiś wycinek wiedzy specjalistycznej⁷³. Kardynał przestrzegają: „Jeśli tak zwane studia specjalistyczne prowadzą do tego, że na końcu posiada się zbiór niepowiązanej ze sobą wiedzy fachowej, to mijają się one z celem. [...] Jeżeli [teolog] nie nauczy się [...] oceniać na podstawie całości, to będzie bezbronny wobec zmieniającej się mody⁷⁴”.

Papież Benedykt XVI podczas wieczornego czuwania w wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego przypominał seminarzystom, że formacja teologiczna jest bardzo ważna. Podkreślał, że znajomość Biblii w naszych czasach jest konieczna, by uchronić się przed atakami ze strony różnorodnych sekt⁷⁵. Benedykt XVI w przemówieniu przytoczył słowa Apostoła Piotra, który pisał: „Pana zaś Chrystusa uznajcie w sercach waszych za świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest⁷⁶”. Dlatego jak podkreślał papież, obowiązkiem każdego kapłana jest orientować się w obecnie panujących kierunkach myślowych, by wzorem świętego Piotra umieć dać racjonalne uzasadnienie swoje wiary w Jezusa Chrystusa. Zachęcał on prezbiterów,

⁷¹ Tamże, s. 418.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. Benedykt XVI, *Podstawowym priorytetem*, s. 32.

⁷⁶ 1P 3, 15.

by byli krytyczni w stosunku do teologii i teologów, oceniając ich prace zawsze w świetle wiary. Przypomniął, że absolutnie pewnym kryterium wiary jest *Katechizm Kościoła katolickiego*, będący syntetycznym wykładem wiary oraz punktem odniesienia, który pozwala zobaczyć, w którą stronę kieruje się współczesna teologia. Papież zalecał kapłanom studiowanie KKK i rozwijanie w ten sposób teologii, która będzie krytyczna względem nieustannie zmieniających się modnych trendów i zarazem otwarta na autentyczne nowości⁷⁷.

W liście skierowanym do seminarzystów papież Benedykt XVI pisał: „Mogę jedynie usilnie was prosić: studiujcie z zapałem! Wykorzystujcie lata studiów! Nie będziecie tego żałowali”⁷⁸. Jego zdaniem choć studiowanie może wydawać się znacząco odbiegać od doświadczenia życia chrześcijańskiego oraz działalności duszpasterskiej, to błędem jest patrzeć na nie tylko przez pryzmat pytania o jego użyteczność w przyszłości. Według niego celem formacji intelektualnej nie jest tylko przyswajanie treści praktycznych, ale zrozumienie i poznanie wewnętrznej i pełnej struktury wiary, wiary która pomoże współczesnemu człowiekowi uzyskać odpowiedź na wiele nurtujących go pytań, bowiem, jak zauważył ojciec święty, choć ludzie z każdym pokoleniem są inni, to ich istota pozostaje niezmienna⁷⁹. Dlatego Benedykt XVI podkreślał, że „ważne jest wznoszenie się ponad bieżące pytania, by zrozumieć prawdziwe pytania i pojąć również odpowiedzi jako odpowiedzi prawdziwe”⁸⁰. By móc znaleźć odpowiedzi na fundamentalne pytania, konieczne jest dogłębne studiowanie Biblii w perspektywie jedności obu Testamentów: od momentu powstawania poszczególnych pism, ich charakteru literackiego, po stopniowe formowanie kanonu, w perspektywie dynamicznej jedności, wewnętrznej integralności, która pozwala wydobyć pełne znaczenie tekstów biblijnych. Ojciec święty podkreślał również, że seminarzyści w czasie formacji powinni przestudiować wielkich ojców Kościoła, a także pochylić się nad historią soborów powszechnych, na których zapadały istotne orzeczenia w sprawach wiary⁸¹. Papież Benedykt XVI wiedząc, jak bardzo cenna w życiu kapłańskim jest wiedza z zakresu katolickiej nauki społecznej, teologii moralnej, ekumenicznej, prawa kanonicznego, a także z filozofii i religioznawstwa, apelował do seminarzystów: „kochaj-

⁷⁷ Por. Benedykt XVI, *Podstawowym priorytetem*, s. 32–33.

⁷⁸ Tenże, *List do seminarzystów*, s. 6.

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Por. tamże.

cie teologię i studiujcie ją uważnie i z wrażliwością, aby związać teologię z żywą wspólnotą Kościoła, której autorytet nie jest przeciwieństwem nauki teologicznej, ale jej założeniem”⁸².

Wspólnota presbiterów

Ksiądz Joseph Ratzinger pochylając się nad fragmentem Ewangelii mówiącym o zarzuceniu sieci na głębię (Łk 5, 4.6–7), zauważył, że Jezusowe słowa skierowane do Piotra, są zachętą do trzymania się razem, są wołaniem o wzajemną pomoc i złączenie łodzi. Powołanie bowiem wzywa do bycia we wspólnocie, do przekazywania go. Apostoł Andrzej, kiedy dowiedział się, kim jest Jezus, nie zatrzymał tego tylko dla siebie, ale podzielił się tą radością ze swoim bratem Szymonem. Podobnie postąpił Filip, który powiedział Natanaelowi o Mesjaszu. Istotną rolę w każdym powołaniu odgrywają elementy ludzkie, a szczególnie braterstwo i wzajemne inspirowanie się. Dlatego powołany do kapłaństwa wpierw nim odpowie na głos Boży, potrzebuje kontaktu z kimś wierzącym, który pomoże mu we właściwym rozeznaniu powołania. Prawdziwe powołanie może ostać się tylko wtedy, gdy wypływa z autentycznej wiary, opartej nie tylko na tym, co ktoś powiedział, ale wiary będącej osobistym odkryciem, z pomocą braci⁸³. Ksiądz Joseph Ratzinger podkreślał, że „oba aspekty są ze sobą nierozzerwalnie połączone: prowadzenie, nawiązanie kontaktu, współniesienie oraz własne „pójście i zobaczenie”⁸⁴. Święty Łukasz w Ewangelii słowem *koinonoi* Szymona określa synów Zebedusza, Jakuba i Jana, którzy są współnikami Szymona. Cała trójka, na czele z Szymonem, szefem grupy, tworzy spółkę rybacką, z której powstaje *communio* Jezusa. Według księdza Josepha Ratzingera oznacza to, że uczniowie zostali zjednoczeni w posłannictwie, a odpowiednim miejscem realizacji stała się wspólnota⁸⁵.

Powołanie kapłańskie nie jest rzeczą prywatną, którą można zepchnąć do zamkniętej sfery prywatności, ale jest odpowiedzialnym otwarciem na drugiego, jest troską o współbraci w kapłaństwie⁸⁶. Dlatego Benedykt XVI w czasie obchodu 60. rocznicy swoich święceń kapłańskich przypomniał kardynałom, że „doświadczenie braterstwa jest rzeczywistością ściśle

⁸² Tamże.

⁸³ Por. Ratzinger, *Studzy Waszej*, s. 489.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Por. tamże, s. 490–491.

⁸⁶ Por. Ratzinger, *Nasza kapłańska*, s. 387.

związana z kapłaństwem, ponieważ kapłan nigdy nie jest wyświęcony sam, lecz jest włączony do wspólnoty kapłanów, bądź – w przypadku biskupów – do kolegium biskupiego, i w ten sposób «my» Kościoła towarzyszy temu momentowi i w nim się wyraża⁸⁷. Także w liście skierowanym do seminarzystów podkreślał, że „kapłanem nie zostaje się w pojedynkę, ale że potrzeba zbiorowości ludzi, wspólnoty uczniów, których celem jest wspólna służba Kościołowi⁸⁸. Dlatego kapłani, w sposób hierarchiczny, są powiązani ze swoim biskupem, pomagają mu w realizowaniu misji pasterskiej, będąc jego reprezentantami wobec powierzonej sobie wspólnoty wiernych. Obowiązkiem biskupa jest troszczyć się o swoich współpracowników, poświęcać im czas i siły. Na wzór Chrystusa Dobrego Pasterza biskupa i prezbitera powinny łączyć więzi prawdziwie kapłańskiej przyjaźni. Biskup musi być blisko kapłanów, pomagać im stawać się ludźmi modlitwy, interesować się indywidualnie ich posługą duszpasterską, obdarzać potrzebną pomocą, by nie zabrakło im środków koniecznych do realizacji powierzonej im misji. Jego rolą jest umacniać braterskie więzi, zachęcać prezbiterów, by wytrwale z nadzieją i radością zdążali do świętości kapłańskiej⁸⁹. Ojciec święty Benedykt XVI podczas spotkania z biskupami Kamerunu podkreślał, że jedność między pasterzami Kościoła jest konieczna do pełnienia owocnej misji ewangelizacyjnej, a kluczem do tej jedności jest współpraca i solidarność braterska⁹⁰.

Warunkiem zachowania jedności wspólnoty kapłańskiej jest odstępianie od wszelkich uprzedzeń i podziałów oraz pokorne nasłuchiwanie głosu Ducha Świętego⁹¹. Papież Benedykt XVI w czasie spotkania z biskupami amerykańskimi w Waszyngtonie powiedział: „Każdy z nas wie, jak ważną rolę odegrało braterstwo kapłańskie w naszym życiu. To braterstwo jest nie tylko cennym dobrem, które posiadamy, ale również wielkim źródłem odnowy kapłaństwa i rozwoju nowych powołań⁹². Zachęcał on biskupów do stwarzania młodym kapłanom okazji do jak najczęstszych spotkań braterskich. Spotkania te bowiem dają im możliwość wzajemnego ubogacania siebie, wzrostu w miłości do Kościoła i kapłaństwa, a także są pomocą w jeszcze skuteczniejszym

⁸⁷ Benedykt XVI, *Doświadczenie braterstwa jest ściśle związane z kapłaństwem*, OsRomPol, 32(2011), nr 8–9, s. 12.

⁸⁸ Por. tenże, *List do seminarzystów*, s. 4.

⁸⁹ Por. tenże, *Bądźcie apostołami nadziei*, OsRomPol, 26(2005), nr 11–12, s. 27.

⁹⁰ Por. tenże, *Umacniajcie swoją apostołską solidarność*, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 24.

⁹¹ Por. tenże, *Odpowiedzi Papieża na pytania biskupów*, OsRomPol, 29(2008), nr 5, s. 47.

⁹² Tamże.

pełnieniu misji apostołskiej⁹³. Zdaniem ojca świętego Benedykta XVI zmiany społeczne, jakie nastąpiły w ostatnich dziesięcioleciach, powinny skłaniać duszpasterzy do szczególnego otoczenia opieką ich najbliższych współpracowników. Obowiązkiem biskupa jest zapewnienie odpowiedniej formacji kapłanom, za których jest odpowiedzialny. Papież podkreślał również, że ważne w formacji jest zwrócenie uwagi na teksty Soboru Watykańskiego II i ich właściwą analizę w kontekście całego bogactwa doktrynalnego Kościoła. Wszystko to ma pomóc presbiterom odnaleźć się we współczesnym świecie, skłonić do tego, by byli rzeczywiście obecni i rozpoznawalni w dzisiejszej kulturze, nie tylko ze względu na przekonania religijne, cnoty osobiste, ale również poprzez noszenie stroju duchownego⁹⁴.

Ojciec święty Benedykt XVI uczestnicząc w spotkaniu z duchownymi w archikatedrze świętego Jana w Warszawie powiedział, że „gdy młody kapłan stawia swoje pierwsze kroki, potrzebuje u swego boku poważnego mistrza, który mu pomoże, by nie zgubił się pośród propozycji kultury chwili”⁹⁵. Dlatego ważne jest, by starsi kapłani byli dla swoich młodszych współbraci duchowymi ojcami, wzorami męstwa i dojrzałości oraz pomocą w walce z pokusami permissywizmu i relatywizmu⁹⁶. Łączność duchowa, jaka zawiązuje się między biskupem i powierzonymi mu kapłanami, wypływa z jedynego kapłaństwa Chrystusa, w którym uczestniczą oni na mocy święceń, choć w różnym stopniu. Wiąż ta ma kluczowe znaczenie dla ich posługi, bowiem wpływa ona bezpośrednio na ich współpracę. Zdaniem papieża Benedykta XVI biskup powinien być dla powierzonych sobie kapłanów wzorem ojca i brata. Jemu to jest powierzona szczególna troska o materialne i ludzkie potrzeby swoich współbraci w kapłaństwie. Ojciec święty uważał, że biskup, który potrafi miłować, słuchać i wspierać kapłanów w życiowych trudach, jest dla nich równocześnie inspiracją do oddanego i godnego posługiwania Kościołowi. Wzór życia biskupa odgrywa istotną rolę w rozwoju duchowym i sakramentalnym kapłanów, a ponadto skłania ich do głębszej refleksji nad istotą posługi duszpasterza, którego priorytetowym celem jest być człowiekiem modlitwy. Niezwykle ważnym zadaniem biskupa jest również czuwanie nad wiernością presbiterów. Powinni zabiegać, by byli oni ludźmi autentycznymi, by nie było rozdźwięku między ich życiem a zobowiązaniami, które podjęli

⁹³ Por. tamże.

⁹⁴ Por. Benedykt XVI, *Rok kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa*, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 52.

⁹⁵ Tenże, *Dar kapłaństwa*, s. 46

⁹⁶ Por. tamże.

w momencie święceń⁹⁷. 12 maja 2010 roku podczas niesporów w kościele Najświętsze Trójcy w Fatimie papież Benedykt XVI zauważył, że wierność powołaniu kapłańskiemu wymaga ufności, odwagi, jedności, wzajemnego wsparcia braterskiego oraz troski o siebie. Dlatego nieodzowną częścią życia prezbiterów i zarazem okazją do budowania braterskich relacji i dzielenia się trudami posługi duszpasterskiej jest wspólna nauka, modlitwa i praca⁹⁸. Zachęcając kapłanów do takiego stylu życia, powiedział: „Jakie to wspaniałe, gdy przyjmujecie się nawzajem w waszych domach, z pokojem Chrystusa w sercach! Jakże ważne jest, byście sobie wzajemnie pomagali przez modlitwę oraz przydatne rady i pouczenia⁹⁹! Podkreślał on również, że w chwilach zagubienia, odejścia od ideałów kapłańskich, a także wtedy, gdy współbracia angażują się w działania niezgodne z ich posługą, prezbiterzy powinni się o wspomagać szczególną opieką i w duchu solidarności braterskiej pomagać sobie wzajemnie powstawać z upadku¹⁰⁰.

Kardynał Joseph Ratzinger w kazaniu wygłoszonym do kapłanów w 1982 roku w Fryzynie powiedział: „Chciałbym was przede wszystkim prosić: Trzymajmy się razem, trwajmy przy sobie nawzajem! Kapłaństwo jest posługą, którą można wypełniać tylko w „my”. Dlatego na moja dewizę wybrałem *Cooperatores veritatis*, w którym wyraża się owo „my” naszej służby¹⁰¹. Kapłan jako jednostka, by móc w pełni realizować swoją posługę kapłańską, musi należeć do wspólnoty ludzi powołanych, która jest odzwierciedleniem „my” Kościoła diecezjalnego. Warunkiem właściwego funkcjonowania wspólnoty jest wzajemna jedność i pomoc w dekanatach. Prezbiterzy powinni zwracać uwagę na braci, którzy są zmęczeni pracą duszpasterską i poprzez ludzkie gesty życzliwości (odwiedziny, rozmowa) przychodzić im z pomocą w trudnych chwilach. Wymieniając się charyzmatami, którymi Bóg ich obdarzył, ułatwiają oni sobie nawzajem pełnienie misji i równocześnie umacniają braterskie relacje¹⁰². Według kardynała Josepha Ratzingera „jest rzeczą dobra i słuszną, że istnieją różne charyzmaty, a przez to różne sposoby interpretowania służby. Tego Kościół potrzebuje, ponieważ ludzie są różni¹⁰³. Zachęcał on prezbiterów do wzajemnego zaufania, życia wspólną wiarą

⁹⁷ Por. Benedykt XVI, *Umocniajcie swoją*, s. 24.

⁹⁸ Por. tenże, *Wierność powołaniu*, s. 15.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ J. Ratzinger, *Oddając siebie, odnajdujemy także siebie samych*, w: JROO, t. 12, s. 524.

¹⁰² Por. tamże.

¹⁰³ Tamże.

i posłannictwem, by pomimo ludzkiej odmienności zewnętrznej dostrzegali oni wspólny fundament kapłańskiej posługi i opierając się na nim, byli jednością i źródłem inspiracji dla siebie. Jedność ta, pomimo wielu różnic, jest możliwa do osiągnięcia wtedy, gdy prezbiterzy prawdziwie trwają przy Chrystusie, kochają Go i zbliżają się do Niego. Do środków umacniających komunie między prezbiterami należą: modlitwa brewiarzowa, kontemplacja Bożego słowa oraz modlitwa osobista¹⁰⁴. Kardynał Ratzinger przypominał, że „tylko wtedy, gdy mamy tę głęboką podstawę bycia razem, możemy znośić różnego rodzaju odmienności, ponieważ stojąca za tym Prawda nigdy nie jest kwestionowana, ponieważ wszyscy trwamy przy Nim, ponieważ jesteśmy w łodzi Jezusa Chrystusa”¹⁰⁵.

By tak mogło być, kapłani powinni żyć w głębokiej relacji z Panem. Wszelkie próby rozdzielania Chrystusa i Kościoła, szukania Jezusa, który byłby inny niż Jego żywe Ciało, jakim jest Kościół, wymyślanie Ewangelii, która byłaby jakimś cudownym środkiem leczącym błędy i nieporozumienia w Kościele, uderzają we wspólnotę i są przyczyną powstawania niepotrzebnych podziałów. Kluczem do zrozumienia, że w „my” wspólnoty jest obecny prawdziwy Jezus Chrystus, jest wiara. Ona pomaga dostrzec, że w „my” Kościoła jest zawarte słowo Boga, do którego istnieje dostęp i które pozwala się odkrywać w swojej niewyczerpanej głębi¹⁰⁶. Dlatego kardynał Joseph Ratzinger w jednym ze swoich wystąpień zachęcał kapłanów: „Trwajmy przy sobie nawzajem w konkretnym Kościele, w Kościele z biskupem, ze wspólnotą biskupów, z papieżem, i żyjmy w nim jedną Ewangelią Pana, która jest siłą nas wszystkich. Dziękujmy Panu, że stale prowadzi nas do tej jedności i szukajmy jej stale na nowo w pokorze i cierpliwości”¹⁰⁷.

Troska o nowe powołania

Papież Benedykt XVI w orędziu na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania przypomniał przesłanie radiowe roku swojego poprzednika na stolicy Piotrowej papieża Pawła VI z 11 kwietnia 1964, w którym mówił on wiernym że „sprawa wystarczającej liczby kapłanów [...] dotyczy z bliska wszystkich wierzących: nie tylko dlatego, że zależy od niej religijna

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 524–525.

¹⁰⁵ Tamże, s. 525.

¹⁰⁶ Por. tamże.

¹⁰⁷ Tamże.

przyszłość społeczeństwa chrześcijańskiego, lecz także dlatego, że sprawa ta jest wyraźnym znakiem żywotności wiary i miłości poszczególnych wspólnot parafialnych i diecezjalnych, jak również świadectwem zdrowia moralnego rodzin chrześcijańskich. Tam, gdzie rozkwitają liczne powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego, tam żyje się wielkodusznie Ewangelią¹⁰⁸. Zdaniem Benedykta XVI każde powołanie jest darem łaski, dziełem miłości samego Boga. To Bóg pierwszy wychodzi z inicjatywą w stronę człowieka i nie ze względu na jego dobroć ale dlatego, że dostrzega w nim miłość, wlaną w jego serce przez Ducha Świętego. Ta nieskończona miłość Boga, która próbuje zdobyć człowieka najpełniej, objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego życiu, śmierci i chwalebny m martwychwstaniu¹⁰⁹. Podkreślał on również, że „w późniejszej historii Kościoła Pan nie był nieobecny: zawsze na nowo wychodzi nam naprzeciw – poprzez ludzi, w których objawia swą obecność; poprzez swoje Słowo, w sakramentach, w sposób szczególny w Eucharystii”¹¹⁰. Bóg jest wierny obietnicy złożonej człowiekowi, dlatego Jego miłość do stworzenia jest wieczna, a jej piękno należy głosić w każdym czasie¹¹¹. Według Benedykta XVI owocność powołań przede wszystkim zależy od inicjatywy Boga, ale również ma na nią wpływ – co pokazuje doświadczenie duszpasterskie – bogactwo i jakość życia tych, którzy już odpowiedzieli na głos Pana, bowiem ich świadectwo może być dla nich impulsem, który pobudzi ich serca do wielkodusznego oddania się na służbę Chrystusowi¹¹².

Szczególnym zadaniem kapłana jest bycie świadkiem Jezusa, budzącym nowe powołania do jego służby. Już starotestamentalni prorocy mieli świadomość, że powinni swoim życiem wyrażać to, co głoszą, nawet za cenę odrzucenia, niezrozumienia czy prześladowań ze strony innych. Pragnienie służby na rzecz Pana płonęło w ich sercach jak ogień, którego nie można zgasić, dlatego nie wahali się oddawać Bogu swojego głosu, a nawet własnego życia, ponieważ wiedzieli, że gorącym pragnieniem Boga jest doprowadzić wszystkich ludzi do zbawienia. Wielkim prorokiem w epoce Nowego Testamentu, zwiastującym nadejście Chrystusa, w którym wypełniła się obietnica Boga był Jan Chrzciciel¹¹³. Jak zauważył Papież Benedykt XVI, „[Jan] Gdy

¹⁰⁸ Benedykt XVI, *Powołanie znakiem nadziei opartej na wierze*, OsRomPol, 34(2013), nr 2, s. 4.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Powołanie darem miłości Boga*, OsRomPol, 33(2012), nr 4, s. 4–5.

¹¹⁰ Tamże, s. 5.

¹¹¹ Por. tamże.

¹¹² Por. Benedykt XVI, *Świadectwo budzi powołania*, OsRomPol, 31(2010), nr 3–4, s. 8.

¹¹³ Por. tamże.

ujrzał Jezusa zbliżającego się do rzeki Jordan, gdzie chrzcił, wskazał Go swoim uczniom, mówiąc: «Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata» (por. J 1, 29). Jego świadectwo było tak owocne, że dwaj jego uczniowie «usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem» (J 1, 37)¹¹⁴. Również dzisiaj Bóg będący źródłem powołań wzywa ludzi, którzy odpowiedzieli już na Jego zaproszenie, do odpowiedzialnego dawania swoim życiem świadectwa, które zainspiruje innych do pójścia za Chrystusem. Dlatego każdy kapłan, który z oddaniem i wiernością głosi Chrystusa, jest jednocześnie narzędziem Bożego powołania zdolnym pobudzać ludzkie serca do pójścia za Chrystusem¹¹⁵. W orędziu z okazji 47. Światowego Dnia Modlitw o Powołania Benedykt XVI przypomniał słowa swojego poprzednika na stolicy Piotrowej Jana Pawła II, który podkreślał, że „najważniejszym i najskuteczniejszym środkiem budzenia powołań jest świadectwo życia kapłanów, ich bezwarunkowe oddanie się owczarni Bożej, ich pełna miłości służba Chrystusowi i Jego Kościołowi – służba będąca dźwiganiem krzyża, przyjętego z paschalną nadzieją iradością, wreszcie braterska zgoda i gorące pragnienie ewangelizacji”¹¹⁶. Można zatem stwierdzić, że powołanie kapłańskie wzrasta na fundamencie spotkań z kapłanami i jest przekazywane przez ich słowa i przykład życia¹¹⁷.

W orędziu na IV Niedzielę Wielkanocną, niedzielę Dobrego Pasterza, papież Benedykt XVI zwrócił szczególną uwagę na trzy elementy życia kapłańskiego, które mają istotny wpływ budzenie nowych powołań. Przede wszystkim wskazał on na fundamentalny i zauważalny aspekt powołania kapłańskiego, jakim jest przyjaźń z Jezusem. Chrystus bowiem przez to, że żył w głębokiej komunii ze swoim Ojcem, uczył i zarazem inspirował swoich uczniów do takiego stylu życia. Podobnie prezbiter, gdy jest autentycznie Bożym człowiekiem, całkowicie oddanym Panu, pomagającym poznawać i kochać Go innym, musi nieustannie pogłębiać swoją relację z Jezusem, trwać w miłości i być otwartym na Jego słowo. Dlatego istotną rolę w procesie budzenia powołania odgrywa świadectwo modlącego się kapłana, bowiem tak jak Apostoł Andrzej dzielił się radością spotkania Chrystusa, tak też każdy pragnący być świadkiem i uczniem Jezusa musi Go osobiście zobaczyć, poznać, pokochać i chcieć z nim przebywać¹¹⁸.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Por. tamże.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, Watykan 1992, n. 41.

¹¹⁷ Por. Benedykt XVI, *Świadectwo budzi powołania*, s. 9.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 8.

Drugim istotnym elementem wynikającym z faktu konsekracji kapłańskiej jest całkowite złożenie Bogu daru z siebie¹¹⁹. Jak pisze święty Jan Apostoł: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także powinniśmy oddać życie za braci”¹²⁰. W ten sposób święty Jan wezwał uczniów do przyswojenia sobie logiki Mistrza, który umierając na krzyżu pokazał, co znaczy ofiarować Bogu siebie. Poprzez ten gest Jezusa objawione zostało Boże miłosierdzie, które zwyciężyło zło, grzech i śmierć. Obraz Chrystusa z Wieczernika umywającego nogi apostołom jest zwróceniem uwagi na świadomość daru i służby, zauważalną w całym jego życiu i bezgranicznym posłuszeństwie. Dlatego każdy powołany powinien dawać wyraźne świadectwo, że całkowicie ofiarował się Bogu, ponieważ tylko sam będąc ofiarą, może ofiarowywać się braciom, których Opatrzność Boża stawia na jego drodze. Poświęcając się całkowicie, z radości, wiernie i nieprzerwanie służbie na rzecz innych ludzi, powołany pełni rolę towarzysza na drodze do Chrystusa, pomagając innym odczytywać Boże słowo¹²¹. Papież Benedykt XVI podkreślał, że „w historii każdego powołania prawie zawsze pojawia się świadectwo kapłana, który radośnie żył oddaniem siebie braciom ze względu na Królestwo Boże. Bliskość i słowo kapłana skłaniają do zastanowienia i do podjęcia ostatecznych decyzji”¹²².

Trzecim aspektem, którym winien odznaczać się kapłan, jest życie w komunii. Chrystus pragnął, by jego uczniowie wzajemnie się miłowali, by łączyła ich głęboka jedność. Dlatego też każdy prezbiter w sposób szczególny jest powołany do tego, by być człowiekiem jedności, umiejącym powierzoną sobie Owczarnie Pańską prowadzić ku jedności. Jego obowiązkiem jest pomaganie w rozwiązywaniu konfliktów, naprawiania popsutych relacji, łagodzenie nieporozumień i napięć, a także wzywianie do wzajemnego przebaczenia zranień i krzywd. Podczas spotkania z duchowieństwem w Aoście w lipcu 2005 roku ojciec święty zwrócił uwagę, że widok smutnego i samotnego kapłana nie stanowi dla młodzieży zachęty do pójścia w Jego ślady, bowiem w ten sposób wyobrażają oni sobie swoją przyszłość w kapłaństwie. Dlatego zachęcał on prezbiterów do budowania wspólnot, które w sposób właściwy wyrażałyby piękno posługi kapłańskiej i równocześnie stanowiły inspirację do takiego życia¹²³.

¹¹⁹ Por. tamże.

¹²⁰ 1J 3, 16

¹²¹ Por. Benedykt XVI, *Świadectwo budzi*, s. 8.

¹²² Tamże, s. 8–9.

¹²³ Por. tamże, s. 9.

Zdaniem ojca świętego Benedykta XVI Kościoły lokalne powinny szczególnie dbać o rozwój duszpasterstwa powołań. Ponieważ mają one istotny wpływ na kształtowanie powołań, ich bardzo ważnym zadaniem jest wychowywać dzieci, młodzież w parafiach, stowarzyszeniach i rodzinach, by poprzez modlitwę liturgiczną i osobistą pogłębiali oni swoją relację z Panem, poznawali Pismo Święte, uczyli się owocnego i uważnego wsłuchiwania w głos Boży, by uświadomili sobie, że pełnienie woli Bożej jest drogą prowadzącą do odkrycia prawdy o osobie, by tworzyli braterskie i bezinteresowne więzi, a także by zrozumieli, że tylko w Bogu można znaleźć prawdziwe spełnienie własnych planów. Dlatego Benedykt XVI powołując się na dekret Soboru Watykańskiego II *Christus Dominus* w swoim orędziu z okazji 48. Światowego Dnia Modlitw o Powołania wzywał biskupów, by z uwagą i wrażliwością podchodzili do kwestii powołań oraz pamiętali, że Bóg pragnie, by pomagali młodym ludziom w odczytaniu swojego powołania. Biskupi powinni starannie dobierać sobie animatorów, którzy będą odpowiedzialni za ośrodki powołań w diecezji, ponieważ są one bardzo wartościowym narzędziem organizowania i promowania duszpasterstwa powołań, a także modlitwy, która zapewnia im prawidłowe funkcjonowanie i skuteczność¹²⁴. Szczególnym wyrazem troski i modlitwy biskupa Rzymu opowolania kapłańskie jest list skierowany do seminarzystów 18 października 2010 roku, w którym pisze on: „Drodzy seminarzyści! W tych zdaniach chciałem pokazać wam, jak dużo o was myślę właśnie w tych trudnych czasach i jak bardzo jestem z wami w modlitwie. Módlcie się również za mnie, abym mógł dobrze pełnić moją posługę, tak długo, jak zechce Pan. Zawierzam waszą drogę przygotowania do kapłaństwa matczynej opiece Najświętszej Maryi Panny, której dom był szkołą dobra i łaski. Niech was wszystkich błogosławi Bóg wszechmogący, Ojciec i Syn, i Duch Święty”¹²⁵.

Papież Benedykt XVI, powołując się na tekst dekretu Soboru Watykańskiego II *Optatam totius* przypominał, że odpowiedzialność za budzenie powołań w Kościele spoczywa na całej wspólnotie chrześcijańskiej. Ma ona się wyrażać przede wszystkim przez prawdziwie chrześcijańskie życie, dlatego w orędziu na 48. Światowy dzień Modlitw o Powołania zachęcał on wszystkich ludzi współpracujących z parafią, a szczególnie kapłanów, rodziny, animatorów i katechetów do aktywnego i odważnego działania na rzecz duszpasterstwa

¹²⁴ Por. Benedykt XVI, *Powołania w służbie wspólnot Kościoła*, OsRomPol, 32(2011), nr 3, s. 5.

¹²⁵ Tenże, *List do seminarzystów*, s. 4.

powołań, by nie bali się wpływać na decyzje młodych ludzi, zachęcając ich do pójścia za Chrystusem¹²⁶. Ojciec święty w jednym ze swoich przemówień wyraził nadzieję, że „Kościoły lokalne, w ich różnych środowiskach, będą się stawały «miejscem» uważnego rozeznania i głębokiej weryfikacji powołań, oferując młodym ludziom mądre i owocne towarzyszenie duchowe. W ten sposób wspólnota chrześcijańska stanie się wyrazem miłości Boga, która strzeże każdego powołania”¹²⁷. Kształtowanie i dojrzewanie powołań kapłańskich dokonuje się w Kościołach lokalnych, a pomagają w tym zdrowe rodziny umocnione duchem miłości, wiary i pobożności¹²⁸. Ta miłość spełniająca wymagania przykazania miłości w sposób szczególnie urzeczywistnia się w chrześcijańskich rodzinach, a widzialnym odzwierciedleniem tej miłości jest Jezus Chrystus, który złożył z siebie ofiarę za Kościół¹²⁹. Zdaniem Benedykta XVI „w rodzinach, «wspólnotach życia i miłości» [...], nowe pokolenia mogą we wspaniały sposób doświadczyć tej ofiarnej miłości”¹³⁰. Ponieważ są one uprzywilejowanym miejscem ludzkiej i chrześcijańskiej formacji, a także mogą tworzyć pierwsze i zarazem najlepsze „seminarium powołania do życia poświęconego Królestwu Bożemu”¹³¹. Rodziny są miejscami, w których młode pokolenia mogą odkryć znaczenie i piękno kapłaństwa, dlatego duszpasterze wraz z wiernymi świeckimi powinni zabiegać o to, by w Kościele powstawały szkoły i domy wspólnoty podobne do Świętej Rodziny z Nazaretu, będącej tu na ziemi wyobrażeniem życia Trójcy Świętej¹³².

W dzisiejszych czasach Boży głos powołania bywa tłumiony i zagłuszony przez inne głosy z zewnątrz, dlatego na wspólnocie Kościoła spoczywa szczególnie obowiązek troszczenia i wspierania powołań kapłańskich. Papież Benedykt XVI w jednym ze swoich przemówień zwrócił uwagę na dwa czasowniki, które pozwalają scharakteryzować uczniów Pana: słuchać i naśladować. Papież podkreślił w ten sposób, że wiara budzi i karmi się ze słuchania. Człowiek może podejmować właściwe decyzje tylko wtedy, gdy wsłuchuje się w słowa Pana, gdy pełni jego wolę¹³³. Jego zdaniem również:

¹²⁶ Por. tenże, *Powołania w służbie*, s. 5.

¹²⁷ Tenże, *Powołanie darem*, s. 6.

¹²⁸ Por. tenże, *U źródeł powołań kapłańskich i zakonnych są pobożne rodziny*, OsRomPol, 32(2011), nr 7, s. 57.

¹²⁹ Por. tenże, *Powołanie darem*, s. 6.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Tamże.

¹³² Por. tamże.

¹³³ Por. Benedykt XVI, *U źródeł powołań*, s. 57.

„ze słuchania bierze początek [...] naśladowanie Jezusa: postępujemy jako uczniowie po usłyszeniu i przyjęciu w swym wnętrzu nauczania Mistrza, aby żyć nim na co dzień”¹³⁴. Dlatego niezależnie od czasów człowiek zawsze potrzebuje Boga, również w współczesnym, technologicznym świecie, są konieczni prezbiterzy, którzy umożliwią ludziom spotkanie z Bogiem w sakramentach, którzy będą Jego głosem na ziemi¹³⁵.

Działalność duszpasterska

W współczesnym świecie specjalizacji coraz częściej neguje się zawodowy charakter kapłaństwa. W debatach na ten temat niejednokrotnie można usłyszeć, że zawód kapłana nie przystaje do świata specjalizacji. W tym świecie nie ma miejsca dla ludzi od wszystkiego, dlatego jeżeli kapłaństwo miałoby zostać uznane za zawód, to prezbiter musiałby zostać specjalistą z konkretnego zakresu wiedzy dotyczącej np. kwestii teologicznych, z którego pomocy korzystałaby parafia¹³⁶. Kardynał Joseph Ratzinger kategorycznie sprzeciwił się takiej wizji kapłaństwa i tłumaczył: „Wielkość i stała konieczność kapłana polega właśnie na tym, że w świecie podzielonym na specjalizacje i przez to chorującym, cierpiącym i rozpadającym się, on pozostaje człowiekiem od całości, który podtrzymuje człowieczeństwo od wewnątrz”¹³⁷. Człowiek w świecie specjalizacji nigdzie nie czuje się już tak naprawdę człowiekiem. Żyjąc w świecie podzielonym na oddziały dla dzieci, dla chorych, nie ma on możliwości żyć w pełni. Pośród tych wielu specjalizacji, kapłan jawi się jako ten, który pochodzi od Boga, który jest posłany do wszystkich, starszych i młodych, zdrowych i chorych, by nieść im Boże miłosierdzie. W tym jawi się głębia i piękno kapłaństwa, jego sakramentalność i świętość, że kapłan nie jest tylko jednym z wielu fachowców we współczesnym świecie, ale służy człowieczeństwa, stworzenia, przybliżającym je do jedności z Chrystusem¹³⁸. Dlatego 25 maja 2006 roku, podczas spotkania z polskimi duchownymi w archikatedrze świętego Jana w Warszawie, papież Benedykt XVI przypomniał kapłanom, że wierni oczekują od kapłanów tylko jednego: aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Por. tamże.

¹³⁶ Por. J. Ratzinger, *Z Chrystusem stać się darem ofiarnym dla zbawienia ludzi*, w: JROO, t. 12, s. 546.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Por. tamże.

ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego¹³⁹.

Papież Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników sympozjum teologicznego zorganizowanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa zauważył: „W sytuacji szerzącej się sekularyzacji, która stopniowo usuwa Boga ze sfery publicznej i zasadniczo także z powszechnej świadomości społecznej, kapłan często w odczuciu ogółu postrzegany jest jako «obcy», właśnie ze względu na fundamentalne aspekty swojej posługi, takie jak fakt, że jest człowiekiem *sacrum*”¹⁴⁰. Podkreślał on również, że wielkim niebezpieczeństwem jest patrzenie na kapłaństwo tylko przez pryzmat jego funkcjonalności. Konsekwencją takiego uproszczenia jest redukcja kapłana do roli pracownika społecznego i jednoczesne pomijanie ontologicznego charakteru kapłaństwa. Papież zwracał uwagę, że sens kapłańskiej misji jest znacznie głębszy, ponieważ każdy prezbiter jest z ludzi brany i dla ludzi ustanawiany przez samego Boga. Benedykt XVI przypomina, że zapominanie o ontologicznym wymiarze kapłaństwa grozi zdradą kapłaństwa Chrystusowego¹⁴¹. Zdaniem papieża Benedykta XVI, by tak się nie stało „konieczna wydaje się hermeneutyka, którą moglibyśmy określić jako hermeneutykę «ciągłości posługi kapłańskiej», która biorąc swój początek od Jezusa z Nazaretu, Pana i Chrystusa, poprzez dwa tysiąclecia historii wielkości i świętości, kultury i pobożności, jakie kapłaństwo zapisało w świecie – przetrwała do naszych dni”¹⁴².

Według papieża Benedykta XVI powołanie kapłańskie powinno rozwijać się w oparciu o charyzmat prorocstwa. Ludzie współcześni pragną kapłanów, którzy będą głosili Bożą naukę, którzy będą ich orędownikami u Boga. Świat dzisiejszy potrzebuje ludzi wiernych, nie poddających się coraz to nowym trendom kulturowym – ludzi, którzy potrafią żyć prawdziwą wolnością, wypływającą z przynależności do Jedyne Boga. Zauważył on również, że szczególnie pożądanym prorocstwem w dzisiejszych czasach jest „prorocstwo wierności” opartej na wierności Chrystusa, która poprzez posługę kapłańską i Kościół wspomaga prezbitera w przeżywaniu własnego powołania i jednocześnie zbliża go do Kościoła i do Chrystusa. Kapłan naznaczony znamieniem sakramentalnym w swojej istocie nie posiada już siebie; jest on poświęcony całkowicie Bogu, jest jego własnością. Zobowiązuje go to do dawania przejrzy-

¹³⁹ Benedykt XVI, *Dar kapłaństwa*, s. 45–46.

¹⁴⁰ Tenże, *Kapłaństwo wymaga*, s. 35.

¹⁴¹ Por. tamże.

¹⁴² Tamże.

stego świadectwa swojej przynależności do „Innego”¹⁴³. Dlatego, jak zauważa papież Benedykt XVI, „Sposób myślenia, mówienia, oceny spraw świata, służenie i kochanie, kształtowanie relacji z ludźmi, a także ubiór kapłana powinny wyrażać profetyczną moc, którą czerpie on ze swej przynależności sakramentalnej, ze swoje głębokiej tożsamości”¹⁴⁴. Dlatego prezbiter nie powinien poddawać się współczesnym prądom myślowym, które próbują łączyć jego wartość z funkcją, jaką sprawuje, całkowicie zapominając o istocie jego posługi. Konsekwencją tego jest nie uznawanie działania Boga, który upodabnia prezbitera do siebie, który warunkuje jego tożsamość prezbitera¹⁴⁵.

Ojciec święty Benedykt XVI podczas spotkania z duchowieństwem Rzymu 26 lutego 2009 roku podkreślał, że samo głoszenie Słowa i poświęcanie się duszpasterstwu z cenną wiedzą zdobytą w czasie studiów teologicznych nie jest wystarczające. Przyznał on, że jest to niezwykle ważne i zasadnicze, ale by stało się skuteczne, musi mieć jednocześnie wymiar osobisty. Jego zdaniem konieczne jest przejście od akademickiej wiedzy, którą kapłan wyniósł ze studiów, przez własną wizję życia, by w ten sposób móc się zbliżyć do ludzi¹⁴⁶. Dlatego papież Benedykt XVI przypomina, że „z jednej strony jest rzeczą ważną, by dzięki osobistemu spotkaniu z naszymi parafianami konkretyzować wielkie słowo wiary, ale nie zagubić przy tym jego prostoty”¹⁴⁷. Według niego takie słowa jak grzech pierworodny odkupieńcza ofiara Chrystusa, ofiara przebłagania – są współcześnie niezrozumiałe. Dlatego kapłani powinni zamieniać te wielkie i prawdziwe formuły na bardziej jasne i osadzone w dzisiejszym świecie. Osobiste doświadczenie Boga, studia teologiczne, mistrzowie teologii są dla kapłana nieodzowną pomocą w tłumaczeniu tych wzniosłych słów, w nadawaniu im konkretnych kształtów, które będą jasne i zrozumiałe dla dzisiejszego człowieka¹⁴⁸.

Benedykt XVI zwracał uwagę, że nie należy zbyt mocno zaciemniać prostoty Bożego Słowa poprzez obciążanie Go ludzkimi sprawami. Człowieka współczesnego nie interesują wielkie antropologiczne traktaty; on chce po prostu zrozumieć Dobrą Nowinę¹⁴⁹. Ojciec święty Benedykt XVI zachęcał rzymskie

¹⁴³ Por. tamże.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 35–36.

¹⁴⁶ Por. Benedykt XVI, *Blaski i cienie posługi w wielkomijskich parafiach*, OsRomPol, 30(2009), nr 4, s. 12.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Por. tamże.

¹⁴⁹ Por. tamże.

duchowieństwo, by bez wykwinnych dywagacji wchodziło w głębię Słowa i by kapłani pamiętali „bez zbędnych uproszczeń, że dwunastu apostołów to byli rybacy, rzemieślnicy, z prowincji, z Galilei, nie mieli szczególnego przygotowania, nie znali wielkiego świata greckiego i łacińskiego. A jednak udali się do wszystkich zakątków imperium, także poza jego granice, aż do Indii, i głosili Chrystusa z prostotą i z mocą prostoty tego, co jest prawdziwe”¹⁵⁰. Papież podkreśla, że kapłan nie może zatracić prostoty prawdy o Bogu, który nie jest hipotetycznym bytem. Dlatego jego zadaniem jest kreować autentyczny obraz Boga bliskiego człowiekowi, Boga, który pozwala się poznać i nawiązać z sobą dialog. Kapłan nie może głosić jakiejś filozofii, ale poprzez proste głoszenie Słowa winien on ukazywać jak Bóg działa, również w jego osobistym życiu.

Zdaniem Benedykta XVI osobiste doświadczenie życiowe kapłana pomaga w osadzeniu Ewangelii w konkretnym środowisku, bowiem jeżeli kapłan żyjący w dzisiejszej kulturze, konfrontujący się z mediami i całą pozostałą rzeczywistością potrafi autentycznie żyć wiarą to potrafi również być dla innych źródłem z którego mogą czerpać potrzebną wiedzę¹⁵¹. Ojciec święty, powołując się na słowa świętego Bernarda z Clairvaux, przypomniał kapłanom swojej diecezji, że „Jeśli jesteś szczerzy w stosunku do siebie i zaczynasz dostrzegać u siebie, czym jest wiara, dzięki swojemu ludzkiemu doświadczeniu [...] również innym będziesz mógł powiedzieć to, co powinni wiedzieć”¹⁵². Dlatego bardzo ważne jest, by kapłani byli wrażliwi na otaczający ich świat, ale także by umieli usłyszeć głos Pana, który w nich zamieszkuje. Dlatego kapłan winien być równocześnie dzisiejszym i zarazem wierzącym człowiekiem, umiejącym w sobie samym ponadczasowe przesłanie zamienić w aktualne obowiązujące¹⁵³.

Papież Benedykt XVI podczas spotkania z księżmi 26 lutego 2009 roku w Sali Błogosławieństw w Pałacu Apostolskim zachęcał księży do bycia blisko swoich wiernych: „Któż lepiej od proboszcza zna dzisiejszych ludzi? Plebania nie jest w świecie – jest w parafii. I tutaj do proboszcza często przychodzą ludzie, przeważnie bez maski, bez innych pretekstów, ale w sytuacji cierpienia, choroby, śmierci, ze sprawami rodzinnymi. Przychodzą do konfesjonału bez maski, ze swoim życiem”¹⁵⁴. Papież podkreślał, że bycie kapłanem stwa-

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Por. tamże.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Por. tamże.

¹⁵⁴ Tamże.

rza szansę poznania człowieka w świetle jego człowieczeństwa, poznania człowieka takim, jakim jest w swej istocie, a nie tylko funkcji, jaką pełni on w społeczeństwie. Dlatego niezwykle ważne jest, by kapłani poznawali człowieka współczesnego w sobie samym, w relacji do innych, ale również przez pryzmat usłyszanego i przyjętego Słowa Bożego¹⁵⁵.

Zdaniem papieża Benedykta XVI jeżeli kapłan chce, aby jego nauczanie było owocne, musi stale pamiętać o dwóch ważnych elementach. Pierwszym z nich jest wspólnota wiernych, której nie powinien on zaniedbywać, nawet wtedy, gdy jego uwaga jest skupiona na pozostających z dala od wspólnoty, bowiem wierni ci tworzą piękną, pozytywną rzeczywistość, żyjąc wiarą i naśladując Chrystusa. Prezbiter winien tak kierować wspólnotą, by wierni dostrzegli i zrozumieli, że wiara nie jest reliktem z przeszłości, ale czymś, co teraz pomaga im żyć po ludzku¹⁵⁶. Dlatego ojciec święty Benedykt XVI podkreślał, że ważne jest, aby wierni „mieli w swoim proboszczu prawdziwego pasterza, który ich miłuje i który pomaga im słyszeć dziś Słowo Boże, rozumieć, iż Słowo to skierowane jest do nich, a nie tylko do ludzi przeszłości czy przyszłości”¹⁵⁷. Kapłan powinien nieść im pomoc w modlitwie, życiu sakramentalnym i uczyć ich miłości do bliźniego, by byli oni zaczynem w społeczeństwie borykającym się z tak wieloma trudnościami i zepsuciem. Prezbiterzy, żyjąc w ten sposób, pełnią rolę milczących misjonarzy, którzy swoim życiem dają innym ludziom świadectwo, jak należy żyć w dzisiejszym świecie¹⁵⁸.

Papież Benedykt XVI przypomniał kapłanom, że aby Słowo, które głoszą, było skuteczne, musi być oparte na osobistym doświadczeniu. Zadaniem prezbitera jest więc uwiarygadniać to Słowo przez świadectwo własnego życia, by nie było Ono tylko utopią czy piękną filozofią, ale życiodajną rzeczywistością. Według papieża Benedykta XVI świadectwo wspólnoty jest cennym tłem dla Bożego Słowa, dlatego obowiązkiem kapłana jest troska o to, by osobom poszukującym wiary dać szansę doświadczenia jej we wspólnocie¹⁵⁹. Ojciec święty podkreślał, że istnieje „konieczność łączenia Słowa ze świadectwem sprawiedliwego życia, życia dla innych, otwarcia się na innych, na ludzi ubogich i cierpiących niedostatek, ale także na bogatych, którzy potrzebują, by ktoś otworzył ich serca, by ktoś do ich serc zapukał”¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Por. tamże.

¹⁵⁶ Por. tamże.

¹⁵⁷ Tamże, s. 14.

¹⁵⁸ Por. tamże, s. 13–14.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 15.

¹⁶⁰ Tamże.

* * *

Benedykt XVI wielokrotnie przypominał w swoim nauczaniu, że niezwykle ważny etap rozwoju powołania kapłańskiego dokonuje się we wspólnotach lokalnych Kościoła, rodzinach przepełnionych miłością i pobożnością. Są one dla młodego człowieka pierwszym seminarium, oparciem, czymś, co pozwala mu dostrzec realnie działającego Boga i odpowiedzieć na głos Bożego powołania. Wspólnoty lokalne powinny czuwać nad tym, by Boży dar dla Kościoła nie pozostał zmarnowany. Zdaniem papieża szczególnie obowiązek troszczenia się o nowe powołania został powierzony biskupom i ich najbliższym współpracownikom – kapłanom, którzy swoim świadectwem życia, powinni zachęcać młodych ludzi do odważnego i radosnego odpowiedzenia na wezwanie Chrystusa do pracy na niwie Pańskiej.

STRESZCZENIE

W artykule zostały scharakteryzowane środki, które mają pomóc prezbiterowi poczynić postępy na drodze do świętości kapłańskiej. Pomoc w opracowaniu stanowiły liczne wypowiedzi papieża Benedykta XVI opublikowane w „L'Osservatore Romano”, a także jego refleksje przed objęciem urzędu Piotra umieszczone w *Opera Omnia*. Wśród nich istotną rolę zajmują praktyki modlitwne oraz sprawowanie sakramentów, a w szczególności Mszy świętej. Oprócz tych praktyk bardzo ważne miejsce w życiu prezbitera zajmuje indywidualne studium i czytanie duchowne, ponieważ ono pozwala kapłanowi nie tylko rozwijać się intelektualnie i pogłębiać swoją wiedzę, ale przede wszystkim przyczynia się do budowania jeszcze mocniejszej więzi z Chrystusem. Owo budowanie nie może również zostać zrealizowane w pełni bez życia w komunii ze wspólnotą prezbiterów oraz czynnego zaangażowania w pracę duszpasterską na rzecz wspólnoty Kościoła. Artykuł w żaden sposób nie obejmuje całego nauczania Josepha Ratzingera – Benedykta XVI na temat kapłaństwa, ale w sposób syntetyczny stara się nakreślić najważniejsze rysy powołania kapłańskiego w świetle jego słów. Bogactwo jego myśli na temat prezbiteratu niejednokrotnie zachwyca, ale równocześnie rzuca wyzwanie i może grozić powierzchownym potraktowaniem nieraz istotnych aspektów urzędu ze względu na konieczność selektywnego podejścia do tematu.

Słowa kluczowe: Bóg, Chrystus, Duch Święty, Eucharystia, kapłan, komunია, misja, modlitwa, sakrament kapłaństwa.

ABSTRACT

The article describes the means that are to help a priest make progress on the path to priestly holiness. The numerous statements of Pope Benedict

XVI, included in "L'Osservatore Romano", and his reflections before assuming the office of Peter, included in *Opera Omnia*, were helpful in the preparation. Among them, an important role is played by the practices of prayer and the celebration of the sacraments, especially the Holy Mass. In addition to these practices, a very important in the life of a priest is individual study and spiritual reading, because it allows the priest not only to develop intellectually and deepen his knowledge, but above all contributes to building an even stronger bond with Christ. This building cannot be fully realized without living in communion with the community of priests, and active involvement in pastoral work for the community of the Church. The article does not in any way encompass the entire teaching of Joseph Ratzinger – Benedict XVI on the subject of priesthood, but in a synthetic way attempts to outline the most important features of the priestly vocation in the light of his words. The richness of his thoughts on the subject of the presbyterate is often delightful, but at the same time it challenges and may threaten to treat sometimes important aspects of the office superficially due to the necessity of a selective approach to the subject.

Key words: God, Christ, Holy Spirit, Eucharist, priest, communion, mission, prayer, sacrament of priesthood.

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI

W trosce o wiarę i kult Eucharystii, 19 IX 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 11–12, s. 25–26.

Bądźcie apostołami nadziei, 23 IX 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 11–12, s. 26–27.

Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22 II 2007, Watykan 2007.

Tak dla życia, tak dla miłości i tak dla pragnień obecnych w sercu nas wszystkich, 16 IV 2008, OsRomPol, 29(2008), nr 5, s. 41–45.

Odpowiedzi Papieża na pytania biskupów, 16 IV 2008, OsRomPol, 29(2008), nr 5, s. 45–47.

Blaski i cienie postęgu w wielkomiejskich parafiach, 26 II 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 4, s. 11–18.

Rok kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa, 16 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 51–52.

Umacniajcie swoją apostolską solidarność, 18 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 23–25.

Świadectwo budzi powołania, 13 XI 2009, OsRomPol, 31(2010), nr 3–4, s. 8–9.

Kapłaństwo wymaga radykalnej ciągłości między formacją seminaryjną a formacją stałą, 12 III 2010, OsRomPol, 31(2010), nr 5, s. 35–36.

Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem, 10 VI 2010, OsRomPol, 31(2010), nr 8–9, s. 31–35.

List do seminarzystów, 18 X 2010, OsRomPol, 31(2010), nr 11, s. 4–7.

Powołania w służbie wspólnot Kościoła, 15 XI 2010, OsRomPol, 32(2011), nr 3, s. 4–5.

U źródeł powołań kapłańskich i zakonnych są pobożne rodziny, 15 V 2011, OsRomPol, 32(2011), nr 7, s. 57.

Doświadczenie braterstwa jest ściśle związane z kapłaństwem, 1 VII 2011, OsRomPol, 32(2011), nr 8–9, s. 12.

Powołanie darem miłości Boga, 18 X 2011, OsRomPol, 33(2012), nr 4, s. 4–6.

Powołanie znakiem nadziei opartej na wierze, 6 X 2012, OsRomPol, 34(2013), nr 2, s. 4–5.

Dar kapłaństwa, Kraków 2009.

Myśli o kapłaństwie, Kraków 2009.

Ratzinger J., *Głosiciele słowa i słudzy waszej radości*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012 (*Opera omnia*, t. 12).

Oddając siebie, odnajdujemy także siebie samych, s. 520–526.

Przedmowa do: Teologia – wspólnota – duszpasterz, s. 431–432.

Przygotowanie do postugi kapłańskiej. Wykład z okazji 400-lecia Seminarium Duchownego w Würzburgu, s. 406–423.

Rozważanie w dniu prymicji, s. 635–640.

Waszym miejscem w liturgii jest Ewangelia, s. 613–620.

Wielkie ryzyko postugi kapłańskiej, s. 672–679.

Z Chrystusem stać się darem ofiarnym dla zbawienia ludzi, s. 542–546.

Ratzinger J., *Słudzy Waszej radości*, Wrocław 1990.

Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, 25 III 1992, Watykan 1992.

Konferencja Episkopatu Polski, *Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.

MARCELI RYSZARD GĘŚLA OFM

Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Przeworsku

Wyższe Seminarium Duchowne w Kalwarii Zebrzydowskiej

 <https://orcid.org/0000-0002-3773-0539>

e-mail: marceligesla@gmail.com

POSŁUSZEŃSTWO ZAKONNE A WYPEŁNIENIE WOLI BOŻEJ JAKO WYRAZ WEWNĘTRZNEJ DOJRZAŁOŚCI I WOLNOŚCI CZŁOWIEKA POSŁANEGO

Kościół zawsze nadawał posłuszeństwu wielką wartość, podkreślając dojrzałość i wewnętrzną wolność osoby składającej profesję zakonną i posłanej do pracy ewangelizacyjnej. Sobór Watykański II w *Perfectae caritatis* ukazuje tę wartość jako piękno, odwołując się do posłuszeństwa samego Chrystusa względem woli Ojca. „Zakonnicy przez profesję posłuszeństwa poświęcają całkowicie wolę swoją Bogu, jakby składając ofiarę z siebie, a przez to jednoczą się trwalej i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga. Stąd to za przykładem Jezusa Chrystusa, który przyszedł pełnić wolę Ojca¹, a „przyjawszy postać sługi”², z tego co wycierpiał, nauczył się posłuszeństwa³, zakonnicy pobudzeni przez Ducha Świętego, ulegają z wiarą przełożonym zastępującym Boga, jak sam Chrystus przez swą uległość dla Ojca służył braciom i oddał swoje życie na okup za wielu. W ten sposób wiążą się oni coraz ściślej z posługą Kościoła i usiłują dojść do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej [...]. Takie posłuszeństwo nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale owszem doprowadza ją do pełnej dojrzałości, pomnażając wolność dzieci Bożych”⁴. W posłuszeństwie Sobór Watykański II postrzega osobę i jej całkowite zaangażowanie w realizację ślubu,

¹ Por. J 4, 34; 5, 38; Hbr 10, 7; Ps 39, 9.

² Flp 2, 7.

³ Por. Hbr 5, 8.

⁴ Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (DZ), 1965.

a jej wielkość polega na przyjęciu go w sposób świadomy, bez przymusu, i dobrowolnie⁵.

Owa idea funkcjonowała w życiu zakonnym, choć nie bez przeszkód, przez trzy dekady po Soborze. Wówczas Kościół zdał sobie sprawę z poważnych trudności, jakie wynikają ze ślubu posłuszeństwa. Koniecznym stało się zatem przypomnienie czegoś, co wydawało się być oczywiste, a mianowicie: „Środowiska, w których silne są wpływy indywidualizmu, niełatwo jest skłonić do uznania i akceptacji funkcji, jaką władza spełnia dla dobra wszystkich. Należy zatem potwierdzić znaczenie tego zadania, które jest konieczne po to właśnie, aby umocnić braterską komunę i nie udaremnić ślubu posłuszeństwa. Choć władza powinna mieć charakter przede wszystkim braterski i duchowy, a tym samym ci, którzy ją sprawują, winni nawiązać dialog z braćmi i współsiostrami w procesie podejmowania decyzji⁶. Adhortacja nie pozostawia jednak żadnych złudzeń. Doprecyzowując zagadnienie „wypada jednocześnie przypomnieć, że do władzy należy ostatnie słowo i że to ona ma zadbać o wykonanie podjętych decyzji”⁷.

Fundamenty posłuszeństwa w Biblii

Przyjrzyjmy się pokrótce, jak wygląda określenie posłuszeństwa zapisane na kartach Pisma Świętego. Badając to zagadnienie zawarte w Biblii, łatwiej będzie przyswoić je sobie i uzmysłowić, jaką rolę odgrywa posłuszeństwo w życiu człowieka dojrzałego i jaki ma ono wpływ na wolność daną przez Boga-Stwórcę. Myśl naszą skierujmy do historii związanej z wydarzeniem w raju. „[...] przykazał Pan Bóg człowiekowi: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»⁸. Zwróćmy uwagę, że Bóg stawia posłuszeństwo jako warunek pozostania pierwszych ludzi w raju. Nie ma tam mowy o innych, choć ważnych cnotach, takich jak: miłość, wolność, wiara itp. Posłuszeństwo było jedyną cnotą, jakiej Bóg wymagał, gdyż w nim zawierają się wszystkie cnoty. Aktualność zagadnienia Bożego Prawa jest niezmienna od samego początku, aż po czasy związane z Nowym Przymierzem, w które wpisuje się znak Krzyża jako

⁵ J.R. Bar, H. Brygołówna, *Drogą rad ewangelicznych*, Warszawa 1978, s. 361.

⁶ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* (VC), 1996, n. 43.

⁷ Tamże.

⁸ Rdz 2, 16–17.

szeroko pojętego zwycięstwa. Już w Liście św. Pawła do Rzymian czytamy: „[...] jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi”⁹. Kolejne z listu do Filipian: „[...] przyjąwszy postać sługi, [...] uniżył samego siebie, stając się posusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował mu imię ponad wszelkie imię”¹⁰. Także w Liście do Hebrajczyków: „I chociaż był Synem, nauczył się posuszeństwa przez to co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają”¹¹.

Powyższe teksty wskazują wyraźnie, że w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa posuszeństwo zajmuje fundamentalne miejsce. Posuszeństwo w Jezusie prowadzi człowieka z powrotem do życia utraconego przez grzeszne nieposuszeństwo¹².

Posuszeństwo w Starym Testamencie

Analizując historię życia Noego, napotykaemy w szóstym i siódmym rozdziale Księgi Rodzaju opis, w którym Bóg posługuje się proojcem ludzkości w wypełnieniu swojego planu. Bóg powierza mu swoje zadanie dla ratowania ludzi i zwierząt, a on posłusznie je wypełnia¹³. Dzieje się dlatego, że Noe kształtuje swoje życie zgodnie z prawem Bożym. Kolejnym świetlanym przykładem życia poddanego woli Bożej jest Abraham. Doskonały przykład posuszeństwa Bogu nie zatrzymał Ojca Wiary nawet przed złożeniem ofiary ze swojego syna. Próba, jaką przeszedł, spodobała się Bogu i została nagrodzona obfitością Bożego błogosławieństwa: „«Przysięgam na siebie, wyrocznia Pana, że ponieważ uczyniłeś to, a nie odmówiłeś Mi syna twego jedyne, będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarenka piasku [...], dlatego że usłuchałeś mego rozkazu»”¹⁴. Także godne uwagi są słowa Pana, jakie skierował do Izaaka. One także są

⁹ Rz 5, 18–19.

¹⁰ Flp 2, 7–9.

¹¹ Hbr 5, 8–9.

¹² 7 *prefacja na niedziele zwykłe*, n. 34, w: *Mszal rzymski*, Poznań 1986.

¹³ Zob. Rdz 6, 22; 7, 5.9.16.

¹⁴ Rdz 22, 16–18.

wyrazem błogosławieństwa za dochowanie złożonej przysięgi: „[...] ja będę tobie błogosławił, [...] dlatego, że Abraham był mi posłuszny – przestrzegał tego, co mu poleciłem: moich nakazów, praw i pouczeń”¹⁵.

Przenosząc się do wydarzeń na górze Synaj, gdzie Bóg zostawił przesłanie dla całego ludu, dostrzegamy zależności między tym, co Bóg mówi, a tym, co jest realizowane przez naród słuchający Go. Dualizm wydarzeń sprawia, że lud staje się własnością Boga, podobnie jak i wszystko na ziemi. Warunkiem jest wpięrow słuchanie Boga. Jest to warunek konieczny, by spełniła się Boża wola w człowieku: „Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu Mego i strzec Mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia”¹⁶. Bóg chętnie mieszka tam, gdzie ludzie są Mu posłuszni. Pouczające i godne uwagi są wydarzenia zawarte w 38, 39 i 40 rozdziale Księgi Wyjścia. Wielokrotność wyrażen, w których chwała Pańska okrywa Namiot Spotkania i wypełnia przybytek, jest zdumiewająca. Aż dziewiętnaście razy spotykamy stwierdzenie, które świadczy o obecności Pana wśród słuchającego go ludu.

Z kolei jak bardzo negatywnie odbiło się na narodzie nieposłuszeństwo, możemy zauważyć na przykładzie wędrówki Izraelitów po pustyni. Po czterdziestu latach wędrowania naród ma wejść do Ziemi Obiecanej. Mimo wielokrotnych odejść i buntu Bóg daje narodowi nowy początek. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy, co Mojżesz powiedział na temat ziemi Kanaan. W żadnej innej księdze w całej Biblii nie znajdujemy tylu powtórzeń terminu „posłuszeństwo” co w piątej księdze Mojżeszowej, a także nieodłączny od niego termin „błogosławieństwo”. „Widzicie, ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo. Błogosławieństwo, jeśli usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, które ja wam dzisiaj daję; przekleństwo, jeśli nie usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, jeśli odstąpicie od drogi, którą ja wam dzisiaj wskazuję, a pójdziecie za bogami cudzymi, których nie znacie”¹⁷.

Panowanie nad ludem należy do Boga i Jemu należne jest posłuszeństwo. Historię tę odkrywamy w Pierwszej Księdze Samuela, gdy nakazał Saulowi, by zaczekał na niego do chwili przyjścia i złożenia ofiary całopalnej. Stało się jednak inaczej. Saul widząc, że lud odchodzi od niego, postanawia złożyć całopalenie. „Popełniłeś błąd – rzekł Samuel do Saula. Gdybyś zachował

¹⁵ Rdz 26, 3–5.

¹⁶ Wj 19, 5.

¹⁷ Pwt 11, 26–28.

przykazanie Pana, Boga twego, które ci nałożył, niechybnie umocniłby Pan twoje panowanie nad Izraelem na wieki. A teraz panowanie twoje nie ostoi się”¹⁸. Bóg jednak poddał Saula próbie, dając mu kolejną szansę zawrócenia na drogę posuszeństwa. Ma on pobić Amalekitów i cały ich dobytek. Ten, pobijając Amalekitów, pozostawia jednak dobytek, a nadto oszczędził króla Agaga¹⁹. Wówczas Pan rzekł „Żałuję tego, że Saula ustanowiłem królem, gdyż ode mnie odstąpił i nie wypełnił moich przykazań”²⁰. Posuszeństwo Saula było tylko częściowe, a Pan chciał całkowitego oddania. Jeśli człowiek chce pełnić wolę Bożą, to musi czynić to, co On nakazuje „Słuchajcie głosu mego”.

Zarówno raj, jak i Ziemia Obiecana, mogły być miejscem szczęścia człowieka – wystarczyło spełnić „warunek posuszeństwa”. Mimo zawodu, jaki człowiek sprawił Bogu, On jednak się nie obraził, nie pozostawił w osamotnieniu, ale dał całemu rodzajowi ludzkiemu kolejną szansę w osobie Jezusa Chrystusa.

Posuszeństwo Nowego Prawa

Gdy weźmiemy do ręki Nowy Testament, to oczywiście nasza uwaga będzie skierowana na osobę Mistrza z Nazaretu. On przyszedł na ziemię pełnić wolę Ojca, ukazując tym samym całkowite posuszeństwo. Zniesienie ofiar Starego Przymierza (choć były składane zgodnie z prawem) zastępuje nowym prawem miłości²¹. „Jeżeli mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania, [...]. Kto ma przykazania moje i je zachowuje, ten mnie miłuje [...]. Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy”²². W natchnionym tekście odnajdujemy prawdę, że posuszeństwo możliwe jest tylko wtedy, gdy wypływa z miłości. Bez niej pozostaje tylko literą prawa. Jezus wpierw dał nam przykład trwania w miłości Ojca „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości”²³. Podobnie jak dla Jezusa, tak dla osoby konsekrowanej istnieje jedna możliwość, by móc

¹⁸ Zob. 1Sm 13, 8–14.

¹⁹ Zob. 1Sm 15, 3–10.

²⁰ 1Sam 15, 11.

²¹ Por. Hbr 10, 4–9.

²² J 14, 15; 21, 23.

²³ J 15, 10.

trwać w miłości – być posłusznym woli Bożej. Jak należy to czynić? Z odpowiedzią przychodzi nam Piotr w *Dziejach Apostolskich*, który przyjmuje Jezusowe nauczanie. Zstąpienie Ducha Świętego w dniu pięćdziesiątnicy stało się możliwe dzięki oddaniu się Chrystusowi „Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy są mu posłuszni”²⁴. W innym miejscu Piotr z determinacją wyznaje: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi”²⁵. W tym posłuszeństwie nie można skupić się tylko na sobie. Potrzeba szerszego spektrum działania, by móc przywieść do posłuszeństwa wiary wszystkie narody²⁶. Takiej formy służby upatruje w sobie św. Paweł Apostoł. Doprowadzić do posłuszeństwa wszystkich pogan, czyniąc to słowem i świadectwem. Posłuszeństwo, o którym wspomina, niesie za sobą usprawiedliwienie mające źródło w posłuszeństwie Chrystusa. Podobnie jak nieposłuszeństwo Adama sprowadziło na ludzkość śmierć, tak posłuszeństwo w Chrystusie prowadzi do pojednania z Bogiem.

Biorąc pod rozważanie pierwszy rozdział Pierwszego Listu św. Piotra zauważamy, że posłuszeństwo zajmuje jedno z naczelných miejsc. Autor zwraca się do chrześcijan jako do posłusznych „Bądźcie jak posłuszne dzieci”²⁷. Napomnienia te odnoszą się bezpośrednio do osobistej świętości. Posłuszeństwo jest jednym z warunków osiągnięcia doskonałości. Posłuszeństwo jest początkiem prawdziwego uświęconego życia, na co wskazuje także werset 22: „Skoro już dusze swoje uświęciliście, będąc posłuszni prawdzie celem zdobycia nieobłudnej miłości bratniej, jedni drugich gorąco czystym sercem miłujcie”²⁸. A zatem przyjęcie woli Bożej w duchu posłuszeństwa nie jest zasługą umysłu, pragnień, ale jest czymś głębszym. Jest życiem zakorzenionym w Bożej prawdzie.

Zatrzymajmy się na moment przy tym, co na temat posłuszeństwa pisze apostoł Jan. Posłuszeństwem jest zachowywanie Bożego prawa „Kto mówi: «Znam Go», a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy”²⁹. Zachęca bardziej do dawania świadectwa wiary przez uczynki aniżeli przez mówienie o nich. Wówczas możemy mieć nadzieję, że otrzymamy to, o co prosimy. To właśnie posłuszeństwo sprawia, że mamy pełną ufność w tym, iż Bóg nas wysłuchuje. Posłuszeństwo jest wyrazem miłości.

²⁴ Dz 5, 32.

²⁵ Dz 5, 29.

²⁶ Por. Rz 1, 5.

²⁷ 1P 14.

²⁸ 1P 22.

²⁹ 1J 2, 4.

Analizując powyższe wybrane teksty Pisma Świętego widzimy, że posłuszeństwo daje wolność. Ma wielkie znaczenie dla Boga, a dla osób konsekrowanych powinno być, a w wielu przypadkach jest priorytetem. Z drugiej zaś strony historia pokazuje, jak żalosne bywa życie chrześcijan dla których posłuszeństwo Bogu nie jest kwestią najważniejszą.

Posłuszeństwo zakonne a wolność osoby

Poddając analizie problem posłuszeństwa i wolności, należy ukazać element dobrowolności w przyjęciu daru Bożego, jakim jest powołanie, a także rezygnacji osoby z wolności, jaka jej przysługuje. Podjęcie takiego wyzwania rodzi konsekwencje wyływające ze złożonego ślubu. Wówczas wolność osoby ulega pewnej modyfikacji rodząc także ograniczenia na rzecz wolności względem społeczeństwa. Oczywiście jest to kwestia drugorzędna, gdyż podstawowym ograniczeniem tej wolności jest ślub posłuszeństwa. W nim zachodzi zależność między przełożonym a podwładnym. W relacji tej ujawnia się dobrowolna decyzja realizacji rad ewangelicznych. Rada, jaką kieruje Chrystus do osoby konsekrowanej, jest przyjęta przez nią w sposób wolny i w pełni świadomy. Ponieważ rada Chrystusa jest darem, a przyjęcie jest wielkim zobowiązaniem, dlatego też człowiek „jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym”³⁰. Zatem przyjęcie powołania Bożego ma być świadome, dobrowolne i odpowiedzialne, a tego może dokonać tylko człowiek dojrzały. Ślub posłuszeństwa poddaje zakonnik bezpośrednio Bogu, a pośrednio przełożonemu. Ślub nie może być rozpatrywany tylko na podłożu naturalnym, ale ma przede wszystkim charakter nadprzyrodzony. Jest najdoskonalszą – na miarę człowieka – odpowiedzią na miłość Boga, w której zawiera się całkowite i świadome poświęcenie się Jego woli. Ślub posłuszeństwa odnosi się do najważniejszych przejawów życia zakonnego, mając szczególnie na uwadze wolność osoby. Jego charakterystykę można przedstawić następująco:

- jako przyrzeczenie złożone w sposób wolny, dojrzały i zobowiązujące przez całe życie do posłuszeństwa przełożonym zgodnie ze wskazaniami określonej reguły;
- ślub obowiązuje we wszystkim co nie sprzeciwia się prawemu sumieniu;
- celem jest osiągnięcie wewnętrznej wolności i zjednoczenie z Bogiem.

³⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965, n. 17.

Kwestionowanie zagadnienia wolności w życiu osoby konsekrowanej odnosi się nie tyle do samego aktu ślubowania, ile do konsekwencji samego ślubu w praktyce. Tak więc posłuszeństwo zakonne w świetle dokumentów posoborowych spełnia rolę pomocniczą na drodze wspierania wolności człowieka³¹.

Po refleksji nad zagadnieniem zobowiązania do posłuszeństwa zakonnego, widzimy że do ważności ślubu posłuszeństwa wymagana jest pełna wolność składającego go człowieka.

Posłuszeństwo jako akt wolny i rozumny

W dekrecie *Perfectae caritatis* czytamy, że posłuszeństwo zakonne doprowadza osobę do pełnej dojrzałości. Akt ten musi być podjęty przy pełnym zaangażowaniu rozumu i woli, w duchu wiary i przy wykorzystaniu darów łaski Bożej³². Łaska ta, gdy odpowiada zamysłowi prawdy i dobra, nie narusza w żaden sposób wolności człowieka. Poprzez doświadczenie chrześcijańskie oparte na modlitwie wzrasta w człowieku wewnętrzna wolność wobec trudności, a także wobec działań świata zewnętrznego³³. Brak tych czynników sprawia, że posłuszeństwo staje się przeciwne ludzkiej naturze. Im większe zaangażowanie rozumu i woli, tym posłuszeństwo staje się doskonalsze. Natomiast brak elementu rozumowego rodzi infantylnizm, a to przeczy godności osoby ludzkiej. Element rozumowy jest nieodzowny w posłuszeństwie. Sobór zauważa, że posłuszeństwo przyczynia się do wyrobienia prawnego sądu, a to z kolei staje się koniecznym czynnikiem w rozumieniu ślubu posłuszeństwa koniecznego do rozwoju osobistego osoby zakonnej. Oczywiście posłuszeństwo nie może zatracać istoty jaką jest życie Ofiarą. Życie w posłuszeństwie ma prowadzić zakonnik do prawdziwej wolności i dojrzałości w taki sposób, by stosował się reguł spontanicznie, a posłuszeństwo było jego stanem.

Wskazując na możliwości rozwoju osobowości przy wykorzystaniu darów naturalnych i nadprzyrodzonych, dokumenty soborowe podkreślają ważny czynnik, jakim jest formacja zakonna³⁴. Szczególną rolę pełnią przełożeni, którzy powinni liczyć się z możliwościami podwładnych przy

³¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964, n. 43; DZ, n. 14.

³² Zob. tamże.

³³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, n. 1742.

³⁴ Zob. DZ, n. 14.

zleceniu obowiązków. Wymaga to brania pod uwagę darów naturalnych, by posłuszeństwo było środkiem służącym do rozwoju osobowości zakonnika.

Ślepe posłuszeństwo

Mając na uwadze wypełnienie ślubu posłuszeństwa w sposób dobrowolny i rozumny, skupmy uwagę na postrzeganiu tego zagadnienia przez św. Tomasza z Akwinu. Poddaje on pod rozważanie kwestie pragnienia i niechęci wypełniania ślubu posłuszeństwa. To, że ktoś nie ma chęci wypełniania poleceń przełożonych, w niczym nie ujmuje rzeczywistości posłuszeństwa, a wręcz przeciwnie „ponieważ tej konieczności czynienia tego, co samo z siebie mu się nie podoba (*necessitati aliqua faciendi quae secundum se non placet*), człowiek na skutek ślubu posłuszeństwa ulega ze względu na Boga. Dlatego przez samo to, co czyni, jest bardziej miły Bogu, nawet gdyby to były rzeczy mało znaczące; albowiem niczego większego człowiek nie może złożyć Bogu nad to, że ze względu na Niego swoją własną wolę poddaje woli drugiego człowieka³⁵”. Tak więc habitatem posłuszeństwa jest wola. Wykonanie zleconego zadania zakłada wolę jego spełnienia. Święty Tomasz zaznacza wyraźnie: „Konieczność wynikająca z posłuszeństwa nie jest koniecznością spowodowaną przymusem, ale wolną wolą: jako że człowiek chce być posłuszny, chociaż nie zawsze ma chęć spełnić to, co mu się każe (*licet forte non vellet illud quo mandatu, cecundum se consideratum, implere*)”³⁶. Według Akwinaty posłuszeństwo mierzy się czasem, w którym zostało wykonane polecenie zlecone podwładnemu. Podobny pogląd prezentuje Labourdette, zwracając uwagę na trwanie wydanego przez przełożonego polecenia. Jego aktualność odnosi się do czasu, w którym przełożony sprawuje władzę, a polecenie nie zostało odwołane przez wyższego przełożonego. Podwładny zobowiązany jest do posłuszeństwa, tzn. przyjęcia nakazu, nawet jeśli sam uważałby coś za bardziej dla siebie pożytecznego³⁷. Składany ślub odnosi się w całości do przestrzegania reguły zakonnej.

Zagadnienie ślepego posłuszeństwa w historii zawsze niosło ze sobą wiele emocjonujących dyskusji. Nie były od tego wolne też zakony kontemplacyjne. Doświadczenie to pokazuje, jak bardzo temat jest aktualny

³⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, cz. 3: *Urzędy i stany w społeczności Kościoła*, 2-2, zag. 186, a5, Londyn 1982.

³⁶ Tamże, zag. 186.

³⁷ M. Labourdette, *La vertu d'obéissance selon Saint Thomas*, „Revue Thomiste”, 57(1957), nr 4, s. 644.

i wart nowego spojrzenia w każdym pokoleniu. Święty Bernard, pisząc o prawdziwym posłuszeństwie, zaznacza, że nie ma miejsca na „ślepotę”, która doprowadza zakonników do braku refleksji. Należnego rozumienia ślepego posłuszeństwa należy dopatrywać się w wykonywaniu polecenia jedynie jako aktu formalnego, a nie jako zadania zleconego przez przełożonego. Czym innym jest brak dociekań racji danego polecenia. „Nie będę wnikał w zasadność wydanego przez przełożonego polecenia”. Takie rozumowanie świadczy o wewnętrznej wolności człowieka i o głębokim życiu duchowym. Nie będzie przesadą, gdy powiemy, że podwładny nie zawsze musi rozumieć w pełni przełożonego ani też się z nim zgadzać, co nie oznacza, że jego sposób myślenia jest zły czy że jest skazany na błędne myślenie wpojmowaniu ślubu posłuszeństwa.

Dialog wyrazem wolności w posłuszeństwie

Ważnym czynnikiem przyjęcia wolności w ślubie posłuszeństwa jest dialog. W nim też znajdujemy przestrzeń akceptacji odmienności osoby ludzkiej³⁸. Dialog w kontaktach międzyludzkich zajmuje tak ważne miejsce, że papież Jan Paweł II, pomny na słowa Pawła VI, nazywa go językiem miłości³⁹. Zatem posłuszeństwo musi być zakorzenione w miłości, wolne od przymusu. Posłuszeństwo właściwe osobie wierzącej musi mieć korzenie w Słowie w którym Bóg objawia siebie samego i odnawia z człowiekiem swoje przymierze. Codzienne obcowanie ze Słowem uczy na nowo odkrywania dróg i sposobów, poprzez które Bóg wyzwala człowieka⁴⁰. Wagę tego podkreślił Jan Paweł II w *Vita consecrata*: „Posłuszeństwo ożywione przez miłość jednoczy członków instytutu [zakonnego] w tym samym świadectwie i w tej samej misji, choć zarazem zachowuje różnorodność darów i osobowości”⁴¹. Dialog ma źródło w Bogu, który jako pierwszy wychodzi do człowieka i zaprasza go do współpracy. Choć bywa różnie pojmowany, to jest znakiem

³⁸ M.R. Gęśła, *Sequela Christi jako przejaw wolności w konsekracji zakonnej*, „Biblioteka Teologii Stosowanej”, 2(2023), s. 34.

³⁹ VC, n. 74; Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, w: *Breviarum misionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, cz. 2, oprac. B. Wodecki [i in.], Warszawa 1964, n. 114.

⁴⁰ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Posługa władzy i posłuszeństwo*, 11 V 2008, https://zakony-zenskie.pl/wp-content/uploads/2017/01/posluga_wladzy.pdf [28.10.2024].

⁴¹ VC, n. 92.

czasu i przywilejem ludzi Kościoła. W zakonach i instytutach życia konsekrowanego jest on relacją między przełożonym a podwładnym. W dialogu jest mówienie, wyrażanie własnych myśli, ale jest też miejsce na słuchanie i pragnienie odkrywania prawdy. Naturą dialogu jest wzajemność: dawanie i otrzymywanie, a jego owocem obustronna chęć poznania woli Bożej w konkretnym zdarzeniu i czasie⁴². W przeciwnym razie człowiek miałby wolność rozporządzania samym sobą, nie podlegając tym samym żadnym strukturom⁴³. Istnieje więc potrzeba rozeznania w duchu wolności. Brak tego czynnika prowadzi do zamglenia istoty posłuszeństwa i przekierowuje osobę na etykę Arystotelesowską, w której znaczną rolę odgrywa podejście czysto racjonalne. Takie podejście sprawia, że podwładny odczytuje posłuszeństwo jako nakaz czy rozkaz przełożonego. Brakuje jakże ważnej kwestii odniesienia do Boga i Jego woli⁴⁴. Sens posłuszeństwa, jakiego należy się dopatrywać, nie może być inny niż ten, który uwalnia ludzi od skutków nieposłuszeństwa i prowadzi człowieka do ostatecznego posłuszeństwa Bogu⁴⁵. Należy zaznaczyć, że z doskonałego posłuszeństwa płyną wielkie duchowe korzyści:

- ukazuje zawsze, wszędzie i we wszystkim wolę Bożą względem człowieka;
- jest najmiłszą Bogu ofiarą;
- przemienia rutynowe obowiązki w zasługi miłe Bogu;
- jest odzwierciedleniem życia Jezusa i Jego świętych;
- jest istotą świętości i Bożej miłości;
- pozbywa złudzeń własnej miłości i doskonałości;
- ukazuje potrzebę permanentnej pracy nad sobą.

* * *

W przypadku osoby życia konsekrowanego ślub posłuszeństwa dotyczy całego życia, wyrażając się w przyjmowaniu woli prawnie ustanowionego przełożonego. Stylem życia osoba zakonna ma (na ile tylko jest to możliwe) być odbiciem stylu życia Chrystusa, który we wszystkim był posłuszny woli Ojca. Życie Jezusa nie było podzielone na publiczne i prywatne. Tak samo posłuszeństwo zakonnika na wzór Chrystusa jest totalne i obejmuje każdy

⁴² Bar, Brygołówna, *Drogą rad ewangelicznych*, s. 363.

⁴³ M.R. Gęśła, *Wolność wyznania i kultu religijnego. Ograniczenia w stanie epidemii Sars-Cov-2 w Polsce oraz w wybranych krajach sąsiednich*, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, red. P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2022, s. 78.

⁴⁴ Tenże, *Sequela Christi jako przejaw wolności*, s. 35.

⁴⁵ J. Augustyn, *Postuszeństwo ewangeliczne*, Kraków 1992, s. 8.

aspekt jego życia. Wówczas możemy mówić o dojrzałym życiu wewnętrznym, a nie o ofiarach posłuszeństwa.

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule pochyłono się nad problemem posłuszeństwa w odniesieniu do realizacji Bożego zamysłu. W oparciu o teksty biblijne, dokumenty Kościoła, opracowania oraz własne doświadczenie wskazano na zasadność i aktualność zagadnienia. Chociaż mijają pokolenia, a wraz z nimi interpretacja posłuszeństwa w życiu zakonnym, to jednak są czynniki, które nie przechodzą do historii. Z pewnością należy do nich odgadywanie woli Bożej. I choć jest ona czasem trudna, to nie jest niemożliwa, na co wskazano na konkretnych przykładach. Posłuszeństwo przyjęte i pielęgnowane przyczynia się do wewnętrznego rozwoju człowieka, obdarzając nieskrępowaną wolnością. A tylko taki człowiek może być prawdziwym głosicielem Ewangelii.

Słowa kluczowe: wola Boża, posłuszeństwo, wolność, konsekracja zakonna, dojrzałość duchowa.

ASTRATTO

Con questo obiettivo principale, l'articolo riflette sul problema dell'obbedienza in relazione alla realizzazione del disegno di Dio. Sulla base di testi biblici, documenti della Chiesa, studi ed esperienze personali, si evidenzia la rilevanza e l'attualità della questione. Anche se le generazioni passano, e con esse l'interpretazione dell'obbedienza nella vita religiosa, ci sono fattori che non passano alla storia. Certamente, indovinare la volontà di Dio è uno di questi. E anche se a volte è difficile, non è impossibile, come indicano gli esempi concreti. L'obbedienza accettata e coltivata contribuisce allo sviluppo interiore dell'uomo, dotandolo di una libertà senza limiti. E solo una persona del genere può essere un vero predicatore del Vangelo.

Parole chiave: volontà di Dio, obbedienza, libertà, consacrazione religiosa, maturità spirituale.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, 1965.

Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, w: *Breviarum misionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, cz. 2, oprac. B. Wodecki [i in.], Warszawa 1964.

Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Vita consecrata*, 1996.

Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Posługa władzy i posuszeństwo*, 11 V 2008, https://zakony-zenskie.pl/wp-content/uploads/2017/01/posluga_wladzy.pdf [28.10.2024].

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Mszał rzymski, Poznań 1986.

Augustyn J., *Postuszeństwo ewangeliczne*, Kraków 1992.

Bar J.R., Brygołówna H., *Drogą rad ewangelicznych*, Warszawa 1978.

Gęśła M.R., *Wolność wyznania i kultu religijnego. Ograniczenia w stanie epidemii Sars-Cov-2 w Polsce oraz w wybranych krajach sąsiednich*, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, red. P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2022, s. 77–91.


Gęśła M.R., *Sequela Christi jako przejaw wolności w konsekracji zakonnej*, „Biblioteka Teologii Stosowanej”, 2(2023), s. 30–40.

Labourdette M., *La vertu d'obéissance selon Saint Thomas*, „Revue Thomiste”, 57(1957), nr 4, s. 626–656.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, Londyn 1982.

MARIANO CIARLETTA

Università degli Studi di Salerno

 <https://orcid.org/0009-0007-8291-3901>

e-mail: maciarletta@unisa.it

***IO, BAORDO CARAFA,
HO INTESO MOLTE COSE DEI SORTILEGI***
**Necromancy, forbidden books and inquisition
in late sixteenth-century Naples**

**Introduction: nobles, clerics and necromancers
in late sixteenth-century Naples**

In 1586, with the issuing of the bull *Coeli et Terrae Creator*, Sixtus V introduced severe ordinances against the crimes of astrology and necromancy. The tentacles of the Inquisition reach tutors and booksellers suspected of having hidden prohibited texts or of having taken part in ceremonies that do not conform to Catholic morality. The reasons underlying the alleged moral and intellectual deterioration clash with the incomprehension and rigid reaction of the post-Tridentine clergy¹.

¹ In Naples, against “infected” books, the provisions of 1583 and the fire of 1587 are remembered. The actions regarding censorship undertaken by Annibale di Capua are confirmed, together with those of the viceroy of Ossuna in 1586, by the interventions of 1588 and 1591. The condemnation is also extended to the practice of judicial astrology, geomancy, hydromancy, oenomancy, palmistry and necromancy, cfr. L. Pastor, *Sisto V. Il creatore della nuova Roma*, Roma 1922; idem, *Storia dei papi nel periodo della Riforma e Restaurazione Cattolica: Sisto 5, Urbano 7 e Innocenzo 9 (1585–1591)*, in: «*Storia dei papi dalla fine del Medioevo: compilata con il sussidio dell'Archivio segreto pontificio e di molti altri archivi*», X, trad. it. P. Cenci, Roma 1928; S. Giordano, *Sisto V*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 93, Roma 2000; idem, *Sisto V papa (Felice Peretti)*, in: *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, vol. 3, Pisa 2010, p. 1439–1440; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1966, p. 61, 141; idem, *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*, Torino 2001; E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV–XVIII)*, Roma 2006, p. 68; G. Fragnito, *Cinquecento Italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, Bologna 2011, p. 48; G. Romeo, *L'Inquisizione moderna*, Roma – Bari 2022, p. 36–37; P. Prodi,

From the second half of the sixteenth century, even the royal patriciate was not insensitive to the advantages deriving from the performance of witchcraft rites. Significant, in this regard, are the trials against Giulio Gesualdo, the princes of Venosa and Giovan Battista Spinelli, prince of Scalea. The noble births of those under investigation considerably mitigate the accusations of witchcraft and necromancy made against them. Gesualdo benefits from the defence guaranteed by his relationship with Cardinal Alfonso and the noble Fabrizio. The patron of Calitri, married to the powerful Borromeo's sister, ensures energetic support to the suspect². The dispute against Giulio Gesualdo recalls the trial against the student, Alfonso Baldano³. He claims

Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto, Bologna 2000, p. 279; A. Prosperi, *Una rivoluzione passiva. Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia*, Torino 2022, p. 202; P. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli 1974, p. 87, 144, 323; C. De Frede, *Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento*, in: «*Ricerche storiche ed economiche in onore di Corrado Barbagallo*», vol. 2, Napoli 1970, p. 318–328; idem, *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Bologna 1999, p. 43; M. Sabato, *Il sapere che brucia. Libri, censura e rapporti stato e chiesa nel Regno di Napoli fra '500 e '600*, Galatina 2009, p. 145; G.M. Viscardi, *Tra Europa e Indie di quaggiù. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV–XIX)*, Roma 2005, p. 49–66; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, Bologna 2015, p. 143–146; G. Caravale, *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Roma – Bari 2022, p. 60–61, V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006, p. 69; idem, *La Censura in Italia. Dall'Inquisizione alla polizia*, Roma – Bari 2014, p. 29; vedi V. Lavenia, *Bolle e documenti papali*, in: «*Dizionario Storico dell'Inquisizione*», a cura di A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, vol. 1, Pisa 2010, p. 210; sulla negromanzia vedi B.P. Levack, *La Caccia alle streghe in Europa*, Roma – Bari 2006, p. 13, 44; D. Verardi, *Les enseignements sur l'Astrologie D'Augustin D'Hippone et De Thomas D'Aquin Dans La Bulle "Coeli et Terrae" De Sixte V*, „*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*”, 101(2017), no. 1, p. 125–133.

² Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, p. 181–188; idem, *Il movimento valdesiano a Napoli: Mario Galeota e le sue vicende con il Sant'Uffizio. Con dieci illustrazioni*, Napoli 1976, p. 195; L. Amabile, *Il Sant'Ufficio dell'Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, vol. 2, Città di Castello 1892, II, doc. 2, p. 7; M. Adriani, *Italia magica. La magia nella tradizione italiana*, Roma 1970, p. 456; M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1972; For an overview of necromancy from antiquity to the Renaissance, see M. Montesano, *Storia di streghe dall'antichità al Rinascimento*, Roma 2023; on the union between Fabrizio and Geronima, see R. Colapietra, *Baronaggio, Umanesimo e Territorio Nel Rinascimento Meridionale*, Naples 1999, p. 601; G. Galasso, A. Valerio, *Donne e religione a Napoli: secoli XVI–XVIII*, Milano 2001, p. 43.

³ While Baldano is dedicated to the study of astrology, with the aim of dominating the Universe, conforming to the profiles of Bruno, Galileo and Campanella, Giulio Gesualdo pursues magical practices to understand “certain secrets of love” that he would have been taught thanks to his contact with two monks, friar Cipriano La Dura and friar Chrisostomo da Bagnolo.

to have drawn magical knowledge from the study of the writings of Pico della Mirandola, who *si diceva che avesse l'arte cabalistica*⁴. Baldano reveals the connivance of some Neapolitan clerics during the meeting directed by the noble Gesualdo. This is a significant aspect, precisely because it reflects the substantial failure of the Roman Curia in the exercise of control over supernatural practices⁵. On the other hand, the politics that characterize post-Tridentine Naples does not seem to mitigate the socio-cultural discontent that permeates the southern religious orders⁶. This dissatisfaction can be found precisely in the details that the young student is forced to reveal to the inquisitor. His declarations reveal the need to resort to activities that do not conform to Catholic morality to reach levels of knowledge constantly opposed by the Roman Curia⁷.

During the trial, the judges of faith insist on examining the techniques characterizing the ceremonies attended by the student, to clarify the relationship that binds him to demonic forces⁸. The procedural system used

⁴ L. Perini, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma 2002, p. 236.

⁵ G. Coniglio, *Aspetti della Società meridionale nel secolo 16*, Napoli 1978, p. 212–226; A.M. Di Nola, *Inchiesta sul Diavolo. Con la collaborazione del Collettivo studentesco del Magistero di Arezzo*, Roma – Bari 1979, p. 183.

⁶ Viceroy Alcalá is recognized as having oriented state authority towards the spiritual, thus coming into conflict with Mario Carafa. The latter, together with Burali d'Arezzo, will be among the major representatives of the reform of the Neapolitan clergy, cfr. R. De Maio, *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973, p. 212; V. Fiorelli, L. Barletta, *Identità religiosa*, Napoli 2006, p. 48–56.

⁷ G. Galasso, *Per la storia socio-religiosa del Mezzogiorno: problemi e prospettive*, in: *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia* a cura di G. Galasso, C. Russo, vol. 1, Napoli, p. XIII–XIV; Coniglio, *Aspetti della Società meridionale nel secolo 16*, p. 212–226; A. Cogliano, *Carlo Gesualdo. Il principe, l'amante, la strega*, Roma 2004, p. 51–52; B. Capasso, *Torquato Tasso a Napoli. Contributo di onoranze e di memorie raccolte e pubblicate nel III centenario della morte del poeta*, Napoli 1895, p. 45; G. Galasso, A. Valerio, *Donne e religione a Napoli: secoli XVI–XVIII*, Milano 2001, p. 43; G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 2009, p. 498; G. Caravale, "Tacitly denied". *Inquisition, Heresy and Dissimulation in the Kingdom of Naples*, in: «*The Roman Inquisition. Centre versus Peripheries*», ed. K. Aron-Beller, C. Black, Leiden – Boston 2018, p. 238.

⁸ G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze 1993, p. 28; J. Delumeau, *La Paura in Occidente. Storia della paura nell'età moderna*, traduzione di P. Traniello, Milano 2018; N. Minerva, *Il Diavolo. Eclissi e metamorfosi nel secolo dei lumi: da Asmodeo a Belzebù*, Ravenna 1990, p. 153; vedi anche H.T. Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma – Bari 1974, p. 160; Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, p. 83–89; Idem, *Clero, eresia e magia nella Napoli del Vicereame*, Napoli 1984, p. 169.

in the trial against Alfonso Baldano is largely traceable in numerous files preserved in the Diocesan Historical Archive of Naples, having as their object the crime of witchcraft and necromancy. The examination carried out over the two-year period 1590-1591 attests to a considerable increase in inquisitorial proceedings regarding the second practice and conducted above all against influential representatives of the royal elite. Among these, there is the spontaneous appearance of a young gentleman, Baordo Carafa. His profile, linked to that of the necromancer Girolamo Testa, is found in other trials dating back to the same years⁹.

Havendo tu, Baordo Carafa, conversato co' un negromante

Baordo Carafa appears before Carlo Baldino on October 10, 1590. The ecclesiastic is the delegated minister of the Universal Roman Inquisition, consultant of the Holy Office of Naples and lecturer of the Jus Canonico¹⁰. In the Kingdom of Naples, his influence derives from the rigid policy of Sixtus V and from the acquiescence shown, precisely in those years, by the viceroy's authority¹¹. The Minister of the Inquisition advances a radical improvement of the procedural techniques, proposing a more intense regulation of the relationships between the Holy Office and the Collateral Council. The faint response of the viceroy Osuna to the pressure exerted by Baldino is summarized in the inquisition that the bishop of Sorrento addresses to the viceroy's own cousin, the Princess of Ascoli, and to the other members of the viceroy's

⁹ Of Luigi Amabile's works we must keep in mind *l'elenco dei processi, informazioni e denunce, lasciati nel 1598 da Mons Baldini Ministro del S.to Ufficio delegato da Roma in Napoli*, doc. 3, p. 14; the clue that comes from Amabile's text is that it is a spontaneous appearance. That is «una revelatione de Baordo Carrafa contra se ipsum et alios». It is advisable to also compare Il fondo sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli edited by Giovanni Romeo and published in "Campania Sacra. Rivista di Sociale e Religiosa del Mezzogiorno", 34(2003), no. 1-2; From the inventory drawn up by Giovanni Romeo it appears that Baordo was investigated twice. The first time during the two-year period 1590-1591, together with a man named Giovan Francesco Langella (whose birthplace does not seem clear), for various magical practices. The second time, also dating back to 1591, with the accusation of various magical practices but also the involvement in the trial for "irreverence towards sacred things or people" conducted against Decio Hogeda and Carlo Sant'Antonio.

¹⁰ D. Solera, *La Società dell'Inquisizione*, Roma 2021, p. 95; Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori*, p. 28; idem, *L'Inquisizione nell'Italia Moderna*, Roma - Bari, p. 45-46.

¹¹ A. Musi, *La Catena di Comando. Re e viceré nel sistema imperiale spagnolo*, Roma 2017, p. 81; R. Villari, *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero, 1585-1648*, Milano 2012.

family¹². The tug of war between the inquisitor and the Viceroy's authority is followed by not simple trials against Leonardo Cappuccio and Eleonora de Ruggiero. The dispute about the death of Giovan Domenico Cangiano, cursed by his own progeny, using magical arts, for issues relating to his father's inheritance, is definitely challenging. The "Cangiano case" opens up to a circle of characters committed to witchcraft and necromancy, which mainly include common woman, and which engages Baldino in an arduous period for the Neapolitan forum¹³. The news about the training and posi-

¹² Ernesto Pontieri has written much on the ecclesiastical reforms of the second half of the sixteenth century and on the policy of centralization of papal power introduced by Sixtus V. The historian believes that the reform wanted by Pope Felice Peretti was, however, too «effimera e superficiale», albeit energetic, compared to the evils that had characterized the Church; the two-year period 1590-1591 corresponds to the pontificates of Urban VII, Gregory XIV and Innocent IX, cfr. E. Pontieri, *Nei tempi grigi della storia d'Italia. Saggi storici sul periodo del predominio straniero in Italia*, Napoli 1966, p. 132. Regarding this, it is advisable to consult Luigi Amabile's work, *Il Sant'Ufficio della Inquisizione in Napoli*. Above all we must keep in mind the documentary appendix contained in the second volume, doc. 10, p. 75; on the viceroys of Naples of the second half of the sixteenth century, regarding Osuna, consider, in addition to Giuseppe Galasso's works, the writings of Aurelio Musi. On this, see also what Rosario Villari wrote in the volume *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero, 1585-1648*, Milano 2012. About the worsening of the inquisitorial climate from the 80's to the 90's of the sixteenth century, particularly under Baldino, see the writings of Pasquale Lopez. The historian does not agree with Amabile about the peaceful relationship between Annibale di Capua and the Archbishop of Sorrento. It is possible that there was quite a bit of friction between the two. As we read in note 209 of Lopez's volume, these were probably due to a bad exercise of the inquisitorial practices, as Baldini «si comportò in malo modo nella visita dei monasteri nel 1587 e nel 1589»; Giovanni Romeo recalls how Stigliola had stated that Baldino «aveva messo il collare alla cultura napoletana». The studies and research of Stefania Tutino have also considered the religious climate that characterized Naples at the end of the sixteenth century.

¹³ Amabile, *Il Sant'Ufficio della Inquisizione in Napoli*, p. 332-345; Pontieri, *Nei tempi grigi della storia d'Italia*, p. 132; Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, p. 90, 97; Lopez disagrees with Amabile on the peaceful relationship between Annibale di Capua and the archbishop of Sorrento. It is possible that more than a few frictions existed between the two. As we read in footnote 209 of Lopez's volume, these were attributable to either a bad exercise of inquisitorial practice, as Baldino 'behaved badly when visiting monasteries in 1587 and 1589; G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990, p. 7-10. See in particular p. 8, where Romeo recalls how Stigliola stated that Baldino 'had put the collar on Neapolitan culture', G. Romeo, *Una città, due inquisizioni, l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo Cinquecento*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", 24(1988), no. 1, pp. 42-67; idem, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, "Studi Storici", 51(2010), no. 4, p. 978; the Neapolitan situation at the end of the 16th century has also been addressed in the

tions of the archbishop contrast with the veil that envelops Barodo Carafa. The limited references in the documentation found in the State Archives and in the Historical Diocesan Archives of Naples are, however, sufficient to confirm the noble origins of Baordo¹⁴. The first pages of the documents clarify that the young man, just nineteen years old, is the “son of the illustrious dominus Giovanni Antonio Carafa”¹⁵. The trial is divided into a dual path: finding the co-responsible for the necromantic rituals and stopping the circulation of forbidden tomes within the Neapolitan ecclesiastic circles.

Among the volumes with an evocative and diabolical nature, the very ancient “Clavis Salomonis” widespread. Having reached the Mediterranean area, frequently subjected to multiple manipulations, “La Piccola Chiave di Salomone”¹⁶ was confirmed, even in the 16th and 17th centuries, as an indispensable tool for the performance of necromantic ceremonies. The parts of the text are divided into the analysis of times and spaces regarding the magical rite. Following is a list of materials necessary for the creation of pentacles¹⁷, the knowledge of the influence that planets exercised based

studies of S. Tutino, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of probabilism*, Oxford University Press 2018.

¹⁴ Carafa della Stadera. *Conti di Montorio, Cerreto e Ariola, Marchesi di Montenero, Duchi di Castelnuovo, Marchesi di San Lucido e Duchi di Jelzi, Duchi di Ariano e Duchi di Cercemaggiore*, in: «Libro d'Oro della nobiltà Mediterranea» [ultima consultazione: 27.08.2023]; B. Adimari, *Historia Genealogica della famiglia Carafa*, lib. 2, Napoli 1671, p. 448; Archivio di Stato Napoli (ASNa), *Serra di Gerace, Famiglia Carafa*, Tav. genealog, vol. 1, p. 181; ASNa, *Raffaele Corsi, ricerche nobiliari, famiglia Carafa*, 1942.

¹⁵ Archivio Storico Diocesano di Napoli (ASDN), Fondo Sant'Ufficio, *Ministro dell'Inquisizione, Processo Sommario, Baordo Carafa, Giovan Francesco Langella; Magia varia*, 820, 1590–1591.

¹⁶ The legend states that the *Piccola Chiave* was Salomon's. The rituals contained in it are also found in the ceremonies of the Chaldeans and Babylonians. A mention of the key is also found in the writing of Alberto Magno and in several Byzantine tests. In the west, with the advent of Humanism, the text had a significant diffusion until the ecclesial censorship of 1599. However, during the first half of the 17th century, several copies of the text reappeared in Rome. Using Gentilcore's studies, Milena Sabato recalls how the diffusion of *Clavis Salomonis* in its manuscript form depended on the fact that the ritual had to be rigorously «riprodotto usando penna e carta consacrate, dal mago stesso, preferibilmente da una copia scritta da un mago rinomato». This resulted in a multiple manipulation of the original text.

¹⁷ Salomone's Piccola Chiave is based on pentacles. Salomon considered these symbols as the object that «contiene i nomi ineffabili e santissimi di Dio», which had been revealed to him alone. The pentacles are prepared according to a precise ritual: the use of a fumigated knife, the magician's face turning towards the east, the readings of the Psalms, the divine invocation, and the consecration. These are divided into different categories, which cor-

on their position, the exorcism practices preceding the rite, the study of the intelligence of the demons and their seals¹⁸.

The first part of the interrogation investigates the conversation that the nobleman had with the necromancer. Carlo Baldino considers the latter as the vehicle of exposure to a pernicious heretical contagion. This is a very delicate point, which from the end of the seventeenth century to the early eighteenth century will be explored in depth through specific inquisitorial manuals¹⁹. The discussion he had with the cleric persuaded Carafa to undertake the knowledge of “molte cose di Nigromantia et sortilegij ad

respond to precise properties depending on the entities evoked; R. Kieckhefer, *Forbidden rites. A Necromancer's Manual of Fifteenth Century*, Pennsylvania University Press 2006, p. 26.

¹⁸ Anonimo, *La Chiave di Salomone. Magia nera, incantesimi, talismani, evocazioni diaboliche*, Roma 2018; E.C. Agrippa, *La filosofia occulta o la magia, traduzione italiana di A. Fidi, a cura di A. Reghini*, vol. 2, Roma 2004; M.S. Messina, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500–1782)*, Palermo 2022; F. Barbierato, *Libro e censure*, Milano 2002, p. 150–152; idem, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano 2002, p. 8–341; Sabato, *Il sapere che brucia*, n. 99, p. 155; S. Giralt, *Magic in Romance Languages*, in: «*The Routledge History of Medieval Magic*», ed. S. Page, C. Rider, London – New York 2019, p. 99–108; F. Klaasen, *The Transformations of Magic: illicit learned magic in the later Middle Ages and Renaissance, United States of America*, The Pennsylvania State University Press 2013, p. 199–210, S. Califano, *Storia dell'alchimia. Misticismo ed esoterismo all'origine della chimica moderna*, Firenze 2016, p. 78; D. Verardi, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, Firenze 2018, p. 22; P. Turrini, *De Occulta Philosophia. Cultura accademica e pratiche esoteriche a Siena alla metà del XVI secolo*, Monteriggioni 2003, p. 7.

¹⁹ At the Biblioteca Nazionale in Naples (from now on BNN, precisely in the manuscript collection) a document of significant interest for the case we are dealing with is preserved. It is from “*Pratica per Procedere nelle cause del Santo Officio in Roma. Le cause del Sant'Officio o sono d'eresia, o di sosppezioni di essa. I delinguenti o siano eretici, o siano sospetti: si considerano i due modi: il primo come prevenuti in giudizio da indici sufficienti: il secondo come sponte comparenti. Capo VIII, Scritture Intorno al S. Ufficio. The Pratica refers to how necromancers and sorceries should be treated. The latter must necessarily be compared with Eliseo Masini's famous work, *Sacro Arsenale* [...] and with Cesare Carena's the *Sacro Arsenale* [...]”; F. Serpico, “*Pugnar con le ombre*”. *La critica al segreto inquisitoriale nella cultura giuridica napoletana tra Sei e Settecento*, Napoli 2016, p. 291–292; E. Masini, T. Menghini, G. Pasqualone, *Sacro Arsenale, ovvero pratica dell'Officio Della S. Inquisizione con l'inserzione di alcune regole fatte dal padre inquisitore Tommaso Menghini domenicano e di diverse annotazioni del dottore Gio: Pasqualone, fiscale della Suprema Inquisizione di Roma*, Roma 1705, p. 326; Cesare Carena identifies three main types of sorcery. The first is ‘divinative’, the second includes the sortilegi ‘amatorij quod flectedos animos pudicos mulierum, vel virorum ad libidinem’, the third includes sortilegi and malefictions oriented to procure calamity, cf. C. Carena Cremonensi, *Tractatus De Officio Sanctissime Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei. In tres partes divisus [...]*, Cremonae, Apud Marc Antonium Belpierum, 1642, p. 217.*

amorem”²⁰. A less than positive debut, to which the accusation of apostasy to the Catholic faith is added. Errors of undoubted gravity, which lead the nobleman to formulate, already in the second meeting with Baldino, a heartfelt testimony of contrition: “Io Baordo Carafa, figlio del Dominus Illustrissimus Ioanni Antonio Carafa, di età di anni diciannove in circa, posto avante de voi I.D. Carlo Baldino, commissario deputato et delegato del Santo Ufficio della Inquisizione di Roma su questa mia causa, havendo avanti agli occhi i Santissimi Evangeli e toccandoli con le proprie mani; confesso havere grandemente errato per aver conversato con un nigromante et sortilego, dal quale ho inteso molte cose di arte magica et sortilegi per superstizione di amore. Et da esso fattone operare a mia insistenza per tirare una persona al mio amore, per le quali cose sono stato benemente sospetto di eresia, le quali cose e qualsivoglia altra cosa che trovar si possa di sortilegi, arte magica e malefizio, detesto ad abiuro, et prometto di credere e osservare tutto quello che bene insegna a predicare la suddetta Chiesa Cattolica Romana. Ne credere per l’avvenire sortilegio né arte magica superstizione, ni eresia, ni apostasia nesciuna. Anzi, si saperò di alcuno nigromante magico, sortilego o eretico, essendo sospetto di eresia, quanto prima posso lo denunzierò alla corte et al tribunale del Sant’Ufficio. E prometto e giuro di osservare tutte le penitenze che per tal causa mi sono state proposte [...]”²¹. The condition of “sponte comparente”²² impels Baordo Carafa to collaborate with the judges

²⁰ ASDN, Fondo Sant’Ufficio, *Ministro dell’Inquisizione, Processo Sommario, Baordo Carafa, Giovan Francesco Langella*, 820.

²¹ Baordo Carafa’s act of contrition seems to align with the principles of “contrizione imperfetta”. That is, in the *detestazione del peccato non tanto per l’offesa fatta a Dio ma quanto per il timore della pena, purché sussista la volontà di non commetterlo in futuro*, cfr. ASDN, Fondo Sant’Ufficio, *Ministro dell’Inquisizione, Processo Sommario, Baordo Carafa, Giovan Francesco Langella*, cc. 9–10.

²² He who proceeded through “comparizione spontanea” revealed useful information to the inquisitors regarding the accomplices involved in the execution of practices that did not comply with Catholic orthodoxy. To those to whom this privilege was granted, the condemnation consisted, as can be seen in the case proposed here, in the abjuration *de formali o de vehementi*. However, this did not prevent the sorcerer from recidivism; Romeo, *L’Inquisizione nell’Italia Moderna*, p. 47; Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 192; Tedeschi, *Il giudice e l’eretico*, p. 278; V. Lavenia, *L’infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004, p. 101–131; E. Brambilla, *Spontanea Comparizione (Procedura sommaria)*, in: *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, vol. 3, Pisa 2010, p. 1474–1475; Masini, Menghini, Pasqualone, *Sacro Arsenal*, p. 395; E. Brambilla, *Alle origini del Sant’Ufficio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000, p. 392; vedi anche L. Paolini, R. Orioli, *L’eresia*

of faith. The nobleman is willing to denounce whoever is a “necromante, magico, sortilego, eretico o sospetto di eresia” and to “osservare tutte le penitenze che per tal causa gli sono state imposte”. Compliance, precious for Carlo Baldino, turns out to be a concrete opportunity to investigate the necromantic circle that weighs on Baordo Carafa and which finds its epicentre in the church of Sant’Agostino in Naples.

Necromancy and prohibited books in Sant’Agostino of Naples

In the first chapter we mentioned the reasons that press southern clerics to resort to necromantic practices, often combined with the possession of forbidden books. Considering the phenomenon extendable to the northern areas of modern Europe, as Martin Antoine Del Rio suggested, we must observe the ways in which Baordo Carafa is introduced to the technicalities of occult rites. The last pages of the file clarify the circumstances. Information emerges about the characters that take part in the affair, the places Baordo frequented and chose for the ritualistic practices.

A cleric from the church of Sant’Agostino in Naples, Friar Girolamo da Varallo Milanese²³, is responsible for the transmission of necromantic knowledge, together with a monk close to him. Friar Raimo, who will later also testify against his necromancer friend, plays a minor role in the affair, as he is overshadowed by the influence that Varallo has over the nineteen-year-old. But both intend to satisfy Baordo’s desire, that is to say “tirare una persona al suo amore”²⁴. Baordo reports to the inquisitor a summary description of the small book in Brother Raimo’s hands. According to him it was a volume with “molte caselle e molti zeri” and which, in the final pages, included the quote “multi se amati”²⁵.

a Bologna fra XIII e XIV secolo, vol. 1, Roma 1975, p. 95; Masini, Menghini, Pasqualone, *Sacro Arsenale*, p. 432.

²³ Reading the trial against Giovan Francesco Langella we find out that the cleric bears the name of Brother Geronimo Varallo Augustino. Amabile, in the rich documentary appendix of his volume on the Holy Office in Naples, reported the complaints against the cleric’s sacrilegious and necromantic activities.

²⁴ ASDN, Fondo Sant’Ufficio, *Ministro dell’Inquisizione, Processo Sommario, Baordo Carafa, Giovan Francesco Langella; Magia varia*, 820, c. 15.

²⁵ Baordo underlines how it was the intention of the two clerics to ensure whether the person towards which Baordo felt “affection” reciprocated the feeling. The description on the tomes used by the religious men, although the name is not indicated for both, is precise.

The procedural action, following the orientation established by the bishop, moves on to the details that refer to the ritual officiate in Girolamo's cell. The ceremony proves to be not at all dissimilar to the practices investigated by the Holy Office at the end of the 16th century. First, the celebration implied the usual mediation of the priest for the creation of a circle²⁶. Usually engraved with a knife, or on a fragment of blank parchment, this geometric figure had an offensive-defensive function. The process of delimiting the sacred space was necessary for the necromancer to proceed, later, with the evocation of otherworldly entities and astral spirits, to whom he could give precise orders²⁷.

Baordo reveals to Carlo Baldino how “frate Geronimo li voleva far vedere quella persona che amava, dentro la sua cella. Là pigliò per fare un circolo in cella, dentro al quale li voleva far vedere detta persona”²⁸. Although the nobleman tells the inquisitor that he “non volle farlo”²⁹, his refusal is not a sufficient proof to hypothesize a possible process of repentance. In the following days, in fact, Baordo turns to the necromancer again to know “in quanto tempo trarrà a sé la persona desiderata”³⁰. At the same time, Girolamo,

Furthermore, it is specified that Baordo claims to have seen and then received the “booklet” from Brother Raimo.

²⁶ It should be recalled that the role of the priest, even in black magic rituals, is not casual. The latter is instead propaedeutic for the correct execution of the rite. Gabriele De Rosa's studies have appropriately highlighted the gap between the “reforming Church”, and that part of the clergy close to the conditioning deriving from magical and superstitious ceremonies. The topic has also been explored in depth in the research of Pasquale Lopez, Giuseppe Galasso and Milena Sabato; M.S. Messina, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500–1782)*, Palermo 2022; G. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli 1971, p. 2–4; idem, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978; Galasso, *Per la storia socio-religiosa del Mezzogiorno: problemi e prospettive*, p. XVIII; Sabato, *Il sapere che brucia*, p. 156–157; Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, p. 187–190.

²⁷ Numerous sources deal with the “delimitation of sacred space”. In addition to the *Piccola Chiave di Salomone* and the *De Occulta Philosophia di Agrippa*, we must keep in mind the ancient summary of magic, of which neither the author nor the year of publication is known: Arbarel, *Isagoge. Ovvero l'arte di comandare gli spirti e le potenze invisibili*.

²⁸ ASDN, Fondo Sant'Ufficio, *Ministro dell'Inquisizione, Processo Sommario, Fra Girolamo Testa*, 67.815, 1590–1592.

²⁹ The ceremony was performed at dusk, precisely in Brother Geronimo's “locked cell” where, among other things, several suspicious books are kept, ASDN, 820, 1590–1591; Fondo Sant'Ufficio, *Ministro dell'Inquisizione, Processo Sommario, Baordo Carafa*, c. 16.

³⁰ ASDN, Fondo Sant'Ufficio, *Ministro dell'Inquisizione, Processo Sommario*, 67.815, 1590–1592.

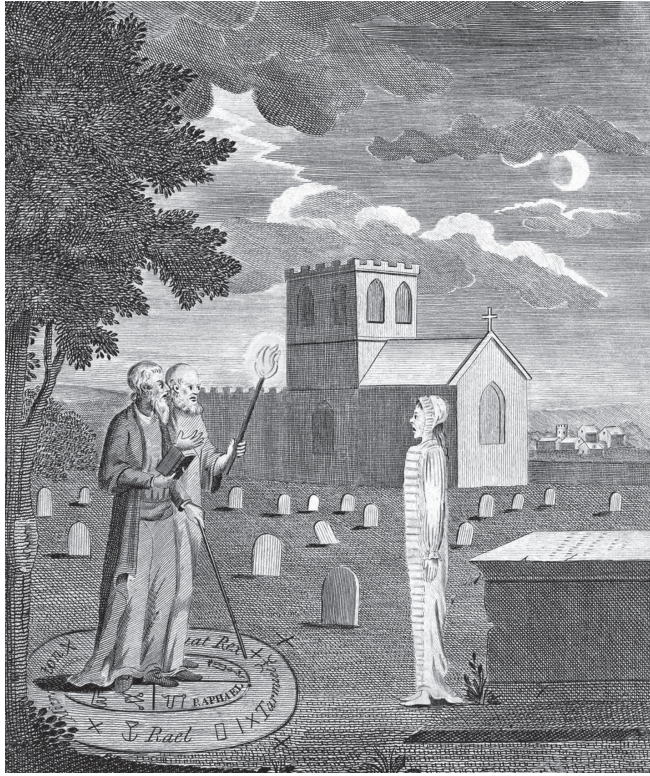


Figure I. Ebenezer Sibly, *Astrology by Sibly* (1806)

aware of the risk deriving from the possession of prohibited books, was soon brought to the attention of the regent of the Church of Sant'Agostino, Brother Cristoforo. Baordo reports Varallo's words, who "gli diceva che quei libri erano proibiti e che si potevano stampare dappiù"³¹. In the deposition precise clues emerge regarding the place where the volumes are stored: "Sulla tavola, nella sua cella, vi ho visto un libretto scritto a mano con alcuni caratteri e segni che io non intendevo, e un libro grande stampato nel quale vi erano circuli, caratteri e lettere incogniti che detto frate Geronimo mi diceva che era proibito e che non si poteva stampare, era costato molto quel libro"³². Baordo Carafa does not mention the authority that some members of the Neapolitan elite acknowledged to Brother Girolamo. This aspect is instead clarified in the deposition of the fifteen-year-old Neapolitan Giovan

³¹ Ivi, c. 16.

³² Ivi, c.16.

Francesco Langella. Investigated for reasons like those of Baordo Carafa, he too goes spontaneously to Bishop Baldino.

The collation of the two depositions, which make up a single documentary nucleus, allow us to recover precise details about the network led by the friar. Langella's contrite confession recounts that the aforementioned Girolamo "haveva fama di nigromanzia, fattocchiaro"³³ and that he claimed to "avere amicizia con marchesi, e duchi principi", che da quest'ultimo si recavano "per fini materiali"³⁴. In the long list left by Langella, it is possible to read the names of very influential people: Marcantonio Spada, Giulio Falanga e some members of the Carracciolo family³⁵.

Conclusion: the last "traces" of Baordo Carafa. The trial against Decio Hogeda and Carlo Sant'Antonio

With the order to observe fasting once a month, the trial against Baordo Carafa ends in February 1591. However, seven months later, his name appears in the initial part of the trial documents concerning Carlo Sant'Antonio and Decius Hogeda. It is a well-known story. The two lovers are accused of sodomy, of irreverence against sacred people and things, of magical art and heresy. Both are held responsible for having perpetrated an impious parody of the Catholic confession and liturgy. Furthermore, both Carlo Sant'Antonio and Decio Hogeda are members of the very popular Accademia Nobilissima e Onoratissima of Naples headed by Abbot Volpino, alias Giuseppe Buono, a place where, during the 1590s, some marriages between members of the same sex were officiated.

If it seems superfluous to return to a case that deeply disturbed the inquisitorial circles, and which has therefore been investigated by the most recent historiography, Baordo Carafa's involvement in the affair remains³⁶.

³³ ASDN, Fondo Sant'Ufficio, *Ministro dell'Inquisizione, Processo Sommario, Baordo Carafa*, c. 18.

³⁴ Ivi, c. 28.

³⁵ I suggest analysing the two processes individually and then compare them. The inquisition against Giovan Francesco Langella offers details on the necromantic practices officiated by Brother Geronimo: the possession of forbidden books, the creation of pentacles, circles symbolizing the sacred space, desecration of hosts, the administration of herbs, blood pacts and the evocation of demonic entities, useful to clarify the ritualistic practices present in the deposition.

³⁶ The case of Decio Hogeda and Carlo Sant'Antonio is linked to the "brothels" directed by Abbot Volpino. Romeo underlines how, from the second half of the sixteenth century, the

The rather brief reference partly allows us to evaluate the actual collaboration with the judges of faith following the 1591 trial. The role of the nineteen-year-old, who demonstrated good relations with the denouncer, the Capuchin friar Raffaele di Napoli, appears limited in facilitating the meeting between the cleric and the fifteen-year-old. Sant'Antonio would shortly thereafter confess to di Napoli the scandalous details regarding the ritual performed with Decio Hogeda, following severe threats received from another member of the noble academy. If a significant fact emerges from the documentation, namely the use of the home of the noble Giovanni Antonio Carafa as the place intended for the meeting between the ecclesiastic and Hogeda's lover, it does not, however, provide further procedural or biographical specifications on Baordo Carafa³⁷.

ABSTRACT

In this contribution, I intend to analyse the necromancy trial against the noble Baordo Carafa, currently preserved in the Diocesan Historical Archive of Naples. The study of the documents required some preliminary considerations relating to the climate and the social, political and religious condition characterizing Naples at the end of the sixteenth century. The documentation included in the file concerning Baordo Carafa, to which the trial against the cleric-necromancer Girolamo da Varallo Milanese is linked, contains significant information on some members of the Neapolitan patriciate and clergy

inquisition proceeded harshly against the crime of sodomy. Added to this is the greater rigor towards the crime of concubinage and necromancy. The author focuses on the figure of Don Colangelo, guilty of having approached necromantic volumes, with reference to concubinage and the crimes of the clergy during the Counter-Reformation. Regarding the sacrilegious ritual officiated by Decio Hogeda and Carlo Sant'Antonio, as well as the brotherhood in which the two were included, in addition to Romeo's text, we also have the correspondence of Giulio Antonio Santoro addressed to the archiepiscopal vicar of Naples, the latter dated August 9th, 1591; see G. Dall'Orto, *Tutta un'altra storia. L'omosessualità dall'antichità al Secondo Dopoguerra*, Milano 2015, p. 275–277; G. Romeo, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Roma – Bari 2008, p. 229–231; *ibidem*, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma – Bari 2013; P. Scaramella, *Le lettere della Congregazione del Sant'Uffizio ai Tribunali di fede di Napoli, 1563–1625*, Trieste – Naples 2001, p. 98–99; V. Lavénia, *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Bologna 2015, p. 7–72.

³⁷ ASDN, Fondo Sant'Uffizio, *Fra Agapito da Napoli, Mario Capobianco, don Aniello de Palma, Paolo Polimeno: Magia Varia, Baordo Carafa, Decio Hogeda: Irriverenza verso cose o persone sacre; Carlo Sant'Antonio: proposizioni verso cose eretiche, erronee o sospette. Irriverenza verso cose o persone sacre, Magia varia*, 869, 1591.

involved in sacrilegious practices, on their development, on the trafficking and on reading forbidden books. At the same time, an attempt was made to clarify the identity of Baordo Carafa by resorting to the documentation preserved in the State Archives of Naples and the latter's involvement in the trial against Decio Hogeda and Carlo Sant'Antonio.

Key words: The Reign of Naples, the Viceroy, the Inquisition, Carafa, Necromancy.

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule zamierzam przeanalizować proces z oskarżenia o nekromancję przeciwko szlachetnemu Baordo Carafa, obecnie przechowywany w Diecezjalnym Archiwum Historycznym w Neapolu. Badanie dokumentów wymagało pewnych wstępnych rozważań dotyczących klimatu oraz warunków społecznych, politycznych i religijnych charakteryzujących Neapol pod koniec XVI w. Dokumentacja zawarta w aktach dotyczących Baordo Carafy, z którymi powiązany jest proces przeciwko duchownemu-nekromancie Girolamo da Varallo Milanese, zawiera istotne informacje na temat niektórych członków neapolitańskiego patrycjatu i duchowieństwa zaangażowanych w praktyki świętokradcze, ich rozwoju, handlu i czytania zakazanych książek. Jednocześnie podjęto próbę wyjaśnienia tożsamości Baordo Carafy, odwołując się do dokumentacji zachowanej w Archiwum Państwowym w Neapolu i jego udziału w procesie przeciwko Decio Hogedzie i Carlo Sant'Antonio.

Słowa kluczowe: Panowanie Neapolu, wicekról, inkwizycja, Carafa, nekromancja.

BIBLIOGRAPHY

Archivio di Stato Napoli, *Raffaele Corsi, ricerche nobiliari, famiglia Carafa*, 1942.

Archivio di Stato Napoli, *Serra di Gerace, Famiglia Carafa*, Tav. genealog, vol.1, f. 181.

Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, *Fra Agapito da Napoli, Mario Capobianco, don Aniello de Palma, Paolo Polimeno: Magia Varia, Baordo Carafa, Decio Hogeda: Irriverenza verso cose o persone sacre; Carlo Sant'Antonio: proposizioni eretiche, erronee o sospette, Irriverenza verso cose o persone sacre, Magia varia*, 869, 1591.

Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, *Ministro dell'Inquisizione, Processo Sommario, Baordo Carafa, Giovan Francesco Langella, Magia varia*, 820, 1590-1591.

Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, *Ministro dell'Inquisizione, Processo Sommario, Fra Girolamo Testa*, 67.815, 1590-1592.

Biblioteca Nazionale in Naples, Fondo manoscritti, *Pratica per Procedere nelle cause del Santo Officio in Roma. Le cause del Sant'Officio o sono d'eresia, o di sospezioni di essa. I delinquenti o siano eretici, o siano sospetti: si considerano i due modi: il primo come prevenuti in giudizio da indicj sufficienti: il secondo come sponte comparenti. Capo VIII, Scritture Intorno al S. Ufficio, Ms.XI.C.1, ff. 43–48.*

Adimari B., *Historia Genealogica della famiglia Carafa*, vol. 2, Napoli 1671.

Adriani M., *Italia magica. La magia nella tradizione italiana*, Roma 1970.

Agrippa E.C., *La filosofia occulta o la magia*, Roma 2004.

Amabile L., *Il Sant'Officio dell'Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, vol. 2, Città di Castello 1892.

Anonimo, *La Chiave di Salomone. Magia nera, incantesimi, talismani, evocazioni diaboliche*, Roma 2018.

Barbierato F., *Libro e censure*, Milano 2002.

Barbierato F., *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano 2002.

Brambilla E., “Spontanea Comparizione (Procedura sommaria)”, vol. 3, Pisa 2010, p. 210.

Brambilla E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.

Califano S., *Storia dell'alchimia. Misticismo ed esoterismo all'origine della chimica moderna*, Firenze 2016.

Capasso B., *Torquato Tasso a Napoli. Contributo di onoranze e di memorie raccolte e pubblicate nel III centenario della morte del poeta*, Napoli 1895.

Caravale G., “Tacitly denied”. *Inquisition, Heresy and Dissimulation in the Kingdom of Naples*, in: *The Roman Inquisition. Centre versus Peripheries*, ed. K. Aron-Beller, Leiden – Boston 2018, pp. 234–267.

Caravale G., *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Roma – Bari 2022.

Carena C., *Tractatus De Officio Sanctissime Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei. In tres partes divisus [...]*, Cremonae 1642.

Cogliano A., *Carlo Gesualdo. Il principe, l'amante, la strega*, Roma 2004.

Colapietra R., *Baronaggio, Umanesimo e Territorio Nel Rinascimento Meridionale*, Napoli 1999.

- Coniglio G., *Aspetti della Società meridionale nel secolo 16*, Napoli 1978.
- Dall'Orto G., *Tutta un'altra storia. L'omosessualità dall'antichità al Secondo Dopoguerra*, Milano 2015.
- De Frede C., "Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento", in: *Ricerche storiche ed economiche in onore di Corrado Barbagallo*, ed. L. De Rosa, Napoli 1970, p. 318–328.
- De Frede C., *Religiosità e Cultura nel Cinquecento italiano*, Bologna 2015.
- De Maio R., *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973.
- De Rosa G., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978.
- De Rosa G., *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli 1971.
- Delumeau J., *La Paura in Occidente. Storia della paura nell'età moderna*, Milano 2018.
- Di Nola M.A., *Inchiesta sul Diavolo. Con la collaborazione del Collettivo studentesco del Magistero di Arezzo*, Roma – Bari 1979.
- Fiorelli V., Barletta L., *Identità religiosa*, Napoli 2006.
- Firpo M., *Juan De Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma – Bari 2016.
- Fragnito G., *Cinquecento Italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, Bologna 2011.
- Fragnito G., *La Bibbia al rogo*, Bologna 2015.
- Frajese V., *La Censura in Italia. Dall'Inquisizione alla polizia*, Roma – Bari 2014.
- Frajese V., *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006.
- Galasso G., "Per la storia socio-religiosa del Mezzogiorno: problemi e prospettive", in: *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. 1, ed. G. Galasso, C. Russo, Napoli 1981, pp. 13–577.
- Galasso G., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 2009.
- Galasso G., Valerio A., *Donne e religione a Napoli: secoli XVI–XVIII*, Milano 2001.
- Giordano S., "Sixtus V (papa Felice Peretti)", in: *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. 3, ed. A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, Pisa 2010, pp. 1439–1440.
- Giralt S., "Magic in Romance Languages", in: *The Routledge History of Medieval Magic*, ed. S. Page, C. Rider, London – New York 2019, p. 99–108.

- Kieckhefer R., *Forbidden rites. A Necromancer's Manual of Fifteenth Century*, Pennsylvania University Press, 2006.
- Klaassen F., *The Transformations of Magic: illicit learned magic in the later Middle Ages and Renaissance, United States of America*, The Pennsylvania State University Press 2013.
- Lavenia V., "Bolle e documenti papali", in: *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. 1, ed. A. Proserpi, V. Lavenia, J. Tedeschi, Pisa 2010, p. 210.
- Lavenia V., *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004.
- Lavenia V., *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Bologna 2015.
- Levack B.P., *La Caccia alle streghe in Europa*, Roma – Bari 2006.
- Lopez P., *Clero, eresia e magia nella Napoli del Viceregno*, Napoli 1984.
- Lopez P., *Il movimento valdesiano a Napoli: Mario Galeota e le sue vicende con il Sant'Uffizio. Con dieci illustrazioni*, Napoli 1976.
- Lopez P., *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli 1974.
- Mandrou R., *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'analisi di Psicologia storica*, Roma – Bari 1971.
- Masini E., *Sacro Arsenale, ovvero pratica dell'Ufficio Della S. Inquisizione con l'inserzione di alcune regole fatte dal padre inquisitore Tommaso Menghini domenicano e di diverse annotazioni del dottore Gio: Pasqualone, fiscale della Suprema Inquisizione di Roma*, Roma 1705.
- Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1972.
- Messana M.S., *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500–1782)*, Palermo 2022.
- Minerva N., *Il Diavolo. Eclissi e metamorfosi nel secolo dei lumi: da Asmodeo a Belzebù*, Ravenna 1990.
- Montesano M., *Storia di streghe dall'antichità al Rinascimento*, Roma 2023.
- Musi A., *La Catena di Comando. Re e viceré nel sistema imperiale spagnolo*, Roma 2017.
- Paolini L., Orioli R., *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, Roma 1975.
- Piccarì P., *Giovan Battista della Porta. Il filosofo, il retore, lo scienziato*, Milano 2007.

- Pontieri E., *Nei tempi grigi della storia d'Italia. Saggi storici sul periodo del predominio straniero in Italia*, Napoli 1966.
- Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- Prosperi A., *Una rivoluzione passiva. Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia*, Torino 2022.
- Romeo G., *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Roma – Bari 2008.
- Romeo G., *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze 1993.
- Romeo G., *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma – Bari 2013.
- Romeo G., “Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?”, “Studi Storici”, 51(2010), no. 4, pp. 967–1002.
- Romeo G., “Il fondo Sant’Ufficio dell’Archivio Storico Diocesano di Napoli”, “Campania Sacra. Rivista di Sociale e Religiosa del Mezzogiorno”, 34(2003), no. 1–2, p. 152–158.
- Romeo G., *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990.
- Romeo G., *L’Inquisizione moderna*, Roma – Bari 2022.
- Romeo G., “Una città, due inquisizioni, l’anomalia del Sant’Ufficio a Napoli nel tardo Cinquecento”, “Rivista di Storia e letteratura Religiosa”, 24(1988), no. 1, pp.481–498.
- Sabato M., *Il sapere che brucia. Libri, censura e rapporti stato e chiesa nel Regno di Napoli fra ‘500 e ‘600*, Galatina 2009.
- Scaramella P., *Le lettere della Congregazione del Sant’Ufficio ai Tribunali di fede di Napoli, 1563–1625*, Napoli 2001.
- Serpico F., «Pugnar con le ombre». *La critica al segreto inquisitoriale nella cultura giuridica napoletana tra Sei e Settecento*, Napoli 2016.
- Solera D., *La Società dell’Inquisizione*, Roma 2021.
- Trevor R., Hugh R., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma – Bari 1974.
- Turrini P., *De Occulta Philosophia. Cultura accademica e pratiche esoteriche a Siena alla metà del XVI secolo*, Monteriggioni 2003.

- Tutino S., *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of probabilism*, Oxford 2018.
- Verardi D., “Les enseignements sur l’Astrologie D’Augustin D’Hippone et De Thomas D’Aquin Dans La Bulle «Coeli et Terrae» De Sixte V”, “Revue des Sciences philosophiques et théologiques”, 101(2017), no. 1, p. 125–133.
- Verardi D., *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, Firenze 2018.
- Villari R., *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero, 1585–1648*, Milano 2012.
- Von Pastor L., *Storia dei papi dalla fine del Medioevo, Volume VII. Storia dei papi nel periodo della riforma e restaurazione cattolica: Sixtus 5, Urbano 7 e Innocenzo 9 (1585–1591)*, Desclèe 1928.
- Von Pastor L., *Sixtus V: Il creatore della nuova Roma*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1922.

PAWEŁ SZUPPE

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

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

e-mail: ppp-1975@o2.pl

ŹRÓDŁA I LITERATURA DOTYCZĄCA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W JĘZYKU POLSKIM

Abramowicz A., *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 10(2007), s. 325–352.

Abramowicz A., *Wolność religijna w czasie pandemii koronawirusa – ocena rozwiązań polskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 24(2021), s. 255–278.

Adamczewski W., *Prawne aspekty prawa do wolności religijnej*, „Miesięcznik Pasterski Płocki”, 82(1997), nr 11, s. 482–487.

Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii. Materiały XI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Lublin, 15–16 maja 2014 r.), red. P. Stanisław [i in.], Lublin 2015.

Aleksiejuk A., *Wolność religijna i poprawność europejska*, „Elpis”, 14(2012), z. 25–26, s. 105–113.

Anderson R.T., *Kiedy Harry stał się Sally*, Warszawa 2021.

Andrzejczuk R., *Prawo do wolności religijnej*, „Problemy Prawnicze”, 2005, z. 1, s. 93–103.

Antosiak P., *Łamanie praw dziecka w Pakistanie. Milcząca zgoda i nadzieja na zmiany*, „Libertas Religiosa”, nr 1(2022), s. 10–28.

As-Sammak M., *Święty Franciszek, muzułmanie i wolność religijna*, „Więź”, 59(2016), nr 4, s. 161–164.

Bainczyk M., *Konstytucyjno-prawne aspekty wolności religijnej w Niemczech w świetle orzecznictwa najwyższych sądów*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, 5(2008), nr 2, s. 117–140.

- Bainczyk M., *Pomiędzy wolnością pozytywną a negatywną. Wolność religijna w świetle wybranych orzeczeń niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, red. B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński, Kraków 2010, s. 105–120.
- Banaszak B., Leśniak N., *Pozycja religii w obowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 141–157.
- Banaś H., *Między sacrum a profanum. Relacje wolności religijnej i wolności sztuki w orzecznictwie ETPCz*, „Przegląd Prawniczy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza”, R. 5(2015), s. 69–84.
- Bańczyk W., *Tradycja państwa a dopuszczalność eksponowania krzyża w miejscu publicznym we współczesnym świecie. Analiza wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi przeciwko Włochom (2009, 2011)*, w: *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec, A. Bańczyk, Częstochowa 2018, s. 617–628.
- Bar W., *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003.
- Bartczak A., *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje sprawowania kultu publicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 25(2016), nr 2, s. 41–55.
- Bartoszewicz J., *Wolność myśli, sumienia i wyznania w Polsce w świetle orzecznictwa strasburskiego*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne”, 3(2012), s. 55–72.
- Bąkowski T., *Wolność sumienia i wyznania w obszarze prawa administracyjnego. (Próba wyznaczenia pola i uwarunkowań badawczych)*, w: *Klauzula sumienia w państwie prawa*, red. O. Nawrot, Sopot 2015, s. 94–102.
- Bednarski P., *Lautsi versus Italy. Czy krzyż jest sprawą wewnętrzną Republiki Włoskiej?*, w: *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno-historyczne i teologiczne*, red. P. Jaskóła [i in.] Opole 2014, s. 303–316.
- Benedykt XVI, *Przemówienie na forum ONZ*, 2008, <https://www.ekai.pl/przemowienie-benedykta-xvi-na-forum-onz/> [30.10.2022].

- Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z katolikami zaangażowanymi w Kościele i społeczeństwie – podróż Benedykta XVI do Niemiec (22–25 IX 2011)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_zaangazowani_25092011.html [30.10.2022].
- Benedykt XVI, 2010, *Wolność religijna drogą do pokoju*, „Nasz Dziennik” [wyd. zasadnicze], 2010, nr 305, s. 31–33.
- Białkowska M., *W poszukiwaniu wartości*, „Przewodnik Katolicki”, 2016, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-23-2016/Wiara-i-Kosciol/W-poszukiwaniu-wartosci> [16.07.2022].
- Bielecki M., *Dobro dziecka jako przesłanka korzystania z jego prawa do wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 7(2004), s. 233–243.
- Bielecki M., *Ewolucja wolności religijnej dziecka w Polsce w latach 1989–2009*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko Białe 2009, s. 93–106.
- Bielecki M., *Ograniczenia wolności religijnej w okresie pandemii*, w: *Transformacje prawa polskiego w dobie epidemii COVID-19*, red. P. Szustakiewicz, M. Wieczorek), Radom 2020, s. 37–57.
- Bielecki M., *Symbol religijny w szkole jako wyraz wolności religijnej*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL”, 5(2009), z. 1, s. 161–171.
- Bielecki M., *Wolność religijna*, w: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 513–520.
- Bielecki M., *Wolność religijna dziecka na tle praw rodzicielskich*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL”, 2(2006), z. 1, s. 5–33.
- Bielecki M., *Wolność religijna Kościołów i związków wyznaniowych według regulacji polskiego prawa karnego*, „Nurt SVD”, 144(2018), z. 2, s. 215–231.
- Bielecki M., *Wolność religijna na tle innych praw i wolności przysługujących mniejszościom narodowym i etnicznym w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 9(2006), s. 209–225.
- Bielecki M., *Wolność religijna w zakresie sprawowania władzy rodzicielskiej na przykładzie organizowania zajęć z religii i etyki. Postulaty de lege ferenda*, w: *Prawna ochrona wolności i religii. Stan de lege lata oraz postulat de lege ferenda*, red. P. Sobczyk, Warszawa 2020, s. 25–41.

- Bielecki M., *Wolność sumienia i religii a wykonywanie świadczeń na rzecz obrony*, w: *Człowiek, państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin 2020, s. 61–79.
- Bielecki M., *Wolność sumienia i religii w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *25 lat stosowania Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. J. Szymanek, Warszawa 2023, s. 373–405.
- Bieńkowska D., Kozłowski R., *Źródła kryzysu praw człowieka w kontekście wolności religijnej*, w: *Powszechny system ochrony praw człowieka 70 lat po proklamowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Osiągnięcia, bariery, nowe wyzwania i rozwiązania*, red. J. Jaskiernia, K. Spryszak, Toruń 2019, s. 300–309.
- Biesiadzińska J., *Jestem artystą, więc wolno mi wszystko? O kolizji wolności działalności artystycznej z wolnością wyznania*, w: *Konflikty wartości? O wolności wypowiedzi i religii*, red. J. Biesiadzińska, P. Kalinowski, M.J. Nocuń, Warszawa 2015, s. 15–29.
- Bigiel M., *Kontekst sytuacyjny, znaczenie i perspektywy współczesnego nauczania Kościoła katolickiego o wolności religijnej*, w: *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*, red. H. Czakowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2013, s. 89–98.
- Biłgorajski A., *Wolność słowa vs. wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, w: *Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zaleśny, Warszawa 2012, s. 95–120.
- Blanco M., *Ustawa organiczna o wolności religijnej*, w: *Relacje państwo-Kościół w Europie. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Rygula, Warszawa 2020, s. 225–242.
- Błasiak-Czerniakowska P., *Wolność religijna dziecka a władza rodzicielska*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, 19(2020), z. 1, s. 209–222.
- Błaszowski M., *Ograniczenia wolności sumienia i religii funkcjonariuszy publicznych*, „Rocznik Teologiczny”, 56(2014), z. 1, s. 181–197.
- Boguszewski M., *Formy naruszania wolności religijnej*, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, red. P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2022, s. 67–76.
- Borecki P., *Konstytucyjny wyraz zasady niezależności państwa i związków wyznaniowych*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego”, 2022, nr 3, s. 201–211.

- Borecki P., *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, red. M. Nowicki, Warszawa 2003, s. 9–22.
- Borecki P., *Wolność sumienia i wyznania cudzoziemców w prawie polskim*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, 17(2014), s. 22–46.
- Borecki P., *Zasada niezależności państwa i związków wyznaniowych w prawie polskim – zagadnienia podstawowe w ujęciu krytycznym*, „*Studia Iuridica*”, 89(2021), s. 9–30.
- Brenner M., *Wolność religijna i wychowanie w Europie Zachodniej*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej, Warszawa, 2–4 września 2002*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 75–97.
- Brzozowski W., *O pojęciu granic wolności sumienia i wyznania*, „*Studia Prawnicze*”, 2007, z. 1, s. 67–80.
- Brzozowski W., *Uzewewnętrznianie przynależności religijnej. Zagadnienia systemowe*, w: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012, s. 271–285.
- Burdziak K., *Czy art. 196 kodeksu karnego w sposób nadmierny ogranicza wolność wyrażania poglądów i twórczości artystycznej?*, „*Studia Prawnicze*”, 2018, nr 1, s. 115–138.
- Burgoński P., *Konflikt między równością a wolnością religijną w prawie pracy Unii Europejskiej*, „*Przeгляд Europejski*”, 2018, nr 2, s. 53–70.
- Burski R., *Przedmiot ochrony karnoprawnej przestępstw z rozdziału XXIV kodeksu karnego a pojęcie wolności sumienia i wyznania, cz. 1*, „*Zarządzanie Innowacyjne w Gospodarce i Biznesie*”, 2014, nr 2, s. 55–64.
- Burski R., *Przedmiot ochrony karnoprawnej przestępstw z rozdziału XXIV kodeksu karnego a pojęcie wolności sumienia i wyznania, cz. 2*, „*Zarządzanie Innowacyjne w Gospodarce i Biznesie*”, 2015, nr 1, s. 41–51.
- Buttiglione R., *Religia i wolność religijna w debacie na temat Konstytucji Unii Europejskiej*, przekł. T. Grodecki, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej, Warszawa, 2–4 września 2002*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 193–203.

- Buttiglione R., *Sokrates i Chrystus. Religia i wolność religijna w debacie o konstytucji Unii Europejskiej*, „Więź”, 46(2003), nr 1, s. 12–22.
- Cardia C., *Tożsamość religijna i kulturowa Europy. Sprawa krzyża*, przeł. A. Żołnierkiewicz, Sopot 2013.
- Cebula S., *Obraza uczuć religijnych, czyli kontrowersje wokół artykułu 196 kodeksu karnego*, „Studia Religiologica”, 2012, z. 45, s. 293–300.
- Cebula S., *Ochrona wolności sumienia i wyznania w polskim Kodeksie karnym*, „Forum Teologiczne”, 15(2014), s. 97–107.
- Cebula S., *Prawa i wolności religijne we współczesnej Polsce. Ustawodawstwo a realia społeczno-kulturowe*, Kraków 2011.
- Celej J., *Swoboda wyznania w świetle artykułu 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, „Opolskie Studia Administracyjno-Prawne”, 12(2014), cz. 4, s. 23–40.
- Chaberek M., *Nauczanie Kościoła o wolności religijnej – zerwanie czy ciągłość tradycji?*, „Collectanea Theologica”, 86(2016), nr 1, s. 107–136.
- Chang J., *Dzikie łabędzie. Trzy córki Chin*, Kraków 2017.
- Chęcińska A., *Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka*, w: *Otwarte usta. Wolność słowa i człowieka*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2016, s. 11–23.
- Prześladowani. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*, red. K. Chołaszczyński, P. Roszak, J. Wiśniewski, Toruń 2020.
- Chrapkowski A., *Wolność religijna a problem sekt*, w: *Zagrożenia i ikonosfera religijnych przekonań integrującej się Europy. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2005, s. 39–60.
- Chrzczonowicz P., *Wolność religijna a sekty*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Suwalsko-Mazurskiej im. Papieża Jana Pawła II w Suwałkach”, 6(2005), nr 11, s. 103–135.
- Ciechanowska J., *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej – uwagi na kanwie orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i sądów polskich*, w: *Europeizacja prawa publicznego. Zagadnienia systemowe*, red. E. Wójcicka, B. Przywora, M. Makuch, Częstochowa 2015, s. 277–288.

- Ciechanowska J., Purc-Kurowicka K., *Bezpieczeństwo państwa a wolność sumienia i wyznania*, w: *Państwo, prawo, bezpieczeństwo*, t. 2, red. A. Babiński, M. Jurgilewicz, N. Malec, Szczecino 2015, s. 17–26.
- Cieply F., *Satyra i karykatura wobec wartości religijnych w świetle przepisów prawa prasowego*, w: *Odpowiedzialność karna artysty za obrazę uczuć religijnych*, red. F. Cieply, Warszawa 2014, s. 211–221.
- Cieply F., *Współczesne problemy kryminalizacji obrazu uczuć religijnych*, „Ateneum Kapłańskie”, 178(2022), z. 3, s. 494–503.
- Cisło W., *Religie wobec przemian społeczno-medialnych*, Warszawa 2023.
- Cisło W., *Wolność religijna w kontekście katolickiej nauki społecznej*, w: *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisło, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 13–40.
- Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisło, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018.
- Ciszewski W., Matejkowska E., *Penalizacja obrazu uczuć religijnych w świetle zasady neutralności światopoglądowej państwa*, w: *Wymiary prawa. Teoria, filozofia, aksjologia*, red. M. Hermann, M. Krotoszyński, P.F. Zwierzykowski, Warszawa 2019, s. 143–157.
- Ciulkin-Sarnocińska K., *Zakres swobody wypowiedzi artystycznej w świetle prawa karnego*, „Studia Prawnoustrojowe”, 2019, z. 44, s. 21–31.
- Cox C., Chidley R., *Wolność religijna. Prawo osierocone*, w: *Czarna księga prześladowań chrześcijan w świecie. Dzieło 70 specjalistów z wielu dziedzin, świadków i ludzi bezpośrednio dotkniętych cierpieniem z powodu wyznawanej wiary. Zbiór świadectw, reportaży i analiz ekspertów: chrześcijan różnych wyznań, ateistów, muzułmanów i żydów*, red. J.-M. di Falco, T. Radcliffe, A. Riccardi, przeł. B. Baran [i in.], Poznań 2015, s. 51–68.
- Cylwik A., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP oraz jej ochrona prawnokarna*, w: *Ustrój państwa, myśl polityczno-prawna, współczesne systemy rządów. Prace ofiarowane profesorowi zw. nauk prawnych Adamowi Jamrozowi z okazji Jego Jubileuszu*, red. S. Bożyk, A. Olechno, Białystok 2018, s. 317–329.
- Czarnecka A., *Od tolerancji do wolności religijnej. O rewolucyjności ustaleń Vaticanum II*, w: *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty*

prawno-historyczne i teologiczne, red. P. Jaskóła [i in.], Opole 2014, s. 361–372.

Czarnek P., *Konstytucyjne granice wolności twórczości artystycznej w kontekście prawa do ochrony uczuć religijnych*, w: *Odpowiedzialność karna artysty za obrazę uczuć religijnych*, red. F. Ciepły, Warszawa 2014, s. 81–90.

Czarnek P., *Problem rozumienia wolności w kontekście sporów o treść wolności religijnej*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii. Materiały XI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Lublin, 15–16 maja 2014 r.)*, red. P. Stanisławski [i in.], Lublin 2015, s. 53–65.

Czarny P., *Wolność sumienia i religii w orzecznictwie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego (wybrane problemy)*, „Przeгляд Prawa Konstytucyjnego”, 1(2010), nr 1, s. 155–164.

Czelny M., *Zamiar sprawcy jako warunek odpowiedzialności karnej za przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. P. Stanisławski [i in.], Lublin 2015, s. 67–86.

Czohara A., *Periodyzacja polityki wyznaniowej w III Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko Biala 2009, s. 27–49.

Czohara A., Górowska B. [i in.], *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996.

Czubak Z., *Nauka współczesnego Kościoła o wolności religijnej*, „Chrześcijańskie a Współczesność”, 4(1984), nr 2, s. 5–13.

Ćwil W., *Wolność religijna podstawowym prawem człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2019.

Daniel K., *Kilka uwag o wolności religijnej i jej ograniczeniach*, w: *Amerykomania. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Andrzejowi Mani*, t. 2, red. W. Bernacki., A. Walaszek, Kraków 2012, s. 171–180.

Davies M., *Sobór Watykański II a wolność religijna*, przeł. A. Juchniewicz, Warszawa 2002.

DeLong M., *Problem ograniczania wolności religijnej katolików w sferze publicznej w świetle enuncjacji Konferencji Episkopatu Polski w latach 1989–2012*, w: *Naruszenia praw człowieka we współczesnym świecie*, red. M. Malczyńska-Biały, K. Żarna, Rzeszów 2018, s. 98–110.

- Demczuk A., *Wolność sumienia i wyznania w polskim prawie i praktyce na tle europejskich standardów ochrony*, w: *Politologia religii*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Lublin 2018, s. 311–326.
- Demenko A., *Wypowiedź jako czynność sprawcza. Na przykładzie znieważenia przedmiotu czci religijnej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 78(2016), z. 4, s. 137–149.
- Demiańczuk J., *Uznanie prawne wyznań w świetle Konstytucji*, „Państwo i Prawo”, 1(1946), z. 9–10, s. 45–48.
- Denysenko K., Kovtun O., *Wolność religijna na Krymie w okresie rosyjskiej okupacji*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, 3(2021), s. 5–17.
- Derlatka M., *Wolność religii a zasada neutralności światopoglądowej państwa*, „Palestra”, 61(2016), nr 10, s. 117–120.
- Derlatka M., *Zasadność kryminalizacji obrazy uczuć religijnych*, „Prokuratura i Prawo”, 2015, nr 10, s. 41–46.
- Deryng A., *Wolność sumienia i religii jako przedmiot zainteresowania polskiego Rzecznika Praw Obywatelskich*, „Tolerancja”, 17(2013), s. 115–141.
- Deryng A., *Wolność sumienia i wyznania jako problem konstytucyjny w praktyce Rzecznika Praw Obywatelskich w Polsce. Zagadnienia wybrane*, w: *Urzędziwstwo wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 173–198.
- Dęga-Frątczak S., *Rzecz o wolności religijnej w komunikacji szkolnej*, „Libertas Religiosa”, 1(2022), s. 29–39.
- Diköer F., *Wielki głód. Tragiczne skutki polityki Mao 1958–1962*, Wołowiec 2013.
- Dobrowolski M., Gajkowska P., *Krzyż nie łamie Konstytucji*, „Nasz Dziennik” [wyd. 3], 2011, nr 241, s. 7.
- Dobrzyński A., *Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *De revolutionibus orbium populorum Joannis Pauli II. Papież wobec wykluczenia społecznego*, red. K. Pilarczyk, Warszawa 2015, s. 153–179.
- Drewniowska K., *Realizacja konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa – wybrane aspekty*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 193–205.

- Drożdż B., *Prawda warunkiem wolności religijnej*, „Perspectiva”, 9(2010), nr 1, s. 19–28.
- Dudała R., *To była rewolucja. Soborowe odkrywanie wolności religijnej*, „Więź”, 54(2011), nr 10, s. 55–65.
- Dudała R., *Wolność religijna „made in USA”*, „Więź”, 55(2012), nr 10, s. 107–112.
- Dudziak J., *Gwarancje wolności religijnej w Konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w 1993 roku*, Tarnów 2002.
- Dudziak J., *Konkordat jako instrument gwarancji wolności religijnej*, „Chrześcijanin w Świecie”, 23(1993), nr 3, s. 74–86.
- Dulles A., *Wolność religijna – zmiana i rozwój*, „First Things”, 2008, nr 6, s. 56–62.
- Dyduch J.M., *Wolność religijna warunkiem pokoju*, „Analecta Cracoviensia”, 43(2011), s. 379–389.
- Dziadzio A., *Wolność wyznania i sumienia a przymus religijny w austriackiej monarchii konstytucyjnej (1867–1914)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 45(1993), z. 1–2, s. 65–85.
- Działalność charytatywna jako przejaw wolności religijnej*, red. Boguszewski M. [i in.], Pelplin 2021.
- Dziemianko A., *Prawo Republiki Białoruskiej o wolności sumienia i organizacjach religijnych*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 123–128.
- Dziwisz S., *Glosa do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 30 stycznia 2018 r. w sprawie Sekmadienis Ltd. przeciwko Litwie (skarga nr 69317/14)*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 29(2019), nr 1, s. 165–176.
- Dziwisz S., *Ochrona uczuć religijnych w polskim prawie karnym*, Lublin 2019.
- Dziwisz S., *Odpowiedzialność karna artysty za przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 27(2017), nr 1, s. 7–22.
- Eijk W.J, Grilli A., *Bóg żyje w Holandii*, Kraków 2021.

- Erdő P., *Wolność religijna w Kościele?*, „Communio”, 1996, nr 2, s. 100–107.
- Erdő P., *Wpływ prawa Unii Europejskiej na wewnętrzne prawo Kościołów, w: Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej, Warszawa, 2–4 września 2002*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 107–119.
- Falski J., *Dyskryminacja na tle wyznaniowym w praktyce Rzecznika Praw Obywatelskich*, „Studia Prawnicze”, 2001, z. 3–4, s. 91–98.
- Falski J., *Europejskie kryteria wolności sumienia i wyznania a islam*, „Państwo i Prawo”, 63(2008), z. 9, s. 57–68.
- Falski J., *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych przed ETPC. Kontrowersje, uwagi, oceny*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 14(2011), s. 79–109.
- Falski J., *Krzyż w szkole publicznej w orzecznictwie europejskim*, „Sprawy Narodowościowe”, 2010, z. 37, s. 177–187.
- Falski J., *Nowe tendencje interpretacyjne w orzecznictwie ETPC z zakresu prawa do wolności myśli, sumienia i religii*, „Studia Prawnicze”, 2018, nr 2, s. 35–71.
- Falski J., *Państwo laickie wobec problemu prezentowania symboli religijnych*, „Państwo i Prawo”, 61(2006), z. 6, s. 73–84.
- Falski J., *Regulacje ograniczeń w zakresie noszenia symboli religijnych w ocenie Komitetu Praw Człowieka ONZ*, „Przegląd Sejmowy”, 29(2021), nr 3, s. 243–260.
- Fąfara M., *Ochrona prawna osób wyznania chrześcijańskiego w procesach sądowych w krajach islamskich*, w: *Problemy z sądową ochroną praw człowieka*, t. 2, red. R. Szytchmiller, J. Krzywkowska, Olsztyn 2012, s. 565–576.
- Feliciani G., *Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Prawnicze KUL”, 2017, nr 4, s. 57–71.
- Ferdek B., *Kościół a wolność religijna*, „Studia Gnesnensia”, 30(2016), s. 115–128.
- Fijołek B., *Gwarancje oraz granice wolności sumienia i wyznania w przepisach polskiego prawa*, w: *Tolerancja i poszanowanie różnorodności warunkiem integracji społecznej*, red. H. Chałupczak, I. Kurzępa, E. Pogorzała, Zamość 2014, s. 131–145.

- Gacka B., *Amerykański personalista Walter George Muelder i Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, red. P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2022, s. 29–45.
- Gęśła M.R., *Wolność wyznania i kultu religijnego. Ograniczenia w stanie epidemii Sars-Cov-2 w Polsce oraz w wybranych krajach sąsiednich*, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, red. P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2022, s. 77–90.
- Gliszczyńska-Grabias A., *Znieważanie religii – dyskusja na forum ONZ*, w: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012, s. 197–214.
- Gładkowski K., *Świecki charakter państwa a wolność religijna*, „*Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym*”, 8(2005), nr 2, s. 119–130.
- Głowa M., *Pluralistyczny charakter relacji państwo-religia w konstytucjach państw członkowskich Unii Europejskiej a tożsamość kulturowa i religijna Europy*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 177–192.
- Godlewski J.F., *Prawne podstawy i gwarancje wolności sumienia i wyznania w PRL*, Warszawa 1984.
- Godlewski P., *Granice wolności sumienia i religii w państwach europejskich w XXI wieku*, w: *Ustrój państwa, myśl polityczno-prawna, współczesne systemy rządów. Prace ofiarowane profesorowi zw. nauk prawnych Adamowi Jamrozowi z okazji Jego Jubileuszu*, red. S. Bożyk, A. Olechno, Białystok 2018, s. 345–362.
- Gołda-Sobczak M., Sobczak W., *Wolność sumienia i wyznania w świetle najnowszych orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „*Środkoeuropejskie Studia Polityczne*”, 1–2(2009), s. 137–155.
- Gołębiowska A., *Gwarancje wolności sumienia i religii w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, „*Prawo Kanoniczne*”, 54(2011), nr 3–4, s. 333–365.
- Gołębiowska A., *Prawo do wolności sumienia i religii w szkołach w świetle wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Patologie edukacji. Ideologia, polityka, biurokracja*, t. 3, red. T. Węglarz, H. Marek, Poznań 2016, s. 345–358.
- Gołębiowska A., *Reforma instytucji wspólnotowych a prawo do wolności religijnej w Traktacie Nicejskim*, „*Prawo Europejskie w Praktyce*”, 2010, nr 10, s. 35–39.

- Gołubców P., *Wolność religijna w polskiej Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r.*, „Biblioteka Teologii Stosowanej”, 2022, nr 1, s. 10–23.
- Góralski W., *Stan swobód religijnych*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze], 2011, nr 40, s. 42–43.
- Górnicki L., *Wolność sumienia i wyznania według Konstytucji z 17 marca 1921 r.*, w: *Wolność słowa, myśli i wyznania*, red. A. Pasek, Wrocław 2022, s. 86–105.
- Górny G., *Czy kryzys Kościoła w Holandii nie powinien być ostrzeżeniem dla Polski?*, „Opoka”, 2003, https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/holenderski_prometeizm.html [16.07.2022].
- Górny G., *Ukraińscy katolicy apelują o nacisk na Stolicę Apostolską, by zmieniła swą politykę w sprawie Papieskiej Akademii Życia*, „W polityce”, 2022 [29.11.2022].
- Górny G., Jendrzyczak K., *Pustynia Niderlandzka*, „Plus Minus”, <https://www.rp.pl/plus-minus/art13861211-pustynia-niderlandzka> [16.07.2022].
- Górski M., *Wypowiedź religijna i wypowiedź notowana religijnie*, „Państwo i Prawo”, 76(2021), z. 1, s. 27–47.
- Granat M., *Granice wolności religijnej w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa, 2–4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 173–192.
- Grygiel S., *Zmierzch papieskiego Instytutu dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną?*, „Teologia Polityczna”, 2019, [28.12.2022].
- Grzybek G., *Kulturowy wymiar wolności religijnej a wychowanie. Współczesne znaczenie Deklaracji o wolności religijnej*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 12(2021), nr 4, s. 5–16.
- Gulbahar H., Rozenn M., *Ocalała z chińskiego gwałtu*, Warszawa 2022.
- Guzik-Makaruk E.M., *Wolność myśli, sumienia i wyznania w orzecznictwie Trybunału Praw Człowieka*, „Administracja Publiczna”, 2006, nr 2, s. 13–23.
- Guzowski J., *Wolność religijna podstawą wolności kultury w nauczaniu Jana Pawła II*, „Forum Teologiczne”, 1(2000), s. 33–42.

- Hajn Z., *Prawo pracowników należących do mniejszości wyznaniowych do zwolnień od pracy w celu uprawiania kultu religijnego*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 17(2007), s. 117–126.
- Harasimiak G., *Prawo do wolności religijnej a swoboda działania sekt w Polsce. Czy wszystko w sferze wyznaniowej nam wolno?*, „Prawa Człowieka”, 2013, nr 16, s. 53–70.
- Herzog R., *Kluczowe znaczenie wolności religii dla wolności konstytucyjnych państw Unii Europejskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej, Warszawa, 2–4 września 2002*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 21–30.
- Hordecki B., *Struktura semantyczna pojęć „wolność sumienia i religii”, „wolność sumienia i wyznania”*. Cz. 2, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, 1(2015), s. 99–124.
- Hrehorowicz A., *Wolność religijna jako niezbywalne prawo naturalne*, „Wychowawca”, 2016, nr 3, s. 27–28.
- Hucał M., *Europejski Trybunał Praw Człowieka – obrońca czy agresor w kontekście praw osób wierzących?*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii. Materiały XI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Lublin, 15–16 maja 2014 r.)*, red. P. Stanisław [i in.], Lublin 2015, s. 111–121.
- Hucał M., *Margines oceny a ochrona wolności sumienia i wyznania w orzecznictwie ETPCZ*, w: *Problemy z sądową ochroną praw człowieka*, t. 2, red. R. Sztymlicz, J. Krzywkowska, Olsztyn 2012, s. 407–434.
- Hucał M., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Warszawa 2012.
- Jabłońska P., *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 2023.
- Jabłońska P., *Wolność religijna w prawodawstwie polskim*, „Libertas Religiosa”, 1(2022), s. 40–66.
- Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin – Warszawa 2022.

- Jabłoński K.H., *Wolność sumienia i wyznania. Konstytucyjne prawo człowieka*, „Wiek XXI”, 2006, nr 2–3, s. 37–50.
- Jakuszczyk A., „Minimalne wymogi życia w społeczeństwie” (*vivre ensemble*) jako uzasadniony cel ograniczenia wolności religii w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, w: *Regionalne systemy ochrony praw człowieka w dobie kryzysu demokracji liberalnej*, t. 2, red. J. Jaskiernia, K. Spryszak, Toruń 2020, s. 198–214.
- Janowski P., *Konstytucyjna gwarancja autonomii i samorządności związków wyznaniowych jako przejaw wolności religijnej na przykładzie Kościoła Polskokatolickiego*, w: *Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017, s. 329–342.
- Janssens L., *Wolność sumienia i wolność religijna*, przeł. E. Czerny, Warszawa 1970.
- Janyga W., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2010.
- Janyga W., *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego. (Na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003)*, „Państwo i Prawo”, 59(2004), z. 10, s. 82–93.
- Jaskiernia J., *Wolność religii i życie razem w demokratycznym społeczeństwie w świetle analiz Rady Europy*, w: *Między Klio a Themis. Księga dedykowana profesorowi Jackowi Sobczakowi*, red. J.W. Adamowski, T. Wallas, K. Kakareko, Warszawa – Poznań 2016, s. 431–442.
- Jaskuła L.K., *Ochrona uczuć religijnych odbiorcy – granice wolności wypowiedzi artystycznej. Wybrane aspekty prawne*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 13(2010), s. 161–177.
- Jastrzębski M., *Wolność myśli, sumienia i religii*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waclawczyk, Warszawa 2009, s. 233–246.
- Jędrzcak A., *Wolność sumienia i religii w prawie administracyjnym*, w: *Wolność w prawie administracyjnym. VII Krakowsko-Wrocławskie Spotkanie Naukowe Administratywistów*, red. J. Zimmermann, Warszawa 2017, s. 447–471.
- Joyce H., *Ofiary gender: tysiące dzieci okaleczone w brytyjskiej klinice Tavistock – wywiad z Helen Joyce*, „Opoka”, 2022, [28.06.2023].

- Juros H., *Ile religii potrzebuje Europa?*, „Wokół Współczesności”, 2004, nr 2, s. 124–144.
- Jusiński Ł., *Godność osoby ludzkiej jako źródło wolności religijnej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie”, 10(2014), s. 165–194.
- Kaliszczuk O., *Wolność religijna a religijna polityka państwowa w powojennej sowieckiej Ukrainie*, w: *Kardynał Wyszyński a wolność religijna w Europie*, red. J.K. Przybyłowski, Pelplin 2021, s. 297–314.
- Kallas M., *Zagadnienia wyznaniowe w partyjnych projektach konstytucji z lat 2004–2013*, w: *Miasto i państwo na przestrzeni dziejów. Studium historyczno-prawne. Księga jubileuszowa z okazji czterdziestopięciolecia pracy naukowej oraz 70. urodzin profesora Tadeusza Maciejewskiego*, red. M. Gałędek [i in.], Warszawa 2020, s. 523–530.
- Kallas M., *Zagadnienia wyznaniowe w projektach konstytucyjnych z lat 1989–1991*, „Z Dziejów Prawa”, 12(2019), s. 951–962.
- Kałucki J., *Nieoczekiwane skutki próby zdjęcia krzyży*, „Rzeczpospolita” [wyd. zasadnicze], 2009, nr 291, s. A8.
- Kamiński I.C., *Wolność myśli, sumienia i wyznania a swoboda wypowiedzi*, w: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012, s. 217–242.
- Kamiński I.C., *Wolność wypowiedzi a ochrona uczuć wierzących w Europejskim Trybunale Praw Człowieka. Uwagi na kanwie sprawy Pussy Riot*, w: *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Brier, K. Szczucki, Warszawa 2016, s. 244–262.
- Karpiuk M., *Ograniczenie wolności uzewnętrzniania wyznania za względu na bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 9(2017), s. 5–20.
- Karpiuk M., *Wolność sumienia i wyznania a przestępstwa przeciwko tym wolnościom*, w: *Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo i porządek publiczny*, red. J. Nikołajew, P. Sobczyk, K. Walczuk, Siedlce 2017, s. 49–62.
- Kasiński M., *Pozasądowa ochrona wolności sumienia i wyznania*, w: *Pozasądowa ochrona praw i jednostki. Instytucje, wgląd, efektywność*, red. E. Wójcicka, Częstochowa 2014, s. 145–155.

- Kącka K., *Geneza i źródła wolności religijnej w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej*, „Seminare”, 34(2013), s. 155–174.
- Kępa M., *Sytuacja Kościoła i związków wyznaniowych w świetle Konstytucji RP jako realizacja prawa do wolności sumienia i wyznania*, w: *Duch praw w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, red. M. Kępa, M. Marszał, Wrocław 2016, s. 91–103.
- Kłaczyńska N., *Dyskryminacja religijna a prawnokarna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Wrocław 2005.
- Kłaczyńska N., *Prawnokarna ochrona wolności sumienia i wyznania na tle prawa międzynarodowego i konstytucji*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji”, 47(2001), s. 167–184.
- Kmieciak B., *Iluzja wolności religijnej w polskiej debacie dotyczącej zapłodnienia metodą in vitro*, w: *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisko, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 197–223.
- Kmieć M., *Niezmiennność nauczania Kościoła katolickiego o wolności religijnej*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka”, 2020, nr 24, s. 167–190.
- Kobyliński A., Kalinowski T., *Fenomenologia wolności religijnej*, „Studia Płockie”, 33(2005), s. 117–130.
- Kochan J., *Ochrona wolności sumienia i wyznania w polskim Kodeksie karnym*, w: *Wolność gwarantem praw człowieka*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2017, s. 539–554.
- Kolano D., *Współczesny liberalizm a wolność sumienia i wyznania*, w: *Otwarte usta. Wolność słowa i człowieka*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2016, s. 503–516.
- Konflikty wartości? O wolności wypowiedzi i religii*, red. J. Biesiadzińska, P. Kalinowski, M.J. Nocuń, Warszawa 2015,
- Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i wyznania*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 66–73.
- Koredczuk J., *Bluźnierstwo i obraza religii według Kodeksu kar głównych i poprawczych z 1847 i 1866 roku*, w: *Człowiek, państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin 2020, s. 163–176.

- Koredczuk J., *Ewolucja prawnokarnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce w latach 1989–2009*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko Białe 2009, s. 81–91.
- Korzeniewska-Lasota A., *Zakres wolności sumienia i wyznania*, „*Studia Warmińskie*”, 48(2011), s. 211–226.
- Koshy N., *Wolność religijna w zmieniającym się świecie*, przeł. D. Dańkowski i R. Wawer, Kraków 1998.
- Kosińska A.M., *Wolność myśli, sumienia i religii migrantów w prawie Unii Europejskiej i prawie krajowym. Wybrane problemy*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii. Materiały XI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Lublin, 15–16 maja 2014 r.)*, red. P. Stanisław [i in], Lublin 2015, s. 135–148.
- Kowalczyk S., *Wolność religijna. 1. Aspekt społeczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 896–897.
- Kowalski M., *Symbole religijne w przestrzeni publicznej – w poszukiwaniu standardów europejskich*, w: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012, s. 47–64.
- Kownacka A., *Wiara i swoboda artystyczna a prawo karne – kontratyp sztuki w kontekście obrazy uczuć religijnych*, „*Zeszyt Studencki Kół Naukowych Wydziału Prawa i Administracji UAM*”, 2018, nr 8, s. 75–87.
- Kownacka A., *Wolność słowa a wolność religijna we współczesnej Polsce – konflikt praw osobistych*, w: *Prawo w Polsce 2000–2020. Monografia wieloautorska*, t. 4, red. K. Łukomiak, Łódź 2020, s. 1455–1483.
- Kozielewicz W., *Orzecznictwo Sądu Najwyższego w sprawach o przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, w: *Odpowiedzialność karna artysty za obrażenie uczuć religijnych*, red. F. Ciepły, Warszawa 2014, s. 161–180.
- Krajewska A., *Wolność religijna w prawie Unii Europejskiej*, „*Rocznik Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego*”, 2004, nr 2, s. 81–99.
- Krajewski R., *Ochrona wolności sumienia i wyznania w świetle Kodeksu karnego z 1997 r.*, „*Przegląd Sądowy*”, 18) 2008), nr 3, s. 64–77.

- Kroczek P., *Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych w perspektywie organów władzy publicznej. Klauzule generalne*, Kraków 2017.
- Królikowski P., *Wolność religijna. 2. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 897–899.
- Kruczoń E., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, „Prokuratura i Prawo”, 2011, nr 2, s. 38–59.
- Krukowski J., *Miejsce krzyża w przestrzeni publicznej*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze], 2010, nr 35, s. 16–17.
- Krukowski J., *Państwo a kultura i religia w Unii Europejskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały V Międzynarodowej Konferencji na temat Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny*, Trewir, 18–19 września 2006, red. J. Krukowski, J. Isensee, M. Sitarz, Lublin 2007, s. 39–54.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, wyd. 4, Warszawa 2008.
- Krukowski J., *Religia i wolność religijna w Polsce w procesie integracji europejskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 93–109.
- Krukowski J., *Religia i wolność religijna w prawie Unii Europejskiej. Doświadczenia i perspektywy*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa, 2–4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 217–230.
- Krukowski J., *Równouprawnienie związków wyznaniowych w państwach europejskich*, „Studia Prawnicze KUL”, 2008, nr 2, s. 23–31.
- Krukowski J., *Stanowisko Kościoła katolickiego wobec projektu Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 197–209.
- Krukowski J., Repko P., *Religia i wolność religijna w Republice Słowackiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej*

w perspektywie integracji europejskiej, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 143–149.

Krukowski J., Warchałowski K., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.

Kryszeń G., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 5(2013), s. 117–134.

Krzesińska D., *Obraza uczuć religijnych. Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 29 października 2012 r., I KZP 12/12*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 2019, nr 1, s. 117–123.

Krzysztofek K., *Konstytucyjne zasady wolności sumienia i wyznania oraz rozdziału Kościoła od państwa w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w świetle ideologii marksistowsko-leninowskiej*, w: *Ile z nauki, ile z ideologii? Religioznawstwo w PRL*, red. Ł. Marek, R. Łętocha, Kraków 2021, s. 17–31.

Krzysztofek K., *Wolność sumienia i religii pracownika w świetle przepisów prawa polskiego i prawa europejskiego*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii. Materiały XI Ogólnopolskiego Symposiumu Prawa Wyznaniowego (Lublin, 15–16 maja 2014 r.)*, red. P. Stanisławski [i in.], Lublin 2015, s. 169–189.

Krzywkowska J., *Możliwość wyboru formy zawarcia małżeństwa jako wyraz urzeczywistnienia wolności religijnej w Polsce*, w: *Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017, s. 237–248.

Krzywkowska J., *Prawo rodziców katolickich do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniem w kontekście prawa dziecka do wolności religijnej*, w: *Prawo w służbie ochrony dzieci. Ustawodawstwo – Praktyka – Wyzwania*, red. M. Różański, Olsztyn 2020, s. 113–128.

Krzywkowska J., *Uzewnętrzanie przekonań religijnych*, w: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 490–497.

Krzywkowska J., *Wolność sumienia i religii – ochrona w prawie polskim*, w: *Aksjologia fundamentem życia człowieka*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2014, s. 243–256.

Krzyżak L., *Wolność sumienia i wyznania zagwarantowana w prawie polskim*, w: *Wolność gwarantem praw człowieka*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2017, s. 11–25.

- Kubacki Z., *Wolność religijna w islamie i w Kościele katolickim*, „Przegląd Powszechny”, 129(2012), nr 5, s. 78–92.
- Kucza G., *Osoba ludzka a wolność religijna w świetle Deklaracji „Dignitatis humanae” II Soboru Watykańskiego*, „Ateneum Kapłańskie”, 150(2008) z. 1, s. 29–41.
- Kulesza J., *Teza wyroku z 6.10.2015 r., SK 54/13 (kryminalizacja obrazy uczuć religijnych). Glosa*, „Państwo i Prawo”, 71(2016), z. 9, s. 136–142.
- Kulikowska M.A., *Ekspozycja krucyfiks w włoskiej przestrzeni publicznej*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego”, 2015, nr 2, s. 179–194.
- Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej, Warszawa 2–4 września 2002*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003.
- Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej, Lublin, 1–2 września 2003*, red. J. Krukowski, Lublin 2004.
- Kultura i prawo. Materiały V Międzynarodowej Konferencji na temat Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny, Trewir, 18–19 września 2006*, red. J. Krukowski, J. Isensee, M. Sitarz, Lublin 2007.
- Kuna A., *Wolność sumienia i wyznania w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Ochrona praw człowieka w wymiarze regionalnym*, red. M. Marcinko, Kraków 2012, s. 120–131.
- Kundera W., *Federalny Trybunał Konstytucyjny Niemiec o wolności wyznania i sumienia*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 28(2019), nr 3, s. 149–160.
- Kupczak J., *Spór o prawo do wolności religijnej*, „Ethos”, 29(2016), nr 3, s. 338–341.
- Kuriata A., *Wolność uzewnętrzniania wyznania poprzez ubiór w odniesieniu do muzułmanów w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Studenckie Prace Prawnicze, Administratywistyczne i Ekonomiczne”, 2015, nr 17, s. 59–69.

- Kuryłowicz K., *Wolność sumienia i wyznania dziecka w obliczu prawa rodziców do jego wychowania*, w: *Władza rodzicielska – wybrane zagadnienia regulacji i praktyki prawnej*, red. P.A. Gryguć [i in.], Białystok 2020, s. 131–149.
- Kusion M., *Glosa do postanowienia Sądu Najwyższego z 5 marca 2015 r., III KK 274/14 (obraza uczuć religijnych)*, „Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych”, 21(2017), z. 4, s. 181–193.
- Kyriazopoulos K., *Prawostawny obszar kulturowy od Aten do Moskwy i minimalne gwarancje wolności religijnej*, w: *Kultura i prawo. Materiały V Międzynarodowej Konferencji na temat Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny, Trewir, 18–19 września 2006*, red. J. Krukowski, J. Isensee, M. Sitarz, Lublin 2007, s. 75–111.
- Laboratorium Wolności Religijnej, *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2020 r.*, Pelplin 2021.
- Laboratorium Wolności Religijnej, *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2021 r.*, Pelplin – Toruń 2022.
- Laboratorium Wolności Religijnej, *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2022 r.*, Pelplin – Toruń 2023.
- Lach I., *Dziecko jako podmiot wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2016.
- Leszczuk-Fiedziukiewicz A., *Tabloidyżacja bluźnierstwa. Strategie medialne w debacie publicznej o granicach wolności artystycznej i obrazie uczuć religijnych*, „Studia Prawnoustrojowe”, 2019, z. 43, s. 217–237.
- Lewandowski P., *Zasada świeckości państwa a działalność Kościołów i związków wyznaniowych w Republice Włoskiej*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 167–176.
- Lis R., *Problem wolności religijnej w republice (wokół zagadnień „religii obywatelskiej” i patriotyzmu republikańskiego)*, w: *Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017, s. 131–142.
- Łabieniec P., *Modele relacji państwa i związków wyznaniowych z perspektywy prawnej – nowe tendencje*, w: *Relacje państwo-wspólnoty religijne we współczesnym świecie. Wybrane zagadnienia*, red. M. Marczevska-Rytko, D. Maj, Warszawa 2022, s. 19–29.

- Łasocho D., *Cywilno-prawna ochrona uczuć religijnych*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny”, 2013, nr 2, s. 39–48.
- Łopatka A., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995.
- Łopatka A., *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 407–421.
- Łoszewska-Ołowska M., *Obraza uczuć religijnych*, w: *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, red. M. Nowicki, Warszawa 2003, s. 80.
- Łukawski G., *Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2005.
- Łuniewska K., Oręziak B., *O wolność wyznawania religii we współczesnym świecie. Przeciwdziałanie przyczynom dyskryminacji i pomoc prześladowanym na przykładzie chrześcijan. Zakres merytoryczny prac badawczych*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, red. P. Sobczyk, Warszawa 2020, s. 11–23.
- Łupiński S., *Wolność religijna a prześladowanie chrześcijan w Konstytucji RP i wobec rezolucji UE*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 159–171.
- Łupiński S., *Wolność religijna w Konstytucji RP z 2 IV 1997 r.*, „Disputationes Ethicae”, 2009, nr 4, s. 93–100.
- Łyko Z., *Wolność sumienia i wyznania jako wartość współczesnej cywilizacji i kultury. Fragm.*, „Res Humana”, 2001, nr 3, s. 32–36.
- Łysko M., *Przepisy wyznaniowe w konstytucjach II Rzeczypospolitej*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 5(2013), s. 65–82.
- Makarska M., *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, Lublin 2005.
- Malec-Lewandowski P., *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 6 października 2015 r. (sygn. akt SK 54/13)*, „Forum Prawnicze”, 2016, nr 3, s. 75–84.
- Maleszak A., *Międzynarodowe konflikty na tle wolności religijnej*, w: *Spółeczność międzynarodowa w obliczu przemian: ujęcie wieloaspektowe*, t. 2, red. A. Kordonska, R. Kordonski, Olsztyn – Lwów 2020, s. 191–203.

- Malinowska I., *Wolność sumienia i wyznania (religii) w prawie polskim i w prawie międzynarodowym*, „Społeczeństwo i Polityka”, 2010, nr 2, s. 170–191.
- Małecki M., *Prawo karne – zamiar bezpośredni i ewentualny przy przestępstwie obrazy uczuć religijnych. Uchwała Sądu Najwyższego Izba Karna z dnia 29 października 2012 r., I KZP 12/12. Glosa*, „Orzecznictwo Sądów Polskich”, 57(2013), z. 2, s. 132–145.
- Małek K., *Realizacja konstytucyjnej zasady wolności sumienia i wyznania w Rzeczypospolitej Polskiej*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 7(2006), s. 78–82.
- Mancewicz M., *Prawo młodzieży do wolności sumienia i wyznania a działalność sekt w Polsce*, w: *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 310–315.
- Maroń G., *Instytucja przysięgi (ślubowania) a poszanowanie wolności sumienia i religii*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego”, 2015, nr 4, s. 51–76.
- Maroń G., *Ograniczanie wolności religijnej w pierwszym okresie pandemii COVID-19 w świetle orzecznictwa amerykańskich sądów*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 23(2020,), s. 123–151.
- Maroń G., *Polskie prawodawstwo ograniczające wolność religijną w okresie pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 a standardy państwa prawa. Wybrane zagadnienia*, „Przegląd Prawa Publicznego”, 2021, nr 1, s. 33–49.
- Martin R., *Kościół w kryzysie. Ścieżki wyjścia*, Kraków 2021.
- Martin R., *Kryzys prawdy. Atak na wiarę, moralność i misję w Kościele katolickim*, Wrocław – Kraków 1995.
- Martin R., *Mężowie, żony, rodzice, dzieci. Fundamenty rodziny chrześcijańskiej*, Kraków 1995.
- Martin R., *Spełnienie wszystkich pragnień. Przewodnik w podróży do Boga oparty na mądrości świętych*, Kraków 2013.
- Masek C.M., *Prozelityzm a wolność sumienia i wyznania w świetle Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności oraz orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Uniwersalny i regionalny wymiar ochrony praw człowieka. Nowe wyzwania – nowe rozwiązania*, t. 2, red. J. Jaskiernia, Warszawa 2014, s. 278–288.

- Masek C.M., *Prozelityzm w ujęciu międzynarodowych standardów wolności sumienia i wyznania na przykładzie Europy i USA*, w: *Amerykański system ochrony praw człowieka. Aksjologia, instytucje, efektywność*, red. J. Jaskiernia, Toruń 2015, s. 354–366.
- Masek C.M., *Sekty a wolność sumienia i wyznania w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Ochrona praw człowieka w Europie. Aksjologia – instytucje – nowe wyzwania – praktyka*, t. 3, red. J. Jaskiernia, K. Spryszak, Toruń 2017, s. 177–186.
- Masek C.M., *Wolność sumienia i wyznania a zjawisko prozelityzmu na przykładzie Azji*, w: *Azjatyckie systemy ochrony praw człowieka. Inspiracja uniwersalna, uwarunkowania kulturowe, bariery realizacyjne*, red. J. Jaskiernia, K. Spryszak, Toruń 2016, s. 191–201.
- Mazurkiewicz P., *Autonomia Kościoła i wolność religijna w Polsce*, „Społeczeństwo”, 9(1999), nr 2, s. 389–416.
- Mazurkiewicz P., *Religia i wartości w Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy*, „Wokół Współczesności”, 2004, nr 2, s. 104–123.
- Mazurkiewicz P., Laszuk P., Góral U., *Unia Europejska wobec religii*, Warszawa 2021.
- McGregor R., *Sekretny świat komunistycznych władców Chin*, Kraków 2017.
- Mecke Ch.-E., *Wolność do religii czy wolność od religii? Antagonizm między prawem do swobody wyznawania religii a prawem do życia bez niej w świetle zasady neutralności państwa wobec religii w Niemczech*, w: *Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017, s. 345–385.
- Mengès-Le Pape Ch., *Francuska laickość a wolność religii*, przeł. A. Dassuj, w: *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2016, s. 195–206.
- Mezglewski A., *Tolerancja religijna a wolność religijna – indywidualna i kolektywna*, w: *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno-historyczne i teologiczne*, red. P. Jaskóła [i in.], Opole 2014, s. 265–274.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisz P., *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2011.

- Mędela I., *Wolność religijna we współczesnym orzecznictwie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych na przykładzie sprawy Trinity Lutheran Church of Colombia, Inc. v. Comer*, w: *Konstytucja USA. Ze studiów nad amerykańskim systemem politycznym*, red. M. Urbańczyk, Ł. Bartosik, M. Tomczak, Poznań – Łódź 2018, s. 41–55.
- Michałowska G., *Wolność sumienia i wyznania w krajach afrykańskich – gwarancje i ograniczenia*, „Stosunki Międzynarodowe”, 2002, nr 1–2, s. 107–126.
- Migros Z., *Przestępstwa przeciwko uczuciom religijnym w polskim Kodeksie karnym z 1932 roku*, „Wojskowy Przegląd Prawniczy”, 37(1982), nr 2, s. 187–208.
- Mik C., *Czynniki religijny i etyczny w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej, Warszawa, 2–4 września 2002*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 129–171.
- Mikulska A., *Wolność sumienia i wyznania. Raport z monitoringu*, Warszawa 2002.
- Mikuła M., *Przedmiot ochrony w przestępstwach „przeciw religii” w II Rzeczypospolitej*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 9(2017), s. 21–38.
- Milczarek E., *Symbole i stroje religijne w przestrzeni publicznej – uwagi na tle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Kościół i Prawo”, 11(2022), nr 1, s. 67–82.
- Mirocha Ł., *Liberalne i komunitarystyczne próby uzasadnienia wolności religijnej a ich konsekwencje*, „Zeszyty Prawnicze”, 18(2018,), z. 2, s. 195–214.
- Mirocha Ł., *Wolność a równość w orzeczeniach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i polskiego Trybunału Konstytucyjnego dotyczących wolności religijnej*, w: *Prawo i polityka w sferze publicznej. Perspektywa zewnętrzna*, red. P. Jabłoński, J. Kaczor, M. Pichlak, Wrocław 2018, s. 111–123.
- Misztal H., *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r.*, „Kościół i Prawo”, 11(1993), s. 103–122.
- Misztal H., *Polskie prawo wyznaniowe*, t. 1, Lublin 1997.

- Misztal H., *Ustawowe gwarancje wolności religijnej w Polsce od 1989 roku*, „Chrześcijanin w Świecie”, 23(1993), nr 3, s. 56–73.
- Misztal H., *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 1999, s. 17–64.
- Misztal H., *Wolność rodziców do wychowania religijnego i moralnego dzieci zgodnie z ich przekonaniami*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny”, 2012, nr 4, s. 6–13.
- Moczuk E., Mikrut G., *Granice „religijnego immunitetu”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Prawo”, 2004, z. 2, s. 170–182.
- Mrozek J.J., *Pojęcie wolności religijnej*, „Studia Teologiczne”, 30(2012), s. 373–385.
- Mrozek J.J., *Polskie źródła prawa w zakresie wolności religijnej*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego”, 2012, z. 26, s. 235–248.
- Mrozek J.J., *Węzłowe zagadnienia wolności religijnej w kontekście społecznym*, w: *Meandry nauk społecznych*, red. M. Fierek, J.J. Mrozek, Gdańsk 2015, s. 105–116.
- Mrozek M., *Założenia aksjologiczne wolności wypowiedzi i religii*, w: *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2016, s. 327–344.
- Mücl S., *Religia jako składnik i czynnik tożsamości narodowej*, przeł. H. Ulrich, w: *Kultura i prawo. Materiały V Międzynarodowej Konferencji na temat Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny, Trewir, 18–19 września 2006*, red. J. Krukowski, J. Isensee, M. Sitarz, Lublin 2007, s. 127–147.
- Mudryj S., *Religia i wolność religijna na Ukrainie*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej, Lublin, 1–2 września 2003*, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 111–122.
- Müller G., *Benedykt XVI i Papież Franciszek. Ich postęga w sukcesji Piotrowej. Dziesięć lat Papieża Benedykta XVI*, Warszawa 2015.
- Müller G., *Chrystologia. Nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998.

- Müller G., *Chrystus jest zawsze nowoczesny. O Kościele, Zbawieniu, historii i współczesności z Kardynałem Gerhardem L. Müllerem rozmawia Paweł Lisicki*, Łomża 2018.
- Müller G., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Müller G., *Drogowskazy na dzisiaj*, Kraków 2018.
- Müller G., *Jedność wiary. Odpowiedzialność Rzymu za Kościół powszechny*, Kraków 2022.
- Müller G., *Listy o kapłaństwie*, Kraków 2019.
- Müller G., *Msza święta. Źródło chrześcijańskiego życia*, Lublin 2007.
- Müller G., *Nadzieja rodziny. Rozmowa z Carlosem Granadosem*, Kraków 2014.
- Müller G., *Papież. Postannictwo i misja*, Kraków 2017.
- Müller G., *Prawda. Raport o stanie Kościoła. Wywiad Martina Lohmanna z kard. Gerhardem L. Müllerem*, Kraków 2021.
- Müller G., *Raport o stanie nadziei. Rozmowa z Carlosem Granadosem*, Warszawa 2017.
- Müller G., *Traktat o łasce*, Elbląg – Olsztyn 2015.
- Müller G., *Ubóstwo*, Lublin 2014.
- Müller G., *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, Lublin 2020.
- Murray D., *Przedziwna śmierć Europy*, Poznań 2017.
- Murray D., *Szaleństwo tłumów. Gender, rasa, tożsamość*, Poznań 2020.
- Murray D., *Wojna z Zachodem*, Poznań 2022.
- Myszona-Kostrzewa K., *Wolność uprawiania kultu religijnego w Polsce w czasie zarazy. Analiza przypadku*, „*Studia Iuridica*”, 86(2020), s. 183–195.
- Nafalska E., *Przestępstwo profanacji rzeczy świętej w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku*, „*Kościół i Prawo*”, 5(2016), nr 1, s. 265–291.
- Necel W., *Wolność religijna w porządku prawnym Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisło, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 67–83.

- Nicora A., *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej z punktu widzenia Stolicy Apostolskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa, 2–4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 31–41.
- Nikołajew J., *Religia a prawa człowieka w kontekście standardów wolności sumienia i wyznania w prawodawstwie europejskich organizacji międzynarodowych*, w: *Religia i etyka jako interdyscyplinarny czynnik oddziaływania w relacjach międzynarodowych*, red. K. Warchałowski, M. Osuchowska, Warszawa 2016, s. 75–100.
- Nikołajew J., *Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo i porządek publiczny. Kazus „Charlie Hebdo”*, w: *Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo i porządek publiczny*, red. J. Nikołajew, P. Sobczyk, K. Walczuk, Siedlce 2017, s. 90–106.
- Nikołajew J., *Wybrane orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka dotyczące manifestowania religii poprzez specyficzny ubiór*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii. Materiały XI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Lublin, 15–16 maja 2014 r.)*, red. P. Stanisławski [i in.], Lublin 2015, s. 229–251.
- Nikołajew J., *Zasada wolności religijnej w deklaracji Dignitatis humanae. Wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe*, „Nurt SVD”, 142(2017), z. 2, s. 553–566.
- Nocuń M.J., *Wolność do posłuszeństwa normom religijnym*, w: *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2016, s. 295–324.
- Novak M., *Prawda o wolności religijnej*, „First Things”, 2006, nr 1, s. 6–9.
- Nowicka A., *Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom i jego znaczenie na płaszczyźnie prawa Unii Europejskiej*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczenko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 213–230.
- O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2016.
- Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisławski, M. Zawisłak, M. Ordon, Lublin 2016.

- Odpowiedzialność karna artysty za obrazę uczuć religijnych*, red. F. Ciepły, Warszawa 2014.
- Odbudowa Kościoła nastąpi tylko w Chrystusie. Układanie się ze światem to pułapka. Ekskluzywna rozmowa PCh24.pl z kardynałem Eijkiem*, „PCH24”, <https://pch24.pl/odbudowa-kosciola-nastapi-tylko-w-chrystusie-ukladanie-sie-ze-swiatem-to-pulapka-ekskluzywna-rozmowa-pch-24-pl-z-kardynalem-eijkiem/>, 2022 [16.07.2022].
- Ojciec Święty Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 r. (8 grudnia 2010 r.)*, „Społeczeństwo”, 21(2011), nr 1, s. 149–165.
- Olszak P., *Przestępstwa „religijne” w świetle neutralności i bezstronności światopoglądowej państwa*, w: *Problemy nauk prawnych. Monografia*, t. 2, red. K. Pujer, Wrocław 2017, s. 121–131.
- Olszówka M., *Analiza konstytucyjności ograniczeń w korzystaniu z wolności religii podczas pandemii koronawirusa w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 23(2020), s. 441–469.
- Olszówka M., *Granice ingerencji w wolność religii w stanie epidemii w świetle Konstytucji RP z 1997 r.*, w: *Transformacje prawa polskiego w dobie epidemii COVID-19*, red. P. Szustakiewicz, M. Wieczorek, Radom 2020, s. 58–75.
- Olszówka M., *Prawo wyznaniowe w Polsce – aksjologia konstytucyjna a wyzwania przyszłości*, w: *Przyszłość prawa. Księga pamiątkowa XX-lecia Wydziału Prawa i Administracji*, red. B. Hołyst, Warszawa 2017, s. 239–256.
- Orlandis J., *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, Radom 2007.
- Orzeszyna K., *Prawna ochrona. III. Ochrona prawna wolności sumienia i religii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 292–293.
- Osuchowska M., *Prawne podstawy ochrony wolności religijnej w państwach latynoamerykańskich*, w: *Prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej. Teoria i praktyka*, red. K. Derwich, M. Kania, Kraków 2014, s. 87–110.
- Osuchowska M., Syryt A., *Konstytucyjne podstawy wolności religijnej w wybranych państwach Europy i Ameryki Łacińskiej*, „Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych”, 2015, nr 5, s. 89–105.

- Osuchowska M., Syryt A., *Organizacja Narodów Zjednoczonych wobec naruszenia wolności religijnych chrześcijan*, w: *Globalne problemy ochrony praw człowieka*, red. E. Karska, Warszawa 2015, s. 147–164.
- Osuchowski J., *Prawo wyznaniowe w Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939. Węzłowe zagadnienia*, Warszawa 1967.
- Ozdarska L., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim kodeksie karnym*, „*Studia Prawnoustrojowe*”, 19(2013), s. 123–135.
- Ozóg M., *Wolność sumienia i religii w stanach nadzwyczajnych w polskim systemie prawnym*, „*Forum Prawnicze*”, 2016, nr 4, s. 48–67.
- Państwo i Kościół wobec wolności obywatelskich oraz wyznaniowych we wczesnonowożytnej Europie*, red. Z. Hundert, D. Milewski, Oświęcim 2018.
- Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021.
- Papis W., Kijowski K., *Wolność sumienia i wyznania w polskim prawie konstytucyjnym a konstytucyjna neutralność*, „*Roczniki Administracji i Prawa*”, 18(2018), z. 2, s. 19–38.
- Paprzycki R., *Prawna ocena „sztuki obrazoburczej”*, w: *Prawo wobec kultury i sztuki*, red. J. Sobczak, K. Chałubińska-Jentkiewicz, K. Kakareko, Warszawa 2018, s. 283–299.
- Paprzycki R., *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2015.
- Pasek A., *Ochrona uczuć religijnych w polskim kodeksie karnym z 1932 roku*, w: *Prawo wyznaniowe. Przeszłość i teraźniejszość. Materiały XI Konferencji Historyków Państwa i Prawa, Kowary, 6–8 września 2007 r.*, red. J. Koredczuk, Wrocław 2008, s. 53–66.
- Perz Z., *Wolność religijna w duchu soboru*, w: *Kościół w świetle soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 333–366.
- Petasz P., *Problematyka określenia strony podmiotowej przestępstwa obrazy uczuć religijnych penalizowanego w art. 196 k.k. Uchwała SN z dnia 29 października 2012 r., I KZP 12/12*, „*Gdańskie Studia Prawnicze. Przegląd Orzecznictwa*”, 2016, nr 1, s. 76–82.
- Petasz P., *Przemiany karnoprawnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce*, Gdańsk – Sopot 2020.

- Petasz P., *Wolność religijna w Polsce i jej karnoprawna ochrona na gruncie art. 195 kodeksu karnego z 1997 roku*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 13(2005), s. 262–280.
- Petasz P., *Zagadnienie wymogu publicznego charakteru zachowania się sprawcy przestępstwa z art. 196 k.k. oraz możliwości wyłączenia odpowiedzialności karnej przez uznanie jego działania za twórczość artystyczną*, „Gdańskie Studia Prawnicze. Przegląd Orzecznictwa”, 2016, nr 2, s. 56–61.
- Peterle A., *Państwo a związki wyznaniowe w Republice Słowenii*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 165–179.
- Piechowiak M., *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, „Przegląd Sejmowy”, 19(2011), nr 5, s. 37–68.
- Piechowiak M., *Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, 1994–1995, z. 3, s. 7–21.
- Piechowiak M., *Wolność religijna i dyskryminacja religijna – uwagi w kontekście rezolucji Parlamentu Europejskiego z 20 stycznia 2011 r.*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 103–139.
- Piega R., *Prawo człowieka do wolności religijnej w postępowaniu o wpis do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych i jego sądowa ochrona*, w: *Problemy z sądową ochroną praw człowieka*, t. 1, red. R. Szttychmiller, J. Krzywkowska, Olsztyn 2012, s. 621–632.
- Piekarski A., *Wolność sumienia i wyznania w Polsce*, Warszawa 1979.
- Pietkiewicz M., *Wolność słowa a wolność wyznania*, „Pedagogia Ojcostwa”, 2015, nr 1, s. 149–157.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, wyd. 5, Warszawa 2013.
- Pietrzak M., *Geneza ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 r.*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko Biała 2009, s. 11–26.

- Pietrzak M., *Ochrona wolności sumienia i wyznania na gruncie prawa karnego i cywilnego (Aspekt indywidualny i kolektywny)*, w: *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, red. M. Nowicki, Warszawa 2003, s. 63–67.
- Pilarz Ł., *Obraza uczuć religijnych. Próby stworzenia kontratypu czy depenalizacja w świetle zasady proporcjonalności? Zagadnienia wybrane w Polsce*, w: *Klauzule generalne w prawie krajowym i obcym*, red. L. Zacharko, Katowice 2016, s. 181–195.
- Plewa E., *Kult religijny w prawie polskim – gwarancje wolności*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 13–27.
- Płatek M., *Wolność słowa. Ujęcie prawnokarne*, „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego”, 43(2017), s. 451–464.
- Płoski T., *Gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce*, „Studia Warmińskie”, 40(2003), s. 141–157.
- Płoski T., *Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce*, „Prawo Kanoniczne”, 2003, nr 3–4, s. 87–109.
- Pohl Ł., *O potrzebie zmiany obecnego ujęcia przepisu określającego przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, red. P. Sobczyk, Warszawa 2020, s. 335–352.
- Polak K., *Monarcha Wielkiej Brytanii a Kościoły państwowe i inne religie*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 207–229.
- Polak P., *Wolność sprawowania kultu religijnego a jej prawne ograniczenia*, w: *Konflikty wartości? O wolności wypowiedzi i religii*, red. J. Biesiadzińska, P. Kalinowski, M.J. Nocuń, Warszawa 2015, s. 177–190.
- Poniatowski M., *Analiza art. 196 Kodeksu karnego z perspektywy 15 lat jego obowiązywania*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 23(2013), nr 3, s. 19–59.
- Poniatowski M., *Ochrona wolności religijnej w ramach stosunku pracy. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, red. P. Sobczyk, Warszawa 2020, s. 173–216.

- Poniatowski M., *Wolność religijna w aspekcie indywidualnym w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności i wyznania*, w: *Relacje Państwo-Kościół w Europie. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa 2020, s. 141–166.
- Poniatowski M., *Zarys uznania wolności religijnej w dokumentach prawa międzynarodowego dotyczących III Rzeczypospolitej*, w: *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisło, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 84–107.
- Potz M., *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 2008.
- Potz M., *Granice wolności religijnej. Problemy polityczno-wyznaniowe w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Toruń 2015.
- Prawa osobiste. Wolność sumienia i religii*, w: *Prawo konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej*, wyd. 8, red. P. Sarnecki, Warszawa 2011, s. 119–126.
- Prawna ochrona wolności sumienia i religii. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, red. P. Sobczyk, Warszawa 2020.
- Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012.
- Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko Biała 2009.
- Prawo wyznaniowe*, oprac. W. Uruszczak, Kraków 1997.
- Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin – Sandomierz 2003.
- Prawo wyznaniowe. Zbiór przepisów*, oprac. W. Uruszczak, Z. Zarzycki, Kraków 2003.
- Pozo Abejòn G. del, *Geneza i rozwój nauki Kościoła na temat wolności religijnej po rewolucji francuskiej*, „*Communio*”, 28(2008), nr 3, s. 57–85.
- Pożyczka Ś., *Wolność sumienia i wyznania osoby fizycznej. Ewolucja systemu praw w obrębie kultury europejskiej*, „*Humanum*”, 2012, nr 1, s. 339–350.
- Pree J. de, *Wolność myśli, sumienia i wyznania dziecka jako fundamentalne prawo człowieka*, Warszawa 2019.
- Prostak R., *Konstytucyjne gwarancje wolności religijnej w porządku prawnym USA*, w: *Zrozumieć politykę. Główne problemy teorii polityki i współczesnej*

- myśli politycznej*, red. R. Bäcker, J. Marszałek-Kawa, J. Modrzyńska, Toruń 2012, s. 175–202.
- Prusak F., *Karnoprocesowa ochrona wolności sumienia i wyznania*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Prawa w Warszawie”, 11(2006), nr 2, s. 117–122.
- Kardynał Wyszyński a wolność religijna w Europie, red. J.K. Przybyłowski, Pelplin 2021.
- Przybysz M., *Wolność religijna w social media. Ograniczenia i wyzwania dla twórców religijnych*, „Libertas Religiosa”, 1(2022), s. 112–125.
- Przychodniak M., *Zafalszowana rzeczywistość. Bilans stu lat istnienia Komunistycznej Partii Chin*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 2021, <https://www.pism.pl/publikacje/zafalszowana-rzeczywistosc-bilans-stu-lat-istnienia-komunistycznej-partii-chin> [20.12.2022].
- Pyclik K., *Liberalna koncepcja prawa podmiotowego wolności sumienia i wyznania. Cz. 1*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji”, 47(2001), s. 185–206.
- Pyclik K., *Liberalna koncepcja prawa podmiotowego wolności sumienia i wyznania. Cz. 2*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji”, 48(2001), s. 247–272.
- Pyclik K., *Postmodernistyczne/poststrukturalistyczne założenia wolności sumienia i wyznania*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji”, 54(2003), s. 203–236.
- Pyclik K., *Wolność sumienia i wyznania w Rzeczypospolitej Polskiej (założenia filozoficzno-prawne)*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 435–462.
- Rabiej S., *Wolność religijna fundamentem dialogu ekumenicznego*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 89–102.
- Raczkowski M., *Zakaz noszenia symboli religijnych jako forma dyskryminacji ze względu na wyznanie*, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne”, 2017, nr 5, s. 40–41.
- Rainko K., Sikora A., *Prawne aspekty funkcjonowania nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i prze-*

szłość, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 369–390.

Rakowski P., *Odmowa wykonania zabiegu medycznego przez pacjenta ze względu na przekonania religijne*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 127–148.

Rejman E., *Konflikt pomiędzy zdrowiem reprodukcyjnym a wolnością religijną? Rozważania na kanwie sprawy Małych Sióstr od Ubogich*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 113–126.

Religia – tożsamość – Europa, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2005.

Riedl K., *Religia jako granica wolności wypowiedzi – porównanie standardów na tle Konstytucji RP oraz Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, w: *Konflikty wartości? O wolności wypowiedzi i religii*, red. J. Biesiadzińska, P. Kalinowski, M.J. Nocuń, Warszawa 2015, s. 119–143.

Robbers G., *Religia i wolność religijna w Niemczech – Bóg w Ustawie Zasadniczej*, przekł. H. Ulrich, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 59–69.

Robbers G., *Wolność religijna i jej zakres przedmiotowy z uwzględnieniem sytuacji prawnej i praktyki prawnej w Unii Europejskiej oraz regulacji Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa, 2–4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 121–128.

Roeske M., *Ochrona wolności religijnej w pluralistycznym świecie*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 321–334.

Rogowska A., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa 2015.

Rogowska A., Rogowski S., *Wolność sumienia i wyznania w projektach konstytucji z lat 1991–1994*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo”, 2010, nr 311, s. 353–364.

- Romańczuk-Grącka M., *Karnoprawna ochrona wolności religii. Wybrane zagadnienia*, „Studia Prawnoustrojowe”, 33(2016), s. 67–82.
- Rozzak P., *Współczesne przejawy wrogości wobec religii w perspektywie europejskiej*, w: *Prześladowani. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*, red. K. Chołaszczyński, P. Rozzak, J. Wiśniewski, Toruń 2020, s. 37–54.
- Roszkiewicz J., *Neutralność światopoglądowa państwa a wolność wyznania w niemieckim prawie konstytucyjnym*, w: *Konflikty wartości? O wolności wypowiedzi i religii*, red. J. Biesiadzińska, P. Kalinowski, M.J. Nocuń, Warszawa 2015, s. 191–202.
- Roszkiewicz J., *Prawo do poszanowania uczuć religijnych w świetle Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 82(2020), z. 2, s. 109–122.
- Rozner M., *Wolność religijna w systemie prawnym Unii Europejskiej*, „Zeszyt Naukowy Wydziału Administracyjno-Prawnego Akademii Polonijnej w Częstochowie”, 2003, z. 1, s. 275–290.
- Różański J., *Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej o wolności religijnej w służbie wspólnego dobra*, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, red. P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2022, s. 11–27.
- Ryguła P., *Hiszpańska ustawa organiczna o wolności religijnej z 5 lipca 1980 roku*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica”, 2017, z. 80, s. 91–106.
- Ryguła P., *U źródeł prawa do wolności religijnej. Analiza historyczna zagadnienia od starożytności do XV wieku*, „Prawo, Administracja, Kościół”, 2005, nr 3, s. 89–120.
- Rynkowski M., *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym*, Wrocław 2013.
- Wolność religijna w Polsce. Raport statystyczny*, oprac. W. Sadłoń, B. Wesołowska, Warszawa 2019.
- Safjan M., *Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa, 2–4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 43–73.

- Sadłoń W., *Spoleczne podstawy wolności religijnej*, w: *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisko, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 41–63.
- Sadłoń W., *Wolność religijna w parafiach katolickich w Polsce w latach 2012–2014. Raport z badań*, w: *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisko, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 224–238.
- Sakowicz E., *Jak skutecznie chronić uczucia religijne?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze], 2022, nr 6, s. 14–15.
- Sakowicz E., Szuppe P., *Obraza uczuć religijnych. Bibliografia*, „Ateneum Kapałskie”, 178(2022), z. 3, s. 527–536.
- Salamon J., *Wolność religijna w kontekście chrześcijańskich mniejszości religijnych w regionie MENA*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 37(2021), s. 189–204.
- Sandel M.J., *Prawo do wolności wyznania*, „Dialogi Polityczne”, 2007, nr 8, s. 213–217.
- Santos Rodríguez P., *Państwa świeckie i prawo do wolności religijnej. Przykład Hiszpanii*, przekł. M. Jałoch-Palicka, w: *Katolicy i prawo. Szanse i zagrożenia*, red. Z. Klafka [i in.], Toruń 2016, s. 153–169.
- Sawicki J., *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa 1937.
- Schanda B., *Finansowanie Kościołów w Europie*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa, 2–4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 205–215.
- Schanda B., *Religia i wolność religijna w Republice Węgierskiej*, przekł. H. Ulrich, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 71–91.
- Schwab K., *Czwarta rewolucja przemysłowa*, Warszawa 2018.
- Schwab K., *Kapitalizm interesariuszy. Globalna gospodarka a postęp, ludzie i planeta*, Gliwice 2022.

- Schwierskott-Matheson E., *Wolność sumienia i wyznania w wybranych państwach demokratycznych. Na przykładzie regulacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, orzecznictwa sądów tych krajów oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Regensburg 2012.
- Shrier A., *Nieodwracalna krzywda. Tragiczne losy nastolatek, które zmieniły płeć*, Kraków 2023.
- Siostrzonek-Sergiel A., *Wolność religii a wymóg obywatelstwa polskiego członków wyznaniowej gminy żydowskiej*, „*Studia Politicae Universitatis Silesiensis*”, 19(2017), s. 137–147.
- Sitarz M., *Ochrona karna wolności sumienia i religii w prawie kanonicznym*, „*Teka Komisji Prawniczej*”, 11(2018), nr 2, s. 375–386.
- Sitarz M., *Wpływ sytuacji politycznej na wolność religijną w Polsce w latach 1918–1989*, „*Teka Komisji Prawniczej*”, 13(2020), nr 1, s. 377–387.
- Sitarz O., *Ochrona wolności sumienia i wyznania dziecka w polskim prawie karnym*, „*Problemy Prawa Karnego*”, 2004, nr 25, s. 9–15.
- Skorowski H., *Wolność religijna podstawą innych wolności i praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Libertas Religiosa*”, 1(2022), s. 126–137.
- Skorowski H., *Wolność religijna podstawą praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Niepodległość i Pamięć*”, 21(2014), nr 3–4, s. 173–186.
- Skrzypczak R., *Między Chrystusem a Antychrystem*, Kraków 2022.
- Skrzypczak R., *Osoba i relacja. Personalistyczny sens miłości i seksualności według Jana Pawła II*, „*Studia Bobolanum*”, 31(2020), nr 20 [28.12.2022].
- Skrzypczak R., *Recenzja książki Roda Drehera pt. „Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa”*, „*Chrześcijaństwo. Świat. Polityka*”, 2020, nr 24, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/csp/article/download/6468/6795/> [30.10.2022].
- Skrzypczak R., *Wkład Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej Deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*”, 33(2020), cz. 1, s. 84–101.
- Skrzypczak R., Chmielewski P., *Ogień w Kościele. Nadzieja w czasach kryzysu*, Kraków 2022.

- Skwarzyński M., *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego w sprawie sygn. akt SK 54/13 w przedmiocie przestępstwa obrazy uczuć religijnych w świetle standardów strasburskich*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 8(2016), s. 115–127.
- Sławiński H., *Prawo do wolności religijnej i jego naruszanie we współczesnej Europie*, „Studia Włocławskie”, 17(2015), s. 295–310.
- Sobczak J., „*Teren kanoniczny*” Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego a prawo do wolności sumienia i wyznania, w: *Europejski system ochrony praw człowieka. Inspiracja uniwersalna, uwarunkowania kulturowe, bariery realizacyjne*, red. J. Jaskiernia, K. Spryszak, Toruń 2016, s. 577–598.
- Sobczak J., *Wolność ekspresji artystycznej. Regulacje europejskie a rozwiązania polskiego systemu prawnego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 68(2016), z. 2, s. 237–293.
- Sobczak J., Gołda-Sobczak M., *Problem rejestracji kościołów i związków wyznaniowych w polskim systemie prawnym*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, 2012, nr 3, s. 55–86.
- Sobczak J., Gołda-Sobczak M., *Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska. Politologia”, 19(2012), z. 1, s. 27–65.
- Sobczak J., Sobczak W., *Ograniczanie człowieka w jego prawach ze względu na przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska. Politologia”, 19(2012), z. 1, s. 67–96.
- Sobczak M., *Wolność sumienia i wyznania, jej gwarancje w systemie prawnym Rady Europy oraz w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu*, „Ius Novum”, 2008, nr 3, s. 87–116.
- Sobczak W., *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwania standardu europejskiego*, Toruń 2013.
- Sobczak W., *Wolność myśli, sumienia i wyznania w prawie polskim. Próba analizy pojęć, określenia zakresu*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, 1(2012), s. 55–109.
- Sobczyk P., *Aplikacja norm Unii Europejskiej w polskim prawie wyznaniowym. Wybrane problemy*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 21(2011), nr 1, s. 98–112.

- Sobczyk P., *Tolerancja versus wolność religijna. Ewolucja czy rewolucja w doktrynie Kościoła katolickiego*, w: *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno-historyczne i teologiczne*, red. P. Jaskóła [i in.], Opole 2014, s. 275–286.
- Sobczyk P., *Wolność religijna a nauczanie w szkole*, „Prawo Kanoniczne”, 51(2008), nr 1–2, s. 211–227.
- Sobczyk P., *Wolność religijna w działalności orzeczniczej Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko Biała 2009, s. 67–80.
- Sobczyk P., *Wolność sumienia i religii w art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 2001, nr 3–4, s. 207–223.
- Sobczyk P., *Wolność sumienia i religii w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej – postulaty Kościoła katolickiego*, „Prawo Kanoniczne”, 51(2008,) nr 3–4, s. 371–383.
- Sokołowski G., *Wolność religijna – wrodzone prawo czy przywilej władzy?*, „Libertas Religiosa”, 1(2022), s. 138–152.
- Sokołowski T., *Prawo cywilne o naruszaniu wolności religijnej*, w: *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2016, s. 15–41.
- Sokołowski T., *Wolność myśli, sumienia i wyznania dziecka*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia*, red. T. Smyczyński, Poznań 1999, s. 257–272.
- Soroko A., *Kryzys wiary w Holandii. Ponad połowa społeczeństwa nie jest religijna*, MojaNiderlandia.pl., <https://www.mojaniderlandia.pl/zycie-w-holandii/kryzys-wiary-w-holandii-ponad-polowa-społeczenstwa-nie-jest-religijna-3542.html>, 2018 [16.07.2022].
- Sosnowska M., *Artyzm czy profanacja? Wybrane zagadnienia karnoprawnej ingerencji w sferę wolności sumienia i wyznania człowieka na tle polskiego Kodeksu karnego z 1997 r.*, w: *Administracja publiczna. Zagadnienia prawne, społeczne i koncepcje zarządzania*, nr 1, red. B. Detyna, P. Szymaniec, Radom 2020, s. 235–253.
- Sosnowska M., *Prawo karne jako ultima ratio w ochronie wolności sumienia i wyznania człowieka*, w: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*,

red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012, s. 313–331.

Sosnowska M., *Regulacje prawne jako instrument zwalczania wolności sumienia i wyznania przez państwo totalitarne na przykładzie Polski w latach 1945–1956*, w: *Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017, s. 87–94.

Sosnowska M., *Wybrane aspekty ochrony wolności sumienia i wyznania w polskim Kodeksie karnym z 1997 r. a gwarancje zapewnienia bezpieczeństwa i porządku publicznego w demokratycznym państwie prawnym*, w: *Konflikty etniczne i wyznaniowe a funkcjonowanie systemów bezpieczeństwa narodowego. Wybrane aspekty*, red. E. Szyszlak, T. Szyszlak, Kraków 2015, s. 28–40.

Sosnowska M., Szymaniec P., Tuora-Schwierskott E., *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Analiza prawna*, Wałbrzych 2017.

Stadniczeńko S.L., *Przerwać eskalację nienawiści, pogardy dla innego człowieka. Czy rozwiązania prawne w zakresie ochrony wolności, myśli, sumienia, religii i przekonań są wystarczające?*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 53–87.

Stadniczeńko-Sinica J., *Ochrona przekonań i praktyk religijnych w konfliktach zbrojnych*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 267–290.

Stanisz P., *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, „Przegląd Sejmowy”, 26(2018), nr 2, s. 160–167.

Stanisz P., *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej w kontekście wolności myśli, sumienia i religii. Perspektywa polska*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. Lublin 2016, s. 155–178.

Stanisz P., *Ochrona wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym w postulatach Stolicy Apostolskiej i w traktatach Unii Europejskiej. Zbieżności i rozbieżności*, w: *Kościół a naród i państwo w perspektywie*

1050. rocznicy chrztu Polski. Historia i teraźniejszość, red. J. Krukowski, M. Sitarz, I. Dosz, Lublin 2017, s. 225–245.
- Stanisz P., *Regulacja problematyki wyznaniowej w Konstytucji Republiki Włoskiej*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 3(2011), s. 135–153.
- Stańczuk I., *Ograniczenie wolności sumienia i religii w związku z wprowadzeniem stanu epidemii w Polsce*, w: *Człowiek, państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin 2020, s. 471–490.
- Stańczuk I., *Wolność religijna w czasie epidemii COVID-19 w Polsce – ujęcie prawne*, „Cybersecurity and Law”, 2020, nr 1, s. 157–174.
- Stawrowski Z., *Nawracajmy się! Wolność religijna jako fundament wspólnoty wspólnot*, „Teologia Polityczna”, 2009–2010, nr 5, s. 291–303.
- Stefaniak S., *Hijab przed trybunałem – wolność sumienia i wyznania a tradycyjne okrycie głowy kobiet muzułmańskich*, „Rynek, Społeczeństwo, Kultura”, 2017, nr 4, s. 67–72.
- Stefański R.A., *Przestępstwo złośliwego przeszkadzania wykonywaniu aktu religijnego (art. 195 § 1 k.k.)*, „Prokuratura i Prawo”, 2005, nr 2, s. 57–64.
- Stępień J., *Ochrona wolności sumienia i wyznania w III Rzeczypospolitej Polskiej. Rozważania na przykładzie wybranych aspektów funkcjonowania członków wspólnoty Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej*, „Libertas Religiosa”, 1(2022), s. 153–168.
- Stępień K., 2021, *Wolność – religia – wolność religijna*, „Seminare”, 42(2021), nr 2, s. 51–62.
- Stępnia M., *Chrześcijaństwo i Kościoły w Unii Europejskiej*, „Studia Loviciensia”, 2003, nr 5, s. 205–214.
- Stosunek Unii Europejskiej do religii i kościołów*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 33–47.
- Suchocka H., *Pokojowa funkcja wolności religijnej*, w: *Kultura i prawo. Materiały V Międzynarodowej Konferencji na temat Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny, Trewir, 18–19 września 2006*, red. J. Krukowski, J. Isensee, M. Sitarz, Lublin 2007, s. 55–73.

- Suchocka H., *Rola konkordatu w procesie normalizacji stosunków między państwem a Kościołem w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 41–57.
- Suchocka H., *Wobec dwóch fundamentalizmów. Rozumienie wolności religijnej we współczesnym świecie*, „Więź”, 54(2011), nr 11–12, s. 110–117.
- Suchocka H., *Wokół prawa do wolności religijnej we współczesnej Europie*, w: *O prawach człowieka. Księga jubileuszowa Profesora Romana Wieruszewskiego*, red. G. Baranowska [i in.], Warszawa 2017, s. 333–344.
- Szabaciuk W., *Teoria a historia. Relacje między wolnością a religią. Wstęp do analizy wybranych kwestii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 25(2017), nr 1, s. 131–139.
- Szafrańska A., *Wolność wyznania w krajach o dużym zróżnicowaniu religijnym na przykładzie Republiki Indii*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 29–45.
- Szczech T., *Czy wolność religijna jest wolnością od religii? Sprawa Lautsi przeciwko Włochom a kryzys wolności religijnej w Europie*, „Studia Erasmiانا Wratislaviensia”, 2011, z. 5, s. 385–413.
- Szczepaniak D., *Wolność sumienia i wyznania a nauczanie religii w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Międzynarodowa ochrona praw człowieka – współczesne problemy na świecie*, red. M. Jabłoński, T. Jurczyk, P. Gutierrez, Wrocław 2015, s. 63–81.
- Szczot E., *Władza rodzicielska a wolność religijna dziecka w prawie kanonicznym*, „Annales Canonici”, 11(2015), s. 217–234.
- Szczucki K., *Kryminalizacja na przykładzie przestępstwa obrazy uczuć religijnych*, w: *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2016, s. 42–73.
- Szczygieł T., *Kwestia „ochrony” wolności sumienia i wyznania w toku prac nad kodyfikacją prawa karnego Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1949–1969*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, 19(2020), z. 2, s. 423–445.

- Szeleszczuk D., *Ochrona jednostek i grup przed dyskryminacją z powodów religijnych lub światopoglądowych w Kodeksie karnym z 1997 r.*, „Prawo i Wiąż”, 9(2020), nr 2, s. 148–159.
- Szeleszczuk D., *Prawnokarna ochrona uczuć religijnych w kontekście zasady subsydiarności. Uwagi na tle projektów nowelizacji Kodeksu karnego*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii. Materiały XI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Lublin, 15–16 maja 2014 r.), red. P. Stanisław [i in.], Lublin 2015, s. 317–326.
- Szumlik B., Pogłódek A., *Wolność sumienia i religii. Rozważania nad artykułem 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *W kręgu zagadnień konstytucjonalizmu oraz współczesnego państwa*, red. V. Serzhanova, Rzeszów 2015, s. 232–255.
- Szychmiller R., *Pozytywna i negatywna wolność religijna w mediach*, w: *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno-historyczne i teologiczne*, red. P. Jaskóła [i in.], Opole 2014, s. 255–264.
- Szubtarski G., *Encyklika Piusa XI „Dilectissima nobis” jako reakcja na próby ograniczania wolności religijnej w Hiszpanii*, „Seminare”, 34(2013), s. 175–188.
- Szukalski J., *Podstawy prawne wolności wyznania i działalności związków wyznaniowych*, w: *Kaukaz Północny. Religie, polityka, elity i bezpieczeństwo*, red. T. Bodio, Warszawa 2017, s. 119–144.
- Szukalski W., *Ku godności osoby ludzkiej jako podstawie prawa do wolności religijnej w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, „Studia Gnesnensia”, 16(2002), s. 191–242.
- Szukalski W., *Od tolerancji do wolności religijnej. Ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, Poznań 2003.
- Szukalski W., *Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2010.
- Szukalski W., *Wkład Jana Pawła II w rozumienie i poszanowanie prawa do wolności religijnej w życiu cywilnym*, „Społeczeństwo i Kościół”, 10(2013), s. 53–65.
- Szukalski W., *Wolność religijna w nauce Ojców Kościoła*, „Studia Gnesnensia”, 15(2001), s. 245–262.

- Szumielewicz K., *WOKE – kultura przesady i cynicznych ofiar*, Warsaw Enterprise Institute 2022 [28.06.2023].
- Szuppe P., *Prawa człowieka oraz wolność religijna w Unii Europejskiej*, „Homo Dei”, 81(2012), nr 3, s. 95–104.
- Szuppe P., *Prawa człowieka w Unii Europejskiej. Wolność religijna w zjednoczonej Europie*, „Nurt SVD”, 131(2012), z. 1, s. 183–194.
- Szuppe P., *Wolność religijna w kontekście problematyki nowych ruchów religijnych w Europie*, w: *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, red. P. Jabłońska, P. Szuppe, Warszawa 2022, s. 47–66.
- Szymanek J., *Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 8(2005), s. 5–43.
- Szymanek J., *Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 10(2007), s. 89–114.
- Szymanek J., *Prawna regulacja wolności religijnej*, „Studia Prawnicze”, 2006, z. 2, s. 5–30.
- Szymanek J., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy”, 14(2006), nr 2, s. 39–60.
- Szymaniec P., *Koncepcje wolności religijnej. Rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej*, Wrocław – Wałbrzych 2017.
- Szymański A., *Antychrześcijańska ofensywa współczesności. Chrystofobia łamaniem prawa do wolności religijnej*, w: *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno-historyczne i teologiczne*, red. P. Jaskóła, [i in.], Opole 2014, s. 231–254.
- Szyszlak T.J., *Wolność religijna w konstytucjach i ustawach wyznaniowych państw postradzieckich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 10(2007), s. 225–260.
- Środki ochrony wolności sumienia i religii, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 124–132.
- Świątkowski A.M., *Unijny system azylowy a prawo publicznego uprawiania praktyk religijnych oraz zakaz ograniczania wolności wyznania*, „Przegląd Prawa Publicznego”, 2023, nr 3, s. 67–74.

- Świątkowski H., *Wolność sumienia i wyznania w Polsce Ludowej*, Warszawa 1949.
- Świątkowski H., *Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stanu prawnego*, cz. 1, Warszawa 1937.
- Świst G., *Wolność sumienia i religii w Konstytucji RP z 1997 roku w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym*, „Studia Gdańskie”, 42(2018), s. 145–159.
- Taczkowska-Olszewska J., *Granice wolności religijnej. Dylemat współczesnych demokracji*, „Studia Europaea Gnesnensia”, 2014, nr 9, s. 307–311.
- Tarnacka A., *Prawa dziecka do wolności sumienia i wyznania*, w: *Prawo małżeńskie i jego relacje z innymi gałęziami prawa*, red. I.A. Jaroszewska, G. Ćwikliński, Olsztyn 2017, s. 28–33.
- Tomasi S.M., *Prawo do wolności religijnej*, „Wokół Współczesności”, 2004, nr 2, s. 11–13.
- Tomkiewicz M., *Ochrona wolności wyznania a stosowanie kontroli operacyjnej w Polsce*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 9(2017), s. 59–73.
- Tondera M., *Chesterton się nie starzeje – tak samo, jak społeczne problemy*, 2016, <https://klubjagiellonski.pl/2016/11/23/stare-demony-wychodza-z-szafy/> [23.09.23].
- Torbjorn F., *Mao. Cesarstwo cierpienia*, Warszawa 2018.
- Toso M., *Wolność religijna i prawa człowieka*, „Społeczeństwo”, 24(2014), nr 5–6, s. 22–46.
- Tretera J.R., *Religia a edukacja w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa, 2–4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 99–106.
- Tretera J.R., *Religia i wolność religijna w Republice Czeskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 129–141.
- Tryka B., *Zagadnienie uczuć religijnych w kontekście artykułu 196 Kodeksu karnego*, „Analiza i Egzystencja”, 2017, nr 40, s. 67–93.

- Tunia A., *Prawo do uzewnętrzniania przekonań religijnych jako wyraz gwarancji wolności sumienia i religii jednostki w prawie III RP*, w: *Środki ochrony praw człowieka w państwach postsocjalistycznych. Zagadnienia wybrane*, red. A. Frankiewicz-Bodynek, A. Pawlak, Kraków 2015, s. 319–332.
- Tuora-Szwierskott E., *Ograniczenia wolności sumienia i religii ze względu na zasadę proporcjonalności na wybranych przykładach z orzecznictwa sądów polskich, niemieckich i amerykańskich*, w: *Zasada proporcjonalności a ochrona praw podstawowych w państwach Europy*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2015, s. 233–255.
- Tylec G., *Ochrona uczuć religijnych w prawie cywilnym*, Lublin 2022.
- Tymoszek L., *Wolność religijna jako podstawa społeczno-politycznego zaangażowania Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych (USCCB) na rzecz obrony życia ludzkiego*, w: *Pragnę żyć! Interdyscyplinarna dyskusja o przewodniku i godności życia ludzkiego*, red. P. Wójcik [i in.] Lublin 2014, s. 145–158.
- Vaičiūnas V.S., 2004, *Religia i wolność religijna w Republice Litewskiej*, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 151–164.
- Van Ploeg der, *Kościół w Holandii*, „Myśl Konserwatywna”, 2015, <https://myślkonserwatywna.pl/van-der-ploeg-op-kosciol-w-holandii/> [16.07.2022].
- Vogel B., *Unia Europejska a pluralizm religijny*, przekł. H. Ulrich, w: *Kultura i prawo. Materiały V Międzynarodowej Konferencji na temat Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny*, Trewir, 18–19 września 2006, red. J. Krukowski, J. Isensee, M. Sitarz, Lublin 2007, s. 25–37.
- Walczuk K., *Wolność religii a bezpieczeństwo publiczne. Wybrane aspekty konstytucyjne*, w: *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016, s. 75–89.
- Waldenfels H., *Zasada wolności religijnej i jej wpływ na społeczeństwo*, „Nurt SVD”, 119–120(2007), z. 3–4, s. 59–76.
- Walencik D., *Cywilnoprawna ochrona kolektywnej wolności sumienia i wyznania. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, w: *Prawna ochrona*

wolności sumienia i religii. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda, red. P. Sobczyk, Warszawa 2020, s. 91–171.

Warchałowski K., *Gwarancje wolności religijnej w życiu publicznym w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Przynależność do Kościoła a uczestnictwo wiernych w życiu publicznym*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, B. Pieron, Lublin 2014, s. 169–178.

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

Warchałowski K., *Ochrona wolności religijnej w porządku międzynarodowym do czasu uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (10 grudnia 1948, Paryż)*, w: *Ecclesia et Status. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej Profesora Józefa Krukowskiego*, red. A. Dębiński, K. Orzeszyna, M. Sitarz, Lublin 2004, s. 923–936.

Warchałowski K., *Ograniczenia wolności religijnej podczas pandemii COVID-19 w wybranych państwach Europy. Pierwsze doświadczenia*, „*Prawo i Więź*”, 10(2021), nr 4, s. 13–35.

Warchałowski K., *Poszanowanie i ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Katolickie zasady relacji państwa-Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015, s. 237–249.

Warchałowski K., „*Praktykowanie*” jako jedna z form uzewnętrzniania religii i przekonań w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, „*Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Prawa w Warszawie*”, 10(205), nr 3, s. 53–63.

Warchałowski K., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004.

Warchałowski K., *Prawo do wolności religijnej w Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (17 września 1787 r.) oraz w Konstytucji 3 maja (3 maja 1791 r.)*, „*Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Prawa w Warszawie*”, 11(2006), nr 3, s. 63–68.

Warchałowski K., *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, 8(2005), s. 143–161.

- Warchałowski K., *Władza rodzicielska a wolność religijna dziecka w prawie polskim*, w: *Prawa dziecka. Perspektywa Kościoła*, red. P. Kroczek, Kraków 2015, s. 199–214.
- Warchałowski K., *Wolność uzewnętrzniania religii i przekonań religijnych w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, „Kwartalnik Prawa Publicznego”, 2002, nr 1–2, s. 189–212.
- Warchałowski K., *Zakaz dyskryminacji z powodu przekonań religijnych w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Prawa w Warszawie”, 10(2005), nr 1, s. 41–55.
- Warchałowski K., *Zakres podmiotowy ochrony prawa do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, „Teki Komisji Prawniczej”, 5(2012), s. 162–172.
- Warchoń M., Stelmasiak A., *Chrońmy wolność religijną*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze], 2022, nr 32, s. 20–21.
- Wasil W., *Od bluźnierstwa do przestępstwa, czyli co tak naprawdę chroni państwo: Boga czy uczucia religijne? Studium historyczno-prawne*, „Kościół i Prawo”, 8(2019), nr 1, s. 203–218.
- Waszkiewicz E., *Prawne gwarancje wolności sumienia i wyznania w II Rzeczypospolitej. (Zarys problematyki)*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 9(2008), s. 109–120.
- Waszkiewicz E., *Wolność wyznania w Trzeciej Rzeczypospolitej Polskiej w okresie budowania demokratycznego porządku prawnego*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 2(2002), s. 68–75.
- Wąsik L., *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia”, 47(2015), s. 81–96.
- Weninger M., *Unia Europejska wobec Kościołów*, przekł. H. Ulrich, w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin, 1–2 września 2003, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 181–196.
- Wesołowska J., *O implikacjach sformułowania art. 196 Kodeksu karnego w kategorii uczuć religijnych*, „Krytyka Prawa”, 12(2020), nr 4, s. 200–219.

- Węgrzecki J.S., *Wolność religii w zamyśle autorów Konstytucji RP z 1997 roku*, „Horyzonty Polityki”, 9(2018), nr 28, s. 29–42.
- Wicznanowska H., *Oddziaływanie doktryny marginesu uznania na rozstrzygnięcie konfliktu pomiędzy wolnością wypowiedzi a wolności sumienia i wyznania w praktyce orzeczniczej Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Przegląd Europejski”, 2020, nr 2, s. 83–98.
- Winczorek P., *Wolność wyznaniowa*, „Państwo i Prawo”, 70 (2015), z. 4, s. 3–11.
- Winiarczyk-Kossakowska M., *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 2000.
- Winiarczyk-Kossakowska M., *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze”, 2001, z. 1, s. 23–43.
- Wiszniewski R., Babińska M., Glinka K., *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Studium politologiczne*, Wałbrzych 2017.
- Wiśniewski A., *Orzecznictwo strasburskie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawach polskich dotyczących zarzutu naruszenia prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania (art. 9 EKPCz)*, „Radca Prawny”, 18(2005), nr 2, s. 106–110.
- Włoch W., *Wolność sumienia i religii jako „constitutional essentials” w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego”, 2019, nr 1, s. 171–188.
- Włodarczyk E., *Urząd do Spraw Wyznań jako narzędzie kontroli wolności religijnej w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w latach 1950–1989*, w: *Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017, s. 66–86.
- Włodarczyk J., *Sacrum i profanum: miejsce religii w przestrzeni publicznej. Analiza dyskursu na temat obecności krzyża w szkołach*, „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 4, s. 161–174.
- Wocka M.J., *Indywidualne gwarancje wolności sumienia i religii w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, „Studenckie Zeszyty Naukowe. Koło Naukowe Prawników UMCS”, 14(2011), z. 21, s. 99–111.
- Wojtczak D., *Wolność myśli, sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Wyzwania dla europejskiego systemu ochrony praw człowieka u progu trzeciej dekady XXI wieku*, red. J. Jaskiernia, K. Spryszak, Toruń 2021, s. 285–302.

- Wolanin M., *Niewysłuchanie dziecka przez rodziców w zakresie zapisu na zajęcia z religii a konstytucyjna wolność wyznania*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 149–164.
- Woleński J., *Sfera publiczna, sfera prywatna i wolność religijna*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji”, 110(2017), s. 205–213.
- Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, red. M. Nowicki, Warszawa 2003.
- Wolność religii. Wybór materiałów, dokumenty, orzecznictwo*, tłum. i oprac. T. Jasudowicz, Toruń 2001.
- Wolność religijna sercem ludzkiej wolności. V edycja Dni Jana Pawła II – Kraków, 4 listopada 2010 roku*, red. A. Dobrzyński, Kraków – Rzym 2011.
- Wolność słowa, myśli i wyznania*, red. A. Pasek, Wrocław 2022.
- Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo i porządek publiczny*, red. J. Ni-kołajew, P. Sobczyk, K. Walczuk, Siedlce 2017.
- Wolność wypowiedzi versus wolność religijna. Studium z zakresu prawa konstytucyjnego, karnego i cywilnego*, red. A. Biłgorajski, Warszawa 2015.
- Wons N., *Wolność religijna – podstawowe prawo człowieka wymagające szczególnej ochrony*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 335–346.
- Wójcik T., *O wolność wyznawania Boga*, „Tygodnik Solidarność”, 2019, nr 40, s. 26–28.
- Wroceński J., *Godność osoby ludzkiej podstawą prawa do wolności religijnej*, „Prawo Kanoniczne”, 59(2016), nr 3, s. 3–18.
- Wroceński J., *Gwarancje wolności sumienia i religii dziecka w prawie polskim*, w: *Człowiek, państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin 2020, s. 697–722.
- Wróbel A., *Prawo do zmiany religii w wymiarze kolektywnym i indywidualnym. Zarys problemu*, w: *Demokratyczne państwo prawa. Zagadnienia wybrane*, red. M. Aleksandrowicz, A. Jamróz, L. Jamróz, Białystok 2014, s. 243–253.

- Wróblewski K., *Zakres uznania państwa w rejestracji związków wyznaniowych a wolność sumienia i wyznania*, w: *Konflikty wartości? O wolności wypowiedzi i religii*, red. J. Biesiadzińska, P. Kalinowski, M.J. Nocuń, Warszawa 2014, s. 227–244.
- Wyszyński S., *Prawo wolności sumienia i wyznania w wolnej ojczyźnie*, w: *Kardynał Wyszyński a wolność religijna w Europie*, red. J.K. Przybyłowski, Pelplin 2021, s. 65–72.
- Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017.
- Wywiad on-line (podcast) nt. *Kościół w Holandii z Dominiką Krupińską*, 2021, <https://www.esprit.com.pl/811/Bog-zyje-w-Holandii.html> [16.07.2022].
- Yoder R., *Benedykt zbuntowany*, “Christianitas”, 2018, https://christianitas.org/site_media/content/ch73_yoder.pdf [30.10.2022].
- Zadrozna M., *Prześladowanie chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Namysł nad zagrożeniami wolności religijnej*, w: *Wolność gwarantem praw człowieka*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2017, s. 397–413.
- Zagrożenia i ikonosfera religijnych przekonań integrującej się Europy. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2005.
- Zalewski T., *Wpływ państwa na prawo do wolności religijnej na tle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 47–59.
- Zamelski P., *Ochrona wolności religijnej dzieci w Unii Europejskiej*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, S. Rabiej, Opole 2012, s. 291–320.
- Zamirski K., *Wolność publicznych zgromadzeń związków wyznaniowych na przykładzie Kościoła Naturalnego w Polsce*, „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa”, 15(2022), nr 1, s. 85–92.
- Zapolski-Downar J., *Granice funkcjonowania religii w polskiej szkole na kanwie przestrzegania wolności sumienia, myśli oraz wyznania*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 61–82.

- Zarys historii tolerancji i wolności religijnej, w: *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, Warszawa 2011, s. 6–11.
- Zarzycki Z., *Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX w.*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, 13(2010), s. 25–44.
- Zasady wolności religijnej w świecie i w Polsce Ludowej. Dokument przygotowany na obrady Konferencji Episkopatu Polski*, 2021, w: *Kardynał Wyszyński a wolność religijna w Europie*, red. J.K. Przybyłowski, Pelplin 2021, s. 45–59.
- Zawiślak M., *O ekspozycji symboli religijnych w budynkach publicznych, w: O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*, red. F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2016, s. 171–192.
- Zawiślak M., *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 14 stycznia 2010 r. III SK 15/09. Glosa*, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*”, 3(2011), s. 103–120.
- Zdybicka Z.J., *Kto komu narusza „wolność religijną”?*, „*Cywilizacja*”, 2009, nr 31, s. 200–203.
- Zdybicka Z.J., *Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności*, „*Człowiek w Kulturze*”, 1998, nr 11, s. 127–137.
- Zieliński S., *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 6 października 2015 r. (sygn. akt SK 54/13)*, „*Przegląd Sejmowy*”, 25(2017), nr 1, s. 249–255.
- Zieliński T.J., *Systemy prawnej ochrony wolności religijnej o zasięgu międzynarodowym, w: Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zaleśny, Warszawa 2012, s. 79–94.
- Zieliński T.J., *Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989r. jako „magna charta” swobód światopoglądowych w Polsce*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko Biała 2009, s. 53–65.
- Żukowska M., *Kryminalizacja obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym*, „*Zeszyty Prawnicze*”, 16(2016), z. 1, s. 201–217.
- Żur K., *Obraza uczuć religijnych w polskim prawie karnym. Wybrane zagadnienia prawne*, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*”, 6(2014), s. 167–180.

Sprawozdanie z 17. Międzynarodowej Konferencji Personalizmu

Berlin, 22–26 lipca 2024 r.

W dniach 22–26 lipca 2024 r. odbyła się 17. Międzynarodowa Konferencja Personalistów (*17th International Conference on Persons*) w Akademii Katolickiej w Berlinie (*Katholische Akademie in Berlin*). Głównym organizatorem był dr Stephan Steiner, współorganizatorami byli: prof. Randall Auxier (USA), prof. Juan Manuel Burgos (Hiszpania), dr Jan Olof Bengtsson (Szwecja) i ks. prof. Bogumił Gacka (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). W Konferencji uczestniczyło ok. 100 osób reprezentujących regiony od Ameryki po Chiny i od Afryki po Europę oraz Australię. Profesorowie i doktoranci wygłosili ponad 50 referatów skupionych wokół godności osoby na poziomie nauki (*science*), filozofii (*philosophy*) i teologii (*theology*). Każdego dnia odbywały się dwie lub trzy sesje w różnych pomieszczeniach równocześnie. Obok koronnych wystąpień w jednej sesji wygłaszano po dwa referaty z komentarzami i dyskusją. Wcześniejsze konferencje personalistów odbywały się m.in. w Oxfordzie (Anglia), Gaming (Austria), Santa Fe, New Mexico (USA), Warszawie (UKSW), Asheville, North Carolina (USA), na Uniwersytecie Karlova (Praga), w Domus Galilaeae na Górze Błogosławieństw nad Jeziorem Galilejskim (Izrael) i w Mexico City (Meksyk).

W dniach 12–16 sierpnia 2019 r. byłem głównym organizatorem Międzynarodowego Kongresu Personalizmu (*Congress of Personalism*) w Izraelu, który zgromadził naukowców, filozofów i teologów, przedstawicieli różnych religii i narodów z pięciu kontynentów. Obecny był np. Rabin dr Eugene Korn (*Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation*, Jerusalem-New York), który zaprezentował obraz Boga w człowieku według tradycji biblijnej Żydów. Po Kongresie Personalizmu w Izraelu została wydana książka pt. *Person. Encounters, Paradigms, Commitment, and Applications* pod red. Diany Prokofyewej i Colina Pattersons (Vernon Press, Wilmington, Delaware, USA 2023).

Po Ziemi Świętej na Światowej Konferencji Personalistów (*World Conference on Personalism*) w Meksyku (1–5 sierpnia 2022 r.) nastąpiło spotkanie personalistów katolickich, zwłaszcza z Ameryki Południowej, z personalistami protestanckimi, zwłaszcza z Ameryki Północnej.

Dzięki pomocy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW z Warszawy do Berlina wyjechał autokar z dziewięcioma doktorantami różnego pochodzenia, którzy brali czynny udział w Konferencji. Ponadto dzięki pomocy Stowarzyszenia Naukowego Personalizm (*Personalism Association*) na konferencję zostali zaproszeni: dyrektor Domu Edyty Stein we Wrocławiu, przedstawiciele Kręgu Zdrowia Ziemia Pro Biotics Polska, dyrektor Wydawnictwa Naukowego UKSW w Warszawie oraz wielu profesorów i uczestników. Był to wyjazd o wymiarze naukowym i ewangelizacyjnym. W konferencji brał również udział prof. Antoni Magdoń, unikalny specjalista z zakresu personalizmu w ekonomii. Przedstawicielką UKSW była prof. Dominika Żukowska-Gardzińska. Referat dotyczący pomocy charytatywnej Kościoła w Polsce wygłosił dr. Mariusz Boguszewski. Ks. prof. Bogumił Gacka wygłosił referat: „Mikołaj Kopernik jako geniusz wiary i rozumu” (*Nicolaus Copernicus as a Genius in Faith and Reason*). Pani dyrektor Joanna Dziurzyńska zaprezentowała dorobek Wydawnictwa UKSW i zaprosiła do międzynarodowej współpracy. Krąg Zdrowia Ziemia prezentował splendor Stwórcy i stworzenia.

Personalizm – jako system – stanowi sposób odczytywania wszelkiej rzeczywistości, Stwórcy i stworzenia, poprzez Osobę i ma znaczenie uniwersalistyczne. Według Jana Pawła II i Benedykta XVI w procesie globalizacji, który wywodzi się z jedności rodziny ludzkiej, należy wspierać kierunek kulturowy, personalistyczny i wspólnotowy, otwarty na relację z Bogiem i bliźnimi (personalizacja). Personalizm jest złotą żyłą cywilizacji.

Bogumił Gacka MIC