

Studium z zakresu wolności religijnej



Eksperckie
materiały
metodyczno-
-dydaktyczne



**Studium
z zakresu
wolności
religijnej**

Studium z zakresu wolności religijnej

Eksperckie
materiały
metodyczno-
-dydaktyczne

pod redakcją
Wieńczysława
Czerniewskiego

Warszawa 2025

 Wydawnictwo Naukowe
UKSW

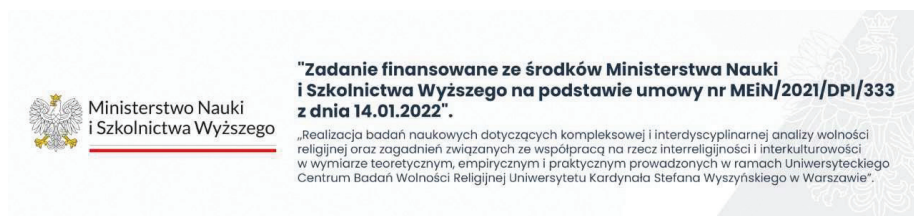
© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej, Warszawa 2025

Recenzenci: ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski
prof. dr hab. Marek Melnyk

Korekta: Wojciech Frankiewicz

Projekt okładki: Maciej Kwiatkowski

Projekt typograficzny, skład i łamanie: Vita



ISBN 978-83-8281-705-8 (wersja drukowana)
978-83-8281-706-5 (wersja elektroniczna)

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. 22 561 89 23, e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Waga egzemplarza: 900 g

Druk i oprawa:
Volumina.pl Sp. z o.o.

Spis treści

Wprowadzenie	11
Introduction	13
Wolność religijna jako prawo osoby ludzkiej	15
Dane zagadnienia	15
Bibliografia (źródła, literatura tematyczna)	16
Treść wykładu	19
Religious Freedom as a Right Inherent to the Human Person	31
Introduction	31
Definitions: Religion, Denomination, Conscience	31
The Notion of Religious Freedom	33
The Philosophical and Legal Foundations of Religious Freedom	35
The Subjective Dimension of Religious Freedom	37
The Objective Dimension of Religious Freedom	40
Religious Freedom as a Subjective Right	41
Summary	43
Wolność religijna – Kamerun Zachodni: studium przypadku. Kościół wobec tzw. kryzysu anglofońskiego w Kamerunie	45
Dane zagadnienia	45
Treść wykładu	47
Bibliografia	64
Religious Freedom in the Wake of Conflicts: The Church in the Face of the so-called Anglophone Crisis in Cameroon	68
Introduction	68
The Church as a Moral and Social Actor in Times of Conflict	69
Historical Background of Francophone–Anglophone Tensions	70
The Outbreak of the Anglophone Conflict	71
The School Boycott and Its Consequences	72
The Declaration of Independence and Escalation of Violence	73
Elections, Repression, and the Role of the Church	74

Clergy Under Threat: Abductions and Assassinations	75
Calls for Dialogue and Reconciliation	76
Summary	77
Wolność religijna w judaizmie	79
Dane zagadnienia	79
Bibliografia (źródła, literatura tematyczna):	80
Treść wykładu	81
Źródła	89
Bibliografia	146
Freedom of Religion in Judaism	149
Introduction	149
The Biblical period (up to 70 AD)	150
The Rabbinic period (70–1000 A.D.)	151
The Middle Ages and early modern period (1000–1782)	153
Modern period (1782 – present)	155
Summary	156
Wolność a wartości moralno-społeczne: sprawiedliwość, miłosierdzie, przebaczenie. Refleksja w świetle katolickiej nauki społecznej	158
Dane zagadnienia	158
Treść wykładu	158
Bibliografia	200
Freedom in Relation to Moral and Social Values: Justice, Mercy, and Forgiveness in the Light of Catholic Social Teaching	205
Introduction	205
Catholic Social Teaching in the Light of Applied Theology	206
The Relationship between the Church, the World and Justice	209
Freedom and Religious Truth in the Catholic Social Teaching	211
Religious Freedom in the Social Action of the Church	213
Human justice and Divine Justice	214
Christian Patriotism as a Norm of Social Justice	216
Human Law and Divine Law	217
The Beatitude of Justice	219
Human Justice and Divine Justice	221
Justice and Mercy in the Religious Dimension	223
Summary	223

Wolność religijna w prawodawstwie polskim jako przedmiot ochrony prawnokarnej i cywilnoprawnej	225
Dane zagadnienia	225
Treść wykładu	227
Religious Freedom in Polish Legislation as a Subject of Protection under Criminal and Civil Law	249
Introduction	249
The Concept of Religious Freedom	251
International Legal Framework for the Protection of Religious Freedom	252
The Concordat between Poland and the Holy See	253
Statutory Regulation of Religious Freedom in Poland	254
Limitations on the Exercise of Religious Freedom	255
The Legal Protection of Religious Freedom in Poland	256
The Protection of Religious Freedom under Criminal Law	257
The Protection of Religious Freedom under Civil Law	258
Additional Mechanisms for the Protection of Religious Freedom	259
Summary	260
Zagrożenia wolności religijnej w Europie: przyczyny i skutki prześladowań chrześcijaństwa	262
Dane zagadnienia	262
Bibliografia (źródła, literatura tematyczna)	264
Treść wykładu	267
Emerging Challenges to Religious Freedom in Europe. Causes and Implications of the Persecution of Christianity	283
Introduction	283
The Personal Dimension of Religious Freedom	284
The Material Dimension of Religious Freedom	285
The Global Context of Christian Persecution	286
Aid to the Church in Need: Global Report on Religious Freedom	287
Case Studies of Christian Persecution in the Open Doors Report	288
Summary	288
Etyka i wiara online: ochrona wolności religijnej w cyberprzestrzeni	290
Dane zagadnienia	290
Treść wykładu	291
Bibliografia	322
Streszczenie	329

Ethics and Faith Online: Protecting Religious Freedom in Cyberspace	330
Introduction	330
Legal and ethical aspects of religious freedom in cyberspace	331
Cybersecurity and religion	332
Threats to religious freedom in cyberspace	333
Practical aspects of cybersecurity and religious freedom	335
Summary	336
Wolność religijna w komunikacji społecznej i medialnej	337
Dane zagadnienia	337
Treść wykładu	338
Podsumowanie	353
Bibliografia	354
Religious Freedom in the Digital Media Environment	356
Introduction	356
Social Media as a Business Model	357
The Neuroscience of Social Media: Reward and Addiction	358
Screen Overuse, Sleep Disruption, and Cognitive Impairment	360
Artificial Light, LED Technology, and the Transformation of Human Rhythms	361
Religious Freedom in the Digital Sphere: Legitimate Limits and Hidden Censorship	362
Law, Regulation, and the Governance of Social Networks	363
Everyday Practice of Faith under Digital Constraints	364
Summary	365
Szariat a wolność religijna	367
Dane zagadnienia	367
Treść wykładu	369
Bibliografia	384
Sharia and Religious Freedom	386
Introduction	386
The Concept and Meaning of Sharia	387
The Qur'an and Religious Freedom	388
Sharia, Human Rights and Modern Interpretations of Religious Freedom	390
Summary	391

Wolność religijna w wychowaniu	393
Dane zagadnienia	393
Treść wykładu	397
Freedom of Religion in Upbringing	438
Introduction	438
Freedom of Religion and Conscience	439
Conscience in the World of Freedom	440
Emerging Challenges to Religious Freedom	442
Education, Neutrality, and the Formation of Human Freedom. Values as the Foundation of Education.	443
Human Freedom and the Moral Dimension of Education	444
The Spiritual Dimension of Human Development	445
Freedom and Responsibility as Cornerstones of Education. Freedom as the Foundation of Moral Order	445
Teleology and Axiology of Upbringing	447
Upbringing as an Object of Educational Theory	449
Upbringing as an Activity, Process, and Result	450
Christian Education as a Dialogue. Educating for Values	451
Values as the Content of the Educational Process: Pedagogical Axiology	453
Values in the Curriculum: A Holistic Approach	454
Christian Personalism	455
The Formation of Conscience	458
Upbringing and Religious Freedom	460
Summary	462
Wolność religijna a bezpieczeństwo wewnętrzne w kontekście ruchów migracyjnych	465
Treść wykładu	465
Podsumowanie	477
Freedom of Religion and Internal Security in View of Migratory Movements	479
Introduction	479
Variety of Causes for Migration	480
Migration and Religious Freedom	483
Religious Freedom as a Fundamental Human Right	484
Migration, Internal Security and the Limits of Religious Freedom	486
Protection of Human Rights and Migration Control	488
Summary	489

Wolność religijna w badaniach naukowych	490
Dane zagadnienia	490
Treść wykładu	491
Podsumowanie	509
Bibliografia	510
Freedom of Religion in Scientific Research	513
Introduction	513
Religious Freedom: A General Perspective	514
The Concept of Research	515
Fundamental Research	516
Applied Research	517
Implementation Research	518
Cardinal Stefan Wyszyński University, Centre for Research on Religious Freedom	519
Summary	521
Wolność religijna w polityce i dyplomacji	522
Dane zagadnienia	522
Treść wykładu	526
Freedom of Religion in Politics and Diplomacy	547
Introduction	547
History of the System of State–Church Relations	548
Church and State: Common Misconceptions	550
Religion in the Politics and Diplomacy of the European Union	551
The International Subjectivity of the Holy See	552
General and Constitutional Principles of State–Church Relations	553
Individual Guarantees of Religious Freedom	555
Institutional Guarantees of Religious Freedom	556
Religious Affiliation and the Exercise of State Authority	557
Religious Expression in the Public Sphere – Solemn Commitments	559
Summary	560
Zakończenie	562
Conclusion	564

Wprowadzenie

Niniejsza publikacja pt. *Studium z zakresu wolności religijnej. Eksperckie materiały metodyczno-dydaktyczne* została przygotowana w ramach działalności Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej (UCBWR) działającego przy Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW). Jej opracowanie jest wyrazem potrzeby pogłębionej refleksji nad współczesnym rozumieniem wolności sumienia i religii oraz nad sposobami przekazywania tej wiedzy w procesie dydaktycznym, wychowawczym i społecznym.

Publikacja ma charakter naukowo-dydaktyczny – łączy w sobie elementy opracowania badawczego, metodycznego i edukacyjnego. Została pomyślana jako narzędzie wspierające zarówno prowadzących zajęcia akademickie, jak i uczestników procesu kształcenia. Może być wykorzystywana podczas wykładów, seminariów, zajęć warsztatowych, a także jako materiał uzupełniający w samokształceniu studentów oraz osób pracujących w obszarze edukacji, prawa, teologii czy nauk społecznych.

Tom gromadzi teksty autorów reprezentujących różne dziedziny nauki, odmienne tradycje badawcze oraz zróżnicowany poziom szczegółowości merytorycznej. Takie ujęcie celowo odzwierciedla wielowymiarowy charakter wolności religijnej – zagadnienia, które przenika granice poszczególnych dyscyplin, łącząc w sobie perspektywę prawną, filozoficzną, teologiczną, pedagogiczną, a także socjologiczną. Każdy z artykułów ma charakter samodzielnego opracowania, możliwego do wykorzystania w ramach zajęć dydaktycznych lub do indywidualnej analizy.

Teksty w języku polskim zostały zaprezentowane w ich autorskiej redakcji, dzięki czemu zachowano różnorodność stylów, ujęć i terminologii – co odzwierciedla autentyczny pluralizm środowiska naukowego. Wersja angielska natomiast została przygotowana w tłumaczeniu i redakcji dr. Wieńczysława Daniela Czerniewskiego, pracownika naukowego UCBWR UKSW,

co zapewnia jej spójność językową, terminologiczną oraz adekwatność wobec standardów naukowych obowiązujących w publikacjach międzynarodowych.

Istotnym celem niniejszego tomu jest także ułatwienie integracji badań naukowych z praktyką dydaktyczną. Zawarte w nim opracowania mają służyć nie tylko pogłębianiu wiedzy teoretycznej, lecz także rozwijaniu kompetencji dydaktycznych w zakresie nauczania o prawach człowieka, etyce społecznej, edukacji obywatelskiej i dialogu międzyreligijnym. W tym sensie książka stanowi próbę odpowiedzi na wyzwania współczesności, w której temat wolności religijnej nabiera coraz większego znaczenia – zarówno w wymiarze prawnym i społecznym, jak i w przestrzeni kultury oraz edukacji.

Publikacja wpisuje się w misję Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, którego działalność łączy refleksję naukową z zaangażowaniem społecznym. Centrum prowadzi interdyscyplinarne badania nad zagadnieniami wolności religijnej, relacji między państwem a wspólnotami wyznaniowymi, a także nad praktycznym wymiarem ochrony praw człowieka w perspektywie religijnej i aksjologicznej.

Prezentowane materiały mają zatem charakter ekspercki, a zarazem praktyczny – służą zarówno pogłębianiu świadomości aksjologicznej, jak i doskonaleniu metod dydaktycznych. W założeniu redakcyjnym chodziło o stworzenie opracowania, które łączy wysoki poziom merytoryczny z użytecznością dydaktyczną, umożliwiając szerokie zastosowanie w procesie kształcenia.

W ten sposób *Studium z zakresu wolności religijnej* staje się nie tylko zbiorem tekstów, lecz również przestrzenią dialogu naukowego, wymiany doświadczeń i inspiracji dla osób poszukujących nowoczesnych metod nauczania o wartościach, prawach i duchowych wymiarach ludzkiej wolności. Jej celem jest także zachęcenie do dalszych badań, refleksji oraz współpracy między środowiskami naukowymi, edukacyjnymi i społecznymi, które uznają wolność religijną za kluczowy element humanistycznego i demokratycznego ładu świata współczesnego.

Introduction

The present publication, entitled “*Study on Religious Freedom: Expert Methodological and Didactic Materials*,” was prepared within the framework of the activities of the University Centre for Research on Religious Freedom at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. Its creation responds to the growing need for a deeper reflection on the contemporary understanding of freedom of conscience and religion, as well as on the ways in which knowledge about this right can be effectively transmitted within the processes of education, formation, and public dialogue.

The publication is both academic and didactic in character, combining elements of research, methodology, and educational application. It is designed as a practical tool supporting academic lecturers, workshop facilitators, and students, and may be used in lectures, seminars, and training sessions. It can also serve as auxiliary material for those engaged in education, law, theology, social sciences, or other disciplines related to the study of human rights and religious liberty.

This volume brings together contributions from authors representing various academic disciplines, research traditions, and levels of theoretical engagement. Such diversity reflects the multidimensional nature of religious freedom – a concept that transcends disciplinary boundaries and unites legal, philosophical, theological, pedagogical, and sociological perspectives. Each article stands as an independent unit, suitable for direct use in academic instruction or for individual study.

The Polish texts have been presented in their authorial editions, preserving the stylistic and methodological diversity of the contributors and showcasing the genuine pluralism of academic expression. The English version has been prepared in translation and editorial adaptation by Dr Wieńczysław Daniel Czerniewski, a research fellow at the UCBWR UKSW, ensuring linguistic accuracy, terminological consistency, and accessibility for international audiences.

A key objective of this volume is to bridge scientific research and educational practice. The materials collected here are intended not only to expand theoretical understanding but also to enhance pedagogical competencies in the teaching of human rights, social ethics, civic education, and interreligious dialogue. In this respect, the book seeks to respond to the challenges of the contemporary world, in which the issue of religious freedom continues to grow in importance – both in legal and social discourse and within the broader framework of culture and education.

This publication also reflects the mission of the University Centre for Research on Religious Freedom (UCBWR), which integrates scientific reflection with civic engagement. The Centre conducts interdisciplinary research on religious freedom, the relationship between the state and faith communities, and the practical dimensions of protecting human rights in both religious and axiological contexts.

The materials presented in this book therefore possess a dual character – expert and practical. They are intended to deepen axiological awareness while supporting the development of modern didactic methods. The editorial goal was to create a resource that combines academic depth with educational usability, enabling broad application in teaching and research.

Thus, “*Study on Religious Freedom*” is not merely a collection of texts, but a platform for academic dialogue, an exchange of experiences, and an inspiration for those seeking new approaches to teaching about values, rights, and the spiritual dimensions of human freedom. It also aims to encourage further research, reflection, and collaboration among scholars, educators, and institutions committed to the belief that religious freedom is a cornerstone of humanistic and democratic order in the modern world.

Wolność religijna jako prawo osoby ludzkiej

Dane zagadnienia

Autor: Daniel Krzysztof Tomczak – dl.tomczak@gmail.com, UPJP2, kapłan, teolog, magister licencjonowany prawa kanonicznego, doktorant w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, notariusz w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie, laureat I miejsca XI Ogólnopolskiego Konkursu Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie w kategorii indywidualnej i drużynowej.

Cel badawczy (merytoryczny)

Zbadanie zjawiska wolności religijnej jako prawa osoby ludzkiej. Rekonstrukcja definicji „wolność religijna”; „prawo osoby ludzkiej”. Geneza pochodzenia praw człowieka – ujęcie historyczno-prawne. Miejsce wolności religijnej w katalogu praw człowieka. Analiza i interpretacja aktów prawnych w kontekście prawa do wolności religijnej.

Cel dydaktyczny

Słuchacz zna i rozumie pojęcie wolności religijnej. Umie zdefiniować pojęcie osoby ludzkiej. Potrafi wyjaśnić problem pochodzenia praw osoby ludzkiej. Zna katalog podstawowych praw człowieka. Umie wyjaśnić fenomen wolności religijnej jako *ius personae*. Potrafi wskazać podstawowe przejawy prawa do wolności religijnej. Umie analizować i interpretować akty normatywne oraz literaturę filozoficzną i prawną.

Cel pedagogiczny

Słuchacz potrafi uczestniczyć w dyskursie dotyczącym wolności religijnej jako prawa osoby ludzkiej. Umie zabierać głos w debacie nad zjawiskiem wolności religijnej. Poprzez zajęcia kształtuje w sobie postawę otwartości, dialogu, świadomości, tolerancji.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

- wykład obejmujący: prezentacje prowadzącego odnoszące się do konkretnych stanów faktycznych, prezentacji i analizy aktów prawa; debata oksfordzka, symulacja rozprawy przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka (ETPCz); wniosek do Rzecznika Praw Obywatelskich (RPO)
- wykład problemowy
- wykład z prezentacją multimedialną
- metody warsztatowe
- praca w grupach
- samokontrola
- studium przypadku (case study)
- debata
- e-learning (nauczanie na odległość)

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć

(prezentacja multimedialna, wskazanie i załączenie wybranego artykułu dotyczącego zagadnienia, skryptu, opracowania, form warsztatowych i innych, które wskażą na autorskie osiągnięcia i przygotowanie):

- Nagranie audio (audio-book) jako bardzo pomocna forma materiału dydaktycznego jeśli chodzi o osoby niewidome i niedowidzące lub niepełnosprawne w inny sposób stanowiąca dla nich ciekawą alternatywę w stosunku do książek pisanych alfabetem Brailła. Nagranie audio stanowi zapis dźwiękowy zawierający przekaz istotny z punktu widzenia założonych celów dydaktycznych. Może to więc być odczytana przez lektora przygotowana wersja wykładu.
- Artykuł
- Elektroniczna forma książki drukowanej (e-book)
- Środki symboliczne (diagramy, wykresy)

Bibliografia (źródła, literatura tematyczna)

- Źródła prawa świeckiego
 - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r. (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).

- Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 roku (ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 roku, Dz. U. RP. z 1925 r. Nr 72, poz. 501).
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta w dniu 10 grudnia 1948 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [10.11.2022].
- Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284).
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 roku (Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167).
- Ustawa ratyfikująca Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 3 marca 1977 roku (Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169).
- Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, uchwalona dnia 22 listopada 1969 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1969a-c0.html> [10.11.2022].
- **Źródła prawa kanonicznego**
 - *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25 I 1983). Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
 - Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 XI 1964, AAS, 57(1965), s. 5–75, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-57-1965-ocr.pdf> [10.11.2022].
 - Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium in spes*, 7 XII 1965, AAS 58(1966), s. 1025–1115, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS58-1966-ocr.pdf> [10.11.2022].
 - Sobór Watykański II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, 9 XII 1965, AAS, 58(1966), s. 929–946, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-58-1966-ocr.pdf> [10.11.2022].
 - Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, AAS, 74(1982), s. 81–191, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-74-1982-ocr.pdf> [10.11.2022].
- **Opracowania**
 - Andrzejuk A., *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, w: *Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe o synderezie, o sumieniu*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, s. 111–128.
 - Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.
 - Bajda J., *Sumienie i osoba a autorytet Magisterium*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 197–205.

- Biesaga T., *Sumienie*, w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 9, Lublin 2008, s. 267–270.
- Borecki P., *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, oprac. A. Mikulska, Warszawa 2003.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- Crell J., *O wolności sumienia*, Warszawa 1957.
- Deryng A., *Wolność sumienia i wyznania jako problem konstytucyjny*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczenko, Opole 2012.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa 2007.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, Warszawa 2007.
- Górowska B., *Wolność sumienia i religii w realiach polskich*, w: *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, red. A. Czohara [i in.], Warszawa 1996.
- Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin 2022.
- Krieglewicz F., *O trudności definiowania religii w ogóle*, „Euhemer” 1958, nr 3(4), s. 47–60.
- Krukowski J., *Kościelne Prawo Publiczne. Prawo Konkordatowe*, Lublin 2013.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Krukowski J., *Ochrona wolności religijnej w umowach międzynarodowych*, Lublin 2001.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2007.
- Krukowski J., Warchałowski K., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.
- 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, s. 407–421.
- Margul T., *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym*, „Euhemer” 1958, nr 3(4), s. 31–46.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.
- Szymanek J., *Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia religii i przekonań*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2007, t. 10.
- Szymanek J., *Prawna regulacja wolności religijnej*, „Studia Prawnicze” 2006, nr 2, s. 5–30.
- Szymanek J., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 2006, t. 14, nr 2(73), s. 39–60.

Treść wykładu

1. Wprowadzenie

Koncepcja wolności sumienia i wyznania ewoluowała przez długi okres. Obecne poglądy dotyczące zasadności przyjmowania tego rodzaju uprawnień, jak i ich znaczenia są efektem wielowiekowego rozwoju myśli ludzkiej, szczególnie w dziedzinie filozofii, teologii i prawa. Wyniki tych badań były stopniowo wcielane w ramy systemów prawnych kształtujących się organizmów państwowych, a z biegiem czasu także organizacji ponadpaństwowych.

Pod różnymi terminami spotykanymi w aktach prawnych (wymienić można tu pojęcia takie jak „wolność myśli, sumienia i religii”; „wolność sumienia i wyznania”; „wolność sumienia i religii”) kryje się ta sama treść sprowadzająca się do gwarancji wolności wyznawania rozmaitych religii, zakazu dyskryminacji religijnej, możliwości przynależności do różnych kościołów, związków wyznaniowych i zbiorowości religijnych.

2. Definicje: religia, wyznanie, sumienie.

Próba zdefiniowania pojęcia religii podejmowana jest nieustannie i w różnych kontekstach. Większość proponowanych definicji ujmuje religię jako wiarę w bóstwo, związaną z oddawaniem czci, sprawowaniem kultu oraz przestrzeganiem określonego kodeksu moralnego. W ujęciu socjologicznym religia pojmowana jest jako forma świadomości społecznej, kreująca całość wierzeń, wyobrażeń, poglądów, których istota sprowadza się do wiary w istnienie sił nadprzyrodzonych, postaci, zjawisk. Religia dostarcza wyznawcom określonego zbioru poglądów wyjaśniających pytania o sens istnienia, kształt i sposoby funkcjonowania świata.

Etymologicznie, pojęcie „religia” można wyprowadzić z łacińskich słów: *relegere* – ‘odczytywać na nowo’ (propozycja Cyncerona); *religare* – ‘spajać, wiązać’ (Laktancjusz); *religere* – ‘ponownie wybierać’ (Augustyn).

Można religię rozumieć jako osobowy stosunek człowieka do transcendentnego, realnego, rzeczywistego Absolutu lub obcowanie z tym, co „święte”. Obcowanie to może obejmować akty teoretyczne, estetyczne, kultyczne, etyczne i religijne. Można wskazać również definicję, którą skonstruował swego czasu Naczelny Sąd Administracyjny, który wskazał, że: „Religia to [...] powiązanie między człowiekiem a Bogiem, inaczej mówiąc – relacja

między człowiekiem a świętością (sacrum). Zakłada aktywność osoby ludzkiej w dążeniu do świętości przez zbliżenie do Boga”.

Jeśli idzie o definicję pojęcia „wyznanie”, część doktryny uważa, że jest ono wyrażeniem synonimicznym do terminu *religia*. W takim przypadku „wyznanie” oznaczałoby szeroko pojęte przekonania na tle religijnym lub akt, formułę zawierającą treść czyjegoś wierzenia religijnego. Jest w doktrynie także stanowisko rozszerzające zakres przytoczonej definicji także o inne przekonania wynikające z niereligijnego światopoglądu opartego na humanizmie świeckim lub systemach negujących istnienie jakiegś formy bytu nadnaturalnego.

„Wyznanie” może być także określeniem grupy religijnej opartej na jednym zestawie prawd wiary. Pod względem organizacyjnym grupa taka może być skupiona w jednej strukturze organizacyjnej lub w wielu. Struktura taka na gruncie prawa polskiego określana jest związkiem wyznaniowym. Niekiedy, choć nieprecyzyjnie, mianem wyznania określa się związek wyznaniowy.

W polskim ustawodawstwie pojęcie „wyznanie” zostało zdefiniowane w Ustawie z dnia 4 marca 2010 roku o narodowym spisie powszechnym ludności i mieszkań w 2011 roku, w art. 2 pkt 12, w którym postanowiono, iż ilekroć w ustawie jest mowa o „wyznaniu – przynależności wyznaniowej – rozumie się przez to formalne uczestnictwo lub emocjonalny związek osoby z określonym wyznaniem religijnym, kościołem lub związkiem wyznaniowym”.

Etymologia pojęcia „sumienie” wywodzi się z łacińskiego terminu *conscientia* oraz pochodzącego z greki terminu *syneidesis*. Geneza terminu sumienie (łac. *conscientia*), wywodzi się na płaszczyźnie etymologicznej, prowadzi do wniosku, iż słowo to pochodzi od łacińskiego *cum alio scientia*, czyli z „osobną, odrębną wiedzą”.

We współczesnej literaturze występuje kilka modeli definiowania sumienia. Stosunkowo często przywoływany jest model opisu sumienia będący ewolucją koncepcji św. Tomasza z Akwinu. W tym ujęciu, określanym jako model obiektywizujący, sumienie postrzegane jest jako akt rozumu, osąd dokonywany przez rozum w oparciu o obiektywne normy prawa naturalnego. W opozycji do modelu obiektywistycznego pozostaje model określany jako autonomizujący. W myśl tej koncepcji sumieniem nazywany jest rodzaj mechanizmu uzgadniającego nasze działanie z uznanym przez nas za słuszny kodeksem norm moralnych. Niezawodność tego mechanizmu jest założona

w ludzkich dyspozycjach wrodzonych: zdolności myślenia, wrażliwości emocjonalnej, instynkcie przetrwania. Jako rodzaj automatu wbudowanego w ludzką naturę, sumienie reguluje stosunki między ludźmi, wedle systemu norm uznanego za korzystny dla społeczeństwa, gatunku czy indywiduum. Koncepcja ta wykazuje analogię do modelu sumienia formalnego prezentowanego w filozofii Immanuela Kanta. Według niego, sumienie jest samoświadomością moralną oceniającą podmiot w świetle norm moralnych. Jest więc czynnikiem, który przestrzega przed czynem moralnie złym („sumienie przestrzegające”), jeżeli czyn został już popełniony – staje się czynnikiem ważącym dobre i złe elementy oceny czynu.

Odmienne określenie sumienia zawiera model egzystencjalistyczny, zgodnie z którym sumienie jest efektem świadomości mistycznej. Zbliżone do modelu egzystencjalistycznego są modele zakładające religijne podłoże sumienia, jego pochodzenie od istoty najwyższej.

Elementy definicji egzystencjalistycznych i definicji religijnych łączą się w modelu dialogicznym. Sumienie w tym ujęciu jest stałą dyspozycją osoby rozumnej i wolnej, jego funkcja wyraża się nie tylko w świadomości i wolnym przyjęciu wezwania Bożego, ale i w pełni wolnej i rozumnej odpowiedzi na to wezwanie. Jest więc miejscem szczególnego spotkania i dialogu dwóch osób: Absolutnej Osoby Boga i stworzonej osoby człowieka. W tym dialogu Bóg nie narzuca człowiekowi bezwzględnego posłuszeństwa, przeciwnie – oczekuje od niego w pełni wolnej odpowiedzi.

Warto także przytoczyć koncepcję sumienia św. Augustyna. Według niego, sumienie jest zarówno głosem Boga, jak też miejscem, gdzie człowiek może spotkać Boga. Dzięki sumieniu Bóg może wskazywać człowiekowi właściwe wybory. Generalizując, u św. Augustyna sumienie ma funkcję wartościowania moralnego i decydowania o dobru i złu moralnym.

3. Wolność religijna.

Na gruncie filozofii i ideologii liberalno-agnostycznej powstało wiele błędnych teorii na temat wolności religijnej. Należy zatem odróżnić wolność religijną od innych pojęć, z którymi niekiedy błędnie jest utożsamiana.

Wolnością religijną nie jest indyferentyzm religijny – czyli postawa zobojętnienia wobec zjawiska religii, pochodząca z niewłaściwego przekonania o równym stopniu prawdziwości lub fałszywości wszystkich religii. Dalej nie jest nią także relatywizm etyczny i religijny, zgodnie z którym wszystkie wartości religijne i moralne mają charakter względny. Bierze się

to z poglądu o niemożności poznania przez człowieka prawdy obiektywnej oraz, co za tym idzie, konieczności przyjęcia istnienia tylko prawd i zasad konwencjonalnych.

Wolnością religijną nie jest także uznanie autonomii sumienia, polegającej na przyjęciu istnienia tylko prawdy subiektywnej, którą każdy człowiek sam sobie stanowi. W końcu wolności religijnej nie należy utożsamiać z determinizmem filozoficznym, głoszącym, że wolność człowieka polega jedynie na uznaniu obiektywnej konieczności.

W ustawodawstwie polskim na ogół stanowi się o wolności wyznania, czyli uprawnieniu do uzewnętrzniania i manifestowania swoich poglądów i przekonań w sprawach religijnych indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie oraz do postępowania zgodnie z własnymi przekonaniem. Zakres wolności wyznania można rozumieć w sposób zawężający lub rozszerzający. Wolność wyznania *sensu stricto* obejmuje jedynie uzewnętrznianie i manifestowanie przekonań religijnych. W tym kontekście najczęściej stosuje się pojęcie „wolność religijna”. *Sensu largo* wolność wyznania oprócz swobody uzewnętrzniania przekonań religijnych, obejmuje także wolność w wyrażaniu poglądów areligijnych lub ateistycznych.

W polskiej doktrynie widoczny jest spór o to, które z dwóch wyrażen: „wolność wyznania” czy „wolność religii” jest bardziej precyzyjne. Część badaczy uważa, że są to terminy bliskoznaczne, inni z kolei, że występowanie obu wyrażen w aktach normatywnych jest niekonsekwencją ustawodawcy. W literaturze wskazuje się ponadto, że użycie terminu *wolność sumienia i religii* to wynik przejścia terminologii zawartej w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* z 1965 r. Soboru Watykańskiego II.

Artykuł 53 ust. 1 Konstytucji RP stanowi, że każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii. W ten sposób na płaszczyźnie terminologicznej ustawodawca odszedł od wyrażania omawianej rzeczywistości (wolność religijna) terminem *wolności sumienia i wyznania*, używanego w prawie polskim za czasów Konstytucji PRL. Ów zabieg terminologiczny podyktowany był chęcią zerwania z niechlubnymi praktykami PRL zaliczania wolności sumienia i wyznania do praw obywatelskich, które mogły być koncesjonowane przez państwo. Mimo zapowiedzianej reformy terminologicznej, dość niekonsekwentnie wprowadzono zmiany, wskutek czego w ustawodawstwie, jak i doktrynie niemalże zamiennie występują terminy: *wolność sumienia i religii* oraz *wolność sumienia i wyznania*.

4. Podstawa wolności religijnej.

We wspomnianej Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II stanowi się, że prawo do wolności religijnej zakorzenione jest w godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przy pomocy objawionego słowa Bożego oraz rozumu. Podstawą wolności religijnej człowieka jest jego godność jako osoby ludzkiej. Zasada ta oparta jest na określonej prawdzie o człowieku, jako bycie osobowym wyposażonym w atrybuty rozumności, wolności i sumienia. Najstarszym źródłem pisanym wyrażającym tę prawdę jest biblijny opis stworzenia człowieka. Ponadto uznanie szczególnego miejsca człowieka we wszechświecie znalazło swój wyraz w wielu koncepcjach filozoficznych, które stały się inspiracją dla amerykańskiej i europejskiej deklaracji praw człowieka i obywatela.

Odwoływanie się do pojęcia godności człowieka jest obecnie – a przynajmniej we współczesnych, cywilizowanych społeczeństwach – bardzo częstą praktyką. Pojęcie godności człowieka jako normy prawnej zaczęło funkcjonować w dokumentach prawa międzynarodowego, a także w konstytucjach poszczególnych krajów z chwilą przyjęcia przez ONZ w roku 1948 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, której artykuł I odnosi się do równej godności wszystkich ludzi: „wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach”. Znaczenie, jakie powszechnie nadaje się godności człowieka po II wojnie światowej, jest ściśle związane z dążeniem do globalnej akceptacji praw człowieka, prawnym ujęciem ich w konstytucjach poszczególnych krajów, a także uczynieniem z nich podstawy prawa międzynarodowego. Prawne umocowanie pojęcia godności ludzkiej można znaleźć np. w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (1950), w obu przyjętych przez ONZ Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka (1966) a także w Akcie Końcowym Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (KBWE) w Helsinkach (1975). Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej uznaje, że godność ludzka musi być szanowana oraz chroniona. W preambule polskiej Konstytucji z 1997 roku jest mowa o zachowaniu „przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi”, które jest niezbywalnym i nienaruszalnym źródłem wolności oraz praw człowieka i obywatela. Naturalnie chodzi tu o takie ujęcie godności, które leży u podstaw zarówno tych, jak i wielu innych późniejszych konwencji dotyczących praw człowieka. Równocześnie idzie o takie przedstawienie owej godności, która może stać się podstawą prawnej gwarancji podmiotowości osoby jako takiej i tym samym normatywnie potwierdzoną wartością fundamentalną,

bezapelacyjnie uzasadniającą prawa człowieka, a tym samym prawo w ogóle. Kontynuując powyższą myśl, można śmiało powiedzieć, że rozpatrywana z punktu widzenia prawno-etycznego zasada godności człowieka jest uniwersalnym fundamentem ludzkiego bytu. Godność ta przysługuje zatem każdemu człowiekowi jako bytowi ludzkiemu w sposób ważny, równy, nierozłączny, a także niezależnie od rasy, religii, wyznania, wieku, narodowości czy innych istotnych przymiotów. Nie uzyskuje się jej na podstawie indywidualnych osiągnięć czy kwalifikacji, nie traci się jej też na skutek okoliczności dyskwalifikujących, np. na skutek przestępstwa. Godność człowieka nie jest także uwarunkowana faktem zaakceptowania jej przez społeczeństwo bądź dane ośrodki polityczne. Przeciwnie, właśnie tam, gdzie jest ona nieakceptowana, w sposób istotny da się odczuć jej zagrożenie, i właśnie takie przypadki pociągają za sobą reakcję światowej opinii publicznej.

Współcześnie w rozumieniu godności człowieka na pierwszym miejscu znajduje się powiązana z zasadą równości kwestia wolności. Wywodząca się z podstawowych praw gwarancja uznania godności człowieka ma tutaj wymiar praw i wolności jednostki. Godność człowieka wymaga zapewnienia odpowiedniego obszaru wolności. Gwarancja praw i wolności osoby polega przede wszystkim na indywidualnej ochronie jednostki przed ingerencją w jej, określony na mocy praw podstawowych, obszar wolności. Chodzi tu o ochronę przed samowolnym ograniczeniem wolności w społecznych relacjach oraz osobistych przekonaniach, ingerencję w sferę prywatną, naruszeniem psychicznej i fizycznej integralności, tak ze strony państwa, jak i ze strony podmiotów społecznych.

5. Zakres podmiotowy wolności religijnej.

Podmiotami wolności religijnej są jednostki i grupy ludzkie. Wśród nich wyróżnia się przede wszystkim: każdego człowieka, rodzinę i rodziców, Kościoły i inne związki wyznaniowe.

Podmiotem wolności religijnej w pierwszej kolejności jest osoba ludzka. Art. 53 ust. 1 Konstytucji RP stanowi o zagwarantowaniu wolności sumienia i religii każdemu człowiekowi. W ten sposób nawiązuje się do art. 30 Konstytucji RP, który wskazuje na przyrodzoną i niezbywalną godność człowieka jako na źródło wszelkich wolności i praw człowieka i obywatela. Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* oświadczył, że każda osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. A polega ona na wolności od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, grup społecznych, czy jakiegokolwiek władzy, tak by w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew

jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według własnego sumienia. Wolność religijna przysługuje zatem każdemu człowiekowi, niezależnie od jego stosunku do religii, wyznania czy jakiegokolwiek światopoglądu.

W podmiotowym zakresie wolności religijnej w wymiarze indywidualnym wyróżnia się dwa aspekty: pozytywny i negatywny. Wolność religijna w aspekcie pozytywnym polega na możliwości oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie. W szczególne oznacza to wolność każdej osoby ludzkiej: przyłączenia się lub nie do określonego wierzenia i do odpowiadającej mu wspólnoty wyznaniowej; spełniania indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie aktów modlitewnych i kultowych oraz posiadania kościołów i innych miejsc kultu; korzystania z opieki religijnej w miejscu aktualnego pobytu (szczególnie w zakładach opieki leczniczej, zakładach wychowawczych, koszarach, więzieniach, na obozach i koloniach). Wolność religijna przynależna każdemu człowiekowi w aspekcie negatywnym składa się z wolności od nacisku na płaszczyźnie osobistej, obywatelskiej lub społecznej, który zmusza do spełniania czynów sprzecznych z własną wiarą. Ponadto zakres ten obejmuje także wolność od poddawania się określonemu rodzajowi wychowania lub przymusu należenia do grup lub stowarzyszeń, których zasady są sprzeczne z przekonaniami religijnymi danej osoby. Ponadto aspekt negatywny wolności religijnej obejmuje także wolność, która zapewni osobie ochronę przed ograniczeniami i dyskryminacjami w różnych dziedzinach życia z powodu przynależności do określonej religii.

Sobór Watykański II podkreślił nienaruszalne prawo każdego człowieka do pełnego bezpieczeństwa w kształtowaniu swoich relacji do Boga. Osoba ludzka ma być wolna od presji zewnętrznych w podejmowaniu decyzji dotyczących życia religijnego i uzewnętrznianiu ich w życiu prywatnym i publicznym.

Kolejnym szczególnym podmiotem wolności religijnej jest rodzina i kierujący nią rodzice. Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą społecznienia (encyklika Jana Pawła II *Familiaris consortium*), w której korelują prawa rodziców i dzieci w zakresie wychowania. Sobór Watykański II podkreślił uprawnienie każdej rodziny, jako społeczności cieszącej się własnym i pierwotnym prawem, do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym. W tym kontekście rodzina jest pojmowana jako podmiot praw wolnościowych uprzedni do innych osób i instytucji biorących udział w procesie wychowania. W praktyce wolność religijna rodzin

przejawia się w wolności wyboru szkół lub innych sposobów, które zapewniają dzieciom religijne wychowanie, bez narzucania dodatkowych obciążeń w realizacji tego prawa. Ponadto rodzinom przysługuje prawo do publicznego wyznawania i głoszenia swojej wiary, uczestniczenia w kulcie publicznym i prywatnym oraz swobodnego wyboru programów wychowania religijnego.

Rodzice jako podmioty kierujące rodziną mają prawa wolnościowe w zakresie wychowania religijnego swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Prawo i obowiązek ten osadzony jest na fundamencie ludzkiej godności rodzicielskiej. Wynika z samego faktu przekazania życia i jako taki wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny. Rzecz jasna, z rodzicami zrównane są osoby, które prawnie zastępują dzieciom rodziców naturalnych, niezdolnych do podjęcia i zrealizowania procesu wychowania swoich dzieci.

O szczegółowych uprawnieniach rodziców stanowi Karta Praw Rodziny. Zgodnie z nią, rodzice mają prawo do: wychowania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem moralnymi i religijnymi; swobodnego wyboru szkół lub innych środków do kształcenia dzieci według swoich przekonań; do wolności od przymuszania ich dzieci do uczęszczania do szkół, które nie zgadzają się z przekonaniem rodziców. Oprócz tego rodzice mają prawo do: zakładania własnych szkół; posyłania dzieci na lekcje religii w szkołach publicznych oraz otrzymywania od państwa pomocy potrzebnej do religijnego wychowania dzieci.

Podmiotem wolności religijnej są także Kościoły i inne związki wyznaniowe. Uznając wolność sumienia i religii poszczególnych ludzi, słusznie przyjmuje się, że uzewnętrznianie przyjętej religii obok sposobu indywidualnego, może dokonywać się także w sposób wspólnotowy (art. 53 ust. 2 Konstytucji RP). To stanowi naturalną konsekwencję podmiotowego zakresu wolności religijnej. Wolność Kościołów i innych związków wyznaniowych ma swój fundament w przyrodzonym prawie osoby ludzkiej do życia w społeczności. Sobór Watykański II w *Dignitatis humanae*, domagając się dla Kościoła wolności także jako społeczności ludzi, powołuje się na to właśnie prawo. Wolność ta przysługuje również innym Kościołom i związkom wyznaniowym. Istnieje bowiem zgodność między wolnością Kościoła i ową wolnością religijną, która wszystkim ludziom i wspólnotom musi być przyznana jako prawo i usankcjonowana w ustroju prawnym. Wybrzmiewa tu, przyjmowana przez współczesne państwa demokratyczne, zasada równości Kościołów wobec prawa.

W praktyce, wszystkim wspólnotom religijnym należy się: wolność posiadania własnej hierarchii lub odpowiadającej jej struktury kierowniczej,

wyberanej w sposób wolny w oparciu o stanowione przez siebie własne prawo; wolność przełożonych wspólnot religijnych do swobodnego wypełniania szeroko rozumianej własnej posługi; wolność posiadania własnych instytucji formacyjnych, ośrodków naukowych, szkół i uniwersytetów; wolność publikowania własnych książek; wolność posiadania i posługiwania się własnymi środkami społecznego przekazu; wolność głoszenia i przekazywania prawd wiary słowem i na piśmie, także poza miejscami kultu; wolność prowadzenia działalności wychowawczej, dydaktycznej, charytatywnej oraz opiekuńczej.

6. Zakres przedmiotowy wolności religijnej.

Istota wolności religii wyraża się w dwóch aspektach – wewnętrznym i zewnętrznym. Wolność w aspekcie wewnętrznym to wolność sumienia. Jest to zdolność osoby ludzkiej do podjęcia moralnego wyboru zgodnie z nakazem sumienia. Jeśli chodzi o zakres wewnętrzny – wolność sumienia – nie jest on normowany w Konstytucji RP. *Forum internum* jest bowiem niemożliwe do skutecznego uregulowania za pomocą norm prawnych.

Punktem wyjścia do uznania i poszanowania wolności wewnętrznej jest godność osoby ludzkiej. W sumieniu człowiek odkrywa prawdę, odróżnia dobro od zła, podejmuje decyzje i wyraża je na zewnątrz. Wolność sumienia obejmuje zatem zdolność człowieka do poznania prawdy i obowiązek jej przyjęcia oraz odczucie obowiązku postępowania zgodnie z poznana prawdą. Istotą wolności sumienia w aspekcie prawnym jest możliwość swobodnego wyboru światopoglądu religijnego, jak również areligijnego.

Wolność religijna w wymiarze zewnętrznym obejmuje: wolność do uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym oraz wolność od przymusu zewnętrznego w manifestowaniu przekonań religijnych osoby ludzkiej.

Zakres tej wolności regulowany jest w art. 53 ust. 2 Konstytucji RP. Obejmuje on wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Ponadto na wolność religijną składają się: prawo posiadania świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej w miejscu aktualnego pobytu.

Z prawnego punktu widzenia wyróżnia się wolność religijną w sensie pozytywnym i negatywnym.

W sensie pozytywnym wolność religijna polega na swobodzie manifestowania swoich przekonań religijnych. Przedmiotem ochrony wolności religijnej są relacje między ludźmi jako podmiotami stosunków prawnych ze względu na ich przyporządkowanie do prawdy i dobra. Przedmiotem tym nie są same wartości duchowe, lecz zachowania ludzi wobec siebie skierowane do osiągnięcia tych wartości. Zakres przedmiotowy ochrony wolności religijnej obejmuje zatem wszystkie formy ludzkich zachowań pozwalające człowiekowi określić swój stosunek do określonego *sacrum* w życiu osobistym i społecznym, prywatnym i publicznym.

Praktycznym przejawem sensu pozytywnego wolności religijnej, tj. wolności do działania, są: prawo uprawiania kultu zarówno w formie publicznej, jak i prywatnej; modlitwa, uczestniczenie w obrzędach; praktykowanie, tj. sprawowanie i przyjmowanie sakramentów, wykonywanie aktów pokutnych i postnych, składanie ofiar; nauczanie, tj. działalność katechetyczna i wychowawcza związana z przekazywaniem prawd wiary; posiadanie świątyń i innych miejsc kultu, jak cmentarze, sanktuaria, inne miejsca kultyczne; korzystanie z pomocy religijnej w miejscu przebywania (najczęściej chodzić będzie o szpitale, areszty i więzienia, zakłady opieki zdrowotnej i domy pomocy społecznej, kolonie i obozy).

Prawo do wolności religijnej w aspekcie negatywnym polega na wolności od przymusu. Żadna osoba ludzka nie może być zmuszana do działania wbrew jej sumieniu. Nikomu też nie można stawiać przeszkód w działaniu zgodnym z jej sumieniem, czyli takim, który uznała za swój obowiązek. Zabronione jest zatem zmuszanie do udziału, jak i zmuszanie do powstrzymania się od udziału w praktykach religijnych. Ponadto nikt nie może być zmuszany do ujawniania swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania. Nie oznacza to natomiast zakazu dobrowolnego ujawniania tych danych.

7. Wolność religii jako prawo podmiotowe.

W literaturze prezentowanych jest wiele różnych koncepcji opisujących termin *prawo podmiotowe*. Tytułem przykładu można wskazać koncepcje opracowane przez polskich przedstawicieli doktryny. Prawem podmiotowym określić można sytuację prawną jakiegoś podmiotu o określonych właściwościach, która odnosi się do pewnego typu zachowania lub zachowań w rozważanym systemie norm prawnych oraz kwalifikacji zachowań ze względu na normy rozpatrywanego systemu prawnego. Generalizując, prawo podmiotowe można ująć jako wolność postępowania poszczególnego podmiotu będącą

jego uprawnieniem i kompetencją do dokonywania określonych czynności, połączoną z roszczeniem w sensie procesowym. Należy podnieść, że uprawnienia wynikające z wolności sumienia i wyznania tworzą publiczne prawa podmiotowe. Prezentując wskazane powyżej koncepcje prawa podmiotowego, należy zauważyć, że w nauce wyrażany jest również pogląd, iż w istocie brak jest wypracowanej definicji „prawa podmiotowego”, co więcej, podnoszone są wątpliwości co do możliwości stworzenia zadowalającej definicji a tym bardziej definicji o charakterze uniwersalnym, przydatnym dla różnych gałęzi prawa.

Aktualnie powszechnie (przynajmniej w kręgu cywilizacji zachodniej) uznaje się, że wolność sumienia i wyznania ma charakter prawa podmiotowego. Podmiotowość prawna każdego człowieka akcentuje art. 6 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (PDPC), a także art. 16 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych (MPPOiP). W ramach Konwencji zwrócić uwagę należy na art. 7, 8 i 12. Ponadto wskazać należy na akty rangi regionalnej w postaci rekomendacji Rady Europy, w szczególności rekomendację 874/1979 w sprawie europejskiej karty praw dziecka oraz rekomendację nr 1121/1990 w sprawie praw dziecka oraz Europejską Konwencję o wykonywaniu praw dziecka z 1996 roku. Decyduje o tym akceptacja poglądu, iż jest ono uprawnieniem przynależnym każdej osobie. Nie znajdują natomiast aprobaty tezy, że prawo to jest uzależnione od kryteriów obywatelstwa, miejsca zamieszkania, pobytu, płci, rasy, wykształcenia czy wieku. Należy jednak zaznaczyć, iż zakres możliwości korzystania z pełni wolności może być uzależniony od zdolności osoby do podejmowania przemyślanych i rozważnych działań, co sprowadza się do powiązania uprawnień wywiedzionych z wolności w sferze przekonań ze zdolnością do podejmowania czynności prawnych, która generalnie jest przyznawana osobom, które osiągnęły odpowiedni poziom rozwoju emocjonalnego i psychicznego. Najczęściej przyjmowane jest domniemanie, iż osoba, która osiągnęła odpowiedni wiek, jest osobą zdolną do czynności prawnych, a więc należy skłonić się do poglądu, iż nie jest możliwe absolutne pominiecie kryterium wieku jako czynnika różnicującego jednostki ludzkie w zakresie co najmniej efektywnego korzystania z uprawnień wynikających z wolności sumienia i wyznania.

Wolność sumienia i wyznania ma postać osobistą (jest wolnością osobistą) i jako taka ma charakter podmiotowy bezwzględny, czyli jest skuteczna wobec wszystkich (jest więc skuteczna *erga omnes*). Pomimo powyższego nie ulega wątpliwości, że wolność sumienia i wyznania nie ma charakteru nieograniczonego. Uprawnienie władz do wprowadzenia ograniczeń tej wolności motywowane jest względami związanymi z koniecznością zapewnienia

porządku publicznego i uniknięcia wykorzystywania uprawnień wynikających z wolności w sposób prowadzący do nadużyć i naruszenia uprawnień innych jednostek czy społeczności.

Wolność sumienia i wyznania w ujęciu instytucjonalnym jest zawsze wtórna wobec pierwotnego prawa każdego człowieka do wyznawania odpowiadającej mu religii, do niewyznawania żadnej, do kierowania się przekonaniami opartymi na innych niż wyznaniowe systemy wartości itp. W tej sytuacji wolność sumienia i wyznania jest wolnością, która w pierwszej kolejności przysługuje konkretnej osobie. Dopiero w konsekwencji istnienia tak pojmowanej wolności pojawia się wolność sumienia i wyznania jako możliwość organizowania się według kryteriów religijnych, tworzenia kościołów i związków wyznaniowych. Wolność tworzenia organizacji konfesyjnych ma zapewnić realizację indywidualnych praw wolnościowych poszczególnych jednostek. Zatem ustawodawstwo normujące wolność sumienia i wyznania powinno w minimalnym przynajmniej stopniu regulować sytuację konfesyjną jednostki oraz wspólnoty religijnej, w skład której taka jednostka może wchodzić. Potwierdzeniem poglądu, że wolność sumienia i wyznania jest prawem podmiotowym, jest również dorobek orzecznictwa europejskich sądów konstytucyjnych oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, które wyraźnie deklarują, że wolność ta jest prawem podmiotowym o charakterze fundamentalnym, gwarantującym istnienie intymnej klauzuli przekonań. Pod pojęciem tym zwykło się rozumieć przestrzeń indywidualnego samookreślenia.

Wolność sumienia i wyznania (religii) nie jest wyłącznie normą moralną, lecz wolnością człowieka, i to bardzo specyficzną, gdyż dotyczy aktywności religijno-światopoglądowej, a więc takiej, która różni się, i to w sposób bardzo istotny, od wszelkich innych przejawów aktywności ludzkiej. Korzystając z tej wolności, człowiek może żądać, aby inni jego wolność respektowali. Wolność sumienia i wyznania uznawana jest, jako wolność immanentnie związana z osobą ludzką, za wolność niezbywalną i osobistą, przyrodzone prawo człowieka.

8. Zakończenie.

Wolność sumienia i wyznania ma charakter prawa podmiotowego, czyli przynależnego każdej osobie ludzkiej, niezależnie od jej obywatelstwa, rasy, płci, wykształcenia, miejsca zamieszkania i w pewnym zakresie wieku. I jako takie musi być gwarantowane każdej osobie ludzkiej i jej społecznościom oraz chronione obowiązującym prawem.

Religious Freedom as a Right Inherent to the Human Person

Introduction

The concept of freedom of conscience and religion has evolved over a long historical period. The contemporary understanding of the legitimacy and significance of such rights is the result of centuries of intellectual development, particularly in the fields of philosophy, theology, and law. The outcomes of these reflections and studies were gradually incorporated into the legal frameworks of emerging state structures and, in time, into the normative systems of supranational organizations.

Behind various terms found in legal acts—such as “*freedom of thought, conscience and religion*,” “*freedom of conscience and denomination*,” or “*freedom of conscience and religion*”—lies a common essence: the guarantee of the liberty to profess different religions, the prohibition of religious discrimination, and the assurance of the possibility to belong to diverse churches, denominations, and religious communities.

Definitions: Religion, Denomination, Conscience

The attempt to define the concept of *religion* has been continuously undertaken in various contexts. Most proposed definitions understand religion as faith in a deity, associated with worship, ritual practice, and adherence to a moral code. From a sociological perspective, religion is viewed as a form of social consciousness comprising a set of beliefs, representations, and views whose essence lies in faith in the existence of supernatural forces, beings, and phenomena. Religion provides its adherents with a coherent system of ideas that explain the meaning of existence and the structure and functioning of the world.

Etymologically, the term *religion* may be derived from several Latin roots: *relegere* – “to read again” (as proposed by Cicero); *religare* – “to bind, to connect” (Lactantius); or *religere* – “to choose again” (Augustine).

Religion may thus be understood as a personal relationship between a human being and a transcendent, real, and absolute Being, or as communion with what is “sacred.” Such communion may include theoretical, aesthetic, cultic, ethical, and devotional acts. The Supreme Administrative Court of Poland once formulated a definition in this spirit, stating that:

“Religion is [...] a relationship between the human being and God, or, in other words, between the human being and the sacred (*sacrum*). It presupposes the activity of the human person in the pursuit of holiness through the approach to God.”

With respect to the term *denomination* (*wyznanie*), some scholars regard it as synonymous with *religion*. In this view, “denomination” would denote either religious convictions in a broad sense or a specific formula expressing an individual’s religious faith. Other authors extend the meaning of this term to include nonreligious worldviews based on secular humanism or systems that deny the existence of any supernatural being.

A *denomination* may also refer to a religious group united by a common set of doctrinal beliefs. From an organizational standpoint, such a group may be structured as a single institution or as several related entities. In Polish law, such an organization is referred to as a *religious association* (*związek wyznaniowy*). Sometimes, though imprecisely, the term *denomination* is used to refer to the association itself.

In Polish legislation, the term *denomination* was defined in the Act of 4 March 2010 on the National Census of Population and Housing of 2011, Article 2, point 12, which states that whenever the Act refers to “denomination – religious affiliation,” it shall be understood as the formal participation in or emotional connection of a person with a given denomination, church, or religious association.

The etymology of the term *conscience* derives from the Latin *conscientia* and the Greek *syneidēsis*. On the etymological level, *conscientia* comes from *cum alio scientia* – “knowledge together with another” or “shared knowledge.”

In contemporary literature, several models of defining conscience are distinguished. One of the most frequently cited is the model evolving from the concept of St Thomas Aquinas, known as the *objectivist model*. In this understanding, conscience is regarded as an act of reason – a judgment made

by reason on the basis of the objective norms of natural law. In contrast, the *autonomist model* defines conscience as a kind of internal mechanism aligning human actions with a self-acknowledged moral code. The reliability of this mechanism is rooted in innate human dispositions – the capacity for rational thought, emotional sensitivity, and the instinct of self-preservation. As an inherent feature of human nature, conscience regulates interpersonal relations according to a system of norms deemed beneficial for society, the species, or the individual. This conception bears similarity to the *formal model* of conscience proposed by Immanuel Kant, according to whom conscience is a moral self-awareness that judges the subject in light of moral norms. It serves as a faculty that warns against morally evil actions (“admonishing conscience”) and, once an act has been committed, weighs its good and evil elements.

A different view is found in the *existentialist model*, which interprets conscience as the product of mystical awareness. Related to this is the *religious model*, which considers conscience to have a divine origin – a gift from the Supreme Being.

Elements of both existentialist and religious definitions converge in the *dialogical model*, in which conscience is conceived as a stable disposition of a rational and free person. Its function consists not only in the awareness and free acceptance of God’s call, but also in the fully free and rational response to that call. It thus becomes a privileged place of encounter and dialogue between two persons – the Absolute Person of God and the created person of man. In this dialogue, God does not impose unconditional obedience; rather, He expects a fully free human response.

It is also worth recalling the conception of conscience proposed by St Augustine. According to him, conscience is both the voice of God and the place where a person may meet God. Through conscience, God indicates to man the proper moral choices. In general terms, in Augustine’s view, conscience performs the functions of moral evaluation and of deciding between good and evil.

The Notion of Religious Freedom

Within the framework of liberal and agnostic philosophy and ideology, numerous erroneous theories concerning religious freedom have arisen. It

is therefore necessary to distinguish *religious freedom* from several notions with which it is sometimes mistakenly identified.

Religious freedom is not to be equated with *religious indifference*—that is, an attitude of detachment or apathy toward religion, stemming from the mistaken conviction that all religions are equally true or false. Nor is it identical with *ethical or religious relativism*, which holds that all moral and religious values are relative, derived from the belief that objective truth is inaccessible to the human mind and that, consequently, only conventional truths and norms exist.

Religious freedom must also not be confused with *the autonomy of conscience* understood as the assertion that only subjective truth exists and that every person defines it individually. Finally, it must not be identified with *philosophical determinism*, which claims that human freedom consists merely in the recognition of objective necessity.

In Polish legislation, the notion most frequently used is *freedom of denomination* (*wolność wyznania*), defined as the right to manifest and express one's beliefs and convictions in matters of religion—individually and collectively, privately and publicly—as well as to act in accordance with one's own conscience. The scope of this freedom may be understood in either a narrow or a broad sense.

In the strict sense (*sensu stricto*), freedom of denomination includes only the external manifestation and expression of religious beliefs. In this context, the term *religious freedom* is often used interchangeably. In the broad sense (*sensu largo*), however, freedom of denomination encompasses not only the right to manifest religious convictions but also the freedom to express areligious or atheistic views.

In Polish legal doctrine, there exists an ongoing debate as to which of the two expressions—*freedom of denomination* or *freedom of religion*—is more precise. Some scholars consider these terms synonymous, while others argue that the coexistence of both expressions in normative acts reveals inconsistency on the part of the legislator. It is also noted in the literature that the use of the expression *freedom of conscience and religion* derives from the terminology of the Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae* (1965) of the Second Vatican Council.

Article 53(1) of the Constitution of the Republic of Poland provides that “freedom of conscience and religion shall be ensured to everyone.” In doing so, the legislator departed from the terminology of the former Constitution

of the People's Republic of Poland, which referred to *freedom of conscience and denomination* (*wolność sumienia i wyznania*). This terminological reform was intended to break with the discredited practices of the communist era, during which freedom of conscience and denomination was treated as a *state-concessioned* civil right.

Nevertheless, despite this terminological change, the reform was implemented inconsistently, and as a result, both expressions—*freedom of conscience and religion* and *freedom of conscience and denomination*—continue to appear almost interchangeably in Polish legislation and doctrine.

The Philosophical and Legal Foundations of Religious Freedom

The Declaration on Religious Freedom (*Dignitatis Humanae*) of the Second Vatican Council proclaims that the right to religious freedom is rooted in the *dignity of the human person*, which is known both through the revealed Word of God and through reason. The foundation of human religious freedom thus lies in human dignity as an essential attribute of the person. This principle is based on a particular truth about the human being as a personal being endowed with reason, freedom, and conscience. The oldest written source expressing this truth is the biblical account of the creation of man. Recognition of the human person's special place in the universe also found expression in many philosophical concepts that later inspired both the American and European declarations of human and civil rights.

Reference to the concept of *human dignity* has now become common practice—at least in modern and civilized societies. The notion of human dignity as a legal norm began to appear in international law and in the constitutions of individual states following the adoption by the United Nations in 1948 of the Universal Declaration of Human Rights, whose Article 1 affirms that all human beings are born free and equal in dignity and rights.

The prominence given to human dignity after the Second World War is closely linked to the global movement toward the acceptance of human rights, their constitutional codification, and their establishment as the basis of international law. The legal recognition of human dignity can be found, for instance, in the European Convention on Human Rights (1950), the two United Nations International Covenants on Human Rights (1966), and the

Final Act of the Conference on Security and Cooperation in Europe (Helsinki, 1975). The Charter of Fundamental Rights of the European Union likewise declares that human dignity must be respected and protected.

The Preamble to the Constitution of the Republic of Poland (1997) refers to “the inherent dignity of the person,” to “the right to freedom,” and to “the obligation of solidarity with others,” identifying this dignity as the inalienable and inviolable source of human and civil freedoms and rights.

This understanding of dignity lies at the foundation not only of the aforementioned international conventions but also of numerous later instruments concerning human rights. It expresses a vision of dignity that serves as the legal and ethical basis for the recognition of the human person as a subject of rights and as a fundamental value that normatively justifies the very existence of law. From a legal-ethical perspective, the principle of human dignity constitutes the *universal foundation of human existence*.

Human dignity therefore belongs to every human being, equally and inalienably, regardless of race, religion, denomination, age, nationality, or any other personal characteristics. It is not obtained through individual achievements or qualifications, nor can it be lost as a result of disqualifying circumstances such as the commission of a crime. Nor is human dignity conditioned upon its recognition by society or political authorities. On the contrary, where such recognition is lacking, the threat to human dignity becomes particularly evident, and such violations evoke a strong response from the global community.

In the contemporary understanding of human dignity, the concept of *freedom*—closely linked with the principle of equality—occupies a central place. The recognition of human dignity as a fundamental right implies the acknowledgment of the individual’s rights and freedoms. Human dignity requires the guarantee of an appropriate sphere of freedom. The protection of individual rights and freedoms consists primarily in safeguarding the individual against interference within that sphere of liberty defined by fundamental rights. This means protection against arbitrary restrictions on freedom in social relations and personal convictions, as well as against violations of psychological and physical integrity—whether by the state or by social entities.

The Subjective Dimension of Religious Freedom

The subjects of religious freedom are both individuals and human communities. Among them, the most significant are: every human being, the family and parents, as well as churches and other religious associations.

The *primary subject* of religious freedom is the human person. Article 53(1) of the Constitution of the Republic of Poland guarantees freedom of conscience and religion to every individual. This provision corresponds with Article 30 of the same Constitution, which recognizes the inherent and inalienable dignity of the human being as the source of all human and civil rights and freedoms.

The Second Vatican Council, in its *Declaration on Religious Freedom Dignitatis Humanae*, affirmed that every human person possesses the right to religious freedom. This right consists in immunity from coercion on the part of individuals, social groups, or any human authority, so that in religious matters no one is forced to act against his or her conscience, nor prevented from acting in accordance with it. Consequently, religious freedom belongs to every person, regardless of their relationship to religion, denomination, or worldview.

Within the *individual dimension* of religious freedom, two aspects can be distinguished: the positive and the negative.

The positive aspect of religious freedom consists in the possibility of worshipping God according to the dictates of one's upright conscience and of professing one's religion both privately and publicly. In particular, this includes:

- the freedom of every human person to join or not to join a given faith and the corresponding religious community;
- the freedom to perform acts of worship and prayer, individually or collectively, privately or publicly;
- the right to possess churches and other places of worship;
- and the right to receive spiritual care in places of residence or temporary stay, such as healthcare institutions, educational or correctional facilities, military barracks, prisons, camps, and holiday centres.

The negative aspect of religious freedom comprises freedom from pressure—whether personal, civil, or social—that would compel someone to act against their own faith. It also includes freedom from being subjected

to specific forms of education or from being forced to belong to groups or associations whose principles contradict one's religious convictions. Furthermore, the negative dimension of religious freedom protects the person against any restrictions or discrimination in various areas of life on the grounds of religious affiliation.

The Second Vatican Council emphasized the *inviolable right* of every human being to full security in shaping his or her relationship with God. Every person must be free from external pressures when making decisions regarding religious life and in expressing these decisions both privately and publicly.

Another particular subject of religious freedom is the family and the parents who govern it. The family is the first and fundamental school of socialization (as stated in John Paul II's *Apostolic Exhortation Familiaris Consortio*), within which the rights of parents and children regarding education are closely intertwined. The Second Vatican Council affirmed the right of every family—as a community endowed with its own primary and inalienable rights—to organize its religious life freely within the home.

In this context, the family is understood as a rights-bearing entity that precedes other persons and institutions involved in the educational process. In practice, the religious freedom of families manifests itself in the freedom to choose schools or other means that ensure the religious education of their children without being subjected to additional burdens in exercising this right. Families also have the right to publicly profess and proclaim their faith, to participate in both public and private worship, and to freely select the programmes of their children's religious education.

Parents, as those responsible for the family, hold the freedom-based right to raise their children in accordance with their own moral and religious convictions. This right and duty are founded upon the *dignity of parenthood* itself, deriving from the fact of giving life. Consequently, it is inalienable and cannot be replaced by others. Naturally, this right also applies to persons who, by law, act in place of the natural parents who are unable to fulfil their educational responsibilities.

The Charter of the Rights of the Family specifies in detail the rights of parents in this regard. According to it, parents have the right to:

- educate their children in accordance with their own moral and religious convictions;

- freely choose schools or other means of education consistent with those convictions;
- be free from coercion that would force their children to attend schools contrary to their beliefs.

In addition, parents have the right to:

- establish their own schools;
- send their children to religious education classes in public schools;
- and receive state assistance necessary for the religious upbringing of their children.

The subjects of religious freedom also include churches and other religious associations. Recognizing the freedom of conscience and religion of individuals implies that the external manifestation of religion may occur not only individually but also collectively (Article 53(2) of the Polish Constitution). This collective dimension of religious freedom naturally follows from its individual scope.

The freedom of churches and other religious associations is rooted in the inherent right of the human person to live in community. The Second Vatican Council, in *Dignitatis Humanae*, demanded that the Church, as a community of persons, also be guaranteed freedom based on this right. The same freedom applies to other churches and religious associations. There is, therefore, a correspondence between the freedom of the Church and that religious freedom which must be granted to all individuals and communities as a legal right, and recognized in the legal order.

In practice, all religious communities are entitled to:

- the freedom to establish their own hierarchy or equivalent governing structure, freely chosen in accordance with their internal law;
- the freedom of their leaders to perform their religious and pastoral duties;
- the freedom to maintain their own formation institutes, educational and scientific centres, schools, and universities;
- the freedom to publish religious books and periodicals;
- the freedom to operate and use their own means of social communication;
- the freedom to preach and transmit the truths of faith, both orally and in writing, also outside places of worship;
- and the freedom to conduct educational, pedagogical, charitable, and social-care activities.

The Objective Dimension of Religious Freedom

The essence of religious freedom manifests itself in two complementary aspects: the internal and the external.

The *internal aspect* refers to the freedom of conscience—that is, the capacity of the human person to make moral choices in accordance with the dictates of conscience. The internal sphere (*forum internum*) is not subject to legal regulation, since it pertains to the innermost domain of the human spirit and cannot be effectively governed by legal norms.

The starting point for acknowledging and respecting inner freedom is the dignity of the human person. Within conscience, a person discovers truth, distinguishes between good and evil, and makes moral decisions that are subsequently expressed outwardly. Freedom of conscience therefore encompasses both the capacity to recognize truth and the moral obligation to act in accordance with it. From a legal perspective, the essence of freedom of conscience lies in the individual's ability to freely choose a worldview—religious or non-religious alike.

The *external aspect* of religious freedom comprises the freedom to manifest one's beliefs both in private and public life, as well as freedom from external coercion in expressing such beliefs.

This dimension is regulated in Article 53(2) of the Constitution of the Republic of Poland, which guarantees the freedom to profess or accept a religion of one's choice and to manifest it—individually or collectively, publicly or privately—through worship, prayer, participation in rituals, religious practice, and teaching. Moreover, this freedom includes the right to own temples and other places of worship, as well as the right of individuals to receive religious assistance in places where they are present or reside.

From a legal standpoint, religious freedom may be understood in both a positive and a negative sense. In the positive sense, religious freedom consists in the liberty to manifest one's religious convictions. What is protected by this freedom are the relationships between individuals as subjects of legal relations, insofar as these relations are directed toward truth and good. The protection does not extend to the spiritual values themselves, but rather to human behaviour in relation to them. Consequently, the *objective scope* of religious freedom covers all forms of human conduct that allow a person

to define his or her relationship to the sacred (*sacrum*) in personal and social, private and public life.

Practical expressions of the *positive sense* of religious freedom—that is, the freedom to act—include:

- the right to practise worship both publicly and privately;
- the right to pray and participate in religious ceremonies;
- the right to perform and receive sacraments, undertake acts of penance and fasting, and make offerings;
- the right to engage in teaching and catechetical activity related to the transmission of faith;
- the right to possess temples and other sacred sites, such as cemeteries, sanctuaries, and other places of religious veneration;
- and the right to receive spiritual assistance in places such as hospitals, prisons, social welfare homes, educational centres, and holiday camps.

In the negative sense, the right to religious freedom denotes freedom from coercion. No person may be forced to act against his or her conscience, nor may anyone be hindered from acting in accordance with it—that is, from performing acts deemed to be a personal moral duty. It is therefore forbidden to compel anyone either to participate in or to abstain from religious practices. Likewise, no one may be required to disclose his or her worldview, religious convictions, or denominational affiliation. However, this does not prohibit the *voluntary* disclosure of such information.

Religious Freedom as a Subjective Right

In legal theory, numerous concepts have been proposed to define the notion of a *subjective right*. Among Polish scholars, a *subjective right* is generally understood as the legal situation of a person possessing certain attributes, which relates to a particular type of behaviour within a given system of legal norms and the qualification of that behaviour according to the norms of the legal order in question.

In broader terms, a subjective right can be described as the *freedom of action* of an individual, understood as an entitlement and competence to perform specific acts, combined with a corresponding procedural claim.

The rights arising from freedom of conscience and religion therefore constitute public subjective rights.

It should be noted, however, that no universally accepted definition of a *subjective right* exists. Many scholars have expressed doubts as to whether such a comprehensive and universally applicable definition can be formulated for all branches of law.

Today, at least within the framework of Western civilization, it is generally accepted that freedom of conscience and religion has the character of a subjective right. The legal subjectivity of every human being is emphasized in Article 6 of the *Universal Declaration of Human Rights* and in Article 16 of the *International Covenant on Civil and Political Rights*. Within the same framework, reference should also be made to Articles 7, 8, and 12 of the Covenant.

At the regional level, this concept is supported by various Council of Europe recommendations, particularly Recommendation 874 (1979) on the *European Charter on the Rights of the Child*, and Recommendation 1121 (1990) on the *Rights of the Child*, as well as by the European Convention on the Exercise of Children's Rights (1996).

The recognition of religious freedom as a subjective right rests on the conviction that it belongs to every person by virtue of being human. Theories that condition the enjoyment of this right upon citizenship, residence, gender, race, education, or age are not accepted. Nevertheless, it must be acknowledged that the extent to which an individual can fully exercise this freedom may depend on their capacity for reasoned and deliberate action—linking the enjoyment of this right with legal capacity, which is typically recognized in persons who have reached an appropriate level of emotional and intellectual maturity.

It is therefore commonly presumed that a person who has attained a certain age is capable of legal acts, and hence, age cannot be completely disregarded as a factor differentiating the effective exercise of freedom of conscience and religion.

Freedom of conscience and religion is a personal freedom and, as such, possesses an *absolute subjective character*, meaning that it is effective erga omnes—that is, against all others. Nevertheless, this freedom is not unlimited. The authorities may impose restrictions on it, justified by the necessity of maintaining public order or preventing abuses that could infringe upon the rights of other individuals or communities.

In its institutional dimension, freedom of conscience and religion is always secondary to the primary right of each person to profess the religion of their choice, to profess none at all, or to act according to a non-religious system of values. Thus, the freedom of conscience and religion belongs first and foremost to the individual. Only as a consequence of this personal freedom does the collective freedom of conscience and religion emerge—that is, the right to organize religious communities, to establish churches, and to form religious associations.

The freedom to create confessional organizations is therefore meant to ensure the realization of the individual's fundamental rights. Consequently, legislation governing freedom of conscience and religion should, at the very least, define the situation of both the individual believer and the religious community to which they belong.

The recognition of freedom of conscience and religion as a subjective right is also confirmed by the jurisprudence of European constitutional courts and the European Court of Human Rights in Strasbourg, both of which explicitly affirm that this freedom constitutes a *fundamental subjective right*, safeguarding the individual's intimate sphere of conviction—often referred to as the inner forum or *intimate clause of belief*. This denotes the protected space of personal self-determination.

Freedom of conscience and religion (or faith) is thus not merely a moral norm, but a specific human freedom—one that pertains to religious and worldview-related activity, fundamentally distinct from all other forms of human activity. By virtue of this freedom, a person may demand that others respect it. It is therefore recognized as an inalienable and personal right, inherent to the human person and inseparably connected with human dignity.

Summary

Freedom of conscience and religion is in its nature a subjective right, i.e. a right belonging to every human person irrespective of citizenship, race, gender, education, place of residence, and, to a certain extent, age. As such, it must be guaranteed to every individual and to the communities they form, and protected by binding law.

This freedom, grounded in the inherent dignity of the human person, constitutes one of the essential foundations of the legal order in a democratic society. It ensures the individual's ability to seek, accept, and manifest truth in accordance with conscience, both privately and publicly, and to act in harmony with deeply held convictions.

Recognizing religious freedom as a subjective and inalienable right implies that the state, its institutions, and social actors are obliged not only to refrain from interference but also to create conditions that allow the genuine exercise of this freedom. Thus understood, religious freedom remains one of the most profound expressions of human autonomy, conscience, and moral responsibility.

Wolność religijna – Kamerun Zachodni: studium przypadku. Kościół wobec tzw. kryzysu anglofońskiego w Kamerunie

Dane zagadnienia

Autor: Jarosław Różański – j.rozanski@uksw.edu.pl, prof. dr hab., misjolog-afrykanista, religioznawca. Od października 1999 r. pracuje na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2004–2013 był kierownikiem Katedry Historii Misji oraz kierownikiem Sekcji Misjologii. Od 1 marca 2013 r. jest kierownikiem Katedry Misjologii. Od 1 września 2013 r. do 30 września 2016 r. był dyrektorem Instytutu Dialogu Kultury i Religii. Ponadto jest członkiem Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Religiami Pozachrześcijańskimi, w latach 2002–2012 był wiceprzewodniczącym, a od 2012 r. jest członkiem zarządu Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Jest on także członkiem Rady Programowej Festiwalu Nauki w Warszawie. Główne zainteresowania Afryką pogłębione zostały przez pobyty badawcze, związane głównie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego: Kamerun: (1991–1993, 2001, 2011, 2013); Czad (1993, 2001, 2013); Republika Środkowoafrykańska (1993, 2002, 2013); Sudan Południowy (2011); Sudan Północny (2012). Owocem tych pobytów były liczne publikacje. Jarosław Różański OMI jest autorem 18 książek, redaktorem i współredaktorem 40 książek, autorem ponad 100 artykułów naukowych i rozdziałów w monografiach, 50 popularnonaukowych oraz licznych haseł encyklopedycznych i recenzji naukowych.

Cel badawczy (merytoryczny)

Zbadanie zjawiska łamania prawa do wolności religijnej w konkretnym regionie. Siegnięcie do genezy konfliktu, rekonstrukcja konfliktu. Ukazanie roli Kościoła katolickiego, który jest jedną z najbardziej wpływowych

instytucji pozarządowych w całym kraju i w regionach anglojęzycznych, i który stanął przed trudnym zadaniem: znalezieniem dróg pojednania między zwaśnionymi stronami. Ze względu na tę postawę Kościół stał się celem ataku obydwu zwaśnionych stron.

Cel dydaktyczny

Słuchacz zna i rozumie pojęcie wolności religijnej w całej jego złożoności historycznej, społecznej, gospodarczej i politycznej. Potrafi wyjaśniać problem wolności religijnej przez systematyczne studium przypadków. Umie wyjaśnić fenomen złożoności prawa do wolności religijnej w jego aplikacji do konkretnych sytuacji w świecie. Umie analizować i interpretować wydarzenia oraz literaturę, w tym doniesienia prasowe (internetowe) oraz literaturę prawną.

Cel pedagogiczny

Słuchacz potrafi uczestniczyć w dyskursie dotyczącym wolności religijnej jako prawa osoby ludzkiej. Umie zabierać głos w debacie nad zjawiskiem wolności religijnej. Ma rozszerzoną wiedzę z zakresu ukazania konkretnego przypadku w terenie badawczym. Posiada umiejętność zastosowania wiedzy teoretycznej związanej z karno-prawną i cywilno-prawną ochroną wolności religijnej do rozwiązywania problemów praktycznych. Potrafi zidentyfikować na podstawie przedstawionego stanu faktycznego i sformułować merytorycznie poprawne zarzuty naruszenia praw i wolności. Poprzez zajęcia kształtuje także w sobie postawę otwartości, dialogu, świadomości, tolerancji.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

- wykład problemowy
- wykład z prezentacją multimedialną
- metody warsztatowe
- praca w grupach
- studium przypadku (case study)
- debata

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć

- artykuł
- pytania kontrolne (test)
- kazusy

Treść wykładu

Wraz z uzyskaniem niepodległości anglojęzyczny Kamerun oskarżał władze centralne w Jaunde (stolica) o marginalizowanie tej części kraju. Począwszy od 2016 r., przejawy niezadowolenia w owym regionie Kamerunu przybrały na sile, a 1 października 2017 r. najbardziej skrajne frakcje ogłosiły niepodległość dwóch anglojęzycznych regionów Kamerunu i narodziny Federalnej Republiki Ambazonii. Przyczyniło się to do eskalacji napięcia w obu wspomnianych regionach, prowadząc do strajków i krwawych walk. Władza centralna i separatyści zajęli pozycje nie do pogodzenia. Według szacunków w konflikcie zginęło co najmniej 4 tys. osób, a ponad milion zostało zmuszonych do opuszczenia swoich domów. Wśród uchodźców większość stanowią kobiety i dzieci (L.M., *Afrique-Cameroun. Les étudiants et les écoles pris pour cible dans les régions séparatistes anglophones*). W tej sytuacji Kościół katolicki, który jest jedną z najbardziej wpływowych instytucji pozarządowych w całym kraju i w regionach anglojęzycznych, stanął przed trudnym zadaniem: znalezieniem dróg pojednania między zwaśnionymi stronami.

Nkea mówił natomiast: „Dużo pracujemy z miejscową ludnością, ale także z wojskiem i separatystami, żeby doprowadzić do dialogu. Trzeba powiedzieć, że praca na rzecz pokoju ma wysoką cenę w postaci ofiar śmiertelnych i przemocy wymierzonej w chrześcijańskich świeckich i kapłanów”. Tłumaczył też, iż owe ataki wynikają z dramatycznego nieporozumienia: „Był czas, kiedy rząd uważał nas za «zwolenników rebeliantów», zaś separatyści uważali nas za «prorządowców» tylko dlatego, że potępialiśmy przemoc wobec ludności cywilnej” (L.A., *Afrique-Cameroun. Le travail de l'Eglise locale et le soutien du Saint-Siège sont décisifs pour la réconciliation*).

Trudne wyzwanie dla Kościoła

Chrześcijanie w Kamerunie stanowią dzisiaj około 70% z około 26 mln ludności. Są obecni we wszystkich dziesięciu regionach administracyjnych kraju. Najprężniejsza i najliczniejsza wspólnota wśród nich to katolicy (ok. 38%). Kościół katolicki jest jedną z najsilniejszych instytucji w kraju, zorganizowaną w pięć metropolii kościelnych i 24 diecezje, w których pracuje 1350 księży diecezjalnych i zakonnych oraz 2600 siostr i braci zakonnych. Ponad jedna trzecia mieszkańców kraju to katolicy. Kościół prowadzi szereg różnego rodzaju instytucji, w tym gęstą sieć szkół i szpitali (*Annuario*

Pontificio per l'Anno 2020). Kameruńczycy cenią go jako instytucję, a także jako autorytet moralny. W regionach anglofońskich ważną rolę odgrywają również inne wspólnoty kościelne, wśród których wyróżniają się m.in. Kameruńska Konwencja Baptystów i Kościół Presbiteriański w Kamerunie. Kościół katolicki oraz wymienione wspólnoty kościelne wyrażały gotowość do mediacji pomiędzy separatystami a rządem, podobnie jak wielu tradycyjnych, miejscowych wodzów. Rola mediacyjna Kościoła katolickiego wydaje się tutaj szczególnie ważna, gdyż w tym kraju tak naprawdę niewielu jest potencjalnych mediatorów. Jednak to zadanie wydaje się niezwykle trudne, ponieważ nie ma woli porozumienia u coraz bardziej wrogich sobie stron.

Niestety, wspomniane wyżej bolesne podziały (między frankofonami i anglofonami) dotknęły także wspólnoty kościelne. Nie ominęły też Kościoła katolickiego, a wiązały się przede wszystkim z relacjami biskupów (czy szerzej: duchowieństwa) z rządem podczas licznych zawirowań politycznych. Najbardziej znany przypadek dotyczy Alberta Ndongmo, arcybiskupa pochodzącego z okolic Dschang, zatem formalnie z Kamerunu frankofońskiego, regionu zdominowanego przez liczną grupę etniczną Bamiléké, zamieszkującą pobliski Kamerun anglofoński. W 1964 r. został on ordynariuszem diecezji Nkongsamba. Na jej terenie prowadziła nieustannie walkę partyzancką zdelegalizowana w 1955 r. przez Francuzów partia Związek Ludów Kamerunu (*Union des Populations du Cameroun* – UPC). Do owej walki zbrojnej przystąpili przede wszystkim Bamiléké. Ahmadou Ahidjo, prezydent Kamerunu, poprosił Ndongmo o negocjacje z powstańcami, po czym aresztował go za współpracę z nimi. W 1970 r. skazano arcybiskupa na śmierć; później wyrok zamieniono na dożywocie (por. Messina 375–376). Wielu księży zaprotestowało przeciwko uwięzieniu Ndongmo, lecz związany blisko z rządem Jean Zoa, ordynariusz Jaunde, odmówił podpisania ich protestu. Kiedy Ahmadou Ahidjo w 1975 r. ułaskawił Ndongmo, archidiecezja Jaunde nie przyłączyła się do świętowania jego uwolnienia, co czyniły natomiast z radością inne diecezje.

Rozdźwięk między frankofonami i anglofonami dał się także zauważyć przy nominacji przez Jana Pawła II w 1982 r. Christiana Wiyghana Tumiego na arcybiskupa Garoua w północnym Kamerunie. Wówczas grupa księży frankofońskich protestowała na południu kraju przeciwko „anglojęzycznemu Bamiléké”. Konflikt wewnątrzkościelny miał również miejsce w 1990 r., kiedy to doszło do prób stworzenia opozycyjnych partii politycznych, popieranych strajkami i buntami. W kraju bowiem istniała wtedy jedna

partia – Demokratyczne Zgromadzenie Narodu Kameruńskiego (Rassemblement démocratique du peuple camerounais – RDPC). W tym okresie do strajków wzywał m.in. anglojęzyczny polityk Bernard Muna. Reżim zareagował organizowaniem demonstracji przeciwko demokracji wielopartyjnej, którą opisywano jako próbę „dywersji” i „destabilizacji”. W Jaunde wiece prorządowe zakończyły się Mszą Świętą w katedrze, pod przewodnictwem Zoa, co spotkało się ze sprzeciwem Tumi, wtedy już kardynała. W tym samym roku, w anglojęzycznej Bamendzie opozycjoniści założyli nową partię o nazwie Front Socjaldemokratyczny. Po tym, jak policja zabiła sześciu ich zwolenników, arcybiskup Paul Verdzev z Bamendy zorganizował w katedrze nabożeństwo żałobne. W odpowiedzi Zoa modlił się w katedrze w Jaunde o „oczyszczenie” wizerunku Kościoła katolickiego, „sprofanowanego” w katedrze w Bamendzie (International Crisis Group Africa, *Cameroon's Anglophone Crisis: How the Catholic Church Can Promote Dialogue. Briefing N° 138 2-7*).

Pomimo zasygnalizowanych powyżej różnic między duchownymi bliskimi władzom w Jaunde i tymi, którzy popierają grupy im przeciwne, wydaje się jednak, że Kościół katolicki wciąż ma najpotężniejszy potencjał do odgrywania pozytywnej roli w rozmaitych kryzysach, w tym w bolesnym kryzysie anglofońskim.

Wybuch tzw. konfliktu anglofońskiego

Przyczyny „kryzysu anglofońskiego” w zachodniej części Kamerunu są zakorzenione w odrębnej od frankofońskiej historii tej części kraju. W dniu 1 stycznia 1960 r. francuskojęzyczne terytorium Kamerunu uzyskało niepodległość od Francji, stając się Republiką Kamerunu. W październiku 1961 r. niepodległość od Wielkiej Brytanii uzyskało terytorium anglojęzyczne, tworząc wraz z częścią frankofońską jedno państwo: Federalną Republikę Kamerunu. Jednak bardzo szybko nadzieje anglofońskich mieszkańców Kamerunu na rozwój w niezależności i poszanowaniu ich tradycji kulturowych stłumiono, co wyraziło się w referendum (20 V 1972) zmieniającym oficjalną nazwę kraju na: Zjednoczona Republika Kamerunu. Towarzyszyła temu prowadzona od samego początku polityka pierwszego prezydenta Kamerunu Ahidjo, który wzmacniał centralizację kraju i zwalczał federalizm, jednocześnie dyskryminując gospodarczo ową część kraju. W marcu 1984 r. jego następca Paul Biya zmienił oficjalną nazwę kraju na Republika Kamerunu i usunął z flagi drugą gwiazdę reprezentującą symbolicznie anglojęzyczną część federacji (Kamé Bouopda).

Narastająca latami frustracja angielskojęzycznych mieszkańców Kamerunu Zachodniego uzewnętrzniła się m.in. pod koniec 2016 r., kiedy to roszczenia korporacyjne przeobraziły się w żądania polityczne, inicjując strajki i zamieszki. Zakres ruchu był tak wielki, iż tym razem represyjna polityka rządu nie wystarczyła do przywrócenia spokoju. Napięcie wzrosło 11 października, gdy anglojęzyczni prawnicy z północno-zachodniej i południowo-zachodniej części kraju zastrajkowali, żądając powrotu systemu *Common Law* w swoich regionach. Domagali się także przełożenia na język angielski Kodeksu Organizacji Prawa Gospodarczego i innych tekstów prawnych. Skrytykowali frankofonizację wymiaru sprawiedliwości i umieszczanie w tej części kraju prawników frankofońskich, nieznających i nierespektujących *Common Law*. Wyszli 8 listopada na ulice w Bamendzie, powtarzając swoje żądania. Rząd zignorował ich postulaty i siłą stłumił protest.

W dniu 21 listopada tego samego roku wybuchł strajk nauczycieli w Bamendzie. Tysiące anglofonów udały się na ulice, by domagać się poszanowania ich systemu szkolnego. Policja i armia zareagowały przemocą, otwierając ogień i zabijając przynajmniej dwóch demonstrantów. Ponadto 8 grudnia, w tym samym mieście, miały miejsce gwałtowne starcia podczas manifestacji zorganizowanej przez rząd w celu ukazania jego siły i panowania nad sytuacją (por. International Crisis Group, *Cameroun. La crise anglophone à la croisée des chemins. Rapport Afrique*, N 250, 2 août 2017 9–10).

Od początku na owe wydarzenia reagował też Kościół katolicki. O jego ważnej roli w Kamerunie Zachodnim (anglofońskim) mówią m.in. dane statystyczne. W administracyjnym Regionie Północnego-Zachodu i Regionie Południowego-Zachodu żyją ponad 4 mln osób, w których gronie katolicy stanowią około 40%. Kościół katolicki zorganizowany jest w jedną metropolię z siedzibą w Bamenda. W pięciu diecezjach anglofońskich (Bamenda, Buéa, Kumba, Kumbo i Mamfé) funkcjonuje 169 parafii, w których pracuje 473 księży diecezjalnych i zakonnych. Kościół prowadzi na tym terenie 648 różnego rodzaju szkół oraz 82 ośrodki zdrowia (*Annuario Pontificio per l'Anno 2020* 77, 122, 377, 435). Większość księży wywodzi się z tej części Kamerunu. Z regionu anglofońskiego pochodził także, stojący od 2006 r. do 2019 r. na czele metropolii Bamenda, arcybiskup Cornelius Fontem Esua oraz obecny ordynariusz – arcybiskup Andrew Nkea Fuanya.

Od zarania „kryzysu anglofońskiego” biskupi z prowincji kościelnej Bemanda, podobnie jak i miejscowy kler, wyrażają większe zaniepokojenie

kryzysem niż biskupi w regionach frankofońskich, wyraźnie wskazując na zasadność skarg ludności anglojęzycznej.

Bojkot szkół

Na początku 2017 r. palącym problemem był strajk szkolny, ogłoszony w styczniu 2017 r. przez anglojęzycznych bojowników z Kamerunu Zachodniego. W maju 2017 r. arcybiskup Samuel Kleda wywierał presję na biskupów z prowincji kościelnej Bamenda, by optowali za wznowieniem zajęć. Wtedy inne zdanie wyraził biskup Immanuel Bushu, ordynariusz Buéa. Mimo iż nie popierał bojkotu, wskazał, że rozwiązanie kryzysu będzie bardziej prawdopodobne, jeśli rząd uwolni zatrzymanych działaczy anglofońskich. Bojkot szkół trwał przez cały 2017 r. W 2018 r. wznowiono zajęcia w wielu szkołach, ale w niektórych miastach, np. w Fomanka, Emeh i Jumbam, strajk kontynuowano, chociaż sprzeciwił się temu George Nkuo, ordynariusz diecezji Kumbo i przewodniczący Konferencji Episkopatu Prowincji Bamenda (The Bamenda Provincial Episcopal Conference – BAPEC), podkreślając, że edukacja dzieci musi być szanowana jako podstawowa misja Kościoła.

Sprzeciw biskupów wobec bojkotu szkół wywołał gniew u anglojęzycznych bojowników i skłonił ich do wystąpień przeciwko duchownym. Zdarzały się podpalania szkół nieuczestniczących w bojkocie. W dniu 18 września 2017 r. bojownicy angielskojęzyczni poważnie uszkodzili katolickie Kolegium Najświętszego Serca Jezusa w Bamendzie.

Na stanowisko biskupów zareagowały także władze rządowe, oskarżając w kwietniu 2017 r. duchownych katolickich i ordynariuszy z regionów angielskojęzycznych o popieranie bojkotu szkół i tym samym o zagrożenie jedności narodowej. Podobne zarzuty postawiono zwierzchnikom Kościoła Prezbiteriańskiego w Kamerunie oraz Kameruńskiej Konwencji Baptystów. Zarzuty te ostatecznie oddalił sąd w Buéa, jednak rząd kameruński wyraźnie pokazał, że jest gotowy z powodów politycznych postawić duchownych przed sądem (International Crisis Group, *Cameroon's Anglophone Crisis* 5).

Pomimo pewnej polaryzacji poglądów biskupi anglojęzyczni i frankofońscy zdecydowanie potępiłi represje wojskowe wobec cywilów z września 2017 r. W komunikacie Komisji Episkopatu Kamerunu ds. Sprawiedliwości i Pokoju wyrażono oburzenie „w związku z utrzymującym się kryzysem anglofońskim, skalą ruchu z 22 września 2017 roku – dnia, w którym rozpoczęły się demonstracje wzywające do secesji – oraz zamiarem proklamowania niepodległości regionów północno-zachodniego i południowo-zachodniego”.

Komisja Episkopatu ds. Sprawiedliwości i Pokoju ponowiła apel Kościoła „do wszystkich uczestników kryzysu, aby w świetle prawdy szukali pokoju poprzez dialog”. W komunikacie skrytykowano rząd za nieumiejętność zarządzania kryzysem i wezwano go do uznania błędów w „budowie państwa” oraz do rozpoczęcia decentralizacji administracji. Wskazano, iż celem protestów jest wola używania języka angielskiego w edukacji i działalności administracyjnej oraz przyjęcie systemu prawa zwyczajowego w stylu brytyjskim w miejsce kodeksu prawa francuskiego. W komunikacie uwypuklono pogląd, iż określanie struktury państwa nie leży w kompetencji Kościoła oraz jednocześnie wzywano do zastosowania zapisanej w Konstytucji decentralizacji, której domagają się regiony anglojęzyczne (L.M., *Afrique-Cameroun. Prise de position de l'Eglise contre l'indépendance des régions anglophones et en faveur de la décentralisation*).

Przemoc dotykała również inne wspólnoty chrześcijańskie. W dniu 5 listopada 2018 r. w Bamendzie porwano 79 uczniów i trzech dyrektorów miejscowej prezbiteriańskiej szkoły średniej. Dopuścili się tego prawdopodobnie anglojęzyczni separatyści z ugrupowania Amba Boys w przeddzień zaprzysiężenia prezydenta Biyi na nową kadencję. Wcześniej, 30 października, w starciach pomiędzy wojskiem a secesjonistami zginął Charles Wesco, misjonarz baptystów (L.M., *Afrique-Cameroun. Enlèvement de 79 élèves d'un établissement de l'enseignement secondaire presbytérien de Bamenda dans le cadre de la „crise anglophone”*).

W dniu 24 października 2020 r. ośmioro dzieci zabili separatyści podczas ataku na Międzynarodową Akademię Dwujęzyczną Mère Françoise w Kumbo, w południowo-zachodniej części kraju. Pod koniec października 2020 r. uprowadzono 11 nauczycieli z przedszkola i szkoły podstawowej Presbyterian Nursery and Primary School w Kumbo.

Ogłoszenie niepodległości

Protesty jednak wciąż nasilały się i zaczęła się akcja „martwych miast” oraz bojkotu szkół na północnym i południowym zachodzie Kamerunu. W dniu 1 października 2017 r. symbolicznie proklamowano niepodległość nowego państwa – Ambazonii. W marszach w Bamendzie, Buéa oraz w dziesiątkach miast i miasteczek niesiono flagi Ambazonii, manifestując z nimi przed siedzibami tradycyjnych wodzów, komisariatami policji i żandarmerii. Siły bezpieczeństwa odpowiedziały nieproporcjonalnie, zabijając w tych dniach co najmniej 40 osób i raniąc ponad 100 (por. International Crisis Group, *Cameroun L'aggravation*).

de la crise anglophone requiert des mesures fortes 2–5). Wśród tych, którzy potępił przemoc, znaleźli się także biskupi z prowincji kościelnej Bamenda (BAPEC). W oświadczeniu z 4 października napiętnowali „różne formy przemocy i okrucieństwa, które doprowadziły do nękania wielu miast i wiosek w regionach północno-zachodnim i południowo-zachodnim, co pociągnęło za sobą ofiary śmiertelne”. Biskupi potępił fakt, że „wierni są prześladowani nawet w swoich domach, niektórzy są aresztowani, inni okaleczani, a jeszcze inni po prostu śmiertelnie pobici”. Wielu chrześcijan straciło dobytek w wyniku splądrowania i spalania, liczni cierpią z powodu utraty bliskich, zaginionych lub uprowadzonych. Biskupi potępił „atmosferę wojny”, która zapanowała w tym regionie kraju. Pisali w oświadczeniu:

W niedzielę 1 października 2017 r. kapłanom i świeckim wojsko na ulicach uniemożliwiło udanie się do kościoła, przez co nie mogli skorzystać z konstytucyjnego prawa do wolności kultu. W niektórych miejscach z niesmakiem zauważyliśmy, że chrześcijanie wychodząc z Mszy św. byli odurzali gazem łzawiącym.

Sprzeciwili się też słowom Issa Bakary Tchiroma, ministra transportu w rządzie kameruńskim, zaprzeczającego masakrom: „z zażenowaniem i wstydem odnotowujemy, że minister transportu pochwalił profesjonalizm sił zbrojnych, zupełnie nie biorąc pod uwagę faktu, że niektóre z aktów brutalności i barbarzyństwa wobec ludności zostały popełnione przez członków sił zbrojnych” (L.M., *Afrique-Cameroun. Déclarations critiques des Evêques de la Province de Bamenda à l'encontre des violences contre la population*).

W dniu 1 grudnia 2017 r. Biya wypowiedział wojnę anglojęzycznym separatystom, co wywołało kolejne protesty. W dniu 18 grudnia w miastach na terenach anglofonskich wybuchł jednodniowy strajk miejski. Dnia 19 grudnia spalono kilka wiosek w okolicach Mamfé, w południowo-zachodniej części Kamerunu, w rejonie, w którym w ostatnich dniach zginęło czterech żandarmów. Władze Kamerunu twierdziły, że wojsko przejęło kontrolę nad trzema obozami szkoleniowymi zbrojnych grup separatystycznych. W dniu 15 grudnia setki księży katolickich, pastorów z różnych wyznań chrześcijańskich i muzułmańskich imamów zebrało się w katedrze w Jaunde, aby modlić się o pokój. Wystosowali oni wspólny apel o pokój (por. L.M., *Afrique-Cameroun. Appel à la paix de la part des responsables religieux chrétiens et musulmans après les violences dans les régions anglophones*).

Jednak na poziomie krajowym wciąż pozostaje palący problem statusu anglofonskiego Regionu Północnego Zachodu i Regionu Południowego

Zachodu. Ujęcie rządowe preferuje *status quo*. Jako rozwiązanie podaje się też rozmaity zakres decentralizacji władzy, powrót do federacji czy też – w radykalnym rozumieniu separatystów – należą z racji historycznych i prawnych niepodległość państwową. Niektórzy księża z regionu angielskojęzycznego wprost poparli postulat stworzenia nowego państwa. Tak uczynił w kwietniu 2017 r. Wilfred Emeh z diecezji Kumba. Miesiąc później Gerald Jumbam, także z diecezji Kumba, napisał list otwarty do arcybiskupa Samulea Kledy, przewodniczącego Krajowej Konferencji Episkopatu Kamerunu (Conférence Episcopale Nationale du Cameroun), popierając pełną niepodległość dwóch regionów anglojęzycznych. Jego postulaty otwarcie poparł David Fomanka, były sekretarz ds. edukacji w diecezji Mamfé. Wszyscy trzej z powodu swoich wystąpień musieli wyemigrować z Kamerunu. Zdecydowana większość księży jednak jest bardziej ostrożna, popierając federalizm lub rzeczywistą decentralizację, nie popierając jednak niepodległości. Opowiadają się też za tym, by głos w imieniu Kościoła zabierali biskupi.

Wybory prezydenckie i parlamentarne

W niedzielę 7 października 2018 r. odbyły się wybory prezydenckie. Wśród kandydatów był urzędujący prezydent Biya, który ubiegał się o siódmą z kolei kadencję. Ich uważnym obserwatorem pozostawał także Kościół katolicki, głównie za pośrednictwem lokalnych Komitetów Sprawiedliwości i Pokoju (Iustitia et Pax). Komisja ta monitorowała przebieg głosowania w wielu lokalach wyborczych w całym kraju. Jednak 46 jej obserwatorów z regionów północno-zachodniego i południowo-zachodniego nie mogło przebywać w miejscowych lokalach wyborczych ze względu na sprzeciw rządowych sił bezpieczeństwa. „Wybory odbyły się w sposób pokojowy, ale odnotowano poważne nieprawidłowości w regionach anglojęzycznych” – stwierdziła w oświadczeniu powyborczym Konferencja Episkopatu Kamerunu. Biskupi kameruńscy ubolewali też nad faktem, że nie umożliwiono udziału w wyborach uchodźcom. Jednocześnie zwrócili się do całego społeczeństwa z prośbą o zachowanie spokoju (L.M., *Afrique-Cameroun. Communiqué de la Conférence épiscopale sur le déroulement du vote „dans le calme mais avec des irrégularités en particulier dans les régions anglophones”*).

Według oficjalnych obliczeń dokonanych przez Narodową Komisję Liczenia Głosów, Biya uzyskał 71,28% głosów. Jednak w oczekiwaniu na oficjalne podanie wyników jeden z kandydatów, Maurice Kamto, ogłosił swoje zwycięstwo już 8 października. Kleda stwierdził:

Te wybory zrodziły we mnie pytania. Jeśli wziąć pod uwagę przypadek regionu Dalekiej Północy, gdzie ludzie, którzy cierpią niemal co roku, w 89% głosowali na tych, którzy obecnie im rządzą, to mam poważny problem! Patrę też na strefę anglofonską, gdzie procent poparcia dla partii rządzącej jest bardzo wysoki. Skoro nie można było prowadzić kampanii w tych dwóch regionach, skąd wzięły się te procenty?

Arcybiskup Douala uważał też, że należy wysłuchać tego, co mówi odrzucony kandydat Kamto, który miałby uzyskać 14,23% (L.M., *Afrique-Cameroun. Doutes de responsables de l'Eglise quant aux résultats des élections présidentielles*).

W dniu 9 lutego 2020 r. w Kamerunie odbyły się kolejne wybory samorządowe i parlamentarne. Przebiegły one spokojnie, ale przy bardzo niskiej frekwencji. „Tendencja do wstrzymywania się od głosu była niemal powszechna” – powiedział biskup Abraham Kome, ordynariusz Bafang i przewodniczący Krajowej Konferencji Episkopatu Kamerunu (CENC), przytoczywszy m.in. kilka przykładów. Zauważył też, że

z powodu braku bezpieczeństwa w regionach północno-zachodnim i południowo-zachodnim 17 obserwatorów CENC z tych dwóch regionów nie mogło wykonywać swojej pracy. Ten brak bezpieczeństwa uniemożliwił wielu obywatelom korzystanie z ich praw obywatelskich (L.M., *Afrique-Cameroun. Désertion des urnes de la part des électeurs selon les observateurs de la Commission épiscopale Justice et Paix*).

W nocy z 14 na 15 lutego 2020 r. w anglojęzycznym departamencie Donga-Mantung (region północno-zachodni) doszło do masakry ludności cywilnej, głównie kobiet i dzieci. Zginęły 22 osoby. Separatyści o tę zbrodnię oskarżyli armię kameruńską (L.M., *Afrique-Cameroun. Désertion des urnes de la part des électeurs selon les observateurs de la Commission épiscopale Justice et Paix*).

Przemoc i walki zbrojne

W anglojęzycznych prowincjach Kamerunu rządowe siły porządkowe wprowadziły system represji, który mocno uderzał w ludność. Również separatyści reagowali ostro, co siał wśród ludności cywilnej strach. Eskalacja przemocy była zdecydowanie potępiana przez Episkopat Kamerunu.

W oświadczeniu z 16 maja 2018 r. biskupi kameruńscy pod przewodnictwem stojącego na czele Konferencji Episkopatu Kamerunu Kledy potępiłi

„przerażającą przemoc” i sprzeciwili się „brutalnym represjom armii”, które wywołały kryzys humanitarny. „Powstrzymajmy wszelkie formy przemocy i przestańmy się nawzajem zabijać” – apelowali do obydwu stron konfliktu – „ocalmy nasz kraj przed bezpodstawną i niepotrzebną wojną domową” (por. P.N./A.P., *Afrique-Cameroun. Appel au dialogue de la part des Evêques face à la crise humanitaire en cours dans la zone anglophone du pays*).

Do stref konfliktu nie wpuszczano niezależnych obserwatorów, a według szacunków Caritas Cameroon w starciach pomiędzy wojskiem a separatystami zginęło do tej pory co najmniej 150 osób, w tym 64 cywilów. Naoczni świadkowie, którzy uciekli do Nigerii, donosili o aresztowaniach i zabójstwach, torturach wobec podejrzanych o separatyzm, a także o molestowaniu dzieci i gwałtach. W centrum kryzysu znalazło się Mamfé w południowo-zachodnim Kamerunie. Około 160 tys. ludzi zostało zmuszonych do ucieczki ze swoich domostw. Przedstawiciel Caritas powiedział, że „wiele osób opuściło swoje domy, by ukryć się w buszu”. Po drugiej stronie granicy Nigerii Caritas odnotowała przybycie 25 624 uchodźców z Kamerunu, podczas gdy ONZ podaje, że ich liczba może wynosić 40 tys., z których większość stanowią kobiety i dzieci. Tylko 5% uchodźców ma odpowiednie schronienie; pozostali śpią w opuszczonych budynkach lub na lotnisku (por. P.N./A.P., *Afrique-Cameroun. Appel au dialogue de la part des Evêques face à la crise humanitaire en cours dans la zone anglophone du pays*). „Sytuacja jest dramatyczna. Siły porządkowe nadal zabijają ludność cywilną. Tysiące ludzi szukają schronienia za granicą lub w innych prowincjach kraju” – mówił nieco później jezuita Ludovic Lado (por. K.E., *Afrique-Cameroun. Témoignage d'un jésuite sur „de graves violations des droits fondamentaux dans les provinces anglophones”*). „W Bamendzie nie ma żadnych starć, ale napięcie daje się we znaki. Handlowcy i przedsiębiorcy obawiają się, że ich firmy zostaną zniszczone lub zdewastowane. Taksówkarze obawiają się napaści. Miasto jest jakby zawieszone” – tak kapucyn Gioacchino Catanzaro opisywał warunki życia w jednym z głównych anglojęzycznych miast Kamerunu (por. K.E., *Afrique-Cameroun. Vie sociale annihilée par la peur dans le nord-ouest du pays*).

W listopadzie 2019 r. jeden z zakonników relacjonował misyjnej Agencji Fides: „W ciągu ostatnich kilku dni w Bambui (miasto pobliżu Bamendy) spłonęło wiele domów i codziennie dochodziło do starć zbrojnych. Zginęło wiele osób. Patrole policji przerażają ludność, zwłaszcza osoby starsze, które nigdy nie doświadczyły takiej atmosfery napięcia”. Ludność obawiała się nie tylko policji, ale także separatystycznych bojówek. Ten sam zakonnik mówił:

Stosunek ludności do nich jest różny. W ostatnich miesiącach wielu księży zostało uprowadzonych, co zmusiło biskupa Andrew Nkee Fuanyę, biskupa Mamfé, do zamknięcia trzech parafii w diecezji. Biskup George Nkuo, biskup Kumbo, sam został uprowadzony. Codziennie uprowadzani są nie tylko przywódcy religijni, ale także osoby cywilne, które są uwalniane po zapłaceniu okupu. Należy jednak dodać, że duża część społeczeństwa woli separatystów od policji (K.E., *Afrique-Cameroun. Appel de l'Eglise à un dialogue inclusif après les tensions et violences dans les provinces du nord du pays*).

Słowa te potwierdzał list pasterski z 10 grudnia 2019 r., w którym biskupi stwierdzali: „W trakcie i po ostatnich wyborach prezydenckich jesteśmy świadkami coraz większego i bardzo niepokojącego pogorszenia klimatu społecznego”. Ostrzegali w nim mieszkańców Kamerunu przed trybalizmem, który może zagrozić spójności narodowej. Mówili o szerzeniu się „postaw, słów i zachowań”, które ukazują „niedopuszczalną pogardę dla godności ludzkiej” i „grozą przerodzeniem się w jeszcze bardziej wyniszczające konflikty plemienne”. Potępili też polityków, którzy „poprzez wypracowane formy linczu medialnego starają się obecnie przekształcić swoich przeciwników politycznych i ideologicznych we wrogów całego narodu, tak jak Saul zrobił to z Dawidem”. Dysfunkcyjność państwa powoduje zaś rozczarowanie, gdyż ludzie

nie znajdują w instytucjach państwowych tego, czego oczekują, a zwłaszcza gwarancji pracy, szybkiego i sprawiedliwego rozstrzygania sporów prawnych, należynej pomocy w szpitalach, bezpieczeństwa osób i mienia, i stąd zwracają się ku swojej grupie plemiennej, do której przynależą. Z tego punktu widzenia niewłaściwe zarządzanie państwem toruje drogę trybalizmowi (L.M., *Afrique-Cameroun. Lettre pastorale des Evêques appelant à éviter „le piège du tribalisme”*).

W dniu 14 lutego 2020 r. w wiosce Ngarbuh-Ntumbaw w anglojęzycznym regionie północno-zachodnim wojsko zabiło 24 osoby, w tym kobiety w ciąży i małe dzieci. „Niektóre z ofiar zostały spalone żywcem” – stwierdził Nkuo. We Mszy Świętej w intencji ofiar wziął także udział Tumi (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*).

Dnia 17 kwietnia 2020 r. o położenie kresu przemocy zaapelował w liście pasterskim Fuanya, ordynariusz Bamendy. „Jak doświadczyliśmy już wszyscy, łatwo jest rozpocząć wojnę, ale nigdy nie jest łatwo ją zakończyć. Przez

przemoc, masakry i zniszczenia wszystko jest tracone, ale możemy osiągnąć wszystko, szczerze dążąc do sprawiedliwości, pojednania i pokoju”. Mówiąc o swojej roli „pasterza stada”, arcybiskup stwierdzał, że jego obowiązkiem jest „czuwanie, aby wilki nie pożerały Bożych owiec lub aby najsilniejsze owce nie zabijały najsłabszych” (L.M. *Afrique-Cameroun. Appel de l'Evêque de Bamenda en faveur de la cessation du conflit dans les régions anglophones*).

„W Kamerunie od lat codziennie dochodzi do starć, morderstw, masakr i porwań, ale nikt o tym nie mówi” – stwierdził z przykrością Fuanya. Zaznaczył, że mimo to

rozmawiamy bezpośrednio z rządem, a następnie z członkami grupy Amber Boys. Spotykamy się z nimi potajemnie i jesteśmy w stałym kontakcie. W tym czasie próbujemy rozmawiać z przywódcami niepodległościowymi w diasporze: to bardzo ważne, ponieważ są to bardzo wpływowi ludzie. Działalność ta, choć prowadzona pośród wielu trudności, przynosi pewne owoce, przede wszystkim w postaci ponownego otwarcia szkół. Obecnie 60% dzieci uczęszcza do szkoły regularnie (L.A., *Archevêque de Bamenda: le conflit continue, les leaders religieux sont engagés dans une médiation difficile*).

Porwanie i zabójstwa duchownych

W dniu 4 października 2018 r. przed kościołem parafialnym pw. św. Teresy w Bamessing (archidiecezja Bamenda) został zabity przez żołnierzy dwiętnastoletni kleryk. W oświadczeniu archidiecezji czytamy, że po Mszy Świętej, kiedy wraz z wiernymi stał „przed kościołem, nadjechała ciężarówka wojskowa z Ndop i zatrzymała się na początku drogi prowadzącej do kościoła. Z pojazdu wysiadło kilku żołnierzy, którzy otworzyli ogień”. Wierni uciekli do zakrystii, ryglując drzwi, seminarzysta zaś ukląkł na ziemi, odmawiając różaniec. „Żołnierze bezskutecznie próbowali otworzyć drzwi, a następnie podeszli do Gerarda Anjiangwe, który leżał na ziemi, i kazali mu wstać, co ten bez wahania uczynił” – relacjonował Esua (L.M., *Afrique-Cameroun. Meurtre d'un jeune Séminariste dans la région anglophone du pays*).

Dnia 21 listopada 2018 r. w Kembong, w pobliżu Mamfé, został zabity przez żołnierzy Cosmas Omboto Ondari, kenijski misjonarz z Towarzystwa Misyjnego św. Józefa z Mill Hill. Zastrzelono go przed kościołem pw. św. Marcina z Tours (por. L.M., *Afrique-Cameroun. Nouveau meurtre de prêtre dans le sud-ouest anglophone*). Nkeo, ordynariusz Mamfé, wspominał i apelował:

Odwiedziłem parafię Kembong 22 listopada i naliczyłem 21 dziur po kulach w budynku, w którym ksiądz, katecheta i wielu chrześcijan prowadziło rozmaite działania na terenie misji. Krew zamordowanego księdza była jeszcze wyraźnie widoczna na drzwiach wejściowych kościoła. Wartość życia ludzkiego maleje, a życie jest marnowane z różnych powodów, także tych najbardziej daremnych. Musimy położyć temu kres i wezwać wszystkich zaangażowanych w zabijanie niewinnych cywilów do powstrzymania się od tych niehumanitarnych i potwornych czynów. Wzywam organy ścigania do dokładnego zbadania tej potwornej zbrodni popełnionej na niewinnym i pokojowo nastawionym misjonarzu oraz do postawienia sprawców przed sądem. Jest to jedyny sposób, aby pocieszyć tych, którzy zostali ranni, i zaprowadzić pokój na naszej ziemi (A.P. *Afrique-Cameroun. Demande d'enquête suite à l'assassinat du Père Ondari de la part de l'Evêque de Mamfé*).

Dnia 23 listopada 2018 r. w południowo-zachodnim Kamerunie zostali uprowadzeni trzej klaretyni, którzy zmierzali do Munyenge z pomocą humanitarną dla ofiar konfliktu w tym rejonie. Dwukrotnie zakładnikiem uzbrojonych separatystów był Michael Miabesue Bibi, biskup pomocniczy Bamendy, porwany przez Amba Boys. Twierdzili oni, że nie powinien podróżować, gdyż ogłosili operację „martwe miasto”, wstrzymując wszelkie działania cywilne (por. L.M., *Afrique-Cameroun. L'Evêque auxiliaire de Bamenda enlevé par deux fois par les séparatistes*). W dniu 25 czerwca 2019 r. został porwany (i uwolniony następnego dnia), Esua, który ich głównemu dowódcy powiedział, że nie „osiągną swoich celów, praktykując zło, ponieważ zło może prowadzić tylko do zła, a Bóg nie będzie w stanie wysłuchać ich modlitw, jeśli nadal będą popełniać zło” (L.M., *Afrique-Cameroun. Enlèvement et libération de l'Archevêque de Bamenda de la part de séparatistes*). Z kolei 15 sierpnia 2018 r. w Kumbo uprowadzono dwóch księży udających się na świąteczną Mszę Świętą.

W dniu 5 listopada 2020 r. separatyści porwali Tumi będącego w drodze z Bamendy do Kumbo. Kardynał stał się zakładnikiem wraz z wodzem Fonem Sehemem Mbinglem II i 10 innymi osobami. Porwanie dziewięćdziesięcioletniego kardynała potępili miejscowi wierni i wszystkie siły polityczne w kraju (L.M., *Afrique-Cameroun. Point de situation sur les conditions de l'Archevêque émérite de Douala, relâché hier par ses ravisseurs*). „Wierzę, że teraz to głowa państwa musi coś zrobić i wierzę, że może to zrobić, a mianowicie ogłosić amnestię, by zapanował pokój, a dzieci mogły chodzić do

szkoły” – powiedział Tumi w wywiadzie udzielonym kilka dni po uwolnieniu. Dodał przy tym, że porywacze „chcieli wiedzieć, jakie jest moje zdanie na temat formy rządu w kraju. Odpowiedziałem im: jest to federalizm” (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel de l'Archevêque émérite de Douala en faveur d'une amnistie et d'un retrait de l'armée pour mettre un terme au conflit sécessionniste*).

Nkea mówił natomiast: „Dużo pracujemy z miejscową ludnością, ale także z wojskiem i separatystami, żeby doprowadzić do dialogu. Trzeba powiedzieć, że praca na rzecz pokoju ma wysoką cenę w postaci ofiar śmiertelnych i przemocy wymierzonej w chrześcijańskich świeckich i kapłanów”. Tłumaczył też, iż owe ataki wynikają z dramatycznego nieporozumienia: „Był czas, kiedy rząd uważał nas za «zwolenników rebeliantów», zaś separatyści uważali nas za «prorządowców» tylko dlatego, że potępialiśmy przemoc wobec ludności cywilnej” (L.A., *Afrique-Cameroun. Le travail de l'Eglise locale et le soutien du Saint-Siège sont décisifs pour la réconciliation*).

Wezwania do dialogu i pojednania

W dniu 20 lipca 2018 r. został zabity Alexander Sob Nougi, proboszcz parafii pw. Najświętszego Serca w Bomaka, w diecezji Buéa, diecezjalny sekretarz ds. edukacji katolickiej. Podobno trafiono go przypadkowo w trakcie starcia wojska z separatystami (por. S.L., *Afrique-Cameroun. Prêtre assassiné dans la zone anglophone, théâtre des affrontements avec les séparatistes*). Dnia 25 lipca, wkrótce po jego śmierci, Tumi zgromadził imamów z miast Buéa i Bamenda oraz zaprosił zwierzchnika Kościoła Prezbiteriańskiego w Kamerunie w celu omówienia możliwych rozwiązań kryzysu anglofońskiego. Na zakończenie tej rozmowy czterej przywódcy religijni zaprosili całą ludność anglofońską na konferencję – „Anglophone General Conference”, którą zwołano pod koniec sierpnia 2018 r. Zastrzegając sobie anonimowość, jeden z urzędników kościelnych mówił: „Kościół patrzy na problem anglofonii w całości i jest zdecydowany przyczynić się do przywrócenia pokoju [...] będzie to z pewnością pierwszy krok w procesie zakończenia kryzysu i jest konieczne, abyśmy pozytywnie go wspierali” (Foute). Inicjatywę tę poparła miejscowa Konferencja Episkopatu, proponując mediację między stronami konfliktu. Pod koniec lipca do udziału w spotkaniu zaproszono chrześcijańskich i muzułmańskich przywódców religijnych, w tym Tumiego, pastora Georga Fochanga Babilę z kameruńskiego Kościoła Prezbiteriańskiego, imama Tukura Mohammeda Adamu z Centralnego Meczetu w Bamendzie (północny zachód) oraz imama

Alhajiego Mohammeda Abubakara z Centralnego Meczetu w Buéa (południowy zachód). Skierowano także apel do anglofonów w kraju i w diasporze. Pomimo przychylnego nastawienia dużej części opozycji propozycja ta została jednak ostatecznie odrzucona przez rząd w Jaunde, który w odpowiedzi zakazał organizowania jakichkolwiek spotkań. Mimo to we wspólnej deklaracji Rada Kościołów Protestanckich, Najwyższa Rada Islamska i Konferencja Episkopatu połączyły siły w celu potępienia wzrostu przemocy w ostatnich dwóch latach i wezwały do zaprzestania „masowych zabójstw dokonywanych przez zbrojne grupy secesjonistów i kameruńskie siły zbrojne”. Kleda, przewodniczący Konferencji Episkopatu Kamerunu, szejik Oumarou Malam, członek Najwyższej Rady Islamskiej, oraz Fonki Samuel Forba, przywódca Kościołów Reformowanych, wezwali rząd, partie polityczne, diasporę i zbrojne ugrupowania secesjonistyczne do rozpoczęcia dialogu, który doprowadzi do ostatecznego rozwiązania kryzysu politycznego i militarnego (por. K.E., *Afrique-Cameroun. Responsables religieux chrétiens et musulmans en faveur du dialogue et de la paix dans les régions anglophones*).

Do potrzeby debaty nad problemami w anglojęzycznym Kamerunie powrócono jesienią 2019 r. W dniu 10 września prezydent Kamerunu Biya ogłosił jej zwołanie w dniach od 30 września do 4 października. „Zostaliśmy zaproszeni na spotkanie będące wielką, narodową debatą i zgodziliśmy się na wzięcie w niej udziału” – oświadczyli przywódcy religijni Kamerunu, którzy w sierpniu zorganizowali już Generalną Konferencję Anglofońską. Tumi, zapowiadając swoje uczestnictwo w debacie narodowej, powiedział: „Jesteśmy zobowiązani do uczynienia wszystkiego, co w naszej mocy, nawet za cenę naszego życia, by zaprowadzić pokój w Kamerunie”. Kardynał wyraził się z uznaniem o tej inicjatywie głowy państwa. Przekazał też premierowi raport bazujący na odpowiedziach z ankiety skierowanej do mieszkańców anglojęzycznych regionów Kamerunu: „Na podstawie odpowiedzi ponad 1000 osób opracowaliśmy 400-stronicowy dokument, składający się z trzech części, w których skupiliśmy się na przyczynach kryzysu anglofońskiego i zaproponowaliśmy rozwiązania” (L.M., *Afrique-Cameroun. Vers la participation des chefs religieux au grand débat national centré sur la crise dans les régions anglophones*).

Chcąc ułatwić dialog, Biya nakazał uwolnienie 333 separatystów i niektórych przeciwników politycznych, w tym Kamta – kontrkandydata w wyborach prezydenckich z 2018 r. Po czterech dniach debaty uczestnicy podkreślili konieczność stworzenia specjalnego statusu dla dwóch regionów

anglojęzycznych, nie precyzując jednak szczegółów. W debacie uczestniczyli przedstawiciele rozmaitych grup społecznych. Jednakże nie wzięli w niej udziału przywódcy zbrojnych ugrupowań separatystycznych. O debacie pozytywnie wypowiedzieli się m.in. Tumi oraz Abraham Boualo Kome, ordynariusz diecezji Bafang i zarazem przewodniczący Konferencji Episkopatu Kamerunu (por. L.M., *Afrique-Cameroun. Espoirs de fin de la crise sécessionniste dans les zones anglophones en provenance du Dialogue national*).

O poszukiwanie dróg pojednania w Kamerunie apelowało także 16 biskupów katolickich z 10 krajów świata na spotkaniu (II 2020) w Szwajcarii. Pisali oni w liście otwartym do Biyi:

My, niżej podpisani biskupi rzymskokatolicki z całego świata, z należnym szacunkiem wzywamy Pana rząd do wzięcia udziału w rozmowach pokojowych, zaproponowanych przez Szwajcarię, mających na celu zakończenie przemocy w północno-zachodnich i południowo-zachodnich regionach Kamerunu (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*).

Biskupi podkreślali w tym liście, że kierują się skutkami katastrofy humanitarnej, spowodowanej konfliktem:

Przemoc i okrucieństwa, których dopuściły się wszystkie strony konfliktu, zmusiły 656 tys. anglojęzycznych Kameruńczyków do opuszczenia swoich domów, uniemożliwiły 800 tys. dzieci uczęszczanie do szkół (w tym 400 tys. do szkół katolickich), zmusiły 50 tys. osób do ucieczki do Nigerii, zniszczyły setki wiosek i spowodowały śmierć co najmniej 2 tys. osób. Każde z tych istnień jest cenne, opłakujemy je i pragniemy uniknąć dalszych strat w ludziach (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*).

W pierwszym tygodniu lipca 2020 r. spotkali się przedstawiciele rządu z separatystami z anglojęzycznych regionów kraju, co otworzyło perspektywę na zaprzestanie działań wojennych. Do zainicjowania spotkania przyczynił się Nkea. Wziął w nim udział także Julius Ayuk Tabe, samozwańczy prezydent Ambazonii, przewieziony na ten czas z więzienia o zaostrzonym rygorze. Rząd reprezentował jeden z urzędników odpowiedzialnych za bezpieczeństwo narodowe – delegat premiera. Spotkanie odbyło się w rezydencji Jeana Mbargi, ordynariusza Jaunde. Tak o roli duchowieństwa mówił, pośrednicząc w rozmowach, Nkea:

Oni wierzą w naszą neutralność i uważają, że możemy być tym partnerem do rozmów, który sprostą doprowadzeniu do stabilnego pokoju w kraju. Nawet jeśli przedstawiciele Kościoła nie zasiądą do stołu negocyjacyjnego, nadal zachęcamy do dialogu i poszukiwania rozwiązania, które definitywnie zastąpi broń (L.A., *Afrique-Cameroun. Colloques de paix entre gouvernement et séparatistes près la résidence archiépiscopale, contribution de l'Eglise au dialogue et à la réconciliation*).

Jednak w ostatnich dniach października tego samego roku Nkea stwierdził:

Z punktu widzenia oficjalnych negocjacji nie poczyniono postępów i przynajmniej oficjalnie nie mamy żadnych informacji o spotkaniach, które się ostatnio odbyły lub są planowane. Można jednak stwierdzić, że po rozmowach sprzed kilku miesięcy sytuacja wydaje się spokojniejsza. Wśród ludności panuje atmosfera większego spokoju i wyciszenia. Szkoły zostały ponownie otwarte i wiele dzieci do nich wróciło. Jest to niewątpliwie dobry znak (L.A., *Afrique-Cameroun. Faire davantage après les „prudents signaux d'espérance dans le cadre du conflit au sein des régions anglophones” selon l'Archevêque de Bamenda*).

Pod koniec września 2020 r. biskupi regionów anglojęzycznych napisali list otwarty na zakończenie 69. zebrania Konferencji Episkopatu Prowincji Bamenda. W liście tym przedstawili prośby skierowane do rządu i wiernych. Wśród głównych postulatów biskupi umieścili natychmiastowe zaprzestanie wszelkich form konfrontacji zbrojnej, wznowienie dialogu, uwolnienie więźniów politycznych oraz ponowne otwarcie szkół. Dokument ten odbił się szerokim echem w mediach, ale, co powiedział Nkea: „niestety, nie otrzymaliśmy jeszcze żadnej odpowiedzi od rządu” (L.A., *Afrique-Cameroun. Faire davantage après les „prudents signaux d'espérance dans le cadre du conflit au sein des régions anglophones” selon l'Archevêque de Bamenda*).

Biskupi zebrani na Konferencji Prowincjalnej Episkopatu Bamendy (BAPEC) w oświadczeniu wydanym w niedzielę 22 sierpnia 2021 r. ponowili apel o zakończenie długotrwałego konfliktu w anglojęzycznych regionach Kamerunu. „Ubolewamy nad przemocą, brakiem bezpieczeństwa, porwaniami, torturami i bezsensownymi zabójstwami, niekiedy niewinnych ludzi i dzieci” – pisali, wzywając wszystkie zbrojne frakcje do „natychmiastowego zaprzestania przemocy i do pracy na rzecz pokojowego rozwiązania konfliktu” (L.M., *Afrique-Cameroun. „Faites taire vos armes: notre peuple a assez souffert et est fatigué de vivre dans l'incertitude et la peur”: appel des Évêques de Bamenda*).

Bibliografia

1. A.P. *Afrique-Cameroun. Demande d'enquête suite à l'assassinat du Père Ondari de la part de l'Evêque de Mamfé*, Agence Fides. 24 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
2. Foute, Franck. *Au Cameroun, l'Eglise catholique victime collatérale de la crise anglophone*. 31 lipca 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
3. International Crisis Group. *Cameroon's Anglophone Crisis: How the Catholic Church Can Promote Dialogue*. Briefing N° 138. Nairobi-Brussels: Crisis Group Africa, 2018.
4. International Crisis Group. *Cameroun. L'aggravation de la crise anglophone requiert des mesures fortes*. Briefing N 130. Nairobi-Bruxelles: Crisis Group Africa, 2017.
5. International Crisis Group. *Cameroun. La crise anglophone à la croisée des chemins*. Rapport Afrique N 250. 2 sierpnia 2017. Nairobi-Brussels: Crisis Group Africa, 2017.
6. International Crisis Group. *Crise anglophone au Cameroun. Comment arriver aux pourparlers*. Rapport Afrique N° 272. 2 maja 2019. Bruxelles: Crisis Group Africa 2019.
7. Kamé Bouopda, Pierre. *La quête de libération politique au Cameroun 1884-1984*. Paris: L'Harmattan, 2006.
8. K.E. *Afrique-Cameroun. Appel de l'Eglise à un dialogue inclusif après les tensions et violences dans les provinces du nord du pays*, Agence Fides. 25 listopada 2019. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
9. K.E. *Afrique-Cameroun. Responsables religieux chrétiens et musulmans en faveur du dialogue et de la paix dans les régions anglophones*, Agence Fides. 22 września 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>.
10. K.E. *Afrique-Cameroun. Témoignage d'un jésuite sur „de graves violations des droits fondamentaux dans les provinces anglophones”*, Agence Fides. 26 maja 2018. Dostęp 11 lutego 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>
11. K.E. *Afrique-Cameroun. Vie sociale annihilée par la peur dans le nord-ouest du pays*, Agence Fides. 29 maja 2018. Dostęp 11 lutego 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>.
12. L.A. *Afrique-Cameroun. Faire davantage après les „prudents signaux d'espérance dans le cadre du conflit au sein des régions anglophones” selon l'Archevêque de Bamenda*, Agence Fides. 30 października 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>

13. L.M. Afrique-Cameroun. *„Faites taire vos armes: notre peuple a assez souffert et est fatigué de vivre dans l'incertitude et la peur”: appel des Evêques de Bamenda*, Agence Fides. 24 sierpnia 2021. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
14. L.M. Afrique-Cameroun. *Appel à la paix de la part des responsables religieux chrétiens et musulmans après les violences dans les régions anglophones*, Agence Fides. 20 grudnia 2017. Dostęp 11 lutego 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>
15. L.M. Afrique-Cameroun. *Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*, Agence Fides. 21 lutego 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
16. L.M. Afrique-Cameroun. *Appel de l'Archevêque émérite de Douala en faveur d'une amnistie et d'un retrait de l'armée pour mettre un terme au conflit sécessionniste*, Agence Fides. 19 listopada 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
17. L.M. Afrique-Cameroun. *Appel de l'Evêque de Bamenda en faveur de la cessation du conflit dans les régions anglophones*, Agence Fides. 22 kwietnia 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
18. L.M. Afrique-Cameroun. *Communiqué de la Conférence épiscopale sur le déroulement du vote „dans le calme mais avec des irrégularités en particulier dans les régions anglophones”*, Agence Fides. 11 października 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.fides.org/fr/>>
19. L.M. Afrique-Cameroun. *Déclarations critiques des Evêques de la Province de Bamenda à l'encontre des violences contre la population*, Agence Fides. 12 października 2017. Dostęp 12 października 2017. <<http://www.fides.org/fr/>>
20. L.M. Afrique-Cameroun. *Désertion des urnes de la part des électeurs selon les observateurs de la Commission épiscopale Justice et Paix*, Agence Fides. 17 lutego 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
21. L.M. Afrique-Cameroun. *Doutes de responsables de l'Eglise quant aux résultats des élections présidentielles*, Agence Fides. 29 października 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.fides.org/fr/>>
22. L.M. Afrique-Cameroun. *Enlèvement de 79 élèves d'un établissement de l'enseignement secondaire presbytérien de Bamenda dans le cadre de la „crise anglophone”*, Agence Fides. 6 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.fides.org/fr/>>
23. L.M. Afrique-Cameroun. *Enlèvement et libération de l'Archevêque de Bamenda de la part de séparatistes*, Agence Fides. 6 lipca 2019. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>

24. L.M. *Afrique-Cameroun. Espoirs de fin de la crise sécessionniste dans les zones anglophones en provenance du Dialogue national*, Agence Fides. 8 października 2019. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
25. L.M. *Afrique-Cameroun. L'Evêque auxiliaire de Bamenda enlevé par deux fois par les séparatistes*, Agence Fides. 21 grudnia 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
26. L.M. *Afrique-Cameroun. Les étudiants et les écoles pris pour cible dans les régions séparatistes anglophones*, Agence Fides. 22 lutego 2022. Dostęp 24 kwietnia 2022. <<http://www.fides.org/fr/>>
27. L.M. *Afrique-Cameroun. Lettre pastorale des Evêques appelant à éviter „le piège du tribalisme”*, Agence Fides. 19 grudnia 2019. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
28. L.M. *Afrique-Cameroun. Meurtre d'un jeune Séminariste dans la région anglophone du pays*, Agence Fides. 16 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
29. L.M. *Afrique-Cameroun. Nouveau meurtre de prêtre dans le sud-ouest anglophone*, Agence Fides. 22 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
30. L.M. *Afrique-Cameroun. Point de situation sur les conditions de l'Archevêque émérite de Douala, relâché hier par ses ravisseurs*, Agence Fides. 7 listopada 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
31. L.M. *Afrique-Cameroun. Prise de position de l'Eglise contre l'indépendance des régions anglophones et en faveur de la décentralisation*, Agence Fides. 2 października 2017. Dostęp 11 grudnia 2017. <<http://www.fides.org/fr/>>
32. L.M. *Afrique-Cameroun. Vers la participation des chefs religieux au grand débat national centré sur la crise dans les régions anglophones*, Agence Fides. 24 września 2019. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
33. L.A. *Afrique-Cameroun. Colloques de paix entre gouvernement et séparatistes près la résidence archiépiscopale, contribution de l'Eglise au dialogue et à la réconciliation*, Agence Fides. 20 lipca 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>

34. L.A. *Afrique-Cameroun. Le travail de l'Eglise locale et le soutien du Saint-Siège sont décisifs pour la réconciliation*, Agence Fides. 16 kwietnia 2021. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
35. L.A. *Archevêque de Bamenda: le conflit continue, les leaders religieux sont engagés dans une médiation difficile*, Agence Fides. 13 października 2021. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
36. Messina, Jean-Paul. „Visage de l'Église catholique au Cameroun.” *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours. Approche oecuménique. Préface de Mgr Victor Tonye Bakot. Postface du pasteur Joseph Mtochivé*. Red. Jean-Paul Messina i Jaap van Slageren. Paris: Karthala; Yaoundé: Clé, 2005: 367–416.
37. P.N./A.P. *Afrique-Cameroun. Appel au dialogue de la part des Evêques face à la crise humanitaire en cours dans la zone anglophone du pays*, Agence Fides. 18 maja 2018. Dostęp 11 czerwca 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>
38. Róžański, Jarosław. „Działalność misyjna w Kamerunie i Gabonie na przełomie XIX/XX w.” *Etnografia Nowa* (2021–2022) 11: 171–191.
39. Róžański, Jarosław. *Inkultuacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, 2004.
40. Róžański, Jarosław. „Ku niepodległej Ambazonii? Źródła kryzysu w angielskojęzycznej części Kamerunu.” *Przemiany kulturowe w Afryce. Historia i antropologia*. Red. Maciej Ząbek. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2020: 167–188.
41. S.L. *Afrique-Cameroun. Prêtre assassiné dans la zone anglophone, théâtre des affrontements avec les séparatistes*, Agence Fides. 23 lipca 2018. Dostęp 30 lipca 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>

Religious Freedom in the Wake of Conflicts: The Church in the Face of the so-called Anglophone Crisis in Cameroon

Introduction

Religious freedom, as a fundamental human right, is particularly vulnerable in times of political instability and armed conflict. In such contexts, faith communities not only face restrictions in the exercise of their beliefs but also become active participants in processes of mediation, reconciliation, and peacebuilding. This dynamic is clearly visible in Cameroon, a country marked by the so-called *Anglophone crisis*, which erupted in 2016 and has since developed into one of the most severe internal conflicts in Central Africa.

The crisis, rooted in tensions between the Francophone majority and the Anglophone minority, has resulted in widespread violence, displacement, and social fragmentation. Schools have been closed, villages destroyed, and thousands of people have fled their homes. In this volatile environment, the Church has found itself in a difficult position: it is simultaneously a target of repression and violence, a witness to human suffering, and a moral authority calling for dialogue and reconciliation.

The following analysis explores the role of the Catholic Church, and more broadly the Christian community, in the face of the Anglophone crisis. It seeks to show how the Church's mission of defending human dignity and promoting peace intersects with the defence of religious freedom in a conflict zone. The article will trace the historical background of Francophone–Anglophone tensions, examine the escalation of violence since 2016, and analyse the challenges faced by the Church, including threats, kidnappings, and murders of its members. Finally, it will reflect on the Church's efforts to mediate, advocate for dialogue, and protect religious freedom as an integral part of building a just and peaceful society in Cameroon.

The Church as a Moral and Social Actor in Times of Conflict

From the earliest stages of the Anglophone crisis, the Catholic Church—and, more broadly, Christian communities—have found themselves confronted with extraordinary challenges. On the one hand, they are deeply embedded in local communities, sharing in the daily experiences of believers affected by violence, displacement, and insecurity. On the other hand, they are recognised as moral and social actors whose voice carries authority beyond confessional boundaries. This dual position has placed the Church at the intersection of human suffering and political conflict.

The Church's mission to defend human dignity compels it to speak out against injustices perpetrated by both state forces and armed separatist groups. Yet such advocacy carries high risks. Clerics, religious institutions, and lay leaders often become targets of intimidation, harassment, or direct violence precisely because they refuse to align uncritically with either side of the conflict. Maintaining neutrality while defending victims of violence has therefore proven to be one of the Church's greatest challenges.

At the same time, the Church plays a crucial role as a mediator. In a polarised society where dialogue between government authorities and separatist movements has repeatedly broken down, religious leaders are among the few actors able to appeal simultaneously to both sides. Their credibility stems not only from spiritual authority but also from their long-standing involvement in education, healthcare, and social services, which gives them direct knowledge of people's needs and suffering.

Thus, the Church's position in Cameroon exemplifies the complex role of religious institutions in conflict situations. It is not merely a victim of repression or violence, nor solely an observer of political events. It is a moral and social actor whose commitment to peace, justice, and reconciliation makes it an indispensable part of the struggle to preserve human dignity and religious freedom amid the crisis.

Historical Background of Francophone–Anglophone Tensions

The roots of the Anglophone crisis in Cameroon can be traced back to the country's colonial history. Following World War I, the German colony of Kamerun was divided between France and Britain under a League of Nations mandate. France received the larger share, which became *French Cameroon*, while Britain administered two smaller regions—Northern and Southern Cameroons—attached administratively to Nigeria.

When French Cameroon gained independence in 1960, a United Nations-supervised plebiscite gave the people of British-administered territories a choice: join Nigeria or unite with Cameroon. In 1961, Southern Cameroons voted in favour of joining French Cameroon, leading to the creation of a federal state. This arrangement was meant to guarantee the cultural, linguistic, and legal autonomy of the Anglophone regions.

Over time, however, centralisation policies pursued by successive governments eroded this autonomy. The abolition of the federal system in 1972 consolidated power in the hands of the Francophone majority, fuelling a sense of marginalisation among Anglophones. Discontent was further exacerbated by disparities in political representation, access to resources, and recognition of English as an official language alongside French.

Tensions deepened in the domains of law and education. Anglophones, accustomed to the common law system and English-based curricula, increasingly resisted attempts to impose the Francophone civil law system and French-language education. These disputes were not merely technical but symbolic, representing deeper fears of cultural assimilation and loss of identity.

By the early 21st century, these grievances had crystallised into political demands for greater autonomy and, in some quarters, outright independence. The government's reluctance to engage in meaningful dialogue, combined with heavy-handed responses to protests, laid the groundwork for the outbreak of open conflict in 2016.

The historical trajectory of Cameroon thus illustrates how unresolved colonial legacies, combined with centralising policies and cultural suppression, created conditions in which religious freedom and broader human rights would later come under severe threat.

The Outbreak of the Anglophone Conflict

The immediate trigger of the Anglophone crisis was a wave of protests that began in late 2016. Lawyers in the Anglophone regions of North-West and South-West Cameroon initiated demonstrations against the appointment of Francophone judges unfamiliar with the common law tradition. Teachers soon joined the protests, denouncing the deployment of Francophone educators who lacked proficiency in English and knowledge of the Anglophone educational system.

What began as sector-specific grievances quickly evolved into broader demands for recognition of Anglophone identity and respect for the federal principles enshrined at reunification. Large-scale strikes and peaceful demonstrations swept through the Anglophone regions. The government, instead of addressing the concerns through dialogue, responded with repressive measures: security forces were deployed, protests were violently dispersed, and key leaders of civil society movements were arrested.

The harshness of the government's response radicalised segments of the Anglophone population. Calls for federalism gave way to demands for outright independence, culminating in the declaration of a symbolic state known as *Ambazonia*. Armed groups emerged, and sporadic clashes between separatists and state security forces escalated into sustained conflict.

The outbreak of violence had devastating consequences for local communities. Schools were shut down, markets and businesses disrupted, and entire villages razed in counter-insurgency operations. Thousands of civilians were displaced, seeking refuge either within Cameroon or across the border in Nigeria. The humanitarian crisis quickly deepened, with both sides accused of serious human rights abuses.

In this context, the Church faced a rapidly deteriorating environment. Its clergy and institutions were drawn into the conflict not only as providers of humanitarian assistance but also as witnesses to the escalating violence. Religious freedom, once taken for granted in Anglophone Cameroon, came under threat as churches, schools, and hospitals associated with Christian missions were targeted by both separatist fighters and government forces suspicious of divided loyalties.

The outbreak of the Anglophone conflict thus marked the transformation of long-standing grievances into a full-scale crisis. It created a volatile environment in which religious institutions became both essential lifelines for communities and vulnerable targets of repression and violence.

The School Boycott and Its Consequences

One of the most striking dimensions of the Anglophone crisis has been the systematic boycott of schools. Beginning in 2017, separatist groups called for a shutdown of the educational system in the Anglophone regions, arguing that schools were tools of Francophonisation and cultural assimilation. They claimed that by suspending education, the Anglophone population would resist the imposition of French language and curricula and assert their distinct identity.

The boycott was enforced through intimidation, violence, and targeted attacks. Teachers and students who attempted to continue classes were threatened, abducted, or, in some cases, killed. School buildings were burned or occupied by armed groups, transforming spaces traditionally associated with learning and community development into zones of fear and conflict. The result was one of the longest and most damaging interruptions of education in recent African history.

The consequences have been catastrophic. Generations of children and young people were denied their right to education, with lasting effects on literacy, professional skills, and social mobility. Families faced impossible choices: either keep children at home, depriving them of education, or risk their safety by sending them to schools that might be attacked. Many parents sought refuge in Francophone regions or neighbouring countries, leading to large-scale displacement and the disintegration of communities.

For the Church, which has historically played a leading role in education in Cameroon, the school boycott posed both practical and moral challenges. Catholic schools, long respected for their academic quality and role in preserving Anglophone culture, were targeted by both separatists—who viewed them as defying the boycott—and by government forces suspicious of their perceived sympathies with the Anglophone population. Clergy and teachers found themselves in an impossible position, attempting to safeguard the right to education while avoiding violent reprisals.

The educational crisis also had broader implications for religious freedom. Schools in Cameroon, many of them church-run, have traditionally been spaces not only of learning but also of religious formation and community identity. Their closure therefore represented not only a denial of the right to education but also an erosion of the conditions for the transmission of faith and values.

In the long term, the school boycott threatens to create a “lost generation” of young people deprived of opportunities and vulnerable to cycles of poverty, violence, and radicalisation. By undermining both education and religious formation, the boycott strikes at the heart of the Anglophone community’s cultural and spiritual survival.

The Declaration of Independence and Escalation of Violence

The trajectory of the Anglophone crisis took a dramatic turn in October 2017, when separatist leaders issued a symbolic declaration of independence, proclaiming the creation of the so-called state of *Ambazonia*. Although lacking international recognition or effective governance structures, the declaration crystallised the aspirations of radical groups and marked a decisive rupture with the Cameroonian state.

The government responded with uncompromising force. Security operations were intensified across the Anglophone regions, involving widespread arrests, the destruction of villages suspected of harbouring separatists, and a military campaign aimed at dismantling armed groups. At the same time, separatists escalated their activities, engaging in guerrilla warfare, attacking government installations, and targeting those perceived as collaborators. The result was a cycle of violence that quickly engulfed civilian populations.

The escalation of conflict had devastating humanitarian consequences. Thousands were killed, and hundreds of thousands displaced. Reports of extrajudicial executions, arbitrary detentions, torture, and sexual violence multiplied. Communities that had once coexisted peacefully were torn apart by fear, suspicion, and polarisation.

Religious institutions found themselves in an increasingly precarious position. Churches and mission stations, long regarded as sanctuaries, were no longer spared from violence. Government forces accused the Church of sympathising with separatists, while armed groups often targeted clergy or church buildings to demonstrate power and enforce compliance with their demands. The Church’s insistence on neutrality—while advocating for human rights and dialogue—was met with mistrust by both sides.

This climate of violence also intensified threats to religious freedom. Religious gatherings were disrupted by insecurity, clerics were harassed or

kidnapped, and believers faced restrictions on their ability to worship freely. The moral voice of the Church, once a stabilising force, was repeatedly silenced by fear and repression.

The declaration of independence and the subsequent escalation of violence thus transformed the Anglophone crisis from a political dispute into a protracted armed conflict. It created a landscape in which the defence of human dignity and religious freedom became not only a spiritual duty but also a matter of physical survival for the Church and the communities it serves.

Elections, Repression, and the Role of the Church

The deepening of the Anglophone crisis coincided with key moments in Cameroon's political calendar, most notably the presidential elections of 2018. These elections, rather than offering an opportunity for democratic renewal, became another flashpoint in the conflict. The government, under President Paul Biya, presented itself as the guarantor of stability, while opposition movements, including Anglophone activists, denounced the process as illegitimate and unrepresentative.

In the Anglophone regions, the climate of fear and repression was particularly acute. Separatist groups called for a boycott of the elections, threatening violent reprisals against those who participated. At the same time, government forces intensified their military presence, enforcing control through curfews, checkpoints, and mass arrests. Many polling stations in the North-West and South-West remained closed, and voter turnout was dramatically reduced.

The Church found itself once again in a delicate position. On the one hand, it could not remain indifferent to the erosion of democratic processes and the violence directed against civilians. On the other, it faced immense pressure from both separatists and government authorities to refrain from statements that could be interpreted as political. Clerics who spoke out against abuses were often accused of partisanship, while those who remained silent were criticised for moral complicity.

Despite these challenges, the Church sought to fulfil its mission as a defender of justice and human dignity. Bishops' conferences and pastoral

letters appealed for peace, called for respect for fundamental rights, and urged dialogue as the only sustainable path forward. The Church also deployed observers to monitor aspects of the electoral process, though its capacity was limited by insecurity.

The repression surrounding the elections highlighted the vulnerability of civic space in Cameroon and underscored the risks faced by religious leaders who dared to exercise their prophetic voice. By speaking out against injustice, the Church affirmed its role as a moral authority, but at the same time it exposed itself to reprisals.

Thus, the intersection of elections, repression, and religious engagement revealed a central paradox of the Anglophone crisis: the very institutions most committed to peace and reconciliation—such as the Church—were placed under constant suspicion and pressure, limiting their capacity to act freely. Religious freedom in this context was therefore not only about worship or belief but also about the ability of the Church to exercise its social mission without fear of coercion or retaliation.

Clergy Under Threat: Abductions and Assassinations

As the Anglophone conflict escalated, the clergy and religious personnel of the Catholic Church and other Christian communities increasingly became direct targets of violence. Priests, pastors, and catechists were harassed, abducted, or even murdered by armed groups and, in some cases, caught in the crossfire between separatists and government forces. Their vulnerability stemmed not only from their visibility as community leaders but also from their refusal to submit to political or military agendas.

Abductions of clergy became disturbingly common. Priests were kidnapped while travelling to celebrate Mass, while others were seized from parish houses or mission stations. In many cases, kidnappers demanded ransom, using the Church's perceived resources as leverage. In other instances, abductions served to punish clergy for encouraging children to attend school or for speaking out against violence. Such acts sent a chilling message to religious leaders: neutrality and moral advocacy would not guarantee safety.

Assassinations also scarred the Christian community. Several priests and lay workers lost their lives under circumstances that revealed both the

brutality of the conflict and the precariousness of religious freedom. Some were executed by separatist fighters who accused them of collaboration with the state, while others fell victim to indiscriminate violence during military operations. The murder of clergy not only silenced prophetic voices but also traumatised communities, who saw in these acts an attack on their very identity and resilience.

These targeted attacks had profound implications for the Church's mission. Clergy were forced to limit their movements, reduce pastoral outreach, and suspend activities that might expose them to danger. Communities were left without access to sacraments, religious education, and humanitarian assistance traditionally provided by the Church. The space for religious life contracted dramatically, as fear overshadowed the normal rhythms of worship and pastoral care.

The persecution of clergy during the Anglophone crisis illustrates how conflict transforms religious leaders into both symbols of resistance and objects of repression. Their abductions and murders highlight the extent to which religious freedom in Cameroon has been undermined, not only in principle but in the very capacity of communities to live and practise their faith without fear.

Calls for Dialogue and Reconciliation

Amid the violence and repression of the Anglophone crisis, the Church consistently raised its voice in favour of dialogue and reconciliation. From the earliest stages of the conflict, bishops, priests, and religious leaders emphasised that the path to peace could not be paved by military means but required sincere negotiation, mutual recognition, and respect for human dignity.

Pastoral letters issued by the Catholic Bishops' Conference of Cameroon repeatedly condemned abuses by both government forces and separatist fighters. They highlighted the suffering of civilians, the violation of fundamental rights, and the erosion of trust within society. The bishops appealed to political leaders to renounce violence, to engage in inclusive dialogue, and to place the common good above partisan interests.

At the local level, clergy and lay leaders worked to mediate between communities divided by fear and suspicion. Parish halls and church

compounds often served as neutral spaces where dialogue could take place, at least informally. In some cases, priests acted as intermediaries to secure the release of hostages or to negotiate humanitarian access. These efforts, though often conducted at great personal risk, demonstrated the Church's commitment to its mission of peacemaking.

The Church also sought to mobilise international awareness. By engaging with the Holy See, international Catholic networks, and human rights organisations, Cameroonian bishops attempted to draw global attention to the crisis. Their appeals underscored that the conflict was not merely a domestic political issue but a humanitarian emergency with profound implications for religious freedom, education, and social stability.

Despite these efforts, the road to reconciliation remains fraught with obstacles. The government has often been reluctant to acknowledge the legitimacy of Anglophone grievances, while separatist groups remain fragmented and radicalised. The Church's calls for dialogue are sometimes dismissed as naïve or politically motivated. Yet, even in the face of such resistance, the Church continues to affirm that reconciliation is not optional but essential if Cameroon is to avoid further fragmentation and bloodshed.

In this way, the Church embodies its role as a moral compass: insisting on dialogue when violence appears easier, and advocating for reconciliation when hatred and mistrust seem insurmountable. Its persistent appeals highlight the intrinsic link between religious freedom, human dignity, and peace.

Summary

The so-called Anglophone crisis in Cameroon illustrates how political, cultural, and historical grievances can escalate into violent conflict with devastating consequences for society. It also shows the particular vulnerability of religious freedom in such contexts. Churches and religious leaders, while traditionally regarded as moral authorities and protectors of human dignity, have found themselves caught between opposing forces, facing suspicion, intimidation, and direct violence.

The analysis has demonstrated that the Catholic Church, alongside other Christian communities, occupies a paradoxical position. It is both a victim of repression—its clergy kidnapped, killed, or silenced—and a vital

agent of mediation, tirelessly advocating for peace, education, and reconciliation. By condemning abuses on both sides and by offering humanitarian assistance, the Church has sought to preserve a space where dialogue remains possible and human dignity is defended.

The long-term consequences of the crisis are severe. The school boycott has deprived an entire generation of education, displacing families and undermining the transmission of culture and faith. The declaration of independence and the escalation of violence have polarised communities and weakened civic trust. Elections, rather than offering opportunities for democratic renewal, have deepened repression and fuelled mistrust. Against this background, the persecution of clergy underscores the fragility of religious freedom, not as an abstract principle but as a lived reality affecting the daily life of communities.

Despite these obstacles, the Church's persistent calls for dialogue and reconciliation remain one of the few credible pathways toward peace. By engaging with both local and international actors, the Church highlights that sustainable solutions must respect human rights, cultural diversity, and the fundamental freedom of religion.

In conclusion, the Cameroonian case reveals the essential role of religious institutions in times of conflict. Their witness, even under threat, reminds society that peace is inseparable from justice, and that the protection of religious freedom is a cornerstone of any effort to rebuild trust, unity, and hope in the aftermath of violence.

Wolność religijna w judaizmie

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna

Tytuł: Wolność religijna w judaizmie

Autor: Anna Kuśmirek – a.kusmirek@uksw.edu.pl, UKSW, doktor habilitowany nauk teologicznych, magister kulturoznawstwa w zakresie hebraistyki UW, pedagog. Członek Stowarzyszenia Polskich Biblistów, Society of Biblical Literature. Prelegentka polskich i międzynarodowych konferencji naukowych. Tłumaczka z języka hebrajskiego biblijnego i aramejskiego. Autorka prac z zakresu biblistyki i judaistyki.

Cel badawczy (merytoryczny): zbadanie i analiza pojęcia wolności religijnej w kontekście żydowskiej tradycji, historii i współczesnej perspektywy. W jaki sposób wolność religijna była rozumiana i praktykowana w judaizmie w różnych okresach i jak wpływa na życie jednostek i społeczności dzisiaj.

Cel dydaktyczny: pokazanie znaczenia wolności religijnej w judaizmie. Przedstawienie podstawowych tekstów źródłowych związanych z problematyką wolności religijnej. Przyswojenie przez studentów/kursantów wiedzy dotyczącej aspektów historycznych i teologicznych w odniesieniu do wolności religijnej, a także opanowanie siatki pojęciowej związanej z tym zagadnieniem. Przyswojenie przez studentów/kursantów wiedzy teoretycznej o różnych poglądach na temat wolności w judaizmie na przestrzeni wieków, od czasów biblijnych do nowożytnych.

Cel pedagogiczny: zrozumienie złożoności wolności religijnej i niuansów w kontekście żydowskim. Opanowanie umiejętności krytycznego myślenia oraz zaangażowania w dyskusję na temat wolności religijnej. Poszerzenie wiedzy na temat procesu ewolucji wolności religijnej, a także wyzwań, przed

którymi wolność religijna stała się oraz jej znaczenia we współczesnym globalnym społeczeństwie.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu:

- wykład problemowy – opracowanie
- prezentacja multimedialna z zakresu wykładu
- metody warsztatowe
- metoda pracy z tekstem
- praca w grupach
- samokontrola
- studium przypadku (case study)
- dyskusja
- MAPPTIPE – potocznie „edukacyjny Youtube”

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć:

- prezentacja multimedialna
- Anna Kuśmirek, *Wolność religijna w judaizmie* (opracowanie)
- antologia tekstów źródłowych z pism żydowskich i pism rabinicznych, które odnoszą się do koncepcji wolności religijnej
- artykuły omawiające ewolucję wolności religijnej w judaizmie, w tym wymiar prawny, kulturowy i społeczny
- pytania kontrolne (test)
- szkolenie e-learningowe
- kazusy
- ćwiczenia warsztatowe – interaktywne warsztaty, podczas których uczestnicy mogą zaangażować się w odgrywanie scenariuszy, debat i dyskusji, na przykład symulacja historycznych sytuacji związanych z wolnością religijną w judaizmie i badanie procesów decyzyjnych, z którymi borykały się jednostki i społeczności
- analiza tekstów źródłowych i nawiązania do współczesnych problemów.

Bibliografia (źródła, literatura tematyczna):

Ben-Porat G., *Are We There Yet? Religion, Secularization and Liberal Democracy in Israel*, „Mediterranean Politics” 18/2 (2013), s. 242–258.

- Gross-Schaefer A., Jacobsen W., *If Not Now, When? The Case for Religious liberty in the State of Israel*, „Journal of Church and State” 44 (2002), s. 539–568.
- LaGrone M., *Judaism and Religious Freedom: A Sourcebook of Scriptural, Theological, and Legal Texts The Religious Freedom Project*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, Georgetown University, Washington 2015.
- Lerner H., *Permissive Constitutions, Democracy, and Religious Freedom in India, Indonesia, Israel, and Turkey*, „World Politics” 65/4 (2013), s. 609–655.
- Lerner N., *Religion and the Secular State in Israel*, „Religion and the Secular State” (2015), s. 433–444.
- Religious Freedom and Pluralism in Israel: A Legal Perspective: Religion and State in Israel*, Israel Religious Action Center, Jerusalem 2000.
- Religious Freedom in Israel and the Occupied Palestinian Territory: Selected Issues: A Report to the United States Commission on International Religion*, red. E. Borden, H. Matar, S. Husseini, Palestine Works, 2016.
- Sapir G., Stałman D., *Minority Religions in Israel*, „Journal of Law and Religion” 30/1 (2015), s. 65–79.
- United States Department of International Religious Freedom, *Israel 2022 International Religious Freedom Report*, [online:] <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/israel-west-bank-and-gaza/> [dostęp: 30.11.2023 r.].
- Vogels W., *Natives and immigrants in Biblical Israel: Their Rights and Obligations*, „Science et Esprit” 71/3 (2019), s. 303–319.

Treść wykładu

Wprowadzenie

Niemcy w okresie powojennym, starając się zadośćuczynić za okropności Holocaustu, aktywnie dążyli do nawiązania przyjaznych relacji ze społecznością żydowską i w tym kierunku, bez zacierania przeszłości, kształtowali swoją politykę. Mimo wielu lat starań, w 2012 roku w sądzie w Kolonii zapadło kontrowersyjne orzeczenie, postrzegane jako krok wstecz na drodze niemiecko-żydowskiego pojednania, gdyż uznawało obrzezanie (nakazane przez prawo religijne¹) za okaleczenie. Wywołało to falę polemik skoncentrowanych

¹ Por. Księga Rodzaju 17,10-14; Księga Wyjścia 12,48-49.

wokół zagadnienia wolności religijnej we współczesnym społeczeństwie. Podnoszono głosy krytyczne w odniesieniu do wpływu państwa na praktyki religijne, próbowano zakreślić granice dopuszczalnych praktyk oraz wskazywano, kto powinien mieć decydujący głos w tej kwestii.

W odniesieniu do judaizmu, wolność religijna musi być rozumiana zarówno wewnątrz, w relacjach między Żydami, jak i zewnątrz, w kontekście relacji z nie-Żydami. W dziejach judaizmu, szczególnie w okresie biblijnym i hasmonejskim, Żydzi mieli ograniczoną autonomię polityczną, co wpływało na ich zdolność do kształtowania polityki i praktyk religijnych. Wolność religijna nie była czymś oczywistym, gdyż Tora dopuszczała jedynie kult JHWH – Boga Izraela². Niemniej jednak, pojedyncze przypadki, takie jak sprawa karaimów, którzy odrzucali autorytet Prawa Ustnego, pomagały kształtować rozumienie wolności religijnej również w tej hermetycznej społeczności.

W epoce rabinicznej i średniowieczu pojawiło się pojęcie prawa noachickiego, które stanowiło minimalny standard moralny odnoszący się do wszystkich ludzi, niezależnie od ich wyznania³.

Emancypacja Żydów w XVIII wieku przyniosła większą wolność religijną dla jednostek, ale jednocześnie zmniejszyła autonomię społeczności, przekształcając bycie Żydem z narzuconej przynależności w indywidualny wybór. Mojżesz Mendelssohn (1729–1786) wskazywał na napięcia między lojalnością wobec społeczności a indywidualnymi pragnieniami dotyczącymi wolności religijnej. Jego rozróżnienie między świecką sferą publiczną a agresywnym sekularyzmem miało zasadnicze znaczenie dla ówczesnych debat dotyczących wolności religijnej. Emancypacja zmieniła rozumienie tożsamości żydowskiej. Od tego czasu bycie Żydem zaczęto postrzegać jako osobisty wybór, a nie jako narzuconą przynależność, jak było dotychczas.

We współczesnym państwie Izrael, mimo prawnego zagwarantowania wolności religijnej, jej poszanowanie w praktyce kształtowane jest przez politykę prożydowską i mający na nią przemożny wpływ rabinat. Z drugiej jednak strony należy mieć wzgląd na fakt, że podejście do wolności religijnej, zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym, odzwierciedla różnorodność tradycji judaizmu. Wpływa to na wartościowanie i kształtowanie

² Por. Księga Wyjścia 20,3-5.

³ Por. Księga Jubileuszów 7,20.

różnych żydowskich narracji na ten temat i ma kluczowy wpływ na dyskusję o wolności religijnej we współczesnym społeczeństwie.

Okres biblijny (do 70 r. po Chr.)

Odnoszenie współczesnego rozumienia wolności religijnej do biblijnego Izraela należałoby uznać za anachronizm, gdyż w tamtych czasach pojęcie to było koncepcyjnie i politycznie ograniczone. Kluczowym elementem było wówczas przymierze, czyli wyjątkowa relacja między Bogiem a Izraelem, nawiązana najpierw z Abrahamem⁴, a później z całym ludem reprezentowanym przez Mojżesza na Synaju po wyjściu z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej⁵. To przymierze stworzyło ramy dla koncepcji wolności religijnej Izraela, ale jednocześnie ją ograniczało. W przeciwieństwie do umowy, przymierze miało charakter nieodwracalny i wiązało obie strony na zawsze. Narzucone przez Boga warunki nie podlegały negocjacjom. Naród wybrany zaakceptował je w zaufaniu zbudowanym na doświadczeniu wyzwolenia z niewoli egipskiej. Ich naruszenie nie kończyło relacji, ale mogło wpłynąć na nią, gdyż Bóg nie pozostawał obojętny na niewierność Izraela.

Pierwotne przymierze, oparte na nieodwracalnym obrzezaniu, stworzyło intymną relację między Bogiem a rodziną Abrahama⁶. Z kolei przymierze z Mojżeszem na Synaju było bardziej kompleksowe, gdyż nadając formę i znaczenie narodowi izraelskiemu, przekształciło struktury plemienne w jednolitą społeczność. Przymierze nie tylko związało Izraelitów z Bogiem, ale także ich samych między sobą. Określało bowiem oczekiwania społeczne, ekonomiczne, polityczne i moralne, regulując prawa i obowiązki. Wolność religijna była więc związana z tym, co przymierze dopuszczało, a nie było oddzielone od sfery świeckiej. Przymierze także narzucało Izraelitom pewne ograniczenia, zwłaszcza w kwestii bałwochwalstwa, które było surowo zakazane i obwarowane sankcjami.

Choć naród Izraela doświadczył wyzwolenia z niewoli, to w odniesieniu do ludów zamieszkujących Ziemię Obecną przymierze przyznawało im jedynie ograniczony zakres praw, gdyż faktycznie znacznie ograniczało ich wolność religijną. Poganie w Biblii są przedstawiani jako bałwochwalcy, co jest potępiane od strony moralnej, ale nie zostaje im zakazane.

⁴ Por. Księga Rodzaju 15; 17.

⁵ Por. Księga Wyjścia 19,1–20,21.

⁶ Por. Księga Rodzaju 17,10-14.

Warto zauważyć, że podejście Filona Aleksandryjskiego, grecko-żydowskiego intelektualisty, do teologii pogańskiej było bardziej tolerancyjne niż późniejsza myśl rabiniczna. To pokazuje różnorodność perspektyw w obrębie starożytnego Izraela w kwestii wolności religijnej.

Okres rabiniczny (70–1000 po Chr.)

Nastanie okresu rabinicznego związane było z całkowitym upadkiem żydowskiej suwerenności. Autonomia polityczna Żydów stopniowo kurczyła się pod rzymskim panowaniem od II w. przed Chr., ale po zniszczeniu Jerozolimy i Świątyni w 70 r. po Chr. wszelkie przejawy żydowskiej suwerenności zaniknęły na dziewiętnaście wieków. Spośród głównych sekt żydowskich w okresie Świątyni tylko faryzeusze (a także, w zależności od interpretacji sytuacji w tamtym czasie, chrześcijanie) mieli wystarczające zasoby, aby przetrwać i rozwinąć się w okresie po zburzeniu Świątyni. Faryzeusze, bezpośredni poprzednicy rabinów, nie odrzucali Świątyni i jej kultu ofiarniczego, ale nie byli na niej tak skoncentrowani jak saduceusze. Judaizm faryzejski, ze względu na swój bardziej duchowy charakter, mógł przetrwać także w czasie fizycznego unicestwienia centralnego ośrodka kultu, jakim była Świątynia. W przeciwieństwie do zelotów, faryzeusze byli ugodowo nastawieni do rzymskich okupantów, zamieniając jakiekolwiek roszczenia do władzy politycznej na zapewnienie względnej autonomii religijnej.

Choć lud bardzo tęsknił za Syjonem, judaizm stał się teraz religią diaspory. Na kanwie tej sytuacji rozkwitły nowe podejścia do wolności religijnej. W rabinicznych narracjach o wolności religijnej pojawiły się dwa istotne wydarzenia. Po pierwsze, rabini odrzucili biblijną tolerancję wobec bałwochwalstwa pogan. Uznali bowiem bałwochwalstwo za całkowicie niedopuszczalne, choć z drugiej strony nie oczekiwali, że na całym świecie natychmiast zapanuje powszechny monoteizm skoncentrowany wokół kultu JHWH. Oczywiście nie mieli prawnego ani politycznego środka, aby wyeliminować to, co uważali za bałwochwalstwo pogańskie, ale brak praktycznego zastosowania nie przeszkodził im w wykorzystaniu żydowskiego prawa, *halachy*, do określenia, jak Żydzi powinni podchodzić do praktyk religijnych pogan. Na przykład jeden z tekstów talmudycznych zakazuje prowadzenia interesów z poganami trzy dni przed ich świętami. Powodem tego zakazu jest to, że jakkolwiek zysk finansowy pomógłby ich bałwochwalczym praktykom i zwiększyłby ich wdzięczność wobec ich bogów.

Drugim kluczowym wydarzeniem w tym czasie, a być może najważniejszym dla późniejszych myśli żydowskich o wolności religijnej, było opracowanie przez rabinów siedmiu praw Noego. Chodziło o określenie pozycji moralnej, a co za tym idzie, także wolności religijnej pogan, którzy znajdowali się poza przymierzem i nie byli zobowiązani prawem Mojżeszowym. Miara stosowana przez rabinów miała pomóc określić, które społeczności są sprawiedliwe i zasługują na tolerancję. Siedem praw Noego uznaje się za część prawa naturalnego, nie wymagającego objawienia. Pozwoliły one rabinom uznać pogan za równych sobie moralnie, posiadających ten sam poziom wrodzonej godności. Prawo Noego nie wymaga od pogan posiadania prawa objawionego ani uznawania Boga Izraela, a jedynie przestrzegania minimalnych standardów moralnych.

Ze względu na to, że nie istniały organy żydowskiej władzy politycznej, prawa te miały jedynie charakter teoretyczny, bez implikacji politycznych. Tak więc opisy noachickie w tradycji rabinicznej były bardziej hagadyczne niż halachiczne, oparte raczej na rozumowaniu moralnym niż na praktycznym prawie. Prawa te reprezentują silny uniwersalistyczny nurt w myśleniu żydowskim o współżyciu z innymi, o ocenie moralnej statusu społeczności (czyli jej bliskości do ideału Noego) i o nadaniu legitymacji politycznej tym, których kult religijny uważany jest za bałwochwalczy.

Innym istotnym trendem w okresie rabinicznym było przywiązywanie wagi do zachowania granic, czyli radzenia sobie z wewnętrznymi i zewnętrznymi odchyleniami: Jak daleko sięga wolność religijna heretyków (*minim*), odstępców (*meszumadim*) i monoteistów, którzy nie byli częścią przymierza synajskiego (chrześcijan)? Jakie prawa im przysługują? Troska o granice judaizmu – przede wszystkim pytanie o to, kto jest Żydem – jest stałym motywem wielu żydowskich wypowiedzi na temat wolności religijnej.

Średniowiecze i wczesny okres nowożytny (1000–1782)

Średniowiecze przyniosło rewolucyjną zmianę w żydowskim postrzeganiu wolności religijnej. Zmiana ta była szczególnie widoczna w stosunku do bałwochwaltwa, a także do chrześcijan i (w mniejszym stopniu) muzułmanów, z którymi Żydzi dzielili monoteizm i moralność, ale różnili się w kwestiach objawienia.

W czasach rabinów z okresu Talmudu, pogaństwo było rzeczywistością niemal synonimiczną z bałwochwaltwem. Niektórzy wcześnie uczeni twierdzili, że chrześcijaństwo posiada cechy bałwochwaltwa, a doktryny

Trójcy Świętej i wcielenia odgrywały tu kluczową rolę. Jednak niektórzy średniowieczni rabini, zwłaszcza talmudysta Menachem ha-Meiri (1249–1315), zmienili żydowski stosunek do chrześcijaństwa. Argumentowali, że pogaństwo opisane w Talmudzie już nie istnieje, a chrześcijanie, pomimo głoszonego powiązania (*shittuf*) Jezusa z Nazaretu z Bogiem, są prawdziwie monoteistyczni. Jest to istotna zmiana prawna w statusie chrześcijan i chrześcijaństwa w prawie żydowskim. Ha-Meiri był popierany w swoich poglądach przez rabina Jacoba Emdena, znanego też jako Ya'avetz (1697–1776), który posunął się nawet dalej w pozytywnej ocenie moralności chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie było już uważane za bałwochwalstwo pomimo błędnych przekonań dotyczących Jezusa, ponieważ chrześcijanie w ostatecznym rozrachunku wierzą w Boga i oddają Mu cześć.

Takie rozumowanie zawęziło współczesne pojęcie bałwochwalstwa, jednocześnie utrzymując koncepcję tego pojęcia. Żydzi później poszli tą samą ścieżką rozumowania, aby zastanowić się nad statusem innych tradycji, zwłaszcza niektórych pozornie politeistycznych religii wschodnich. Niemniej jednak tradycja żydowska, podobnie jak inne tradycje, zawiera wiele głosów. Niektóre źródła, prawie wyłącznie mistyczne, upierają się przy metafizycznej różnicy, która sięga do sfery polityki, między Żydami a poganami.

Oprócz usunięcia piętna bałwochwalstwa z chrześcijaństwa, średniowieczni rabini również zlikwidowali niektóre podwójne standardy w prawie rabinicznym. Przykładem ze źródeł jest „zdziczenie bydła”: rabini talmudyczni twierdzili, że jeśli woł poganina pobódl wołu Żyda, ten pierwszy musi zwrócić koszty, ale jeśli sytuacja była odwrotna, wzajemność prawnie nie była wymagana. Średniowieczni rabini, tacy jak Meiri, odwrócili tę nierówność prawną, ponieważ chrześcijanie i muzułmanie byli uważani za niebałwochwalców, w przeciwieństwie do pogan ze starożytności. Od momentu pojawienia się islamu, władze żydowskie generalnie uznawały go za monoteistyczny, a niektóre responsa (odpowiedzi na pytania halachiczne) Geonimów (przywódców babilońskich akademii talmudycznych we wczesnym średniowieczu) pozwalały nawet Żydom korzystać z wina obsługiwanego przez muzułmanów, ponieważ ci używają wina jako ofiary w swojej praktyce rytualnej. Jednak, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, islam nie uznawał Tory za objawienie, uważając ją za tekst zafałszowany, który wymazał fragmenty zapowiadające Proroka Mahometa. Majmonides (1138–1204) później zabronił nauczania Tory muzułmanom.

Wreszcie, na przełomie średniowiecza i nowożytności, ważne jest krótkie odnotowanie przypadku Barucha Spinozy (1632–1677) – sprawy kluczowej

dla kształtowania się pojęć wolności religijnej. Ponieważ Spinoza publicznie wyrażał poglądy niezgodne z tradycją żydowską, został objęty klątwą cherem. Cherem działa podobnie do ekskomuniki w katolicyzmie. Osoby objęte klątwą są pozbawiane publicznych zaszczytów – czytania z Tory, liczenia się w kworum modlitewnym – i są społecznie wykluczane. Pojawiają się tu dwie kwestie dotyczące wolności religijnej: Po pierwsze, czy społeczność religijna powinna mieć prawo, chronione przez państwo, do decydowania, kto może do niej należeć? Alternatywnie, czy jednostka ma prawo, egzekwowane przez państwo, do niebycia wykluczonym z powodu swoich poglądów i praktyk? Z tekstu wynika, że społeczność faktycznie korzystała z tego, co uznano za prawo do wykluczania zbłąkanych członków. W następnym stuleciu myśliciele tacy jak Moses (Mojżesz) Mendelssohn (1729–1786) podważali to prawo.

Okres nowożytny (1782 r. – obecnie)

Przez cały okres średniowiecza większość Żydów w krajach islamskich i chrześcijańskich mieszkała w systemie *kehillah* (czyli samorządowych struktur społeczności żydowskich), gdzie lokalne społeczności żydowskie korzystały z półautonomicznych uprawnień prawnych, zwłaszcza w sprawach religijnych, cywilnych i osobistego statusu. Oznacza to, że Żydzi żyli zgodnie z prawem żydowskim. Nie istniała świecka przestrzeń publiczna, gdzie główne tożsamości religijne mogłyby być odłożone na bok. Jeżeli jacyś członkowie społeczności żydowskiej nie chcieli już żyć zgodnie z halachą, prawem rabinicznym, ich jedynym wyborem było dołączenie do innej wspólnoty religijnej. Jednak z ogromnymi zmianami strukturalnymi (politycznymi i ekonomicznymi) oraz kulturowymi, które miały miejsce w XVIII i wczesnym XIX w. (szczególnie w wyniku centralizacji państwa, które nie tolerowało konkurencyjnej władzy prawnej takiej jak *kehillah*), a także rosnącą sekularyzacją (szczególnie wśród elity kulturalnej), życie żydowskie zaczęło przybierać formy znane nam dzisiaj.

Jeśli Majmonides rzuca długi cień na myślenie żydowskie w średniowieczu, to Moses Mendelssohn czyni to samo dla nowoczesnego judaizmu. Jego pisma, zwłaszcza *Jerusalem*, stanowią centralne teksty filozoficzne dla żydowskich odpowiedzi na pytania o wolność religijną. Mendelssohn, tradycjonalista religijny w przekonaniach i praktyce, stworzył wielką liberalną umowę żydowską: Żydzi zamieniają swoją korporacyjną pozycję, autonomię sądową i kulturowy separatyzm na obywatelstwo i równość przed prawem, eliminując w tym procesie bariery wejścia do zawodów oraz religijne

niepełnosprawności i testy. Twierdził również, co było częścią tej wielkiej umowy, że społeczność żydowska powinna odmówić stosowania cherem, czyli ekskomuniki. Mendelssohn postrzegał cherem jako przymus i argumentował, że przymus religijny, czy to ze strony państwa, czy innej instytucji, nie ma miejsca w liberalnym ustroju. Jednak z dokumentów w tej sekcji wynika, że marzenie Mendelssohna nie zawsze było rzeczywistością: pod koniec XVIII w. Gaon z Wilna (1720–1797), być może najważniejsza postać wczesno-nowożytniej myśli rabinicznej, zatwierdził ekskomunikę członków ruchu chasydzkiego na Litwie, a na początku XIX w. węgierscy tradycjonałisci objęli cherem zbuntowany ruch reformy.

W długim fragmencie z francuskiej odpowiedzi żydowskich władz dla Napoleona widzimy, że zachodnioeuropejscy Żydzi byli skłonni zrezygnować z autonomii kehillah – i jej prawa do przymusu społecznego – na rzecz obywatelstwa. Wybór religijny miał teraz być, przynajmniej w sensie prawnym, całkowicie dobrowolny, a społeczność religijna miała być pluralistyczna. Emancypacja oznaczała koniec (słabiutkiej) jedności żydowskiej, a z pewnością znacznie zwiększyła wolność religijną pojedynczych Żydów. Jeżeli wiara i praktyka religijna stały się teraz prywatne, Żydzi mogli organizować się w grupy wspólnotowe bardziej odpowiadające indywidualnemu gustowi i wyborowi.

Trzy wydarzenia w nowożytności wyróżniają się w kształtowaniu współczesnego judaizmu i życia żydowskiego. Europejska emancypacja – z której Żydzi otrzymali w teorii, jeśli nie zawsze w praktyce, równe prawa cywilne, społeczne, polityczne i religijne – oraz Holokaust okazały się niezmiernie ważne. Niemniej jednak trzecie wydarzenie, utworzenie Państwa Izrael, jest najbardziej związane z celami tego wykładu. Po raz pierwszy od niemal dwóch tysięcy lat Żydzi mieli pełną autonomię polityczną i władzę nad sobą i innymi mniejszościami etnicznymi i religijnymi. To radykalnie zmieniło sytuację Żydów na całym świecie, ale niosło ze sobą potężne wyzwania.

W pierwszych dniach państwa Izraela Dawid Ben-Gurion (1886–1973) podjął przełomową decyzję, że najważniejsza jest jedność narodowa. W związku z tym, aby uzyskać zgodę partii religijnych dla swojej polityki, wymienił uprawnienia w sprawach statusu osobistego – na przykład małżeństwa, rozwodów i konwersji – na rzecz grup religijnych (wszystkie religie uznane w Izraelu mają te prawa) w zamian za ich polityczne milczenie. Oficjalna rabinacka władza Izraela jest zdominowana przez ortodoksów, którzy aktywnie utrudniali oficjalne uznawanie konwersji i małżeństw

przeprowadzanych przez rabinów konserwatywnych i reformowanych (Komitet ds. konwersji czasami nawet nie uznawał ortodoksyjnych konwersji przeprowadzanych za granicą). Takie kwestie nadal pojawiają się w politycznych i kulturowych negocjacjach, które są nowatorskie w doświadczeniu żydowskim ze względu na brak doświadczenia suwerennej narodowej państwowości.

Izraelski Sąd Najwyższy również wydał decyzje w sprawach wolności religijnej. W słynnej sprawie o. Daniela Rufeisena OCD (1922–1998, zmarł w Hajfie), Polaka pochodzenia żydowskiego i ocalałego z Holokaustu, który przeszedł na katolicyzm i został kapłanem, chociaż nadal utożsamiał się etnicznie z narodem żydowskim, prawo powrotu Izraela (1950) pozwalało każdemu Żydowi na imigrację do Izraela. Ojciec Daniel (urodzony jako Oswald Rufeisen) chciał skorzystać z tego prawa, ale jego wniosek o osiedlenie się w Izraelu został odrzucony najpierw przez izraelski rząd, a następnie przez Sąd Najwyższy (choć sędziowie byli podzieleni). Ta sprawa dotyczy niektórych szerszych tematów wolności religijnej: Kto określa granice wyboru religijnego, wolności religijnej jednostki i wspólnotowej oraz polityki tożsamości.

Źródła

Okres biblijny: źródła

Teksty biblijne

Księga Wyjścia 12,48-49

Data: między ok. 800 a 400 r. p.n.e.

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Jeśli by cudzoziemiec przebywający u ciebie chciał obchodzić Paschę ku czci Pana, to musisz obrzezać wpierw wszystkich męskich potomków jego domu, i wtedy dopiero dopuścić go możesz do obchodzenia Paschy, gdyż wówczas będzie miał prawa tubylców. Żaden jednak nieobrzezany nie może spożywać Paschy.

Takie samo prawo będzie dla urodzonych w kraju i dla przybyszów pośród was.

Księga Wyjścia 20,3-5

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!

Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!

Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, bo Ja Pan, Bóg twój, jestem Bogiem zazdrośnym, który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych, którzy Mnie nienawidzą.

Księga Wyjścia 23,9

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Nie będziesz uciskał przybysza, bo znacie życie przybysza, gdyż sami byliście przybyszami w Egipcie.

Księga Wyjścia 34,14-16

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Nie będziesz oddawał pokłonu cudzemu bogu, bo Pan ma na imię Zazdrośny: jest Bogiem zazdrośnym. Nie będziesz zawierał przymierzy z mieszkańcami tego kraju, aby gdy będą uprawiać nierząd z bogami cudzymi i składać ofiary bogom swoim, nie zaprosili cię do spożywania z ich ofiary. A także nie możesz brać ich córek za żony dla swych synów, aby one, uprawiając nierząd z cudzymi bogami, nie przywiodły twoich synów do nierządu z bogami cudzymi.

Księga Kapłańska 19,32-34

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca, w ten sposób okażesz bojaźń Bożą. Ja jestem Pan! Jeżeli w waszym kraju osiedli się

przybysz, nie będziecie go uciskać. Przybysza, osiadłego wśród was, będziecie uważać za tubylca. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz!

Księga Kapłańska 24,15-23

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

„Potem powiesz Izraelitom: Ktokolwiek przeklina Boga swego, będzie za to odpowiadał. Ktokolwiek bluźni imieniu Pana, będzie ukarany śmiercią. Cała społeczność ukamieniuje go. Zarówno tubylec, jak i przybysz będzie ukarany śmiercią za bluźnierstwo przeciwko Imieniu. Ktokolwiek zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią. Ktokolwiek zabije zwierzę, będzie obowiązany do zwrotu: zwierzę za zwierzę. Ktokolwiek skaleczy bliźniego, będzie ukarany w taki sposób, w jaki zawinił. Złamanie za złamanie, oko za oko, ząb za ząb. W jaki sposób ktoś okaleczył bliźniego, w taki sposób będzie okaleczony. Kto zabije zwierzę, będzie obowiązany do zwrotu. Kto zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią. Jednakowo będziecie sądzić i przybyszów, i tubylców, bo Ja jestem Pan, Bóg wasz!”

Potem Mojżesz kazał Izraelitom wyprowadzić bluźniercę poza obóz i ukamienować. Synowie Izraela uczynili to, co Pan nakazał Mojżeszowi.

Księga Liczb 15,27-31

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Jeśli to będzie pojedyncza osoba, która zgrzeszy przez zapomnienie, przyprowadzi jednoroczną kozę jako ofiarę przebłagalną. Nad osobą, która zgrzeszyła, kapłan dokona obrzędu przebłagania, aby ją uwolnić od winy – i dostąpi ona odpuszczenia. Dla tubylca spośród Izraelitów i dla przybysza osiadłego pośród was jedno prawo będzie dla wszystkich, którzy zgrzeszyli nieświadomie. Jeśliby ktoś uczynił to świadomie, niezależnie od tego, czy jest tubylcem czy przybyszem, obraziłby Pana; ma więc być wyłączony spośród ludu. Wzgardził bowiem słowem Pana i złamał Jego przykazania – taki musi być wyłączony bezwzględnie; wina jego jest na nim.

Księga Powtórzonego Prawa 7,1-4

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiadać, usunie liczne narody przed tobą: Chittytów, Gargaszytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebusytów: siedem narodów liczniejszych i potężniejszych od ciebie. Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytępisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw: ich synowi nie oddasz za małżonkę swojej córki ani nie weźmiesz od nich córki dla swojego syna, gdyż odwiódłaby twojego syna ode Mnie, by służył cudzym bogom. Wówczas rozpaliby się gniew Pana na was i prędko by was zniszczył.

Księga Powtórzonego Prawa 13,7-11

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Jeśli cię będzie nakłaniał skrycie twój brat, syn twojej matki, twój syn lub córka albo żona, co na łonie twym spoczywa, albo przyjaciel tak ci miły, jak ty sam, mówiąc: „Chodźmy, służmy bogom cudzym”, bogom, których nie znałeś ani ty, ani przodkowie twoi – jakiemuś spośród bóstw okolicznych narodów, czy też dalekich, od jednego krańca ziemi do drugiego – nie usłuchasz go, nie ulegniesz mu, nie spojrzysz na niego z litością, nie będziesz miał miłosierdzia, nie będziesz taił jego przestępstwa. Winienesz go zabić, pierwszy podniesiesz rękę, aby go zgładzić, a potem cały lud. Ukamienujesz go na śmierć, ponieważ usiłował cię odwieść od Pana, Boga twojego, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli.

Księga Powtórzonego Prawa 17,2-7

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Jeśli się znajdzie u ciebie, w jednym z miast twoich danyh ci przez Pana, Boga twego, mężczyzna lub kobieta, ktoś, kto czynić będzie to, co jest złe w oczach Pana, Boga twego, łamiąc Jego przymierze, przechodząc do bogów cudzych, by służyć im i oddawać pokłon, jak słońcu, księżycowi lub

całemu wojsku niebieskiemu, czego nie nakazałem – skoro ci to zostanie doniesione, wysłuchasz i zbadasz dokładnie sprawę. Jeśli okaże się prawdą, że taką ohydę popełniono w Izraelu, zaprowadzisz tego mężczyznę lub tę kobietę – którzy tej złej rzeczy się dopuścili – do bramy miasta i będziesz tego mężczyznę lub tę kobietę kamienował, aż śmierć nastąpi. Na słowo dwu lub trzech świadków skaże się na śmierć; nie wyda się wyroku na słowo jednego świadka. Ręka świadków pierwsza się wzniesie przeciw niemu, aby go zgładzić, a potem ręka całego ludu. Usuniesz zło spośród siebie.

1 Księga Królewska 8,41-43

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Również i cudzoziemca, który nie jest z Twego ludu, Izraela, a jednak przyjdzie z dalekiego kraju przez wzgląd na Twe imię – bo będzie słyhać o Twoim wielkim imieniu i o Twej mocnej ręce, i wyciągniętym ramieniu – gdy przyjdzie i będzie się modlić w tej świątyni, Ty w niebie, miejscu Twego przebywania, wysłuchaj i uczyn to wszystko, o co ten cudzoziemiec będzie do Ciebie wołać. Niech wszystkie narody ziemi poznają Twe imię, by przejąć się bojaźnią wobec Ciebie za przykładem Twego ludu, Izraela. Niech też wiedzą, że Twoje imię zostało wezwane nad tą świątynią, którą zbudowałem.

Księga Izajasza 2,2-4

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

„Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stać będzie mocno na szczycie gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: „Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską, do świątyni Boga Jakuba! Niech nas nauczyci dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo pochodzi z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem”. On będzie rozjemcą pomiędzy ludami i sędzią dla licznych narodów. Wtedy swe miecze przekują na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny.

Księga Jeremiasza 10,11-15

Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Tak macie mówić do nich: Bogowie, którzy nie uczynili nieba i ziemi, znikną z ziemi i spod tego nieba. On mocą swą uczynił ziemię, umocnił świat swą mądrością, a swoim rozumem rozpostarł niebiosą. Na dźwięk Jego głosu huczą wody w niebie, On sprawia, że się chmury podnoszą z krańców ziemi; On czyni błyskawice – zapowiedź deszczu – i wysyła wiatr ze swoich zbiorników. Ograniczony pozostaje każdy człowiek bez wiedzy, wstydić się musi każdy złotnik z powodu bożka, bo jego posągi są kłamstwem i nie ma w nich życiodajnego tchnienia. Są one nicością, tworem śmiesznym, zginą, gdy nadejdzie czas obrachunku z nimi.

Teksty teologiczne i filozoficzne

Księga Jubileuszów 7,20

Data: około 160–150 przed Chr.

Źródło: *Księga Jubileuszów*, przekł. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna 13), red. R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 1999, s. 262–342.

Cytat: s. 277.

W dwudziestym ósmym jubileuszu Noe zaczął pouczać swoich wnuków o przepisach, przykazaniach i wszystkich wyrokach, które on znał. Dał świadectwo swoim synom tak, aby czynili sprawiedliwość, zakrywali nagość swego ciała, błogosławili Tego, który ich stworzył, czcili ojca i matkę, i aby każdy miłował swego bliźniego, unikając nierządu, nieczystości i wszelkiej niesprawiedliwości.

Filon Aleksandryjski, *O życiu Mojżesza* (*De vita Mosis*)

Data: Około 40 r. po Chr.

Źródło: Philo, *Moses I and II* (*De vita Mosis*), w: tegoż, *Philo in Ten Volumes* (*And Two Supplementary Volumes*), t. 6, LCL 289, tłum. i oprac. F. H. Colson, Harvard University Press – William Heinemann, Cambridge – London 1935 (reprint 1984), s. 274–596.

Nie, wyraźnie mówiąc „bóg” (*theon*), nie nawiązuje on tutaj do Pierwotnego Boga, Stwórcy Wszechświata, ale do bogów (*theous*) różnych miast,

którzy są fałszywie tak nazywani... Musimy powstrzymać się od mówienia o nich obraźliwie, aby żaden z uczniów Mojżesza nie nabrał zwyczaju lekceważenia imienia „bóg” w ogóle, ponieważ jest to tytuł godny najwyższego szacunku i miłości. Ale jeśli ktoś, nie powiem, bluźni Panu bogów i ludzi, ale nawet odważy się wypowiedzieć Jego Imię niegodnie, niech poniesie karę śmierci.

Okres rabiniczny: źródła

Oficjalne teksty religijne – Talmud (200–500)

Bawa Kamma 38a⁷

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Bava_Kamma.38a.1?lang=bi&x_tr_sl=en&x_tr_tl=pl&x_tr_hl=pl&x_tr_pto=tc&x_tr_hist=true.

Jaka jest ekspozycja Rawa Józefa? Jest tak, jak mówi raw Józef: „Stanął i potrząsnął ziemią; ujrzał”. Co on zobaczył? Widział siedem przykazań [micw], które potomkowie Noego przyjęli na siebie, a których nie wypełnili, więc powstał i pozwolił im na ich zakazy.

Miszna / Awoda Zara 2a,1⁸

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Avodah_Zarah.2a.1?lang=bi&with=all&lang2=en&x_tr_sl=en&x_tr_tl=pl&x_tr_hl=pl&x_tr_pto=tc&x_tr_hist=true.

MISZNA: Na trzy dni przed świętami pogan zabrania się następujących czynów, gdyż przyniosłyby one radość poganinowi, który następnie w czasie jego święta składałby podziękowania swojemu obiektowi kultu bożka: Zabrania się prowadzenia z nimi interesów; pożyczać im rzeczy lub pożyczać od nich rzeczy; pożyczać im pieniądze lub pożyczać od nich pieniądze ; oraz spłatę zaciągniętych wobec nich długów lub ściąganie od nich spłaty długów. Rabin Jehuda mówi: Można od nich ściągać spłatę długów, ponieważ powoduje to niepokój gojów. Rabini rzekli do rabina Jehudy: Chociaż teraz jest przygnębiony, kiedy spłaca pieniądze, jest później szczęśliwy, że został

⁷ Traktat *Bawa kamma* (*Brama pierwsza*) o prawach dotyczących szkód materialnych, odszkodowaniach i rodzajach kar należy do *Nezikin* – czwartego porządku Miszny.

⁸ Traktat *Awoda Zara* (*Bałwochwalstwo*) – o problemach związanych z praktykami uważanymi za bałwochwalcze należy do *Nezikin* – czwartego porządku Miszny.

uwolniony od długu i dlatego istnieje obawa, że będzie dziękował swojemu obiektowi kultu bożka na jego święcie.

Szabat 88a

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Shabbat?tab=contents&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

„I stanęli pod górą” (Wj 19,17)

Raw Awdimi bar Chama bar Chasa powiedział: Naród żydowski rzeczywiście stał pod górą, a werset ten uczy, że Święty, niech będzie błogosławiony, przewrócił górę nad Żydami jak kadź i powiedział do nich: Jeśli przyjmiecie Torę, doskonale, a jeśli nie, będzie twój pochówek. Raw Acha bar Ja'akow powiedział: Stąd wynika istotne zastrzeżenie dotyczące obowiązku wypełniania Tory. Naród żydowski może twierdzić, że został zmuszony do przyjęcia Tory i dlatego nie jest ona wiążąca. Rawa powiedział: Mimo to ponownie przyjęli to chętnie w czasach Aswerusa, jak napisano: „Żydzi ustanowili i przyjęli ich, i ich potomstwo, i wszystkich, którzy się z nimi złączyli” (Księga Estery 9,2) i nauczał: Żydzi nakazali to, co już wzięli na siebie pod przymusem na Synaju.

Szabat 88a,5

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Shabbat.88a.5?lang=bi&with=all&lang2=en&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

Tora mówi: „I Mojżesz wyprowadził lud z obozu na spotkanie Boga; i stanęli na najniższym miejscu góry” (Księga Wyjścia 19,17). Raw Awdimi bar Chama bar Chasa powiedział: naród żydowski rzeczywiście stał pod górą, a werset ten uczy, że Święty, niech będzie błogosławiony, przewrócił górę nad Żydami jak kadź i powiedział do nich: Jeśli przyjmiecie Torę, doskonale, a jeśli nie, będzie twój pochówek. Raw Acha bar Ja'akow powiedział: Stąd wynika istotne zastrzeżenie dotyczące obowiązku wypełniania Tory. Naród żydowski może twierdzić, że został zmuszony do przyjęcia Tory i dlatego nie jest ona wiążąca. Rawa powiedział: Mimo to ponownie przyjęli to chętnie w czasach Aswerusa, jak napisano: „Żydzi ustanowili i przyjęli ich, i ich potomstwo, i wszystkich, którzy się z nimi złączyli” (Księga Estery 9,27) i nauczał: Żydzi nakazali to, co już wzięli na siebie pod przymusem na Synaju.

Sanhedryn 57a,12

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.goog/Sanhedrin.57a.12?lang=bi&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

Gemara pyta: Czy potomek Noego jest stracony za kult bożków? Ale czy nie jest to nauczane w *baraita*: Jeśli chodzi o kult bożków, sprawy, za które żydowski sąd wykonuje wyrok na przestępcy, są zakazane potomkowi Noego. Gemara wnioskuje: Tak, istnieje zakaz dla potomka Noego, ale nie ma kary śmierci. Rav Nachman bar Jicchak mówi: Ich zakaz oznacza karę śmierci. Ponieważ jedyną karą wymienioną w Torze za przekroczenie micwy Noego jest egzekucja, każdy potomek Noego, który dopuści się tego przestępstwa, podlega egzekucji.

Sanhedrin 59a,15

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.goog/Sanhedrin.59a.15?lang=bi&with=all&lang2=en&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

Nie ma nic dozwolonego Żydom, co byłoby zabronione gojom.

Sanhedrin 63b,8

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.goog/Sanhedrin.63b.8?lang=bi&with=all&lang2=en&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

Baraita uczy: I nie można zmuszać innych, tj. pogan, do składania ślubów w imieniu bożka lub potwierdzania swoich oświadczeń przysięgą w jego imieniu. Gemara komentuje: Baraita popiera opinię ojca Szmuela, jak mówi ojciec Szmuel: Zabrania się wchodzić w związek partnerski z Gojem, aby wspólne przedsięwzięcia nie doprowadziły do kłótni, a jego nie-Żydowski partner nie byłby zobowiązany do złożenia mu przysięgi, a on złoży przysięgę w imieniu swego przedmiotu kultu bożka; a Tora stwierdza: „Niech też nie słyhać tego z ust waszych”, co obejmuje zmuszanie Goja do złożenia przysięgi w imieniu bożka.

Eruwin 69a-b

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.goog/Eruvin.69a.11?lang=bi&with=all&lang2=en&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

W związku z poprzednią dyskusją na temat tego, kto nie przestrzega prawa Tory, Raw Huna powiedział: Kim jest Żyd odstępca? To ktoś, kto

publicznie profanuje Szabat. Raw Nachman rzekł do niego: Zgodnie z czyją opinią to powiedziałeś? Jeżeli mówił to zgodnie ze zdaniem rabiego Meira, który stwierdził: Kto jest podejrzany o przekroczenie jednej rzeczy, czyli ktoś, o kim wiadomo, że dopuścił się jednego wykroczenia, jest podejrzany o przekroczenie całej Tory, to należy go uważać za odstępcę, nawet jeśli naruszy także jeden ze wszystkich pozostałych zakazów Tory, i to niekoniecznie tak surowy, jak profanacja szabat.

Jeżeli powiedział to zgodnie z opinią rabinów, to trudno. Czyż nie mówili: Kto jest podejrzany o przekroczenie jednej rzeczy, nie jest podejrzany o przekroczenie całej Tory?

Chyba, że jest odstępcą w kwestii bałwochwalstwa. Dopóki nie czcił bożków, naruszenie choćby jednego zakazu nie naraża go na podejrzenie o naruszenie reszty Tory.

Raw Nachman bar Icchak powiedział: Raw Huna nie próbował proponować szerokiej definicji apostaty, ale raczej odnosił się do konkretnej kwestii oddania praw lub zrzeczenia się praw w domenę w odniesieniu do halachot z Eruwin. I jak uczono w następującej Tosefcie: Żyd odstępcą, jeśli przestrzega szabat na rynku, czyli publicznie, może zrzec się swoich praw w danej dziedzinie jak zwykły Żyd, ale jeśli nie przestrzega szabat na rynku, nie może zrzec się swoich praw w danej domenę, gdyż nie jest już w tym względzie uważany za Żyda.

Raw Aszi powiedział: Oświadczenie rabina Huny, że Żyd, który publicznie profanuje Szabat, jest apostatą, jest w istocie stwierdzeniem ogólnym, ponieważ nie jest on już uważany za Żyda w żadnym sensie. Zgodnie z opinią jakiego tanna złożył takie stwierdzenie? Jest to zgodne z opinią tej tanny, dla której szabat jest tak samo surowy jak bałwochwalstwo, dlatego też osoba beczeszcząca szabat jest traktowana jak czciciel bożka.

Miszna Gittin 5,8

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Mishnah_Gittin.5.8?lang=bi&with=all&lang2=en&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

Nie protestuje się przeciwko biednym Gojom, którzy przychodzą zbierać pokłosie, zapomniane snopy i plony z kąta pola, które rozdawane są biednym (*pe'a*), chociaż są one przeznaczone wyłącznie dla biednych Żydów, ze względu na drogi pokoju.

Tosefta Berachot 6,4

Źródło: https://www.sefaria-org.translate.google/Tosefta_Berachot.6.4?lang=bi&with=all&lang2=en&x_tr_sl=en&x_tr_tl=pl&x_tr_hl=pl&x_tr_pto=tc&x_tr_hist=true.

[Osoba], która widzi bożka, mówi [następujący Beracha (błogosławieństwo):] *Baruch [Ata Haszem Eloheinu Melech Haolam] Erech Apajim* (Błogosławiony jesteś Haszem, Boże nasz, Królu świata, który jesteś miłosierny). [Jeśli ktoś widzi] miejsce, z którego wykorzeniony został bożek, mówi [następujący Beracha:] *Baruch [Ata Haszem Eloheinu Melech Haolam] Szeakar Awodah Zarah Meartzeinu. Jehi Ratzon Milfanecha, Haszem Eloheinu, Szeteaker Awodah Zarah Meartzeinu Umikol Mekomot Jisrael, Wetasziv Lew Owdeihem Leawdecha* (Błogosławiony jesteś Haszem, nasz Boże, Królu świata, który wykorzeniłeś bożka z naszej ziemi. Niech taka będzie Twoja wola, Haszem, nasz Boże, że [wszelki] kult bożków zostanie wykorzeniony z naszej ziemi i ze wszystkich miejsc, w których [mieszkają] Żydzi, i obys przywrócił serca ich czcicieli do Twojej czci).

Teksty teologiczne i filozoficzne

Sifre Numeri 115

Data: około 200 r.

Źródło: https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar.115.1?lang=bi&with=all&lang2=en.

„Wtedy przypomnę ci, abyś przestrzegał wszystkich Moich przykazań i był święty dla twojego Boga. Ja jestem Pan, twój Bóg, który wyprowadził cię z Egiptu, aby być twoim Bogiem: Ja, Pan, twój Bóg” (Księga Liczb 15,40-41). [...]

Podobnie, gdy Święty odkupił nasienie Abrahama, swego przyjaciela, nie odkupił ich jako wolnych ludzi, ale jako niewolników, aby jeśli wyda [dekrety], a oni będą się opierać, mógł im powiedzieć: „Jesteście Moimi niewolnikami!”. Kiedy wyszli na pustynię, wydał im kilka pomniejszych *micwot* [przykazań] i kilka głównych *micwot*, takich jak szabat, kazirodztwo, szaty z frędzlami i filakterie. Izrael zaczął się wycofywać; wtedy powiedział do nich: „Jesteście Moimi niewolnikami! Pod tym warunkiem was odkupiłem – że będę wydawał [dekrety], a wy będziecie posłuszni”.

„Ja, Pan, Bóg twój” – dlaczego to się powtarza? Czyż nie napisano już: „Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej”? Po co pisać ponownie: „Ja, Pan, twój Bóg”? Aby Izrael nie powiedział: „Po co Bóg nam przykazał – czyż nie po to, abyśmy przestrzegali [Jego przykazań] i otrzymali

nagrodę? Nie przestrzegajmy [Jego przykazań] i nie otrzymujemy nagrody!”. Tak jak Izrael zapytał Ezechiela [„Pewni starsi Izraela przyszli zapytać Pana” (Księga Ezechiela 20,1)]: „Jeśli niewolnik zostanie sprzedany przez swego pana, czyż nie jest wtedy poza jego władzą?”. On odpowiedział: „Tak”. Powiedzieli do niego: „Skoro Bóg sprzedał nas narodom świata, to jesteśmy poza Jego władzą”. Odpowiedział im: „Jeśli niewolnik zostaje sprzedany przez swego pana pod warunkiem, że zostanie zwrócony [po pewnym czasie], to czy jest on poza jego władzą?”. „A to, co masz na myśli, nigdy się nie spełni – kiedy mówisz: «Będziemy jak narody, jak rodziny ziemi, czcząc drewno i kamień»”. Jak żyję – oświadcza Pan Bóg – będę panował nad wami silną ręką i z wyciągniętym ramieniem i przepełnionym wściekłością” (Księga Ezechiela 20,32-33). [...] Będę panował nad tobą wbrew twojej woli – dlatego powtarza się: „Ja, Pan, twój Bóg”.

Mechilta DeRabbi Jiszmuel 20,2

Data: około 200 r.

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael.20.2.2?lang=bi&with=all&lang2=en&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

„Ja, Pan, jestem twoim Bogiem” (Księga Wyjścia 20,2). Dlaczego na początku Tory nie podano dziesięciu przykazań? Analogia: Człowiek wchodzi do prowincji i mówi (do mieszkańców): Będę nad wami panować. Odpowiadają: Czy uczyniłeś dla nas coś, co chciałbyś nad nami panować? Po czym buduje dla nich mur (miejski), dostarcza im wodę, toczy dla nich wojnę, a potem mówi: Będę nad wami panować – na co oni odpowiadają: Tak! Tak! W ten sposób Pan wyprowadził Izraela z Egiptu, rozdzielił dla nich morze, sprowadził dla nich mannę, wzniósł dla nich studnię, sprowadził dla nich przepiórki, prowadził dla nich wojnę z Amalekiem, a potem powiedział do nich: „Będę panować nad wami” – na co odpowiedzieli: Tak! Tak! Rabbi mówi: (Pchnięcie „twojego [pojedynczego] Boga”) ma na celu uświadomienie nam wzniosłości Izraela, że kiedy wszyscy stali na górze Synaj, aby otrzymać Torę, wszyscy byli jednego serca, aby otrzymać królestwo Nieba z radością. Co więcej, wszyscy zapewniali sobie nawzajem bezpieczeństwo (w celu przestrzegania *micwot*). I nie tylko w związku z tym, co zostało objawione, ukazał im się Święty Błogosławiony (w: Arwot Moaw, a mianowicie Księga Powtórzonego Prawa 29,9), aby zawrzeć z nimi przymierze, ale nawet ponad tym, co było ukryte, jak napisano (Księga Powtórzonego Prawa 29,28) „To,

co ukryte (wiem o tym) Panu, naszemu Bogu, i to, co zostało objawione, jest dla nas i dla naszych dzieci na wieki” – można to powiedzieć: O tym, co objawione, zawrzemy z tobą przymierze, ale nie o tym, co ukryte, aby nikt w tajemnicy nie grzeszył i nie wiązał przez to zgromadzenia.

Misznat Rabbi Eliezer

Data: około 700 r.

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Mishnat_Rabbi_Eliezer.20?lang=bi&x_tr_sl=en&x_tr_tl=pl&x_tr_hl=pl&x_tr_pto=tc&x_tr_hist=true.

Kto jest *ger toszaw*? Ten, kto postanowił się nawrócić i wyrzekł się bałwochwalstwa, ale jeszcze się nie nawrócił. Dajemy mu na to dwanaście miesięcy. Dotyczy to *ger toszaw*, ale jeśli chodzi o nie-Żyda, zabrania mu się mieszkać wśród Żydów i pracować w szabat, aby Żydzi nie wyciągnęli wniosków z jego czynów.

Średniowiecze i wczesny okres nowożytny: źródła

Oficjalne teksty religijne

Exodus Rabba 15,23

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Shemot_Rabbah.15.23?lang=bi&with=all&lang2=en&x_tr_sl=en&x_tr_tl=pl&x_tr_hl=pl&x_tr_pto=tc&x_tr_hist=true.

Jest napisane: „Miej je sam dla siebie, a nie obcy z tobą” (Księga Przysłów 5,17). Święty, niech będzie błogosławiony, powiedział: „Nie ostrzegam bałwochalców przed próbą bałwochwalczą, ale was”, jak jest powiedziane: „Nie czyńcie sobie bałwanów” (Księga Kapłańska 26,1). Tylko wam dałem sąd, ponieważ jest powiedziane: „Słuchajcie tego, kapłani, zechciej to pojąć, domu Izraela, domu królewski, natęż swą uwagę, bo do ciebie należy osąd” (Księga Ozeasza 5,1).

Wajikra Rabba 13,2

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Vayikra_Rabbah.13.2?lang=bi&x_tr_sl=en&x_tr_tl=pl&x_tr_hl=pl&x_tr_pto=tc&x_tr_hist=true.

Nie tylko oni [poganie] nie przyjęli jej [Tory], ale nawet siedmiu przykazań, które Noachici przyjęli na siebie, nie byli w stanie w nich wytrwać, ostatecznie je odrzucając. Kiedy Święty-Błogosławiony-Bóg to zobaczył, dał

je Izraelowi... Tak więc Izrael przyjął Torę ze wszystkimi jej konsekwencjami i szczegółami, plus [...] te siedem przykazań, których Noachici nie byli w stanie zachować i które odrzucili. Izrael przyszedł i przyjął je.

Midrasz do Psalmów 1,12

Data: ok. 1100 r.

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Midrash_Tehillim.1.12?lang=bi&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

<https://berkeleycenter.georgetown.edu/quotes/midrash-on-psalms-1-12-on-using-majority-rule-to-determine-correct-torah-interpretation-c-1100-ce>

„Słowa Pańskie są [...] srebrem wypróbowanym na jawie przed wszystkimi ludźmi, oczyszczonym siedem razy siedem” (Księga Psalmów 12,7). R. Jannai powiedział: Słowa Tory nie zostały dane jako jednoznaczne decyzje. Ponieważ każde słowo, które Święty, niech będzie błogosławiony, wypowiedział Mojżeszowi, zaoferował mu czterdzieści dziewięć argumentów, za pomocą których można udowodnić, że dana rzecz jest czysta, i czterdzieści dziewięć innych argumentów, za pomocą których można udowodnić, że jest nieczysta. Kiedy Mojżesz zapytał: Panie wszechświata, w jaki sposób poznamy prawdziwy sens prawa? Bóg odpowiedział: „Należy podążać za większością”.

Komentarz Rasziego do Gittin 9b

Data: ok. 1100 r.

Źródło: https://www-sefaria-org.translate.google/Rashi_on_Gittin.9b.1.2?lang=bi&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true.

Oni [poganie] nie podlegają Boskiej karze (*kritut*), ponieważ nie podlegają żydowskiemu małżeństwu i rozwodowi; ale w odniesieniu do orzekania (*ha-dinim*) Noachici są nakazani.

Mojżesz ben Israel Isserles, Darkhe Mosheh mi-Tur Yoreh Deah

Data: ok. 1200 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 178–179.

Dziś jest to dozwolone [tworzenie partnerstwa z chrześcijanami], ponieważ kiedy przysięgają na swoje święte pisma zwane Ewangelionem, nie

uważają ich za boskie. Nawet jeśli wspominając o Bogu, mają na myśli Jezusa, nie wspominają o bożku, ponieważ tak naprawdę mają na myśli Stwórcę nieba i ziemi.

Nawet jeśli wspólnie wspominają imię Boga i inne imię, nie ma zakazu, aby ktoś wspólnie wspominał [lub kojarzył] Boga z innym [...], ponieważ takie skojarzenie nie jest zabronione poganom [...].

Teksty teologiczne i filozoficzne

Gershom ben Judah Me'or ha-Golah, Responsa Zarfata I Luthira 97

Data: ok. 1000 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 1, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Odpowiedź: Taka jest nasza opinia, zakładając [dokładność] treści zapytania: Wszyscy Izraelici są zobowiązani do przymuszania i zmuszania się nawzajem do życia zgodnego z prawdą, sprawiedliwością, Bożymi prawami i Jego przykazaniami... Dlatego, jeśli kahał [lokalna, zorganizowana społeczność żydowska] zgadza się wspólnie uchwalić dekrety tworzące ogrodzenie wokół Tory, jednostka nie może wykluczyć się z kolektywu i anulować oświadczenia wielu, mówiąc, że nie zgodziła się na uchwalenie. Jednostka, będąc mniejszością, sama zostaje unieważniona: podczas gdy wielu jest upoważnionych do związania się przysięgą, wydania dekretu, objęcia zakazem, wywłaszczenia jego własności i uchwalenia dowolnego dekretu...

Jeśli, nie daj Boże, mieszkańcy innego miasta przekroczyli Torę lub prawo, lub podjęli decyzję niezgodną z halachą, mieszkańcy innego miasta mogli ich zmusić, a nawet ogłosić cherem [ekskomunikę] przeciwko nim, aby zmusić ich do poprawy.

Netanel Ibn Al-Fayyumi, Bustan al-Uqal

Data: ok. 1150 r.

Źródło: D. Sidorsky, S. Liskofsky, J. Shestack, *Essays on Human Rights: Contemporary Issues and Jewish Perspectives*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1979.

Nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg posłał do swego świata kogo zechce i kiedy zechce, ponieważ świat świętości nieustannie wysyła emanacje ze świata światła do świata grubego, by wyzwolić dusze z morza materii – świata natury – i od zniszczenia w ogniu piekielnym. Nawet przed odnowieniem Prawa posyłał On proroków do narodów, jak wyjaśniają nasi mędracy

błogosławionej pamięci: „Siedmiu proroków prorokowało do narodów świata przed nadaniem Tory: Laban, Jetro, Balaam, Giob, Elifaz, Bildad i Zofar”. A nawet po jej objawieniu nic nie powstrzymało Go przed wysłaniem do nich kogo zechce, aby świat nie pozostał bez religii. Prorocy oświadczyli, że inne narody będą Mu służyć od wschodu słońca aż do jego zachodu: „Albowiem od wschodu słońca aż do jego zachodu wielkie jest imię moje między narodami”. (Księga Malachiasza 1,11)

Menachem ha-Meiri, Beit ha-Bechirah

Data: ok. 1200 r.

Źródło: M. Halbertal, *‘Ones Possessed of Religion’: Religious Tolerance in the Teachings of the Me’iri*, „The Edah Journal” 1/1 (2000), [online:] http://edah.org/backend/coldfusion/journal_images/journal1_1.pdf.

Jeśli wół Żyda ubodzie wołu nie-Żyda, [Żyd] jest zwolniony [z płacenia odszkodowania] ze względu na [ograniczające] prawo „równego sobie”, ale jeśli wół nie-Żyda rozjedzie wołu Żyda, nie-Żyd zapłaci pełną szkodę, niezależnie od tego, czy wół jest znany jako wół rozjeżdżający, czy nie... Ale zgodnie z tym, co mówi gemara, odnosi się to w szczególności do narodów nie ograniczonych drogami religii i właściwego postępowania. ... W związku z tym wszyscy ci, którzy przestrzegają siedmiu przykazań [noachickich], są traktowani w naszych [sądach] tak, jak my jesteśmy traktowani w ich sądach, i nie przyznajemy sobie uprzywilejowanego traktowania. Jest zatem rzeczą oczywistą, że to samo odnosi się do narodów ograniczonych drogami religii i właściwego postępowania. [...]

Odnosi się to do tego, co już napisaliśmy o zakazie rabinów wchodzenia do domu goja w dniu jego święta, aby go pozdrowić, ponieważ może on opowiedzieć o naturze święta, obchodzonego ze względu na jakieś szczególne ciało niebieskie lub świętą postać, a [Żyd], przez całą paplaninę na ten temat, może zostać usidlony. Ale jeśli spotka goja na rynku, może go pozdrowić nawet w dniu jego święta, choć nie w sposób wyrażający uczucie lub przywiązanie, aby goj, mając zarówno okazję, jak i chęć opowiedzenia o potęgze swojego bożka, nadal to robił. Ale w każdym razie nic z tego nie dotyczy narodów ograniczonych drogami religii i wierzących w istnienie, jedność i moc Boga (niech będzie błogosławiony), nawet jeśli zbłądzą w niektórych sprawach zgodnie z naszymi przekonaniem. [...]

Heretycy (*minum*) i niewierzący (*epiqorsim*) mogą być bezpośrednio skrzywdzeni; a innowiercom (*masorot*) wolno [być skrzywdzonym], chociaż

ich własność nie może [być użyta]; a ten, kto przystępuje do bałwochwalstwa, należy do klasy heretyków. Ale wszystko to ma miejsce tylko wtedy, gdy rubryka „Izrael” nadal ma do nich zastosowanie, ponieważ każdy, kto znajduje się w tej rubryce, wyrzeka się i bezcześci religię, podlega surowej karze, ponieważ stał się heretykiem i jest jak ten, kto nie ma religii. Ale ten, kto całkowicie opuścił rubrykę [Izraela] i stał się członkiem innej religii, jest przez nas uważany za takiego samego, jak każdy inny członek religii, do której dołączył.

Menachem ha-Meiri, *Bet ha-Behirah*, Horajot 11a

Data: ok. 1200 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 1, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Dozwolone jest aktywne szkoderstwo heretykowi (*min*) lub epikorosowi. Informatorzy mogą [wyrzucić] krzywdę cielesną, ale zabronione jest [naruszanie] ich własności. Apostatę w odniesieniu do bałwochwalstwa uważa się za heretyka.

Wszystko to obowiązuje tak długo, jak długo noszą imię Izraela. Ktokolwiek bowiem nosi imię Izraela, postępuje samowolnie i bezcześci religię, jest bardzo surowo karany, ponieważ stał się heretykiem i jest jak ktoś, kto nie ma religii. Wynika z tego, że ten, kto całkowicie usunął się ze społeczności i stał się członkiem innej religii, jest przez nas uważany za członka religii, do której dołączył we wszystkich sprawach z wyjątkiem rozvodu, zaręczyn i halachy.

Menachem ha-Meiri, *Sanhedrin* 57a oraz 59a

Data: ok. 1200 r.

Źródło: D. Novak, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, Oxford University Press, New York 1992, s. 53.

Każdy Noachita, którego widzimy, który przyjmuje na siebie siedem przykazań, jest jednym z pobożnych (*me-hasidaj*) narodów świata i należy do kategorii religijnych (*ba'alaj ha-dat*) i ma udział w przyszłym świecie.

[...] Niemniej jednak każdy, kto angażuje się w podstawowe zasady i siedem przykazań oraz w ich szczegóły i to, co z nich wynika, mimo że większość treści Tory jest w nich zawarta, szanujemy go [...]. Tym bardziej, jeśli jego dochodzenie (*hagirato*) do wiedzy doprowadzi go do ostatecznej perfekcji naszej Tory, aż znajdzie ją doskonałą i nawróci się (*jahzor we-jitgajjer*).

Jacob Anatoli, Malmad Hatalmidim

Data: ok. 1250 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Plgrave Macmillan, New York 2010, s. 104.

Noe był świętym [zaddikiem], ale tylko siedem praw Noego zostało dane jemu i jego potomstwu. Nie powinno cię dziwić, że [Noe] został nazwany świętym tylko z powodu tych przykazań... Sprawiedliwi z narodów świata, którzy przestrzegają siedmiu przykazań, zasługują na przyszły świat. Tak jak istnieje przykazanie dla Żydów, aby ustanowili sądy w swoich miastach, tak też dzieci Noego mają, aby ustanowić sądy w swoich miastach, a sprawiedliwi z narodów postępowali zgodnie z ich sądami.

Nahmanides, Komentarz do Tory

Data: ok. 1200 r.

Źródło: D. Novak, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, Oxford University Press, New York 1992, s. 36.

Moim zdaniem obowiązek orzekania, który został przypisany Noachitom w ich siedmiu przykazaniach, wymagał nie tylko umieszczenia sędziów w każdym okręgu, ale nakazał [także] w takich sprawach, jak kradzież i oszustwo [...], podobnie jak obowiązek orzekania, który został nakazany Żydom.

Shimon ben Zemah Duran, Keszet U-Magen

Data: 1400 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Plgrave Macmillan, New York 2010, s. 158.

A kiedy te dwie sekty [chrześcijaństwo i islam] zostaną unieważnione, wtedy cały świat przyzna się do Tory prawdy i powie fałszowi, że prowadziłeś naszych przodków, próżność, która nie pomaga i ustanowi to, co jest napisane: „wtedy narody zwrócą się do czystego języka” (Księga Sofoniasza 3,9).

Samuel b. Moses Halevi ibn Hakim, *An Essay Concerning the Karaites*

Data: 1530 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 1, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Z pewnością zabronione jest poślubienie kogoś, kto nie wierzy w ustną Torę. Nie można wydać córki za mąż za saduceusza.

[...] Ale autor [Samson] stwierdza dalej, że ich [karaimów/saduceuszy] wino jest zakazane, podobnie jak [wino] odstępców [...].

[...] Jeśli chodzi o potomków tych, którzy zbłądzili, to najwyraźniej nie ponoszą oni odpowiedzialności. Co więcej, jest oczywiste, że ci błędzący potomkowie nie są karani. Są oni „jak dziecko wzięte do niewoli przez pogan”.

[...] Dlatego potomkowie, w każdym przypadku, są uważani za *anoosim* [tych, którzy zostali zmuszeni do porzucenia wiary przodków], a ich status nie jest taki, jak bezczeszczących święta i apostatów

[...] Ale ci saduceusze [tj. karaimi] – nawet jeśli łajdacy spośród nas zwabili swoich przodków, aby kwestionowali nosiciele tradycji i zaprzeczali ich naukom – nie są jednak podejrzewani o odrzucenie jakiegokolwiek prawa biblijnego lub jakiegokolwiek rabinicznego midraszu bliskiego wyraźnemu znaczeniu [tekstu] lub [wymaganiom] rozumu [sewara]. Raczej zachowali je wszystkie tak, jak otrzymali je od swoich przodków. Skrupulatnie przestrzegają również subtelnych szczegółów przykazań, tak jak pouczali ich przodkowie. Ponieważ są nasieniem Jakuba i zostali wychowani, aby właściwie przestrzegać przykazań.

Eliezer Aszkenazi, Maaseh Haszem

Data: ok. 1550 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 185.

„Wylej swój gniew na narody”.

Niektórzy z pogan, wśród których przebywamy pod ich opieką, myśleli, że, nie daj Boże, przeklinamy ich.

Odnosi się to tylko do narodów, które Go nie znają, które zaprzeczają Wyjściu z Egiptu, ponieważ nie akceptują cudów i dziwów. Jest całkiem jasne, że poganie, wśród których jesteśmy wygnani, wszyscy wiedzą o Exodusie, wierzą w niego i znają jego szczegóły... Przeklinamy tylko czcicieli bożków, którzy nie wierzą w stworzenie i którzy zniszczyli Świątynię, a nie narody, które stały się Edomem i Izmaelem (chrześcijaństwo i islam), ponieważ nadal nie zostały stworzone... Ale teraz nasi poganie i Izmaelici znają Boga i uznają Exodus, zanim przeklniemy ich z naszej religii.

A kiedy przeklinamy tych, którzy nas trapią i niesprawiedliwie nas prześladują, to przekleństwo nie pochodzi z naszej religii, ale jak osoba, która przeklina tego, kto cierpi...

Nasza święta Tora ogłasza to w imieniu głowy wiernych [Abrahama], że Bóg tego nie pragnie, jak napisano: „Czy zniszczysz sprawiedliwych razem ze złymi?”. A mistrz proroków [Księga Rodzaju 18,23] powiedział: „Jedna osoba zgrzeszy i cała społeczność powinna zostać odcięta?”. Z pism wynika, że nie wolno nam z naszej religii przeklinać narodów, które uznają Wyjście z Egiptu i znają Boga, nawet jeśli nie otrzymały Tory...

Izaak Luria, Etz Chaim

Data: ok. 1570 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 165.

Izrael posiada trzy poziomy duszy, *nefesz*, *ruah*, *neszama* – od świętości... Jednak poganie posiadają tylko poziom *nefesz* z żeńskiej strony muszli... ponieważ dusze narodów, które pochodzą z *klipot* [muszli], nazywane są złymi, a nie „dobrymi”, ponieważ zostały stworzone bez wiedzy (*daat*). Zwierzęca dusza człowieka jest dobrą i złą skłonnością. Dusza pogan pochodzi z trzech powłok: wiatru, chmury i ognia, z których wszystkie są złe. Podobnie jest z nieczystymi zwierzętami, bestiami i ptakami. Jednak zwierzęca dusza Izraela i zwierzęca dusza czystych zwierząt, bestii i ptaków pochodzą z [*klipat*] noga.

Maharal (Jehudah ben Betzael Loewe), Różne źródła

Data: ok. 1500–1600 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 158.

Izrael i Edom są odwrotnością i przeciwieństwem – kiedy jeden się wznosi, drugi opada. Na początku Izrael jest połączony z narodami jak skorupa wokół owocu. Na końcu owoc zostaje całkowicie oddzielony od skorupy, a Izrael zostaje od nich oddzielony. Oddzielenie się od bałwochwalców czyni naród kompletnym i podtrzymuje istotę Izraela. Bałwochwalczy są porównywani do wody, a Izrael do ognia. Jeśli te dwie substancje, ogień i woda, mieszają się ze sobą, woda gasi ogień. Jeśli jednak ogień pozostaje oddzielony od wody, wówczas ogień pochłania i wysusza wodę, aż nic z niej nie pozostaje. W rzeczywistości jest to wyjątkowość (*segulah*) Izraela.

Jacob Emden, Komentarz do Pirkej Awot 4,13⁹

Data: ok. 1750 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 73.

Powinniśmy uważać chrześcijan i muzułmanów za narzędzia służące wypełnieniu się proroctwa, że wiedza o Bogu pewnego dnia rozprzestrzeni się po całej ziemi. Podczas gdy narody przed nimi oddawały cześć bożkom, zaprzeczały istnieniu Boga, a tym samym nie uznawały Bożej mocy ani kary, powstanie chrześcijaństwa i islamu służyło rozprzestrzenianiu się wśród narodów, aż po najdalsze krańce ziemi, wiedzy, że istnieje Jeden Bóg, który rządzi światem, który nagradza i karze oraz objawia się człowiekowi. Rzeczywiście, chrześcijańscy uczeni nie tylko zdobyli akceptację wśród narodów dla objawienia spisanej Tory, ale także bronili ustnego Prawa Bożego. Kiedy bowiem, w swej wrogości do Tory, bezwzględne osoby w ich własnym gronie starały się uchylić i wykorzystać Talmud, inni spośród nich powstali, aby go bronić i odepierać te próby.

Jacob Emden, Komentarz do Siddur II

Data: ok. 1750 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 73.

Wszyscy ci, którzy wierzą w Torę Mojżesza, niezależnie od narodu, nie należą do kategorii czcicieli bożków i tym podobnych, nawet jeśli nie przestrzegają w pełni Tory, ponieważ nie mają takiego nakazu.

Jacob Emden, Seder Olam Rabba we'Zuta

Data: ok. 1750 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 74.

Dlatego musisz zdać sobie sprawę i przyjąć prawdę od tego, który ją mówi, że widzimy tu wyraźnie, że Nazarejczyk i jego apostołowie nie chcieli zniszczyć Tory z Izraela, broń Boże, ponieważ tak jest napisane w Ewangelii

⁹ Jacob Emden (1697–1776) z Hamburga jest przykładem tradycjonalistycznego rabina i talmudysty reagującego na XVIII-wieczne oświecenie, który rozciąga tradycyjne inkluzywistyczne stanowisko Majmonidesa na XVIII-wieczne kierunki.

Mateusza (Ewangelia Mateusza 5,17-19), gdzie Nazarejczyk powiedział: „Nie mniemajcie, że przyszedłem znieść Torę. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. To wam mówię: Dopóki niebo i ziemia trwać będą, ani jedna litera, ani jedno uderzenie nie zniknie z Tory, aż się spełni. Jeśli więc ktoś odłoży na bok nawet najmniejsze z wymagań Tory i nauczy innych robić to samo, zajmie najniższe miejsce w Królestwie Niebieskim, podczas gdy każdy, kto przestrzega Tory i uczy tego innych, stanie wysoko w Królestwie Niebieskim”.

[...] Autorzy Ewangelii nigdy nie chcieli powiedzieć, że Nazarejczyk przyszedł, aby obalić judaizm, ale tylko, że przyszedł, aby ustanowić religię dla pogan od tamtego czasu. Nie była ona również nowa, ale w rzeczywistości starożytna; było to siedem przykazań synów Noego, które zostały zapomniane. Apostołowie Nazarejczyka ustanowili je na nowo. Jednak ci, którzy urodzili się jako Żydzi lub zostali obrzezani jako nawróceni na judaizm (Księga Wyjścia 12,49; jedno prawo będzie dla urodzonego w domu i dla obcego), są zobowiązani do przestrzegania wszystkich przykazań Tory bez wyjątku.

Jonathan Eybeschütz, *Kreti u Pleti*

Data: ok. 1750 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 189.

Narody chrześcijańskie, wśród których żyjemy, na ogół przestrzegają zasad sprawiedliwości i prawości, wierzą w stworzenie świata oraz istnienie i opatrność Boga, a także w Prawo Mojżesza i proroków oraz sprzeciwiają się pogładowi Saduceusza, który zaprzecza zmartwychwstaniu umarłych i nieśmiertelności duszy. Dlatego należy być im wdzięcznym, chwalić ich i wychwalać oraz sprowadzać na nich błogosławieństwa, a nie, broń Boże, przekleństwa.

Teksty prawne i polityczne

Majmonides, Komentarz do Miszny: Awodah Zarah 1,3-4

Data: 1168 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 177.

Wiedz, że ten naród chrześcijański, który opowiada się za roszczeniami mesjańskimi we wszystkich swoich różnych sektach, wszyscy oni są

[uważani] za bałwochwalców. We wszystkie ich różne święta zabrania się nam z nimi obchodzić. Wszystkie ograniczenia Tory odnoszące się do bałwochwalców odnoszą się do nich. Niedziela jest jednym z ich świąt. Dlatego zabronione jest utrzymywanie jakichkolwiek kontaktów z wierzącymi w Mesjasza w niedzielę. Traktujemy niedzielę jako bałwochwalcze święto... Postępujemy z nimi tak, jak postępowalibyśmy z każdym bałwochwalcą w jego święto.

Majmonides, Miszne Tora, Melachim 8

Data: 1170 r.

Źródło: *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, red. J. Neusner, E. S. Frerichs, N. Sarna, Brown Judaic Studies, Providence 1989.

Tak samo jest z nie-Żydowskim miastem, które zawarło z nami pokój, nie należy zawierać z nim przymierza, dopóki nie wyrzeknie się bałwochwalstwa i nie zniszczy wszystkich swoich świątyń oraz nie przyjmie reszty przykazań nakazanych Noachitom. Ponieważ każdy naród, który nie przyjął przykazań nakazanych Noachitom, ma zostać zabity, jeśli znajdzie się pod naszą władzą... Tak samo Mojżesz, nasz Mistrz, rozkazał słowem od Boga, aby zmusić wszystkich mieszkańców świata do przyjęcia przykazań nakazanych Noachitom. A kto ich nie przyjmie, ma być zabity. Ten, kto je przyjmie, nazywany jest *ger toszaw*, gdziekolwiek, i musi je przyjąć na siebie w obecności trzech sędziów rabinicznych.

Majmonides, Miszne Tora, Melachim 8

Data: 1170 r.

Źródło: D. Novak, *Image of the Non-Jew in Judaism*, Littman Library of Jewish Civilization, London 2011², s. 154.

Każdy nie-Żyd, który nie akceptuje przykazań, które zostały nakazane Noachitom: mamy go rozstrzelać, jeśli znajduje się pod naszą polityczną kontrolą... ktokolwiek akceptuje siedem przykazań i jest zobowiązany do ich przestrzegania... ponieważ Bóg zawarł je w Torze i uświadomił nam przez Mojżesza, naszego mistrza, że Noachici otrzymali wcześniej przykazania dotyczące tych przykazań.

Majmonides, Miszne Tora, Melachim 8

Data: 1170 r.

Źródło: D. Novak, *Image of the Non-Jew in Judaism*, Littman Library of Jewish Civilization, London 2011², s. 154.

Ale jeśli zrobił to z powodu racjonalnego wniosku, nie jest *ger toszaw*, ani jednym ze świętych narodów świata, ale jednym z ich mędrców.

Majmonides, Miszne Tora, Prawa na temat idolatrii 10,1-6

Data: ok. 1180 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

1. Nie wolno zawierać żadnego traktatu z czcicielami obcego bóstwa, na mocy którego zawarlibyśmy z nimi pokój, tolerując ich kult; jest bowiem powiedziane: „Nie zawierajcie z nimi żadnego traktatu” (Księga Powtórzonego Prawa 7,2); muszą raczej porzucić swój kult lub zostać zabici. Zabronione jest litowanie się nad nimi, gdyż jest powiedziane: „Nie okazuj im litości (*lo tehonnem*)” (Księga Powtórzonego Prawa 7,2). Tak więc, jeśli ktoś widzi nie-Żydowskiego czciciela obcego bóstwa ginącego lub tonącego w rzece, nie powinien go wyciągać; jeśli ktoś widzi, że został zabrany na śmierć, nie powinien go ratować. Ale bezpośrednie niszczenie [jego życia] lub wypchanie go do dołu i tym podobne jest zabronione, ponieważ on nie jest w stanie wojny z nami.

To, co wyżej powiedziano, odnosi się tylko do pogan, ale izraelskich donosicieli, [izraelskich] heretyków i epikurejczyków nakazuje się nam bezpośrednio zniszczyć i wrzucić do dołu zatracenia, ponieważ zwodzą Izraela, odwracając lud od Pana, jak Jeshua [Jezus] Nazarejczyk i jego uczniowie [...].

2. Można zatem wywnioskować, że zabronione jest uzdrawianie czcicieli obcego bóstwa, nawet za opłatą [...]. Jednakże cudzoziemiec będący rezydentem – ponieważ jesteś zobowiązany do jego utrzymania – jest leczony bezpłatnie.

3. [Bałwochwalcom] nie wolno sprzedawać domów ani pól w Ziemi Izraela. [...]

5. [...] Zabronione jest także ich wychwalanie (nawet mówienie: „Jak piękna jest postać tego Goja”, tym bardziej wychwalanie jego czynów) lub chwalenie czegokolwiek na ich temat [...]. To bowiem sprawia, że człowiek przywiązuje się do [bałwochwalcy] i uczy się od niego złych uczynków. Zabronione jest dawanie im prezentów, chociaż można dawać [prezenty] cudzoziemcowi przebywającemu na stałe.

6. [...] Nie powinno się odwiedzać poganina w domu w [pogańskie] święto, aby go pozdrowić; jeśli spotka się go na rynku, pozdrawia się go ściszym głosem i uroczystą postawą.

7. Wszystko powyższe odnosi się tylko do sytuacji, gdy Izrael jest wygnany wśród narodów lub gdy władzę sprawują poganie. Ale kiedy Izrael panuje nad narodami świata, nie wolno nam tolerować pogan, którzy czczą obce bóstwo pośród nas.

Majmonides, Miszne Tora, Prawa na temat buntowników 3,2-3

Data: ok. 1180 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

2. Gdy tylko zostanie upublicznione, że [dana osoba] odrzuciła prawo ustne, zostaje wrzucona do dołu i nie jest z niego ratowana. Jest on umieszczony na równi z heretykami, epikurejczykami, tymi, którzy zaprzeczają boskiemu pochodzeniu Pisma Świętego, donosicielami i odstępcami – z których wszyscy są wykluczeni ze społeczności (*klal*) Izraela. Nie są wymagani świadkowie, wcześniejsze ostrzeżenia ani sędziowie. Ktokolwiek zabije któregośkolwiek z nich, wypełnia wielkie przykazanie, ponieważ usuwa przeszkodę.

3. Odnosi się to tylko do tego, kto odrzuca prawo ustne w wyniku swoich uzasadnionych opinii i wniosków [...]. Ale ich dzieci i wnuki, którzy, wprowadzeni w błąd przez swoich rodziców, zostali wychowani wśród karaimów i wyszkoleni w ich poglądach, są jak dziecko wzięte do niewoli przez pogan i wychowane w ich religii, którego status jest taki jak *anoos* [tego, który porzuca judaizm pod przymusem] [...]. Dlatego należy podjąć wysiłki, aby sprowadzić ich z powrotem w pokucie [...].

Majmonides, Teszuwot ha-Rambam w'Igrotaw 2:23b-24a

Data: ok. 1180 r.

Źródło: Spertus Institute of Jewish Studies, *The Solomon Goldman Lectures*, t. 3, Spertus College of Judaica Press, Chicago 1982.

Powinieneś wiedzieć, że Bóg pragnie serca... dlatego narody świata mają udział w świecie, który nadejdzie, jeśli pojmą to, co są w stanie pojąć pod względem wiedzy o Stwórcy, niech będzie błogosławiony, i uporządkują swoje dusze zgodnie z dobrymi obyczajami. Nie ma wątpliwości, że ktokolwiek porządkuje swoją duszę z właściwą moralnością i właściwą mądrością

w odniesieniu do wiary w Stwórcę, niech będzie błogosławiony, z pewnością jest jednym z członków przyszłego świata... Rzeczywiście filozofowie nazywają go pobożnym człowiekiem (*isz elohi*).

Majmonides, Teszuwot ha-Rambam, nr 448

Data: ok. 1180 r.

Źródło: *Tradition in the Public Square: A David Novak Reader*, red. R. Rashkover, M. Kavka, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2008.

Ci muzułmanie wcale nie są bałwochwalcami [...]. Są bowiem całkowicie i właściwie oddani Jedynemu Bogu (*jihud ke-ra'uj*) bez oszustwa (*dofi*). ...A jeśli ktoś powie, że dom, który oni wychwalają (*al-Ka'ba*), jest bałwochwalczym blaskiem i ukryty jest w nim bożek, któremu oddawali cześć ich przodkowie – cóż z tego? Ci, którzy dziś oddają cześć w jego kierunku, myślą tylko o Bogu (*ejn libbam ella la-szamajim*). Ci, którzy teraz padają na twarz i kierują swe serca ku Bogu.

Majmonides, Teszuwot ha-Rambam

Data: ok. 1180 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 69.

Dozwolone jest nauczanie przykazań chrześcijan i przyciąganie ich do naszego prawa. Ale nie jest dozwolone nauczanie czegokolwiek z niego muzułmanów, ponieważ wiadomo ci o ich wierze, że ta Tora [nasza] nie pochodzi od Boga... i jeśli można przekonać chrześcijan o właściwej interpretacji [Pisma Świętego], możliwe jest, że powrócą do tego, co dobre.

Ekskomunika przeciwko Baruchowi Spinozie

Data: 1656 r.

Źródło: *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, New York 2010, s. 57.

Panowie z Mahamadu informują, że od dawna byli świadomi złych opinii i zachowania Barucha Spinozy i próbowali różnych środków i obietnic, aby odwieść go od jego złych dróg. Ale ponieważ nie odnieśli żadnego skutku, wręcz przeciwnie, otrzymując każdego dnia więcej informacji o okropnych herezjach, które praktykował i nauczał, oraz o potwornych czynach, których dokonał [...], zdecydowali [...], że ten sam Spinoza powinien zostać ekskomunikowany [...].

Po osądzie Aniołów i Świętych ekskomunikujemy, wydaliśmy, przeklinamy i potępiamy Barucha Spinozę za zgodą Boga, niech będzie błogosławiony, i za zgodą całej Świętej Kongregacji, przed świętymi zwojami z sześciuset trzynastoma przykazaniami, które są w nich zapisane, z zakazem, którym Jozue zakazał Jerycha, z przekleństwem, którym Eliasz przeklął chłopców, i ze wszystkimi przekleństwami, które są zapisane w Prawie. Przeklęty niech będzie we dnie i przeklęty niech będzie w nocy; przeklęty niech będzie, gdy się kładzie, i przeklęty niech będzie, gdy wstaje; przeklęty niech będzie, gdy wychodzi, i przeklęty niech będzie, gdy wchodzi. Pan mu nie przebaczy; gniew i złość Pańska rozszaleją się przeciwko temu człowiekowi i sprowadzą na niego wszystkie przekleństwa, które są zapisane w Księdze Prawa, i Pan zniszczy jego imię spod niebios, i Pan oddzieli go ku jego szkodzie od wszystkich pokoleń Izraela wszystkimi przekleństwami firmamentu, które są zapisane w Księdze Prawa. Ale wy, którzy przyłgnęliście do Pana Boga, wszyscy żyjecie w tym dniu. Nakazujemy, aby nikt nie komunikował się z nim ustnie lub pisemnie, nie okazywał mu żadnej łaski, nie przebywał z nim pod tym samym dachem lub w odległości czterech łokci od niego, ani nie czytał niczego, co zostało przez niego skomponowane lub napisane.

Proklamacja Brody'ego (zakazująca ruchu chasydzkiego)

Data: 1772 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 1, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Podczas gdy w całym obozie Hebrajczyków doniesiono, że z powodu naszych wielkich grzechów [grzeszna praktyka] została ponownie rozpalona pośród naszego ludu, sekt i grup odłączających się od zjednoczonej i sprawiedliwej społeczności, przyjmujących nowe praktyki i złe prawa. Zrzucili jarzmo Tory i wolą licencję.

[...] Dlatego święta wspólnota zadekretowała przez wielki i niesamowity cherem [...] przez wszystkie sankcje i przekleństwa zapisane w Torze [...]: że od tego dnia jest surowo zabronione, aby którakolwiek z synagog lub stałych minianów w naszej wspólnocie zmieniała – broń Boże – cokolwiek z naszej zwyczajowej formuły modlitwy aszkenazyjskiej. [...] Zabronione jest również, aby jakakolwiek osoba modliła się inaczej niż zgodnie z liturgią aszkenazyjską [...].

Okres nowożytny: źródła

Teksty teologiczne i filozoficzne

Mosze Dawid Valle, *Sefer ha-Likuttim*

Data: ok. 1750 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 219.

Dlaczego na świecie istnieje wiele religii? Ponieważ Bóg dał wszystkim narodom zgodnie z tym, co jest dla nich odpowiednie... Izrael był godny prawdziwego Boga i prawdziwej Tory, i czystego języka...

Bóg chciał, aby na świecie istniały religie, nawet jeśli są fałszywe i oszukańcze, aby wszyscy czcili Boga, ponieważ gdyby nie strach [przed niebem], człowiek pochłoniąłby swojego bliźniego...

Mosze Mendelssohn, Open Letter to John Caspar Lavatar [List otwarty do Johna Caspara Lavatara]

Data: ok. 1760 r.

Źródło: *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*, red. F. Talmage, KTAV Publishing House, Jersey City 1975.

Gdyby Konfucjusz lub Solon żył wśród naszych współczesnych, mógłbym, zgodnie z moją religią, kochać i podziwiać tego wielkiego człowieka, nie ulegając niedorzecznemu pragnieniu nawrócenia go. Nawracać Konfucjusza czy Solona? Po co? Ponieważ nie jest on członkiem rodziny Jakuba, nasze prawa religijne nie mają do niego zastosowania. A jeśli chodzi o ogólne zasady religii, nie powinniśmy mieć większych problemów z ich uzgodnieniem. Czy uważam, że może być zbawiony? Wydaje mi się, że każdy, kto prowadzi ludzi do cnoty w tym życiu, nie może być potępiony w następnym...

Mam to szczęście, że wśród moich przyjaciół jest wielu znakomych ludzi, którzy nie są mojej wiary. [...] Cieszę się jego towarzystwem i czuję się nim ubogacony. Ale w żadnym momencie moje serce nie szeptało mi: „Jaka szkoda, że ta piękna dusza została utracona...”. Tylko ten człowiek, który wierzy, że nie ma zbawienia poza jego kościołem, będzie dręczony takim żalem.

Mosze Mendelssohn, Letter to Karl-Wilhelm of Brunswick (List do Karla-Wilhelma z Brunszwiku)

Data: 1770 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010, s. 112.

Nie mogą opierać swojego systemu (...) na hipotezie, że judaizm, a tym bardziej religia naturalna, są nieodpowiednimi środkami do zapewnienia człowiekowi zbawienia. Ponieważ wszyscy ludzie muszą być przeznaczeni przez Stwórcę do osiągnięcia wiecznego szczęścia, żadna konkretna religia nie może mieć wyłącznego roszczenia do prawdy. Ośmielam się twierdzić, że teza ta może służyć jako kryterium prawdy we wszystkich sprawach religijnych. Objawienie twierdzące, że wskazuje człowiekowi jedyną drogę do zbawienia, nie może być prawdziwe, ponieważ nie jest zgodne z intencją wszechmiłosiernego Stwórcy.

Mosze Mendelssohn, Letter to Rabbi Jacob Emden (List do rabina Jacoba Emdena)

Data: 1773 r.

Źródło: N. Solomon, *Towards a Jewish Theology of Trilateral Dialogue*, w: *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, red. Roger Boase, Ashgate, Surrey 2010, s. 205.

I dla mnie te sprawy są trudne... że wszyscy mieszkańcy ziemi od wschodu do zachodu słońca są skazani na zagładę, z wyjątkiem nas... chyba że uwierzą w Torę, która została nam dana jako dziedzictwo tylko dla zgromadzenia Jakuba, zwłaszcza w odniesieniu do sprawy, która wcale nie jest wyraźnie określona w Torze... co zrobią te narody, na które światło Tory w ogóle nie świeciło?

Mosze Mendelssohn, *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism* (Jeruzalem: Traktat o władzy kościelnej i judaizmie)

Data: 1782 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Przyznaję, że wierzymy, iż nasza religia jest najlepsza, ponieważ uważamy ją za natchnioną przez Boga. Niemniej jednak z tego założenia nie wynika, że jest ona absolutnie najlepsza. Jest to najlepsza religia dla nas i naszych potomków, najlepsza na określone czasy, okoliczności i warunki.

Mosze Mendelssohn, *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism* (Jeruzalem: Traktat o władzy kościelnej i judaizmie)

Data: 1782 r.

Źródło: *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, New York 2010, s. 57.

Władcy ziemi! Jeśli nieznaczący współmieszkaniec tej ziemi może podnieść do was swój głos, to nie słuchajcie doradców, którzy w gładkich słowach zwodzą was do tak zgubnego przedsięwzięcia. Albo sami są ślepi i nie widzą wroga ludzkości czającego się w zasadzce, albo chcą was oślepić. Jeśli ich posłuchasz, nasz najjaśniejszy klejnot, wolność sumienia, zostanie utracony. Dla waszego i naszego szczęścia unia religijna nie jest tolerancją; jest jej całkowitym przeciwieństwem. Dla waszego i naszego szczęścia nie używajcie waszej potężnej władzy do przekształcania prawa w niezmienną prawdę, bez której szczęście cywilne może bardzo dobrze istnieć; do formowania w publiczne zarządzenie jakiejkolwiek teologicznej tezy, która nie ma znaczenia dla państwa. Bądźcie surowi co do życia i postępowania ludzi; uczynicie to podatnym na trybunał mądrych praw; i pozostawcie nam myślenie i mówienie, tak jak zostało nam dane, jako niezbywalne dziedzictwo; tak jak zostaliśmy nim obdarzeni, jako niezmiennym prawem, przez naszego powszechnego ojca. [...] Nie nagradzaj i nie karz żadnej doktryny; nie zachęcaj ani nie przekupuj za przyjęcie opinii teologicznych. Niech każdy, kto nie zakłóca szczęścia publicznego, kto jest posłuszny rządowi cywilnemu, kto postępuje sprawiedliwie wobec ciebie i wobec swoich rodaków, będzie mógł mówić tak, jak uważa za stosowne, modlić się do Boga na swój własny sposób lub na sposób swoich przodków i szukać wiecznego zbawienia tam, gdzie uważa, że może je znaleźć. Nie pozwólcie nikomu być badaczem serc i sędzią opinii w waszych państwach; nie pozwólcie nikomu przyjmować prawa, które Wszechwiedzący zarezerwował dla siebie.

Mosze Mendelssohn, *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism* (Jeruzalem: Traktat o władzy kościelnej i judaizmie)

Data: 1782 r.

Źródło: A. Levenson, R. Klein, *An Introduction to Modern Jewish Thinkers: From Spinoza to Soloveitchik*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

Unia wyznań, gdyby kiedykolwiek miała nastąpić, mogłaby mieć tylko najbardziej katastrofalne konsekwencje dla rozumu i wolności sumienia. [...] Gdyby cel tego powszechnego złudzenia został zrealizowany, obawiam się, że ledwie wyzwolony umysł człowieka zostałby ponownie zamknięty za kratami. Bracia, jeśli zależy wam na prawdziwej pobożności, nie udawajmy, że istnieje zgodność tam, gdzie różnorodność jest oczywistym planem i celem

Opatrzności. Nikt z nas nie myśli i nie czuje dokładnie tak samo jak jego bliźni. Dlaczego więc mielibyśmy oszukiwać się nawzajem kłamstwami? To wystarczająco smutne, że to robimy w naszych codziennych relacjach, w rozmowach, które nie mają szczególnego znaczenia. Ale dlaczego także w sprawach, które dotyczą naszego doczesnego i wiecznego dobrobytu, naszego przeznaczenia? Dlaczego mielibyśmy używać masek, aby stać się nierozpoznawalnymi dla siebie nawzajem w najważniejszych sprawach życia, skoro Bóg dał każdemu z nas własną, charakterystyczną twarz z jakiegoś ważnego powodu?

Mosze Mendelssohn, *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism* (Jeruzalem: Traktat o władzy kościelnej i judaizmie)

Data: 1782 r.

Źródło: M. Mendelssohn, *Jerusalem: And Other Jewish Writings*, tłum. A. Joppe, Knopf Doubleday, New York 1969.

Zgodnie z zasadami judaizmu, wszyscy mieszkańcy ziemi mają prawo do zbawienia, a środki do jego osiągnięcia są tak powszechne, jak sama ludzkość, tak liberalnie dozowane, jak środki zaspokajania głodu i innych naturalnych potrzeb.

Mosze Mendelssohn, *On the Curtailment of Jewish Juridical Authority* (O ograniczeniu żydowskiej władzy sądowniczej)

Data: 1782 r.

Źródło: *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, New York 2010, s. 57.

Wszystkie stowarzyszenia mają prawo do wydalania członków; tylko te religijne nie mają, ponieważ jest to diametralnie sprzeczne z ich zasadą i celem, którym jest wspólne budowanie i uczestnictwo w wylewaniu serca, przez które okazujemy naszą wdzięczność Bogu za liczne dobrodziejstwa, którymi nas obdarza, oraz naszą synowską ufność w Jego suwerenną dobroć i miłosierdzie. W takim razie, z jakim sumieniem możemy odmówić wstępu innowiercom, odszczepieńcom, niewierzącym lub sekciarzom i pozbawić ich korzyści z tego budowania? Dla buntowników i zakłócaczy jest prawo i policja; tego rodzaju dysydenci mogą, a nawet muszą, być powstrzymywani przez świeckie ramię. Ale spokojne i nieszkodliwe uczestnictwo w spotkaniu [religijnym] nie może być zabronione nawet przestępcy, chyba że celowo chcemy zablokować mu każdą drogę do reformy [...].

Mam zaufanie do bardziej oświeconych spośród rabinów i starszych mojego narodu, że z radością zrzekną się tak zgubnej prerogatywy, że z radością pozbędą się wszelkiej dyscypliny kościelnej i synagogalnej i pozwolą swojej trzodzie cieszyć się z ich rąk nawet tą dobrocią i wyrozumiałością, której sami tak długo pragnęli.

[...] Wydaje się, że wszystkie narody ziemi były do tej pory zauroczone błędem, że religię można utrzymać żelazną siłą doktryny błogosławieństwa wpajane przez nieskromne prześladowania – i prawdziwe pojęcia o Bogu, który, jak wszyscy przyznajemy, jest samą miłością, przekazywaną jedynie przez działanie nienawiści i złej woli. Być może daliście się uwieść i przyjęliście ten sam system, a władza prześladowania była dla was najważniejszym przywilejem, jakim wasi prześladowcy mogli was obdarzyć. Dziękujcie Bogu waszych przodków, dziękujcie Bogu, który jest miłością i miłosierdziem, że ten błąd wydaje się stopniowo zanikać. Narody są teraz tolerancyjne i znoszą się nawzajem [...]. Naśladujcie cnoty narodów, których wady do tej pory uważaliście, że musicie naśladować. Jeśli chcecie być chronieni, tolerowani i pobbazani, chrońcie, tolerujcie i pobbazajcie sobie nawzajem.

Mosze Mendelssohn, *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism* (Jeruzalem: Traktat o władzy kościelnej i judaizmie)

Data: 1782 r.

Źródło: M. Mendelssohn, *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority*, tłum. M. Samuels, Longman, Orne, Brown and Longmans, Londyn 1838.

Bóg [...] był, ich zdaniem, wystarczająco dobry, aby objawić ludzkości prawdy, od których zależy ich szczęście; ale nie był ani wszechmocny, ani wystarczająco dobry, aby udzielić im zdolności samodzielnego ich odkrywania. Poza tym, przez to twierdzenie czynią konieczność nadprzyrodzonego objawienia bardziej powszechną niż samo objawienie. Jeśli bowiem bez objawienia rodzaj ludzki nie może być zdeprawowany i nieszczęśliwy, to dla czego zdecydowanie większa jego część żyła bez prawdziwego objawienia od samego początku lub dla czego Indie muszą czekać, aż Europejczycy zechcą wysłać im pocieszycieli, aby przynieśli im wieści.

Moses Seixas, *Letter to George Washington* (List do Jerzego Waszyngtona)

Data: 1790 r.

Źródło: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/loc/washington.html>

Sir!

Pozwól dzieciom z rodu Abrahama podejść do ciebie z najserdeczniejszym uczuciem i szacunkiem dla twojej osoby i zasług – i dołączyć do naszych współobywateli w powitaniu cię w Newport.

Pozbawieni do tej pory bezcennych praw wolnych obywateli, teraz z głębokim poczuciem wdzięczności dla Wszechmogącego Dyspozytora wszystkich wydarzeń widzimy Rząd, ustanowiony przez Majestat Ludu – Rząd, który nie daje żadnej sankcji bigoterii, żadnej pomocy prześladowaniom – ale hojnie zapewnia wszystkim wolność.

[...] Za wszystkie te błogosławieństwa wolności obywatelskiej i religijnej, którymi cieszymy się pod równie łagodną administracją, pragniemy przesłać nasze podziękowania Przedwiecznemu, wielkiemu Zachowawcy ludzi, prosząc Go, aby anioł, który przeprowadził naszych przodków przez pustynię do ziemi obiecanej, mógł łaskawie przeprowadzić was przez wszystkie trudności i niebezpieczeństwa tego śmiertelnego życia: A kiedy, jak Jozue, pełni dni i pełni czci, zostaniecie zgromadzeni do waszych Ojców, obyście zostali przyjęci do Niebiańskiego Raju, abyście mogli spożywać wodę życia i drzewo nieśmiertelności.

Sporządzono i podpisano na polecenie Kongregacji Hebrajskiej w Newport, Rhode Island, 17 sierpnia 1790 r.

Samson Raphael Hirsch, *The Nineteen Letters of Ben Uzziel* (Dziewiętnaście listów Ben Uzziela)

Data: ok. 1830 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

[...] Tora i religia żydowska są wyjątkowe, ponieważ nie zostały stworzone przez człowieka. Ta obiektywność oddziela judaizm w jednoznaczny sposób od wszystkich innych religii. Dlatego tylko on jest absolutny i jest ponad wszelkim ludzkim rozwojem, ponieważ inne religie opierają się na pojmowaniu Boga przez człowieka w danej epoce; dlatego ewoluują wraz z ludzkością i jej oświeceniem.

Rabbi Israel Lipschutz, Tiferet Yisrael

Data: ok. 1850 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Rabin Elazar ben Azaryah powiedział: „Jeśli nie ma Tory, nie ma cywilizacji (derekh eretz)”. Słowo „Tora” nie może być tutaj rozumiane dosłownie, ponieważ jest wielu ignorantów, którzy się jej nie nauczyli, a także wielu pobożnych wśród pogan, którzy nie przestrzegają Tory, a mimo to są etyczni i podążają „drogą ziemi”.

Samson Raphael Hirsch, Komentarz do Pięcioksięgu: Księga Liczb 29,13

Data: 1867–1878 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

I uczynię z ciebie wielki naród, i będę ci błogosławił, i uczynię twoje imię wielkim; staniesz się błogosławieństwem (Księga Rodzaju 12,2).

Ludzie Abrahama, prywatnie i publicznie, podążają za jednym powołaniem: stać się błogosławieństwem. Poświęcają się Boskiemu celowi przyniesienia szczęścia światu, służąc jako wzór dla wszystkich narodów i przywracając ludzkości czysty duchowy status, jaki posiadał Adam. Bóg udzieli Swego błogosławieństwa odnowy życia oraz przebudzenia i oświecenia narodów, a imię Ludu Abrahama rozbrzśnie.

[...] Rozróżnienie między Izraelem a narodami stale się zmniejsza pod wpływem misji Izraela i cichej, wzorcowej działalności wśród narodów.

Samson Raphael Hirsch, Open Letter to Rabbi S. B. Bamberger (List otwarty do rabina S. B. Bambergera)

Data: 1876 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 1, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Drogi Rabinie! Dobrowolne członkostwo w społeczności religijnej z konieczności implikuje popieranie zasad, do których ta społeczność religijna się przyłącza. Wszystko, co ta społeczność robi w sprawach religii, odbywa się za zgodą każdego pojedynczego członka, który jest i pozostaje członkiem społeczności z własnej woli. Wspólnota składa się tylko z sumy wszystkich jej członków, a wszystko, co jest robione, jest robione w imieniu wszystkich. Jest to prawda, której wszystkie argumenty i zastrzeżenia mentalne na świecie nie mogą zmienić nawet o włos. Ortodoksyjny Żyd, który pozostaje członkiem społeczności reformowanej, nawet jeśli może i korzysta ze wszystkich instytucji religijnych, których potrzebuje gdzie indziej, pozostaje członkiem tej społeczności reformowanej tylko

ze względu na bycie członkiem. W ten sposób daje jasno do zrozumienia, że jego osobiste sumienie religijne aprobuje ideę, że Żydzi mogą tworzyć i wspierać, do użytku nieortodoksyjnych Żydów, instytucje reformowane, które naruszają prawo religijne.

[...] Trudno uwierzyć, że byłeś w pełni świadomy implikacji swojego oświadczenia. Pańskie oświadczenie jednoznacznie stwierdza, że reforma ma pełną legitymację w oczach ortodoksów, o ile toleruje ona istnienie ortodoksji u swego boku i przyznaje jej należytą uwagę. Innymi słowy, ortodoksyjne sumienie może zaakceptować istnienie, przed jedynym Bogiem i Jego jedynym Prawem, dwóch rodzajów judaizmu, z których każdy jest równy drugiemu – jeden z Torą, a drugi przeciwko Torze, wszystko w zależności od poglądów jednostki. Według ciebie nawet najbardziej skrajna społeczność reformowana jest „koszerna”, jeśli jej członkowie utrzymują „koszerne” instytucje.

[...] Teraz nasze kodeksy prawne nakazują nam zachować znacznie większy dystans od herezji niż nawet od bałwochwalstwa. Jesteśmy zobowiązani do trzymania się znacznie dalej od kontaktu z żydowskimi elementami, które z zasady sprzeciwiają się żydowskiemu prawu i prawdzie, niż od kontaktów z bałwochwalczym pogaństwem [...] kontakt z Żydami, którzy z zasady sprzeciwiają się żydowskiemu prawu i prawdzie, jest o wiele bardziej prawdopodobny, że sprowadzi Żyda na manowce niż kontakt z jawnym bałwochwalstwem. W związku z tym nie ulega wątpliwości, że wszystko, co jest nam zabronione w odniesieniu do bałwochwalstwa, jest zabronione jeszcze dobitniej w odniesieniu do herezji.

[...] Jestem głęboko i szczerze przekonany, że tylko takie oddzielenie, jakie stało się możliwe, dzięki Bogu, dzięki ustawie z 28 lipca 1876 r., może przynieść uzdrowienie również w naszych czasach dla chorych warunków, które panowały wśród niemieckich Żydów przez ponad pół wieku. Każdy, kto jest szczery w swoim przywiązaniu do prawdy religijnej, dla którego wszystko, co religijne, nie jest tylko zlepkiem bezsensownych form, które można dowolnie mieszać, musi poprzeć takie oddzielenie. Ten, kto kusi, by wstrzymać secesję, opóźnia nasze duchowe odkupienie.

Samson Raphael Hirsch, *Talmudic Judaism and Society* (Judaizm talmudyczny i społeczeństwo)

Data: 1884 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Judaizm nie mówi: „Poza mną nie ma zbawienia”. Religia żydowska, choć dyskredytowana z powodu rzekomego partykularyzmu, w rzeczywistości naucza, że wszystkie narody zmierzają do najwyższego celu.

Hermann Cohen, *Die Nachstenliebe im Talmud*

Data: 1888 r.

Źródło: *Jüdische Schriften*, cyt. w: D. Novak, *Image of The Non-Jew in Judaism*, 2nd ed., Littman Library of Jewish Civilization, London 2011.

Nic więcej nie jest wymagane. Wiara w żydowskiego Boga nie jest wymagana. [...] Noachita nie jest wierzącym, lecz obywatelem (*Staatsbürger*). Dlatego instytucja ta stanowi wyjątkowy czynnik w historii polityki religijnej... Pozytywny związek ze wspólnotą wiary (*Glaubensgemeinschaft*) nie jest ukonstytuowany jako konieczny dla wspólnoty cywilnej. [...] Noachita nie był uznawany za wierzącego, ale za moralną (*sittlicher*) istotę ludzką.

Mendel Hirsch, *Humanism and Judaism* (Humanizm i judaizm)

Data: 1893 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Cały żydowski prozelityzm jest niezgodny z pierwotnym nauczaniem. Tora nigdy nie postrzega ludzi spoza wiary żydowskiej jako skazanych na potępienie, dla których jedyną nadzieją na zbawienie jest nawrócenie się na judaizm. Wszystko, co jest dla nich konieczne, to bycie czystymi ludźmi, a nie Żydami. Przez wierne przestrzeganie ogólnych ludzkich obowiązków, jako jego dzieci, zasłużą na swój udział w łasce ich i naszego Boga.

Zadok HaKohen, *Sefer Makhshevet Khruts*

Data: koniec XIX w.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Wy jesteście nazwani „ludźmi”, a nie inne narody, [co oznacza], że poganie zostali pozbawieni tytułu „ludzi” tylko tam, gdzie Izrael został nazwany „ludźmi”, ponieważ w porównaniu z Izraelem, który jest podstawową formą człowieka w Boskim Rydwanie, nie ma znaczenia, aby nazywać

kogokolwiek z pogan „ludźmi”; co najwyżej są jak zwierzęta w postaci ludzi. Jednak wszyscy synowie Noego są uważani za ludzi... a kiedy przyjdzie Mesjasz... oni również uznają i przyznają, że nikt nie jest nazywany „człowiekiem” z wyjątkiem Izraela... w każdym razie w porównaniu z Izraelem nawet teraz należą do kategorii zwierząt.

Theodor Herzl, *Theocracy* (Teokracja)

Data: ok. 1900 r.

Źródło: T. Herzl, *A Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question*, The Maccabaeen Publishing Company, New York 1904.

Czy mamy skończyć z teokracją? Nie, w rzeczy samej. Wiara nas jednoczy, wiedza daje nam wolność. Dlatego też nie dopuścimy, by jakiekolwiek teokratyczne tendencje wysunęły się na pierwszy plan ze strony naszego kapłaństwa. Będziemy trzymać naszych kapłanów w granicach ich świątyń w taki sam sposób, w jaki będziemy trzymać naszą zawodową armię w granicach jej koszar. Armia i kapłaństwo otrzymają zaszczyty, na jakie zasługują ich cenne funkcje. Nie mogą jednak ingerować w zarządzanie państwem, które nadaje im wyróżnienie, w przeciwnym razie będą stwarzać trudności zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz.

Każdy człowiek będzie tak samo wolny i niezakłócony w swojej wierze lub niewierze, jak w swojej narodowości. A jeśli zdarzy się, że ludzie innych wyznań i różnych narodowości zamieszkają wśród nas, powinniśmy zapewnić im honorową ochronę i równość wobec prawa.

David Zvi Hoffmann, *Problems of the Diaspora in the Shulkhan Arukh* (Problemy diaspory w Szulchan Arukh)

Data: ok. 1900 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Religijny chrześcijanin służący temu samemu Bogu i przestrzegający praw swojej religii musi być traktowany jak cudzoziemiec (*ger toszaw*) i jako taki, zgodnie z surowym prawem żydowskim, może domagać się naszego moralnego i finansowego wsparcia. Poganin, wrogo nastawiony do Boga, nie jest objęty prawem; tylko miłosierdzie motywuje nasz stosunek do niego.

Kaufmann Kohler, *The Concordance of Judaism and Americanism* (Zgodność judaizmu i amerykańizmu)

Data: 1911 r.

Źródło: *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, New York 2010, s. 57.

W Ameryce nie ma miejsca na judaizm z getta. Spójrzmy na którekolwiek z wyznań wiary i kościoły w naszym wolnym kraju! Wszystkie one są bardziej tolerancyjne, liberalne, humanitarne i współczujące we wzajemnych relacjach niż te w Europie. Nasze wolne instytucje, nasze powszechne szkolnictwo, nasza oświecająca prasa i ambona, z ich apelem do zdrowego rozsądku, poszerzają horyzont umysłowy i społeczny i czynią postęp przewodnią maksymą. W najmniejszym stopniu judaizm nie mógł zachować swojej średniowiecznej szaty, swojej obcej formy, swojego odosobnienia w kraju, który zrzucił hańbę i szyderstwa stuleci z ramion wędrującego Żyda, aby umieścić go, pariasa narodów, obok najwyższych i najlepszych, zgodnie z jego wartością i zasługami jako człowieka, i wśród ludzi, którzy przyjęli same zasady sprawiedliwości i ludzkiej godności głoszone przez izraelskich prawodawców i proroków, i uczynili z nich kamienie węgielne swojej wspólnoty.

Amerykański judaizm! Jakaż siła inspiracji kryje się w tych dwóch słowach! Oznaczają one triumf dwóch największych zasad i ideałów świata, spełnienie najwspanialszych dóbr ludzkości, jednego oferowanego przez najstarszy, a drugiego przez najmłodszy z wielkich narodów historii, najwyższy moralny i duchowy oraz najwyższy polityczny i społeczny cel ludzkości; Boga sprawiedliwości i świętości, aby zjednoczyć i podnieść wszystkich ludzi i narody, oraz *Magna Carta* wolności i ludzkiej równości, aby obdarzyć każdą jednostkę suwerennością podobną do Boga.

Abraham Issac Kook, Orot haKodesh

Data: lata 20. XX w.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Ponieważ sposób, w jaki ludzka myśl i uczucie łączą się z nieskończonym, nadprzyrodzonym Boskim światłem, musi mieć wiele kolorów, dlatego każdy naród i społeczeństwo musi mieć inny duchowy sposób życia.

Abraham Issac Kook, Orot haKodesh

Data: lata 20. XX w.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Rabin Abraham Isaac Kook [1865–1935] był pierwszym aszkenazyjskim głównym rabinem syjonistycznego powrotu do ziemi Izraela. Jego pisma obejmują modernizm, oferując wizję przywróconej ziemi Izraela, wizję jednocześnie ewolucyjną i heglowską, a jednocześnie mistyczną i mesjaniistyczną. Oferując syjonistyczne marzenie o odnowie religijnego judaizmu, jego wpływ jest powszechny i znaczący. Ponieważ sposób, w jaki ludzkie myśli i uczucia łączą się z nieskończonym nadnaturalnym Boskim światłem, musi być wielobarwny, dlatego każdy naród i społeczeństwo musi mieć inny duchowy sposób życia.

Abraham Isaac Kook, Shemoneh Kevazim

Data: lata 20. XX w.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Od od niegodziwego i osądzającego [kościół] nie należy przyjmować żadnej pomocy ani wsparcia, nawet z dobrych pobudek. Należy uważać, aby unikać idei, które wydają się lub zgadzają się z dobrem i świętością, które znajdują się w jego skarbach... tylko poprzez oddzielenie i wstręt oraz absolutne postanowienie, aby nie czerpać korzyści ani nie przyjmować żadnego dobra z ich obrzydliwego skarbu. W szczególności należy wzmocnić wolę, oczyścić umysł, wzmocnić dobro, w ten sposób wszystko, co zostało skradzione z jaźni, powróci na swoje miejsce, a Izrael będzie silny.

Abraham Isaac Kook, Arpelei Tohar

Data: 1934 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Jeśli chodzi o inne religie, moim zdaniem, celem światła Izraela nie jest ich wykorzenienie lub zniszczenie, tak jak my nie dążymy do ogólnego zniszczenia świata i wszystkich jego narodów, ale raczej do ich poprawienia i podniesienia. Wtedy sami z siebie przyłączą się do Źródła Izraela, skąd spłynie na nich rosa światła.

[...] Konieczne jest studiowanie wszystkich mądrości na świecie, wszystkich sposobów życia, wszystkich różnych kultur, wraz z systemami etycznymi i religiami wszystkich narodów i języków, aby z wielkością duszy wiedzieć, jak je wszystkie oczyścić.

Abraham Isaac Kook, Igrot Harayah

Data: 1935 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Braterska miłość Ezawa i Jakuba, Izaaka i Izmaela przekroczy wszelkie konflikty... stara metoda wybierania jednej ścieżki, aby cierpliwie nią podążać, nie może już istnieć lub być kontynuowana. Na początku naszej ścieżki musimy się rozwijać i ewoluować, aby uchwycić integrację ścieżek i zsyntetyzować je w bezpieczny spokój.

Abraham Yeshayah Karelitz, Hazon Ish, Yoreh Deah 15

Data: 1930 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Nazwanie świeckich Żydów apostatami doprowadziło ortodoksyjnych Żydów do separatystycznej pozycji – i do niebezpiecznej wrogości: stosowanie prawa „spychania ich do dołu” może wywołać przemoc. Karelitz stara się uniknąć tej konsekwencji. Jego ogromny prestiż jako halachisty i świętego człowieka sprawił, że ten argument ukształtował postawę większości ultra-ortodoksyjnych Żydów wobec ich świeckich rówieśników w Izraelu.

Wydaje się, że prawo spychania [odstępców] w dół [do dołu] ma zastosowanie tylko w czasie, gdy Boża opatrność jest widoczna, na przykład w czasie, gdy cuda były powszechne i słyszano *bat kol* [niebiański głos], a sprawiedliwi [cadycy] z pokolenia na pokolenie cieszyli się szczególną opatrnością, widoczną dla wszystkich. Heretycy byli wtedy szczególnie przewrotni, ponieważ kierowali swoje skłonności ku pożądaniu i rozwiązłości. Zniszczenie niegodziwców wtedy [podtrzymywało] ogrodzenie świata, ponieważ wszyscy wiedzieli, że sprowadzenie pokolenia na manowce przynosi nieszczęścia... plagi, wojny i głód na świecie.

Jednak w czasie [gdy Boża opatrność jest] ukryta, gdy wiara wyginęła z pospólstwa, akt zepchnięcia nie naprawia wyłomu, tylko go poszerza. Ponieważ postrzegaliby ten akt jako niszczycielską przemoc, nie daj Boże. Teraz, ponieważ naszym celem jest naprawa (*tikkun*), prawo to nie ma zastosowania, gdy nie można dokonać naprawy. Powinniśmy raczej przyciągnąć [grzeszników] z powrotem „sznurami miłości” (Księga Ozeasa 11,4) i oświecić ich, o ile jest to w naszej mocy.

Joseph Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs* (Pięcioksiąg i Haftary)

Data: 1938 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Naczelny rabin Anglii rabin Joseph Herman Hertz [1872–1946] był ważną postacią rabiniczną ze względu na swoje stanowisko, pisma i działalność polityczną, zwłaszcza jego szeroko rozpowszechniony *Pięcioksiąg i Haftary*. Nawet pogańskie narody, które czczą niebiańskie zastępy, składają hołd Najwyższej Istocie i w ten sposób czczą Moje imię; a ofiary, które w ten sposób przedstawiają (pośrednio) Mnie, są ożywione czystym duchem, Bogiem spoglądającym na serce czciciela. Ta wspaniała myśl została rozwinięta przez rabinów i jest charakterystyczna dla uniwersalizmu judaizmu.

Isaac Breuer, *Judaism and National Home*

Data: 1946 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 1, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Naród i terytorium narodowe są zjednoczone przez prawo Boże w państwo. Państwo nie jest źródłem prawa, ale całkowicie i w pełni podlega prawu Bożemu. Państwo jest pierwszym sługą prawa. Jego najwyższym zadaniem jest realizacja prawa Bożego. Naród jako wspólnota prawa poprzedza państwo zarówno w kategoriach, jak i w czasie, i nigdy się z nim nie łączy. Wspólnota prawa również istnieje w ramach państwa, przez cały czas gotowa do sprzeciwu, a nawet do walki z państwem, jeśli nadużyje ono powierzonej mu władzy.

Jehiel Weinberg, Fragment prywatnego listu

Data: 1965 r.

Źródło: I. Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter Between Judaism and Christianity*, Jewish Publication Society, Philadelphia 2004.

Podobnie jak w wewnętrznym rozwoju chrześcijaństwa, logika bezwartościowości innych wyznań nieuchronnie prowadziła do zmniejszenia szacunku dla przyzwoitości i człowieczeństwa ich praktykujących. Wyrosł potężny i powszechny osąd moralny, w którym nie-Żydzi byli uważani za mniej niż w pełni ludzkich lub mniej niż obrazy Boga; nie-Żydzi byli godni mniejszej odpowiedzialności etycznej, byli przedmiotem mniejszych

zobowiązań do pomocy i leczenia. W 1965 roku rabin Jehiel Jacob Weinberg, wybitna postać współczesnej ortodoksji, napisał prywatny list, w którym wyraził żarliwy protest przeciwko skumulowanym moralnym kosztom tych postaw.

Moim zdaniem należy położyć kres wzajemnej nienawiści między religiami. Bardziej niż chrześcijaństwo nienawidzi judaizmu, judaizm nienawidzi chrześcijaństwa. Istnieje spór, czy okradanie pogan jest zabronione przez Torę. [...] Prawo poganina jest takie samo jak prawo zwierzęcia. [...] Musimy uroczyście i formalnie oświadczyć, że w naszych czasach nie ma to zastosowania.

Isaac Herzog, *The Rights of Minorities in Jewish Law* (Prawa mniejszości w prawie żydowskim)

Data: ok. 1950 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

2. Jaki jest status Arabów wyznających religię muzułmańską? Czy należy ich uważać za zamieszkałych cudzoziemców (*ger toszaw*)? To, że muzułmanie nie są w żaden sposób klasyfikowani jako bałwochwalcy, jest całkiem jasne; takie jest ostateczne orzeczenie Majmonidesa. Pytanie brzmi tylko, czy nawet jeśli nie są już bałwochwalcami, nie są jeszcze cudzoziemcami (*ger toszaw*). Bo chociaż przestrzegają siedmiu przykazań, a nawet więcej, przestrzegają przykazań miłosierdzia i modlitwy do jedyne Boga, a więc nigdy nie przyjęli nawet siedmiu przykazań w obecności sądu izraelskiego [...]

4. [W odniesieniu do] nabywania nieruchomości w Ziemi Izraela: Sprzedaż nieruchomości nie-Żydom w Ziemi Izraela jest wyraźnie zabroniona. Nie oznacza to, że rząd (*malkhut*) Izraela jest prawnie upoważniony do wywłaszczania ich gospodarstw...

5. W odniesieniu do tolerancji wobec ich kultu: Z pewnością nie stanowi to dla nas żadnej trudności. Mamy jedynie nakaz wykorzenia bałwochwalstwa z naszej ziemi i zakazania poganom praktykowania w nim bałwochwalstwa. Ponieważ jednak Ismaelici nie są bałwochwalcami, nie ma tu żadnych wątpliwości.

[...] Tak jak mędrcy mówili, że poganie poza ziemią nie są prawdziwymi bałwochwalcami – a raczej „jedynie zachowują praktyki swoich przodków” (*Chullin* 13b) – tak samo współcześni chrześcijanie, nawet katolicy,

nie są bałwochwalcami w pierwotnym znaczeniu tego terminu; raczej ich serce jest skierowane ku niebu, nawet jeśli nie mogą rozwiązać sprzeczności między monoteizmem a Trójcą w swoich własnych umysłach.

7. W odniesieniu do ich kultu: Jeśli chodzi o protestantów, ich wiara jest w najgorszym przypadku [tylko kwestią] dodawania do bóstwa, a ich kult nie obejmuje posągów, ale tylko krzyż, który wyraźnie nie jest przedmiotem kultu, ale symbolem. Jednak nawet w odniesieniu do katolików wiemy, że nie czczą oni posągów jako bóstw, ale raczej poprzez adorację osób w nich zawartych. Teraz, chociaż z pewnością nie wolno nam wchodzić do ich miejsc kultu, pytanie brzmi, czy jesteśmy w stanie to zrobić?

Upoważniony do przymusowego zakazania tego kultu w państwie żydowskim. W związku z tym twierdzę, że nie grzeszylibyśmy przeciwko naszej świętej Torze, gdybyśmy tolerowali jej istnienie.

Isaac Herzog, Tehumim 2,169-179

Data: 1981 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Dla protestantów [dozwolone jest utrzymanie ich kościołów], ponieważ nawet w najgorszym przypadku ich wiara nie jest niczym innym jak stowarzyszeniem. Nie używają posągów w swojej pracy, tylko krzyża i jest jasne, że jest to tylko symbol pamięci, a nie kultu. Ale także katolicy wiedzą, że nie czczą posągu jako boga, ale głoszą moc tych ludzi, których przedstawia obraz. Dlatego jest pewne, że nakazaliśmy unikać wchodzenia do ich miejsc modlitwy, tak jak zabronione jest nam stowarzyszenie się (*szituf*), używanie ich przedmiotów religijnych i utrzymywanie dystansu dla samego celu dystansu.

Ale tutaj pojawia się pytanie: Czy jesteśmy zobowiązani do zapobiegania temu kultowi mocą państwa żydowskiego? Zgodnie z tym mówię: Nie grzeszymy przeciwko naszej świętej Torze, jeśli tolerujemy ich istnienie, ponieważ nie jest jasne, czy jest to nakazane przez Torę... a w czasie wielkiej potrzeby nawet wątpliwości co do prawa Tory są oceniane łagodnie... I dozwolone jest zapobieganie nienawiści. I to jest pasywne, a nie aktywne.

Yeshayahu Leibowitz, *The Religious Significance of the State of Israel* (Religijne znaczenie państwa Izrael)

Data: 1975 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Wierzę, że żadne państwo, w przeszłości, teraźniejszości lub jakiegokolwiek przewidywalnej przyszłości, w jakimkolwiek społeczeństwie, w jakiegokolwiek epoce, w jakiegokolwiek kulturze, w tym w kulturze żydowskiej, nigdy nie było i nigdy nie będzie niczym innym niż świecką instytucją. Funkcja państwa jest zasadniczo świecka. Nie jest to służba Bogu. Ilekroć Żydzi mieli państwo, historia tego państwa była historią ciągłej walki między religią a przywództwem politycznym. [...]

Walka ta jest logicznie i faktycznie nieunikniona. Religia, czyli uznanie przez człowieka obowiązku służenia Bogu, nie może być zintegrowana z machiną rządową.

[...] Jakies dwadzieścia lat temu odbyłem długą rozmowę z Ben-Gurionem, którego stosunek do judaizmu jest wam dobrze znany, na temat problemu religii i państwa. Powiedział do mnie: „Bardzo dobrze rozumiem, dlaczego domagasz się oddzielenia religii od państwa. Chce pan, aby religia żydowska została przywrócona jako niezależny czynnik, z którym władza polityczna będzie musiała się zmagać. Dlatego nigdy nie zgodzę się na rozdział państwa i religii. Chcę, by państwo trzymało religię pod swoją kontrolą”. Oficjalni przedstawiciele religii żydowskiej są pogodzeni z takim stanem rzeczy; co gorsza, liczą na to, że zostaną „utrzymani” przez świecki rząd.

Państwo jako takie nie ma wartości religijnej. Żadne państwo nigdy nie miało. Osiągnięcia polityczne, podboje, zwycięstwa – żadne z nich nie mają znaczenia religijnego.

Shlomo Aviner, *Proofs for the True Israel* (Dowody na istnienie prawdziwego Izraela)

Data: Nieznana

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Państwo Izrael zostało ustanowione na mocy Boskiego dekretu, co zaprzecza fundamentalnej zasadzie teologii katolickiej, opartej na wiecznej karze Izraela. Wędrówka na wygnaniu dostarcza prawdy o chrześcijaństwie. [Państwo Izrael] dowodzi, że naród żydowski... jest prawdziwym Izraelem.

Chrześcijaństwo jest wrogiem numer jeden państwa Izrael. Z Arabami mamy nieistotny spór sąsiedzki. Ale z chrześcijaństwem jest on w istocie kosmologiczny, niezależnie od tego, czy jesteśmy narodem żydowskim, czy nie.

Adin Steinsaltz, *Peace without Conciliation: The Irrelevance of "Toleration in Judaism"* (Pokój bez pojednania: Nieistotność „tolerancji w judaizmie”) Data: 1995 r.

Źródło: A. Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Judaizm, pomimo absolutnej i wykluczającej jakości swojego monoteizmu, ma stronę, która skłania się ku otwartości i tolerancji. Ta strona judaizmu przejawia się również w żydowskim powstrzymywaniu się od prozelityzmu. Nawet ostatecznie judaizm nie postrzega siebie jako religii wszystkich ludzi. Jest to religia wyłącznie Żydów i dla prawie wszystkich jej wyznawców jest dziedziczna. Założenie, że judaizm jest religią jednego ludu (i kilku niezamierzonych konwertytów) jest zdecydowanie zasadą normatywną i jest ważne dla naszej dyskusji, ponieważ sugeruje, że w doktrynie żydowskiej jest miejsce na przekonania religijne innych.

[...] W starożytnych religiach zgrupowanych pod nazwą hinduizm istnieje wielu bogów i wiele lokalnych świątyń, ale zasady teologiczne, które kierują wiarą i zapewniają jednolitość standardów moralnych, zakłada ją, że wszystkie bóstwa czczone w Indiach lub gdzie indziej są formami, wyrazami lub imionami jednej ostatecznej rzeczywistości lub Boga.

[...] Zasadniczym punktem praw Noego, jest to, że standardy prawa żydowskiego nie mają zastosowania do nie-Żydów. Judaizm oczekuje radykalnie czystego monoteizmu tylko od Żydów. Prawa Noego nie uniemożliwiają religiom nie-Żydowskim rozwijania łagodniejszych, bardziej złożonych i kompromisowych form monoteizmu. Zgodnie z prawami Noego można założyć, że hinduizm i buddyzm są z zasady wystarczająco monoteistyczne, aby moralni hinduiści i buddyści mogli wejść do bramy nie-Żydów w niebie. Prawo żydowskie traktuje kompromisy zawierane lub tolerowane przez wielkie religie świata jako sposoby na uczynienie zasadniczo monoteistycznych teologii łatwiejszymi w praktyce dla dużych populacji wyznawców.

Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (Godność różnic. Jak uniknąć zderzenia cywilizacji)

Data: 2002 r.

Źródło: J. Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, Continuum International, New York 2002.

Judaizm jest monoteizmem partykularnym. Wierzy w jednego Boga, ale nie w jedną religię, jedną kulturę, jedną prawdę. Bóg Abrahama jest Bogiem całej ludzkości, ale wiara Abrahama nie jest wiarą całej ludzkości. Istnieje różnica między Bogiem a religią. Bóg jest uniwersalny, religie są partykularne.

Teksty prawne i polityczne

Zgromadzenie żydowskich notabli, Odpowiedzi dla Napoleona

Data: 1806 r.

Źródło: http://people.ucalgary.ca/~elsegal/363_Transp/Sanhedrin.html

Trzecie pytanie:

Czy Żydówka może poślubić chrześcijanina, a Żyd chrześcijankę? A może prawo zakazuje Żydom zawierania małżeństw tylko między sobą?

Odpowiedź: Prawo nie mówi, że Żydówka nie może poślubić chrześcijanina, ani Żyd chrześcijanki ani nie stwierdza, że Żydzi mogą zawierać małżeństwa tylko między sobą. Jedynymi małżeństwami wyraźnie zakazanymi przez prawo są małżeństwa z siedmioma narodami kananejskimi, z Amonem i Moabem oraz z Egipcjanami. Zakaz jest absolutny w odniesieniu do siedmiu narodów kananejskich; w odniesieniu do Amona i Moaba, według wielu talmudystów, jest on ograniczony do mężczyzn z tych narodów i nie obejmuje kobiet; uważa się nawet, że te ostatnie przyjęłyby religię żydowską. Jeśli chodzi o Egipcjan, zakaz jest ograniczony do trzeciego pokolenia. Zakaz w ogólności odnosi się tylko do narodów pogrążonych w bałwochwalstwie. Talmud oficjalnie oświadcza, że współczesne narody nie powinny być za takie uważane, ponieważ czczą, tak jak my, Boga nieba i ziemi. W związku z tym w kilku okresach dochodziło do małżeństw między Żydami a chrześcijanami we Francji, Hiszpanii i Niemczech: małżeństwa te były czasami tolerowane, a czasami zabronione przez prawa tych władców, którzy przyjęli Żydów do swoich domen.

Związki tego rodzaju [tj. międzyreligijne] są nadal spotykane we Francji; ale nie możemy zaprzeczyć, że opinia rabinów jest przeciwna tym małżeństwom. Zgodnie z ich doktryną, chociaż religia Mojżesza nie zabraniała Żydom łączenia się z narodami nie należącymi do ich religii, to jednak, ponieważ małżeństwa, zgodnie z Talmudem, wymagają ceremonii

religijnych zwanych *Kiduszim*, z błogosławieństwem stosowanym w takich przypadkach, żadne małżeństwo nie może być religijnie ważne, chyba że te ceremonie zostały wykonane. Nie można tego zrobić wobec osób, które nie uznałyby tych ceremonii za święte, a para małżeńska mogłaby się rozdzielić bez rozwodu religijnego; byłiby wtedy uważani za małżeństwo cywilne, ale nie religijne.

Taka jest opinia rabinów, członków tego zgromadzenia. Ogólnie rzecz biorąc, nie byłiby oni bardziej skłonni do błogosławienia związku Żydówki z chrześcijaninem lub Żyda z chrześcijanką, niż sami księża katoliccy byłiby skłonni do sankcjonowania tego rodzaju związków. Rabini przyznają jednak, że Żyd, który poślubił chrześcijankę, nie przestaje z tego powodu być uważany przez swoich braci za Żyda bardziej, niż gdyby poślubił Żydówkę cywilnie, a nie religijnie.

Pytania:

Jaką jurysdykcję policyjną sprawują rabini wśród Żydów?

Jaką władzę sądowniczą cieszą się wśród nich?

Odpowiedź:

Rabini nie sprawują żadnej jurysdykcji policyjnej wśród Żydów. Jedyne w Misznie i Talmudzie po raz pierwszy pojawia się słowo „rabbi” określające go jako doktora [uczonego] w prawie, [czyli kogoś] kto powszechnie zawdzięczał tę kwalifikację swojej reputacji i powszechnie panującej opinii o jego nauce.

Kiedy Izraelici zostali całkowicie rozproszeni, utworzyli małe społeczności w tych miejscach, w których pozwolono im osiedlić się w pewnej liczbie.

Czasami, w takich okolicznościach, rabin i dwaj inni lekarze tworzyli rodzaj trybunału, zwanego Bet Din, czyli Dom Sprawiedliwości; rabin pełnił funkcję sędziego, a pozostali dwaj – jego asesorów.

Atrybuty, a nawet istnienie tych trybunałów, do dnia dzisiejszego zawsze zależały od woli rządu, pod którym żyli Żydzi, oraz od stopnia tolerancji, jakim się cieszyli. Od czasu rewolucji te trybunały rabiniczne zostały całkowicie stłumione we Francji i we Włoszech. Żydzi, podniesieni do rangi obywateli, podporządkowali się we wszystkim prawom państwowym; w związku z tym funkcje rabinów, gdziekolwiek są ustanowieni, ograniczają się do głoszenia moralności w świątyniach, błogosławienia małżeństw i orzekania rozwodów.

Sąd Rabiniczny w Hamburgu, To są Słowa Przymierza

Data: 1818 r.

Źródło: *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, New York 2010, s. 57.

Zabronione jest zmienianie kultu w Izraelu ... [lub] dokonywanie jakichkolwiek skreśleń w tradycyjnej liturgii. Zabronione jest modlenie się w jakimkolwiek języku innym niż język święty.

Jacob Ettlinger, Responsa Binyan Tziyyon: Nowa Responsa, 23

Data: ok. 1860 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

[...] Wasz szanowny honor napisał o waszej praktyce zakazywania picia wina dotykanego przez Izraelitę, który publicznie beczceści Szabat, ponieważ jest on odstępca w odniesieniu do całej Tory. Udowodniłeś to na podstawie *Nekudot ha-Kesef*, cytując rabina Samsona, który zakazuje picia wina dotykanego przez karaimów, ponieważ beczeszczą oni święta i są [równoważni] beczeszczącym Szabat. Są jednak tacy, którzy nie zgadzają się z tym orzeczeniem.

Moim skromnym zdaniem masz rację, ponieważ publiczny beczeszczący Szabat jest [uważany] za odstępca w odniesieniu do całej Tory i [prawnego] statusu bałwochwalczy.

[...] [Można by odpowiedzieć], że dekret [zabraniający] spożywania wina pogan ma [jedynie] zapobiegać małżeństwom z ich córkami, ale nie ma zakazu [zawierania małżeństw] z córkami beczeszczących Szabat. Jest to błędne. Gdyby tak było, wino dotknięte przez odstępca w odniesieniu do bałwochwaltwa nie byłoby zabronione – ale jego wino jest zabronione. [Podstawowym założeniem musi być]... że skoro [żydowski bałwochwalca] jest jak zupełny poganin, to dekret odnosi się również do niego, nawet jeśli można poślubić jego córki. Dlatego to samo dotyczy odstępcy w odniesieniu do publicznego beczszczenia Szabatu.

[...] Jak dotąd omówiliśmy prawną zasadę publicznego beczszczenia Szabatu. Jednak w odniesieniu do współczesnych grzeszników izraelskich nie wiem, jak powinienem orzekać. Ponieważ z powodu wielu naszych grzechów ból rozprzestrzenił się i rozmnożył [do takiego stopnia], że beczszczenie Szabatu zaczęło być traktowane jako dozwolone wśród większości. Czy nie powinni oni być uważani za tych, którzy [błędnie] wierzą,

że zakazany czyn jest dozwolony, a ich [wykroczenie] nie jest do końca zamierzone?

Są wśród nich tacy, którzy odmawiają modlitwy szabatowe i recytują kidusz, a następnie przekraczają rabiniczne lub biblijne prawa szabatu. Ale bezczeszczący Szabat jest uważany za odstępcę tylko dlatego, że ten, kto zaprzecza Szabatowi, zaprzecza stworzeniu i Stwórcy. Oni jednak potwierdzają [stworzenie i istnienie Stwórcy] poprzez swoje modlitwy i recytację kiduszu. I z pewnością [wino dotknięte przez] ich dzieci... [jest dozwolone]. Ci, którzy nie znają ani nie słyszeli o prawach szabatu, dokładnie przypominają saduceuszy, którzy nie zostali uznani za odstępców, mimo że bezczeszczą szabat.

[...] Dlatego, moim skromnym zdaniem, ktokolwiek postępuje rygorystycznie, traktując wino dotknięte przez tych grzeszników jako wino *nesech*, będzie błogosławiony. Ale pobłażliwi również mają rację.

Elijah Benamozegh, Prawo Noego

Data: 1863 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

[Noachita], oprócz prawa powszechnego, może również przestrzegać dowolnych przykazań mojżeszowych. „Jeśli chce wypełnić jedno z innych przykazań Prawa [mówi Majmonides], nie należy mu tego zabraniać tylko dlatego, że jego własne prawo tego nie wymaga”. Tak więc całe Prawo Mojżeszowe jest dostępne dla Noachity. Może on wziąć z niego to, co chce, tak aby jego osobisty kodeks, który składa się z niewielkiej liczby obowiązków, których nie można odłożyć na bok z jakiegokolwiek powodu, mógł, jeśli zechce, zostać powiększony o takie Mojżeszowe obrzędy, które również chce praktykować.

Jeśli chodzi o etykę... widzimy Boga aprobującego lub potępiającego, nagradzającego lub karzącego pogan – oceniającego ich postępowanie, czy to jako Prawodawca, czy Sędzia, i czyniącego to w odniesieniu do wyższego prawa, wobec którego są oni tak samo odpowiedzialni jak Izraelici, które w rzeczywistości jest takie samo dla wszystkich ludzi. Ten uniwersalny standard moralny jest przywoływany nie tylko w relacji poganina do Boga, ale także w jego relacji do Izraela i ogólnie w relacjach wszystkich ludzi między sobą. To właśnie ten standard zobowiązuje Izraela do traktowania nawet bałwochwalców, ich religijnych (i bardzo często politycznych) wrogów, ze sprawiedliwością i miłosierdziem.

Hayyim Hirschensohn, Malki ba-Kodesz 2,3

Data: 1921 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

[W odniesieniu do Żydów, którzy publicznie bezczeszczą szabat, a mimo to] są wielkodusznymi i prawymi [osobami], które kochają swój naród i wszystko, co promuje jego honor: wśród nich są zbawiciele Syjonu, pasterze i książęta ludzi. Jednak wielkie światło nauk oślepiło ich i nie widzą jasno. Błądzą – w myślach i czynach – w odniesieniu do niektórych podstawowych zasad Tory. W czystości serca i z czystymi rękami przekraczają... surowe zakazy dotyczące spraw o wielkim znaczeniu dla religii Izraela.

Rozporządzenie Rady w sprawie Palestyny (Brytyjski Mandat w Palestynie)

Data: 1922 r.

Źródło: <http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/C7AAE196F41A-A055052565F50054E656>

18. Rada Legislacyjna ma pełną władzę i upoważnienie, bez uszczerbku dla uprawnień nieodłącznych lub zastrzeżonych przez niniejszy Zakon dla Jego Królewskiej Mości, i zawsze z zastrzeżeniem wszelkich warunków i ograniczeń określonych w instrukcjach zgodnie z Instrukcją Znaku i Sygnetem, do ustanawiania takich rozporządzeń, jakie mogą być konieczne, aby zapewnić pokój, porządek i dobre rządy w Palestynie, pod warunkiem, że nie zostanie wydane żadne zarządzenie, które ograniczałoby całkowitą wolność sumienia i swobodę wykonywania wszelkich form kultu, chyba że jest to konieczne dla utrzymania porządku publicznego i moralności; lub które miałyby tendencję do dyskryminowania w jakikolwiek sposób mieszkańców Palestyny ze względu na rasę, religię lub język. [...]

83. Wszystkie osoby w Palestynie korzystać będą z zupełnej wolności sumienia i swobodnego wykonywania swych form kultu, z zastrzeżeniem jedynie utrzymania porządku publicznego i moralności. Każda wspólnota religijna, uznana przez Rząd, będzie korzystała z autonomii w sprawach wewnętrznych, z zastrzeżeniem postanowień wszelkich rozporządzeń lub zarządzeń, wydanych przez Wysokiego Komisarza.

Deklaracja ustanowienia państwa Izrael

Data: 1948 r.

Źródło: <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Peace/Guide/Pages/Declaration%20of%20Establishment%20of%20State%20of%20Israel.aspx>

Państwo Izrael będzie otwarte na imigrację żydowską i na przyjazd wygnańców; będzie sprzyjać rozwojowi kraju z korzyścią dla wszystkich jego mieszkańców; będzie oparte na wolności, sprawiedliwości i pokoju, jak przewidywali prorocy Izraela; zapewni całkowitą równość praw społecznych i politycznych wszystkim jego mieszkańcom bez względu na religię, rasę czy płeć; zagwarantuje wolność religii, sumienia, języka, edukacji i kultury; będzie chronić miejsca święte wszystkich religii; i będzie wierna zasadom Karty Narodów Zjednoczonych.

David Ben-Gurion, Fragment przemówienia

Data: ok. 1950 r.

Źródło: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society_&_Culture/freedom.html

Wygodne rozwiązanie rozdziału kościoła od państwa, przyjęte w Ameryce nie z powodów antyreligijnych, ale wręcz przeciwnie, z powodu głębokiego przywiązania do religii i pragnienia zapewnienia każdemu obywatelowi pełnej wolności religijnej, to rozwiązanie, nawet gdyby zostało przyjęte w Izraelu, nie rozwiązałoby problemu.

Sąd Najwyższy Izraela: Oswald Rufiesen przeciwko Ministrowi Spraw Wewnętrznych

Data: 1962 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

[Silberg:] Zastanawiałem się głęboko nad tym pytaniem i rozważyłem je we wszystkich jego aspektach. Doszedłem do wniosku, że to, o co prosi nas brat Daniel, to wymazanie historycznego i uświęconego terminu „Żyd” oraz zaprzeczenie wszystkim duchowym wartościom, dla których nasz naród żył w różnych okresach naszego długiego rozproszenia. Nasza historia straciłaby swoją nieprzerwaną ciągłość, a nasi ludzie zaczęliby się zmieniać, licząc dni od emancypacji, która nastąpiła po rewolucji francuskiej. Poświęcenia takiego jak to nikt nie ma prawa od nas żądać, nawet tak zasłużony, jak składający petycję przed sądem.

2. Kwestia prawna, którą mamy przed sobą, dotyczy po prostu znaczenia wyrażenia „Żyd” użytego w ustawie o powrocie z 1950 roku. Czy

obejmuje ono również Żyda, który zmienił religię i został ochrzczony jako chrześcijanin, ale który nadal czuje się i uważa się za Żyda pomimo swojej konwersji?

[...] Nie będę polegał tutaj na dobrze znanym dictum, że „Żyd, nawet jeśli zgrzeszył, pozostaje Żydem”, ponieważ, jak niektórzy pisarze już wskazywali, może się okazać, że to *dictum* ma bardziej charakter homilii (*hagada*) niż zasady prawa (*halacha*).

[...] Inaczej jest z Prawem Powrotu. Przy całym swoim ogromnym znaczeniu historycznym jest to prawo świeckie, a wobec braku definicji w samym statucie lub w ustawie, prawo to nie ma zastosowania zgodnie z orzecznictwem, musimy interpretować jej postanowienia zgodnie z ich zwykłym znaczeniem, biorąc pod uwagę, w przypadku odejścia od zwykłego znaczenia, cel legislacyjny stojący za jej postanowieniami. A ponieważ Prawo Powrotu jest ustawą izraelską, pierwotnie uchwaloną w języku hebrajskim, termin „Żyd” należy interpretować w tym znaczeniu, że jest rozumiane przez Żydów, ponieważ są oni najbliższymi przedmiotami Prawa i lepiej niż oni znają istotną treść terminu „Żyd”.

Po raz kolejny należy zadać pytanie, jakie jest zwykłe żydowskie znaczenie terminu „Żyd” i czy obejmuje ono Żyda, który stał się chrześcijaninem?

5. Odpowiedź na to pytanie jest moim zdaniem jasna i klarowna – Żyd, który stał się chrześcijaninem, nie jest uważany za „Żyda”.

[...] Ale jest jedna rzecz, którą dzielają wszyscy Żydzi mieszkający w Izraelu (z wyjątkiem zaledwie garstki), a mianowicie to, że nie odcinamy się od naszej historycznej przeszłości ani nie zaprzeczamy naszemu dziedzictwu przodków.

[...] Niezależnie od tego, czy... religijny, niereligijny czy antyreligijny, Żyd mieszkający w Izraelu jest związany, chcąc czy nie chcąc, pępowiną z historycznym judaizmem, z którego czerpie swój język i idiom, którego święta są jego własnymi świętami, a wielcy myśliciele i duchowi bohaterowie – z których nie najmniej ważni są męczennicy [krzyżowców z] 1096 roku i ci, którzy zginęli na stosie w Hiszpanii – są jego narodową dumą. Czy Żyd, który stał się chrześcijaninem, znalazłby w tym wszystkim swoje miejsce? Co może dla niego znaczyć cały ten narodowy sentyment? Czy nie zobaczyłby w innym świetle i nie oceniłby według innych standardów naszego opróżnienia do dna gorzkiego kielicha, z którego piliśmy tak głęboko w tych mrocznych wiekach średnich? Z pewnością brat Daniel będzie kochał Izrael. Udowodnił to ponad wszelką wątpliwość. Ale taka miłość będzie pochodzić

z zewnątrz – miłość dalekiego brata. Nie będzie on prawdziwą, nieodłączną częścią tego żydowskiego świata. Jego osiedlenie się w Izraelu wśród społeczności żydowskiej i jego szczere uczucie do niej nie może zastąpić absolutnej wewnętrznej identyfikacji, której nie ma.

[Cohn:] [...] Zgadzam się również, że Prawo Powrotu (jak również Rozporządzenie o Rejestracji Mieszkańców) nie powinno być interpretowane zgodnie z żydowskim prawem religijnym, ale że te ustawy i różne wyrażenia w nich zawarte powinny być interpretowane zgodnie z zasadami interpretacji zwykle stosowanymi przez sądy Izraela do ustawodawstwa Knesetu. Poszedłbym nawet dalej i powiedział, że tradycyjne testy religijne – zarówno pozytywne, jak i negatywne – określające, kto jest Żydem, są nieistotne przy interpretacji Prawa Powrotu. Prawo religijne nie ma zastosowania w Izraelu, z wyjątkiem kwestii małżeństwa i rozvodu, a granice, które oddzielają prawo wiążące wszystkich od religii, która nie jest wiążąca, są granicami, od których zależą rzędy prawa w państwie i podstawowe prawa jego obywateli.

Nie mogę jednak zgodzić się, że nadając taką interpretację Prawu Powrotu, konieczne lub dopuszczalne jest pozbawienie składającego petycję jego praw jako Żyda.

[...] U bram ojczyzny, które (zgodnie z Deklaracją) „Państwo otworzy szeroko dla każdego Żyda”, puka teraz petent i oświadcza: „Jestem Żydem, wpuśćcie mnie”, a minister spraw wewnętrznych, któremu powierzono wdrażanie Prawa Powrotu, odmawia wysłuchania z powodu sukni, którą petent nosi jako ksiądz katolicki, krzyża, który wisi na jego szyi, i jego własnej deklaracji, że jego wiara jest wiarą pogan. Gdyby złożył swoją suknię, ukrył swój krzyż i ukrył swoje wyznanie, bramy zostałyby szeroko otwarte bez protestu. Ale on zdecydował się przyjść takim, jakim jest, otwarcie i bez podstępów, i zastał bramy zamknięte.

Czasy się zmieniły i koło zatoczyło pełny obrót. Do Państwa Izrael przybywa teraz człowiek, który uważa Izrael za swoją ojczyznę i pragnie znaleźć spełnienie w jego granicach, ale jego religia jest chrześcijańska. Czy powinniśmy zatem zamknąć bramy? Czy obracające się koło historii rzeczywiście wymaga od nas, abyśmy odmierzali miarę za miarę? Czy państwo Izrael, „oparte na wolności, sprawiedliwości i pokoju zgodnie z wizją proroków Izraela”, powinno postępować wobec swoich mieszkańców i tych, którzy powracają, tak jak źli władcy niektórych katolickich królestw w przeszłości?

[...] [Berinson:] [...] Z jego własnego punktu widzenia roszczenie składającego petycję do przynależności do narodu żydowskiego jest szczere i autentyczne. Jest Żydem z pochodzenia, został wykształcony jako Żyd i jako syjonista pracował i cierpiał jako Żyd, a nawet kiedy przyjął chrześcijaństwo, nie zerwał więzi rodzinnych ani nie próbował opuścić żydowskiej owczarni. Składający petycję nie udaje, nie ma kaprysu ani przelotnej fantazji. Przez dwadzieścia lat od nawrócenia na chrześcijaństwo był konsekwentny w swoim żydowskim wyglądzie i świadomości oraz dumny z przynależności do narodu żydowskiego, a także ze szczerością i żydowską godnością głosił ten fakt, kiedy tylko było to możliwe.

[...] Jednak sami ludzie, z powodu dobrze rozwiniętego poczucia samozachowawczości, zdecydowali inaczej, zachowywali się inaczej na przestrzeni wieków. Dla nich Żyd, który przyjął inną religię, wycofał się nie tylko z wiary żydowskiej, ale także z narodu żydowskiego i nie ma dla niego miejsca w społeczności żydowskiej. Nie bez powodu Żyd, który zmienił religię, nazywany jest w języku hebrajskim *meszumad* (co oznacza „zniszczony”), ponieważ z narodowego punktu widzenia jest on uważany za zniszczonego i straconego dla narodu, zarówno on, jak i jego potomkowie po nim. Członkowie jego rodziny opłakują go, rozdzierając szaty, tak jak opłakiwaliby kogoś, kto naprawdę umarł. Wszystkie więzi z nim zostały zerwane, jakby rzeczywiście był martwy. W kontemplacji narodu żydowskiego Żyd i chrześcijanin nie mogą przebywać w tej samej osobie, a już na pewno nie Żyd, który jest księdzem katolickim.

David Ben-Gurion, Wieczność Izraela

Data: 1964 r.

Źródło: *The Jewish Political Tradition*, t. 2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.

Rozbieżność zobowiązań i przekonań dotyczących kwestii religijnych wymaga zarówno od religijnych, jak i świeckich obywateli [...] poszanowania uczuć i postrzegania drugiej strony oraz odnoszenia się do siebie nie tylko z tolerancją, ale także z szacunkiem i wzajemnym zaufaniem. Każda ze stron może po prostu chcieć, aby wszyscy byli tacy jak ona; w rzeczywistości w reżimie totalitarnym osiąga się to za pomocą metod inkwizycyjnych lub dyktatury. Izrael jest państwem demokratycznym. A jego istnienie nie może być rozważane bez demokratycznych rządów, które opierają się na wolności i wolnym wyborze jego mieszkańców.

Deklaracja Niepodległości, również podpisana przez przedstawicieli [wszystkich partii religijnych], zawiera proklamację „wolności religii i sumienia”. Zasada ta ma na celu zapewnienie pełnej możliwości najbardziej przestrzegającemu Żydowi życia zgodnie z jego przekonaniami religijnymi, a [także] każdemu innemu Żydowi życia na swój własny sposób. Państwo, w ramach wszystkich dotychczasowych koalicji, zobowiązało się zaspokajać wspólnotowe potrzeby religijne swoich mieszkańców i zapobiegać wszelkiemu przymusowi w sprawach religijnych.

Ci, którzy domagają się wolności sumienia i religii... obejmują nie tylko wolnomyślicieli [sekularystów], którzy postrzegają każde narzucenie [prawa Tory] jako atak na ich sumienie, ale także wiele tradycyjnych i religijnych osób, które same przestrzegają *Szulhan Aruch* i starannie przestrzegają wszystkich tradycyjnych norm. Niemniej jednak postrzegają oni przekształcenie religii w narzędzie polityczne i próbę narzucenia praktyk religijnych przez państwo jako moralnie szkodliwe dla państwa i jako wypaczenie ducha judaizmu. Są przeciwni partiom politycznym opartym na religii, które postrzegają jako szkodliwe dla powszechnego szacunku dla religii. Postrzegają upolitycznienie rabinatu i mieszanie relacji boskich i ludzkich z... manewrami frakcyjnymi jako szkodliwe zarówno dla religii, jak i państwa. Wielu po prostu... pragnie, aby państwo ograniczyło się do relacji między „człowiekiem a jego bliźnimi”.

Przyznanie oficjalnego statusu rabinatowi w państwie zaangażowanym w wolność nauki i religii, w którym znajdują się zarówno partie religijne dążące do rządów religii, jak i tradycjonaści, którzy sprzeciwiają się takim rządóm, a także duża wolnomyślicielska [bezpieczna] opinia publiczna, tworzy niebezpieczne pole minowe. Taki status jest możliwy [tylko] wtedy, gdy osoby zainteresowane jego istnieniem dobrowolnie i wiernie akceptują władzę [państwa] i związane z nią ograniczenia. Korzyściom towarzyszą obciążenia; władza państwowa pociąga za sobą ograniczenia. Rabinat nie może przekraczać granic... wyznaczonych przez państwo i nie może interweniować w sprawach wykraczających poza jurysdykcję określoną przez prawo. Dopóki rabinat nie zaakceptuje jarzma państwa i jego praw bez zastrzeżeń, nie może moralnie zobowiązywać obywateli, którzy całkowicie wyrzekają się władzy rabinicznej.

Ludzkie sumienie, czy to religijne, czy moralne... jest o wiele potężniejsze niż prawo. Ale ci, którzy działają zgodnie ze swoim sumieniem w opozycji do prawa państwowego, muszą zaakceptować wszystkie konsekwencje

swoich działań, w tym kary, dzięki którym państwo broni swojej władzy. W każdym razie nie mają prawa żądać od władzy państwowej i narzucać swojej woli innym wbrew ich własnym sumieniom.

Jerozolima i miejsca święte

Data: 1967 r.

Źródło: <http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/mfadocuments/yearbook1/pages/14%20protection%20of%20holy%20places%20law.aspx>

[Premier Levi Eshkol:] Z przyjemnością informuję, że Miejsca Święte w Jerozolimie są teraz otwarte dla wszystkich, którzy chcą je czcić – członków wszystkich wyznań, bez dyskryminacji. Rząd Izraela uczynił kardynalną zasadą swojej polityki zachowanie Miejsc Świętych, zapewnienie ich religijnego i uniwersalnego charakteru oraz zagwarantowanie swobodnego dostępu. Poprzez regularne konsultacje z wami, przywódcami wspólnot, oraz z osobami wyznaczonymi przez was w tym celu na odpowiednich szczeblach, będziemy nadal utrzymywać tę politykę i dopilnujemy, aby była ona jak najwierniej realizowana.

III. Ustawa o ochronie miejsc świętych,

5727 Ochrona miejsc świętych.

1. Miejsca Święte powinny być chronione przed profanacją i wszelkimi innymi naruszeniami, od wszystkiego, co mogłoby naruszyć swobodę dostępu członków różnych religii do świętych dla nich miejsc lub ich uczuć w odniesieniu do tych miejsc.

Przestępstwa.

2. (a) Ktokolwiek zbezcześci lub w inny sposób naruszy Miejsce Święte, podlega karze pozbawienia wolności na okres siedmiu lat.

(b) Każdy, kto czyni cokolwiek, co może naruszyć swobodę dostępu członków różnych religii do miejsc dla nich świętych lub ich uczucia w odniesieniu do tych miejsc, podlega karze pozbawienia wolności na okres pięciu lat.

Haim Cohn, Przemówienie w sprawie American Orphan Beth El Mission przeciwko Ministrowi Opieki Społecznej

Haim Cohn (były sędzia Sądu Najwyższego Izraela)

Data: 1967 r.

Źródło: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society_&_Culture/freedom.html

Postanowiono, że zasady prawa międzynarodowego stanowią część prawa obowiązującego w Izraelu, o ile zostały zaakceptowane przez większość narodów świata i nie są sprzeczne z żadną ustawą Knesetu (parlamentu). Zasady wolności wyznania są podobne do innych praw człowieka, ponieważ zostały one określone w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. oraz w Pakcie Praw Politycznych i Obywatelskich z 1965 r. Są one obecnie dziedzictwem wszystkich oświeconych narodów, niezależnie od tego, czy są one członkami Organizacji Narodów Zjednoczonych i czy jeszcze je ratyfikowały... ponieważ zostały one opracowane przez ekspertów prawnych ze wszystkich krajów świata i zostały określone przez Zgromadzenie [Ogólne] Narodów Zjednoczonych, w którym uczestniczy zdecydowanie większa część narodów świata.

Moshe Dayan, Oświadczenie przy Ścianie Płaczu

Moshe Dayan (były minister obrony Izraela)

Data: 1967 r.

Źródło: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Jerusalem+Capital+of+Israel/40th+Anniversary+of+the+Reunification+of+Jerusalem.html>

Dziś rano Siły Obronne Izraela wyzwoliły Jerozolimę. Zjednoczyliśmy Jerozolimę, podzieloną stolicę Izraela. Powróciliśmy do najświętszego z naszych świętych miejsc, by już nigdy się z nim nie rozstawać. Do naszych arabskich sąsiadów wyciągamy, również w tej godzinie – i z dodatkowym naciskiem w tej godzinie – naszą dłoń w pokoju. A naszym chrześcijańskim i muzułmańskim współobywatelom uroczymy obietnicę pełną wolność i prawa religijne. Nie przybyliśmy do Jerozolimy ze względu na święte miejsca innych narodów i nie po to, aby przeszkadzać wyznawcom innych religii, ale po to, aby chronić jej całość i żyć tam razem z innymi, w jedność.

Izraelski Kneset, Izraelskie prawo dotyczące zmiany religii 5738

Data: 1977 r.

Źródło: <http://www.thephora.net/forum/archive/index.php/t-21793.html>

[Przestępstwem jest] dawanie lub obiecywanie pieniędzy, ich równowartości lub jakichkolwiek innych korzyści materialnych w celu nakłonienia osoby do zmiany religii.

Bibliografia

Źródła

- Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni* (Prymasowska Seria Biblijna 22), oprac. i wstęp A. Kuśmirek, Vocatio, Warszawa 2003.
- Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni* (Prymasowska Seria Biblijna 22), oprac. i wstęp A. Kuśmirek, Vocatio, Warszawa 2009.
- Hebrajsko-polski Stary Testament. Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni* (Prymasowska Seria Biblijna 27), oprac. i wstęp A. Kuśmirek, Vocatio, Warszawa 2008.
- Księga Jubileuszów*, przekł. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna 13), red. R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 1999, s. 262–342.
- Philo, *Moses I and II (De vita Mosis)*, w: tegoż, *Philo in Ten Volumes (And Two Supplementary Volumes)*, t. 6, LCL 289, tłum. i oprac. F. H. Colson, Harvard University Press – William Heinemann, Cambridge – London 1935 (reprint 1984), s. 274–596.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Pallottinum, Poznań 2000⁵ [Biblia Tysiąclecia].

Opracowania

- Ben-Porat G., *Are We There Yet? Religion, Secularization and Liberal Democracy in Israel*, „Mediterranean Politics” 18/2 (2013), s. 242–258.
- Brill A., *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, New York 2010.
- Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*, red. F. Talmage, KTAV Publishing House, Jersey City 1975.
- From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, red. J. Neusner, E. S. Frerichs, N. Sarna, Brown Judaic Studies, Providence 1989.
- Greenberg I., *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter Between Judaism and Christianity*, Jewish Publication Society, Philadelphia 2004.
- Gross-Schaefer A., Jacobsen W., *If Not Now, When? The Case for Religious liberty in the State of Israel*, „Journal of Church and State” 44 (2002), s. 539–568.

- Halbertal M., 'Ones Possessed of Religion': *Religious Tolerance in the Teachings of the Me'iri*, „The Edah Journal” 1/1 (2000), [online:] http://edah.org/backend/coldfusion/journal_images/journal1_1.pdf.
- Herzl T., *A Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question*, The Maccabean Publishing Company, New York 1904.
- The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, New York 2010.
- The Jewish Political Tradition*, t. 1–2, red. M. Lorberbaum, M. Walzer, N. Zohar, Yale University Press, New Haven 2003.
- LaGrone M., *Judaism and Religious Freedom: A Sourcebook of Scriptural, Theological, and Legal Texts The Religious Freedom Project*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, Georgetown University, Washington 2015.
- Lerner H., *Permissive Constitutions, Democracy, and Religious Freedom in India, Indonesia, Israel, and Turkey*, „World Politics” 65/4 (2013), s. 609–655.
- Lerner N., *Religion and the Secular State in Israel*, „Religion and the Secular State” (2015), s. 433–444.
- Mendelssohn M., *Jerusalem: And Other Jewish Writings*, tłum. A. Jospe, Knopf Doubleday, New York 1969.
- Mendelssohn M., *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority*, tłum. M. Samuels, Longman, Orne, Brown and Longmans, London 1838.
- Novak D., *Image of the Non-Jew in Judaism*, Littman Library of Jewish Civilization, London 2011².
- Novak D., *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, Oxford University Press, New York 1992.
- Religious Freedom and Pluralism in Israel: A Legal Perspective: Religion and State in Israel*, Israel Religious Action Center, Jerusalem 2000.
- Religious Freedom in Israel and the Occupied Palestinian Territory: Selected Issues: A Report to the United States Commission on International Religion*, red. E. Borden, H. Matar, S. Hussein, Palestine Works, 2016.
- Sacks J., *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, Continuum International, New York 2002.
- Sapir G., Sztajman D., *Minority Religions in Israel*, „Journal of Law and Religion” 30/1 (2015), s. 65–79.
- Sidorsky D., Liskofsky S., Shestack J., *Essays on Human Rights: Contemporary Issues and Jewish Perspectives*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1979.

- Solomon N., *Towards a Jewish Theology of Trilateral Dialogue*, w: *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, red. Roger Boase, Ashgate, Surrey 2010, s. 203–213.
- Spertus Institute of Jewish Studies, *The Solomon Goldman Lectures*, t. 3, Spertus College of Judaica Press, Chicago 1982.
- Tradition in the Public Square: A David Novak Reader*, red. R. Rashkover, M. Kavka, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2008.
- United States Department of International Religious Freedom, *Israel 2022 International Religious Freedom Report*, [online:] <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/israel-west-bank-and-gaza/> [dostęp: 30.11.2023 r.].
- Vogels W., *Natives and immigrants in Biblical Israel: Their Rights and Obligations*, „Science et Esprit” 71/3 (2019), s. 303–319.

Freedom of Religion in Judaism

Introduction

The issue of religious freedom in Judaism is complex and multifaceted, shaped by the long and turbulent history of the Jewish people. It cannot be analysed solely in theoretical terms, for the Jewish experience is inseparably connected with concrete historical circumstances, including centuries of exile, persecution, and attempts at assimilation, as well as the rebirth of Jewish statehood in modern times.

One of the most dramatic examples illustrating the violation of religious freedom is the Holocaust, in which the Nazis sought not only to annihilate the Jewish people physically but also to erase their religious and cultural identity. In this context, religious freedom was reduced to a matter of survival, and the mere act of practising Judaism became an act of resistance.

Another striking case in more recent history was the decision of the regional court in Cologne in 2012, which questioned the legality of circumcision performed on minors. For Jews, circumcision (*brit milah*) is one of the central commandments of the Torah and a sign of the covenant between God and the people of Israel. The court's ruling sparked international controversy, as it was seen by many Jewish communities as a direct attack on their religious freedom. Although the decision was later overturned and German law explicitly safeguarded the right to circumcision, the debate revealed how fragile religious freedom can be, even in democratic states.

The history of Jewish thought also provides important contributions to the idea of religious freedom. Moses Mendelssohn, the 18th-century philosopher and a central figure of the Jewish Enlightenment (*Haskalah*), argued for the separation of religious and political authority. In his view, religion was a matter of individual conscience, and the state had no right to coerce belief or regulate the inner convictions of its citizens. Mendelssohn's reflections

influenced not only Jewish communities but also broader European debates on tolerance and human rights.

The establishment of the State of Israel in 1948 opened a new chapter in the history of Judaism and religious freedom. On the one hand, Israel became a place where Jews could freely practise their religion and rebuild their cultural identity after centuries of diaspora. On the other, the coexistence of Judaism with other religions within the state, particularly Islam and Christianity, posed new challenges for the protection of religious rights and the maintenance of social balance. The Israeli legal system, while recognising Judaism as a fundamental component of the state's identity, also guarantees freedom of religion for all its citizens.

This article seeks to examine the concept and practice of religious freedom in Judaism across different historical periods. The analysis begins with the biblical era, continues through the rabbinic age and the medieval and early modern periods, and concludes with the modern era, highlighting how changing political and social contexts have shaped Jewish approaches to the question of freedom of religion.

The Biblical period (up to 70 AD)

The roots of Jewish reflection on religious freedom can be traced back to the biblical era, when the foundations of Judaism as a religion and a way of life were laid. In the Hebrew Bible, religion is inseparable from the history of the people of Israel, and freedom is presented above all as liberation from slavery and oppression. The Exodus from Egypt became not only a central narrative of Jewish identity but also a theological paradigm of liberation. God is portrayed as the one who brings His people out of bondage, grants them the law, and establishes a covenant based on mutual fidelity.

Religious freedom in the biblical sense was not conceived in modern individualistic terms. Rather, it was expressed collectively—the people of Israel were called to worship one God and to live according to His commandments. This exclusivity was a key element of the covenant: “*You shall have no other gods before Me*” (Exodus 20:3). Freedom therefore meant, above all, freedom from idolatry and submission to foreign powers, both political and religious.

The worship of YHWH was the essence of Israel's identity and distinguished it from surrounding nations.

At the same time, the Hebrew Bible contains numerous provisions emphasising justice, equality, and the dignity of every person. The Decalogue and other legal codes regulate not only cultic matters but also social relations, protecting the poor, the stranger, and the vulnerable. In this sense, biblical religion integrated worship with ethics, and freedom of religion was understood as the ability to live according to God's law in both individual and communal dimensions.

It is also significant that the biblical tradition, while affirming the uniqueness of Israel's relationship with God, recognised the existence of other nations and their right to live according to their own customs. Prophetic texts frequently envision a future in which all nations will come to acknowledge the one God, but this vision is eschatological, not political. The mission of Israel was to bear witness through its faithfulness rather than to impose its religion by force.

The destruction of the First Temple in 586 BC and later the Second Temple in 70 A.D. profoundly transformed Jewish religious life. Before the latter catastrophe, the Temple in Jerusalem had been the central place of worship, where sacrifices and pilgrimages were performed as expressions of collective fidelity to God. Its loss marked the end of an era and forced Judaism to seek new forms of religious expression, which would later shape the rabbinic tradition.

Thus, in the biblical period, religious freedom was closely tied to the covenantal relationship between God and Israel, the rejection of idolatry, and the defence of the community's identity against external domination. It was primarily collective in nature; yet it already contained elements pointing toward universal ethical principles that would later inspire broader concepts of human dignity and freedom.

The Rabbinic period (70–1000 A.D.)

The destruction of the Second Temple in 70 A.D. marked a turning point in the history of Judaism and radically reshaped the understanding and practice of religious freedom. With the loss of the Temple as the central place

of worship and the dispersion of the Jewish people throughout the Roman Empire, Judaism underwent a profound transformation. The sacrificial cult was replaced by prayer, study of the Torah, and observance of religious commandments (*mitzvot*), which could be practised in any place where Jews gathered.

This development strengthened the role of local communities and laid the foundation for the authority of the rabbis, who became the interpreters of the law and guardians of tradition. Rabbinic Judaism created a flexible system that allowed Jewish religious life to survive and adapt under diverse political and cultural conditions. Synagogues, schools, and academies (*yeshivot*) became the centres of religious and social life, ensuring the continuity of identity even in diaspora.

During this period, Jewish communities were often subject to restrictions imposed by the surrounding political powers. In the Roman Empire, Jews were generally tolerated as a recognised religious group, but they were also burdened with specific taxes and excluded from certain public functions. Under Byzantine rule, these restrictions intensified, with periods of forced conversions and bans on constructing new synagogues.

The situation of Jews under Islam, beginning in the 7th century, was more complex. As *People of the Book* (*Ahl al-Kitab*), Jews were granted the status of *dhimmi*, which provided them with protection and the right to practise their religion, but at the cost of social and legal inequality. They had to pay a special tax (*jizya*) and were subject to various restrictions, yet in many regions of the Islamic world they enjoyed relative autonomy and could develop their religious and cultural life.

Rabbinic literature of this period, including the Mishnah and the Talmud, reflects both the challenges and the resilience of Jewish religious freedom. The rabbis emphasised the importance of study, prayer, and observance of commandments as means of maintaining identity under foreign domination. At the same time, they elaborated legal principles that enabled coexistence with non-Jewish authorities, such as the concept of *dina de-malkhuta dina* (“the law of the land is the law”), which required Jews to respect the laws of the state in which they lived, provided these did not contradict the core obligations of the Torah.

In this way, the rabbinic period established a model of religious life that could function without political sovereignty and under various forms of external pressure. Religious freedom was not understood as independence

from all restrictions but as the ability to preserve Jewish identity, practice commandments, and transmit tradition despite adverse circumstances. This resilience ensured the survival and vitality of Judaism throughout the centuries of diaspora.

The Middle Ages and early modern period (1000–1782)

The medieval and early modern periods were times of both flourishing and profound suffering for Jewish communities, with direct consequences for the exercise of religious freedom. The status of Jews varied considerably depending on region, political system, and prevailing religious attitudes, ranging from relative tolerance to severe persecution.

In Christian Europe, Jewish communities were legally distinct and often placed under the direct authority of kings or local rulers. This special status provided a measure of protection but also reinforced segregation. Jews were frequently confined to specific quarters of cities, subject to discriminatory legislation, and excluded from many professions. Religious freedom in this context was fragile and dependent on the goodwill of rulers. Periods of tolerance and coexistence were often interrupted by outbreaks of hostility, expulsions, or forced conversions.

The Crusades marked one of the darkest chapters of medieval Jewish history. Jewish communities along the Rhine and in other parts of Europe suffered massacres, destruction of synagogues, and forced baptisms. In subsequent centuries, accusations of ritual murder, host desecration, and spreading the plague led to further waves of violence. These persecutions not only threatened the survival of communities but also undermined the basic right to practise Judaism openly.

Despite these hardships, the Middle Ages also witnessed significant intellectual and cultural achievements in Jewish life. Centres of study in Spain, France, and Germany produced great rabbinic authorities such as Rashi and Maimonides. The coexistence of Jews, Christians, and Muslims in medieval Spain—known as *convivencia*—created conditions for remarkable scholarly and cultural exchange, even if marked by occasional tensions. In these contexts, Jewish religious life could flourish, albeit always under the shadow of potential restrictions.

The situation of Jews in the Islamic world was somewhat different. As *dhimmis*, Jews continued to face limitations, including special taxes and social distinctions, but they were generally allowed to practise their religion and manage their communal affairs. In many Islamic cities, Jews engaged in trade, scholarship, and philosophy, often participating in broader cultural life. Yet here too, tolerance was fragile and subject to political change, as evidenced by episodes of persecution in North Africa and the Middle East.

The early modern period brought both new challenges and new opportunities. The Renaissance and the Reformation reshaped the religious landscape of Europe, influencing the position of Jewish communities. In some regions, such as Poland–Lithuania, Jews enjoyed a high degree of autonomy within the framework of the *Council of Four Lands* (*Va'ad Arba' Aratzot*), which managed communal affairs, education, and taxation. Poland became a centre of Jewish life, where religious and cultural creativity flourished. At the same time, however, pogroms such as those associated with the Khmelnytsky Uprising in the mid-17th century brought devastation and loss of life on a massive scale.

By the 18th century, the Enlightenment introduced new ideas about tolerance, equality, and the rights of individuals. For Jews, this period was marked by both hope and tension. On the one hand, philosophers such as John Locke and Christian Wilhelm von Dohm argued for the civil rights of Jews and the necessity of ending religious discrimination. On the other, Jewish communities faced pressure to assimilate and abandon aspects of their distinct identity.

The year 1782 symbolises a turning point, with Emperor Joseph II's *Edict of Tolerance* in Austria granting Jews limited civil rights and easing restrictions on residence, education, and professional activity. Although the edict did not establish full equality, it signalled the beginning of a process that would profoundly reshape Jewish life and open the way to modern debates on religious freedom.

Thus, the medieval and early modern periods illustrate both the vulnerability and resilience of Jewish religious freedom. Despite cycles of persecution and discrimination, Jewish communities preserved their identity, maintained institutions, and contributed significantly to the intellectual and cultural life of Europe and the Islamic world.

Modern period (1782 – present)

The modern era opened a new chapter in the history of Judaism, in which the question of religious freedom became closely linked with the broader processes of emancipation, assimilation, and the struggle for equality within emerging nation-states. From the late 18th century onwards, Jews gradually obtained civil rights, but the path toward full religious freedom was neither straightforward nor without conflict.

The reforms of Joseph II, particularly the *Edict of Tolerance* of 1782, initiated the process of integrating Jews into European society. Although the edict imposed certain conditions, such as compulsory education in state schools and restrictions on the use of Hebrew, it represented a significant departure from medieval discrimination. Over time, many European states granted Jews civil rights, enabling them to participate in political life, pursue professions previously closed to them, and settle outside designated quarters.

The ideas of the Enlightenment and the French Revolution played a crucial role in this transformation. The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen (1789) affirmed equality before the law, and in 1791 Jews in France were granted full citizenship. These principles gradually spread across Europe, though their implementation often encountered resistance. In some regions, emancipation was followed by waves of antisemitism, as traditional prejudices clashed with the reality of Jewish integration.

The 19th century saw the rise of new currents within Judaism that reflected the changing conditions of religious freedom. Reform Judaism, originating in Germany, sought to adapt religious practice to modern life, emphasising ethics over ritual and promoting integration into wider society. Orthodox Judaism, in turn, defended traditional observance, while Conservative Judaism attempted to find a middle ground. These movements illustrate how religious freedom within modern states allowed Judaism to diversify and respond creatively to new challenges.

The 20th century brought both unprecedented catastrophe and the rebirth of Jewish statehood. The Holocaust represented the most radical negation of religious freedom, as the Nazi regime sought to annihilate Jews not only as a people but also as a religious and cultural community. In contrast, the establishment of the State of Israel in 1948 created a new framework in which Jews could freely practise their religion on a national scale. The

Israeli legal system recognises Judaism as a central component of the state's identity, while simultaneously guaranteeing freedom of religion for other communities, including Muslims, Christians, and Druze.

In the diaspora, Jewish communities have continued to enjoy varying degrees of religious freedom, depending on political and cultural contexts. In democratic societies such as the United States, freedom of religion is broadly protected, enabling Judaism to flourish and contribute to public life. In contrast, in authoritarian regimes, Jews have often faced restrictions on their religious and cultural activities.

The contemporary period also raises new challenges for Jewish religious freedom. Debates over practices such as circumcision and kosher slaughter illustrate tensions between traditional commandments and modern legal or ethical frameworks. In some countries, legal restrictions on these practices are perceived by Jewish communities as infringements of their fundamental rights. At the same time, the rise of antisemitism (both physically and digitally) threatens not only security but also the ability of Jews to live their faith openly.

Overall, the modern era demonstrates both progress and fragility in the sphere of Jewish religious freedom. On the one hand, Jews have achieved unprecedented levels of equality, integration, and influence in many societies. On the other, persistent prejudice, new forms of discrimination, and ongoing debates about religious practices reveal that the struggle for full recognition and respect remains unfinished.

Summary

The article examines the idea and practice of religious freedom in Judaism across different historical periods, showing how Jewish experiences were shaped by changing political, social, and cultural contexts.

In the biblical era, religious freedom was understood primarily in collective terms as liberation from slavery and fidelity to the covenant with God. The destruction of the Temple in 70 A.D. inaugurated the rabbinic period, during which Jewish life centred on study, prayer, and observance of commandments, enabling the preservation of identity under conditions of dispersion and foreign domination.

The medieval and early modern periods brought both achievements and hardships. Jewish communities contributed significantly to intellectual and cultural life, yet they were also subject to persecution, expulsions, and restrictions. In both Christian and Islamic environments, their religious freedom was fragile, often dependent on the goodwill of rulers.

The modern period introduced emancipation and the gradual recognition of Jews as equal citizens. Enlightenment ideas and revolutionary reforms allowed new currents within Judaism to develop, reflecting the possibilities of religious freedom in pluralistic societies. However, the Holocaust demonstrated the extreme vulnerability of Jews when this freedom was denied, while the establishment of the State of Israel created a new framework for Jewish religious life on a national level.

Today, Judaism benefits from legal guarantees of religious freedom in many democratic states, but challenges persist. Controversies over traditional practices, rising antisemitism, and the need to balance religious identity with integration into broader societies highlight the continuing relevance of the question.

Overall, the history of Judaism demonstrates that religious freedom is not a static or given value, but a reality constantly shaped by external conditions and internal developments. Its protection remains a vital task, both for Jewish communities and for the societies in which they live.

Wolność a wartości moralno-społeczne: sprawiedliwość, miłosierdzie, przebaczenie. Refleksja w świetle katolickiej nauki społecznej

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna

Tytuł: Wolność religijna w katolickiej nauce społecznej

Autor: ks. prof. dr hab Jan Kazimierz Przybyłowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Treść wykładu

Wprowadzenie

Właściwą dyscypliną w obszarze szeroko rozumianej wiedzy moralno-społecznej, która zajmuje się polityką, jest katolicka nauka społeczna (KNS)¹. Nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej.

¹ „U podstawy społecznego nauczania Kościoła leży oczywiście wizja, którą wywodzi on ze Słowa Bożego w tym, co odnosi się do praw i obowiązków jednostek, rodziny i wspólnoty, do znaczenia wolności i sprawiedliwości; do prymatu miłości; do godności osoby ludzkiej i wymogów, wspólnego dobra, ku któremu winna zmierzać polityka i rozwój ekonomiczny. Na tych podstawowych zasadach społecznego Magisterium, potwierdzonych i powszechnie wysuwanych także przez głos rozumu i sumienie, ludów, opiera się w wielkiej mierze nadzieja na pokojowe rozwiązanie licznych konfliktów społecznych, a ostatecznie – nadzieja powszechnego pojednania”. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 26.

Jako dyscyplina naukowa nie może być zaangażowana „politycznie”, choć specjaliści mogą występować jako eksperci w różnych dyskusjach na tematy polityczne. Wyniki badań KNS mogą natomiast być też pomocne w formowaniu sumień osób działających w polityce i pobudzać ich wyczulenie na prawdziwe wymagania sprawiedliwości. Zgodnie z KNS, osoby uczestniczące w polityce powinny być bowiem gotowe do reakcji na podstawie zasady sprawiedliwości nawet wówczas, gdyby sprzeciwiało się to ich osobistej korzyści. Oznacza to, że budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy, jest podstawowym zadaniem każdego polityka działającego w demokratycznym społeczeństwie. Kościół, jako Lud Boży, nie angażuje się natomiast w działalność polityczną, bo jego bezpośrednią misją jest urzeczywistnianie zbawienia. Natomiast jego członkowie są powołani do uosabiania Chrystusa w swoim codziennym życiu i działalności, co jest ich pierwszorzędnym zadaniem ludzkim. Dlatego katolicy, kierując się zasadami katolickiej nauki społecznej, powinni uczestniczyć w polityce przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną polityków, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne².

KNS dostarcza zatem argumentów koniecznych do aktywności członków wspólnoty kościelnej w życiu społecznym. W tym obszarze Kościół, nie naruszając autonomii instytucji politycznych, może spełniać podwójne zadanie: 1) oświecać ludzi, by pomóc im odkryć prawdę Ewangelii i wybrać właściwą drogę wśród różnych doktryn oddziałujących na chrześcijan;

² Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a. Gdy zasady te nie są przestrzegane, zanika sam fundament politycznego współistnienia, a całe życie społeczne wystawiane jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład (por. Ps 14 [13], 3-4; Ap 18, 2-3. 9-24). Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem „nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 101.

2) troszczyć się o skuteczną służbę wszystkim ludziom³. Wypełnienie ich spoczywa na wiernych świeckich, którzy powinni włączać się w działalność polityczną i podejmować inicjatywy, które pozwolą przepoić zmysłem chrześcijańskim nie tylko obyczaje i świadomość ludzi, ale również prawa i struktury społeczności świeckiej⁴. Zgodnie zatem z kościelnym, moralno-społecznym nauczaniem, katolicy świeccy powinni podejmować działania polityczne, również w ramach partii politycznych, przeniknięte duchem służby wspólnemu dobru. Dlatego „nie mogą oni rezygnować z udziału «w polityce», czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra”⁵. Jest to ich obowiązek sumienia wynikający z chrześcijańskiego powołania⁶.

1. Katolicka nauka społeczna a teologia stosowana

W nauczaniu Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* pojawiła się zapowiedź nowej jakości badań teologicznych w ścisłej współpracy z naukami świeckimi. „Sobór, podejmując to, czego uczył Sobór Watykański I, głosi, że «istnieje dwojaki, różny porządek poznania», mianowicie wiary i rozumu, i że Kościół nie wzbrania, «żeby w uprawianiu ludzkich umiejętności i nauk stosowano we własnym ich zakresie właściwe dla nich zasady i metody»; przeto «uznając ową słuszną wolność», potwierdza Kościół prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk. To wszystko też wymaga, by człowiek, zachowawszy porządek moralny i wzgląd na powszechny pożytek, swobodnie mógł szukać prawdy i opinię swoją głosić i rozpowszechniać oraz uprawiać jakąkolwiek umiejętność,

³ Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 48.

⁴ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 81.

⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 42.

⁶ Dotyczy to również kapłanów. Jan Paweł II, powołując się na Synod Biskupów z 1971 roku, nauczał, że „prezbiterzy, w jedność z całym Kościołem, są zobowiązani do wyboru, na miarę wszystkich swoich sił, jasno określonej linii działania, w zakresie obrony podstawowych praw człowieka, szerzenia integralnego rozwoju osoby, popierania sprawy pokoju i sprawiedliwości, i posługiwania się środkami – oczywiście zawsze zgodnymi z Ewangelią. To wszystko odnosi się nie tylko do sfery indywidualnej, lecz również społecznej; dlatego też niech prezbiterzy pomagają ludziom świeckim we właściwym formowaniu ich sumień”. Jan Paweł II, Katecheza *Prezbiter wobec społeczności świeckiej* (28 lipca 1993), 3.

a wreszcie wymaga, żeby zgodnie z prawdą był informowany o wydarzeniach publicznych” (KDK 59). Jest to wyraźna zachęta do poszukiwania, również przez tradycyjną teologię praktyczną, nowych celów i metod badawczych.

Naprzeciw tym oczekiwaniom ojców soborowych wychodzi dzisiejsza teologia stosowana, która ma również pomagać w odkrywaniu, w świetle Objawienia Bożego, tych wymagań społeczności ludzkiej, które pobudzają inteligencję i miłość chrześcijan do udziału w polityce i ich odpowiedzialnego zaangażowania w działalność partyjną. Chrześcijanie wnoszą bowiem w życie polityczne i budowę przyszłości społeczeństwa wierność prawdzie i duchowe bogactwo, działając zgodnie z wymogami chrześcijańskiego sumienia⁷.

W kontekście dotychczasowych ustaleń wyłania się dwuwymiarowa aktywność wiernych świeckich w rzeczywistości ziemskiej. Z jednej strony jest to szeroko rozumiana działalność społeczna, w której chrześcijanie kierują się wiernością prawdzie Ewangelii i respektują nauczanie Magisterium. Z drugiej strony jest to polityka, która koncentruje się na różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej z punktu widzenia władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Udział w życiu społecznym wymaga odpowiedniej socjalizacji członków społeczności, której fundamentem jest godność osoby ludzkiej i wynikające z niej prawa. Natomiast w działalności politycznej potrzebny jest wyraźnie określony światopogląd, który obywatele wyrażają w przynależności do partii politycznych, albo jako zwolennicy głoszonych przez nich idei i programów.

W praktyce trudno rozdzielić te dwa wymiary aktywności: społecznej i politycznej. Natomiast wyraźnie granice między nimi jawią się w codziennej praktyce życia członków społeczności ludzkiej. Człowiek z natury jest istotą społeczną i to ułatwia mu wchodzenie w różne obszary aktywności społecznej i nawiązywanie relacji interpersonalnych. Natomiast, według zasady: *Ubi societas, ibi ius* (gdzie społeczeństwo, tam prawo), w życie społeczne wkracza również polityka. I choć prawo powinno być oparte na fundamencie sprawiedliwości, to politycy wykorzystują je do własnych celów. Dlatego bardzo często *pogamy, które biorą początek w idei sprawiedliwości* i mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, *ulegają w praktyce wypaczeniu*. „Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę

⁷ Sumienie jest „świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka aż do tajników jego duszy”. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 58.

sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo, wówczas chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak *dalekie od sprawiedliwości* może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości. (...) Wiadomo przecież, że w imię motywów rzekomej sprawiedliwości (np. dziejowej czy klasowej) niejednokrotnie niszczy się drugich, zabija, pozbawia wolności, wyzuwa z elementarnych ludzkich praw. (...) Musi poza tym niepokoić *upadek* wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwie dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu *ludzkiej moralności, kultury moralnej* – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozzerwalnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatarata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w «dehumanizację». Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest «święte» – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji” (DiM 12).

Brak poszanowania sprawiedliwości w polityce pojawia się najczęściej w działalności partii politycznych. To działacze partyjni starają się narzucać obywatelom kierunki i granice ich aktywności politycznej. Jeśli coś jest nie po myśli liderów partyjnych, lub gdy chcą zdyskredytować przeciwnika partyjnego, to zarzuca mu się motywacje polityczne jego działalności. Dotyczy to również aktywności wspólnoty kościelnej w życiu społecznym. Zaangażowanie Kościoła w obronę godności człowieka i wynikających stąd praw osoby ludzkiej, głoszenie prawdy Ewangelii, wykorzystywanie Magisterium w obronie życia ludzkiego i wartości moralnych nazywa się polityką. Jest to natomiast związane z korzystaniem przez Kościół z prawa do wolności religijnej i publicznego wyznawania wiary przez jego członków, którzy jako pełnoprawni obywatele mają prawo i do aktywności społecznej, i do zaangażowania politycznego.

Udział chrześcijan w życiu politycznym powinien być oparty na prymacie prawdy i wierności wyznawanym zasadom moralnym przy zdobywaniu, posiadaniu i sprawowaniu władzy publicznej. To założenie powinno być źródłem inspiracji dla polityki, której najwyższym celem jest dobro wspólne i służba człowiekowi na podstawie zasady sprawiedliwości niezależnie od uwarunkowań politycznych, społeczno-kulturowych czy religio-obyczajowych⁸.

Centralnym zadaniem polityki jest tworzenie sprawiedliwego porządku społeczeństwa i państwa zgodnie z wymogami obowiązującego prawa⁹. Jeżeli sprawiedliwość jest celem i wewnętrzną miarą każdej polityki, to nie może ona być jedynie prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne, bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, jest zawsze aktualnym zagrożeniem. W tym punkcie stykają się polityka i wiara. Oczywiście wiara ma swoją specyficzną naturę jako spotkanie z żyjącym

⁸ „Chodzi bowiem o to, że autentyczna polityka musi ujmować człowieka w jego całości, to znaczy we wszystkich jego wymiarach osobowych – bez pomijania wymiaru etycznego i religijnego – oraz w wymiarach społecznych”. Jan Paweł II, Orędzie na Światową Konferencję poświęconą polityce kulturalnej (24 czerwca 1982), 5.

⁹ Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i na podstawie poprawnej koncepcji osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i „podmiotowości” społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46.

Bogiem, które otwiera przed ludźmi nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi. Równocześnie jednak jest ona dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane¹⁰.

KNS zajmuje się zatem relacją między Kościołem a światem (społeczeństwem, państwem) w aspekcie sprawiedliwości. Natomiast teologia stosowana skupia się na relacji między człowiekiem i światem, w którym żyje i działa. Chodzi bowiem o to, że według nauczania Kościoła, wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu. Zgodnie z Magisterium, nie można więc dyskryminować ani wierzących, ani niewierzących, gdyż każdy człowiek ma osobową godność, z której wynikają prawa osoby ludzkiej. Kościół zawsze będzie się domagał dla wierzących wolności działania, aby wolno im było w świecie budować również świątynię Bogu; ateistów zaś przyjaźnie zaprasza, aby otwartym sercem rozważali Ewangelię Chrystusową (KDK 21)¹¹.

Badania prowadzone w teologii stosowanej skupione są na wymiarze osobowym człowieka – każda osoba ludzka jako jedność cielesno-duchowo-psychiczna, jest jedna i niepowtarzalna; ma ona naturę religijną i jest istotą społeczną. W koncepcję antropologii katolickiej wpisane jest również

¹⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

¹¹ Ojcowie soborowi podkreślają, że ateizm wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym, lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się też krytyczna reakcja przeciw religiom, a w niektórych krajach szczególnie przeciw religii chrześcijańskiej. Dlatego w takiej genezie ateizmu nie miały udziału mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 19.

eschatologiczne ukierunkowanie życia człowieka, które nadaje jego istnieniu pełny sens. Celem teologii stosowanej jest zdobywanie praktycznej wiedzy o człowieku, która będzie mogła być wykorzystana do adekwatnego rozwiązywania nowych (aktualnych) problemów dotyczących jego godności, praw osobowych, a także wartości, relacji, celu i sensu życia, ale z perspektywy świata, w którym żyje na co dzień¹². Dotychczas, tak też to widzieli Ojcowie soborowi, Kościół czerpał wiedzę o świecie i o człowieku z Objawienia i Magisterium, a także korzystał z wyników refleksji naukowej prowadzonej przez teologię. Dzięki temu Kościół mógł też przekazywać ją, jako „prawdę” o świecie i o człowieku, na „zewnątrz”. Sobór Watykański II otworzył natomiast nowe możliwości uzupełniania tej „prawdy” wiedzą czerpaną z wyników badań nauk świeckich. Teologia stosowana korzysta więc z prawdy objawionej i nauczania Kościoła, ale rozeznaje przede wszystkim wiedzę czerpaną z doświadczenia człowieka i jego aktywnej obecności w świecie. Ta wiedza potrzebna jest Kościołowi, aby mógł „aktualizować” realizację misji zbawczej, ale jest ona przede wszystkim potrzebna chrześcijanom, aby mogli owocnie realizować swoje indywidualne powołanie, a także skutecznie działać społecznie i politycznie.

Tak rozumiana teologia stosowana podejmuje współpracę naukową z katolicką nauką społeczną, której przedmiotem badań jest szeroko rozumiana polityka w kontekście sprawiedliwego porządku społeczeństwa i państwa. Do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie pomiędzy państwem i Kościołem w zgodzie z zasadą autonomii rzeczywistości ziemskiej¹³. Państwo nie może narzucać religii, ale musi zagwarantować jej wolność i pokój pomiędzy wyznawcami różnorodnych religii; Kościół, jako społeczny wyraz wiary chrześcijańskiej, ma swoją niezależność i na bazie wiary żyje w strukturze wspólnotowej, którą państwo powinno respektować.

¹² Wcielenie Chrystusa i dzieło zbawcze nie przekreślają ani nie pomniejszają wartości doczesnych – dzieło Odkupiciela nie sprzeciwia się bowiem dziełu Stworzyciela. Ta wiedza będzie mogła być wykorzystana w życiu i działalności Kościoła, którego celem jest wypełnianie misji zbawczej. Jet to również wiedza potrzebna wiernym świeckim do realizacji powołania chrześcijańskiego i wypełniania misji ewangelizacyjno-apostolskiej w Kościele i w świecie, w którym powinni czynnie uczestniczyć w budowaniu królestwa Bożego.

¹³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 36.

Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają zawsze we wzajemnej relacji¹⁴. KNS ma zatem konkretny zasięg badań społeczno-politycznych, a ich wyniki są ważne dla teologii stosowanej w prowadzeniu badań skupionych na człowieku, który żyje i w świecie, i w Kościele.

Polityka, jako aktywność społeczna, ma szerokie znaczenie¹⁵. W tym artykule chodzi jednak o powiązanie polityki, która oznacza sprawowanie władzy w społeczeństwie dla dobra wspólnego z poszanowaniem zasady subsydiarności i solidarności społecznej, z katolicką nauką społeczną i z teologią stosowaną. W obecnym momencie dziejów pojawiają się trudne wyzwania polityczne związane z obietnicami polityków zbudowania nowego społeczeństwa, które bardzo często znajdują posłuch u zagubionej, zdeorientowanej i zmanipulowanej opinii publicznej. Z perspektywy teologii stosowanej w każdej formie działalności społecznej i politycznej podstawowe znaczenie ma harmonia między sferą przyrodzoną a nadprzyrodzoną. Dla chrześcijańskiego polityka najważniejsza powinna być zatem harmonia między wiarą a postępowaniem, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*: „ogromne znaczenie posiada spójność życia wiernych świeckich jako tych, którzy powinni dążyć do świętości w normalnych warunkach życia zawodowego i społecznego. Dlatego w odpowiedzi na swe powołanie powinni traktować codzienne zajęcia jako okazje do tego, by zbliżyć się do Boga, spełniać Jego wolę i służyć innym ludziom” (CL 17). Chrześcijanie zatem, którzy włączają się w działalność polityczną, powinni, uznając autonomię polityki, starać się, by ich dążenia były zgodne z wymaganiami Ewangelii oraz by w ramach uprawnionego pluralizmu instytucji i opinii dawać osobiste (indywidualne) i publiczne (wspólnotowe) świadectwo prawdziwości i szczerości swej wiary poprzez skuteczne i bezinteresowne słuźenie ludziom¹⁶.

W społecznym nauczaniu Kościoła jednym z głównych tematów jest sprawa rozumienia i przeżywania wolności, zwłaszcza w znaczeniu

¹⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

¹⁵ Pod słowem „polityka” kryje się wiele znaczeń, niektóre z nich mogą niepokoić, toteż trzeba je jasno określić. Jedno jest pewne, że od władzy politycznej, czy to w danym kraju, czy na terenie międzynarodowym, zależy ostatecznie decyzja, gdy chodzi o sprawy społeczne czy ekonomiczne. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 46.

¹⁶ Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 46.

„religijnym”, do której prowadzi prawda: „poznacie prawdę i prawda was wyzwoli” (por. J 8, 3). W przemówieniu do środowisk uniwersyteckich w Rzymie Jan Paweł II podkreślał, że człowiek nie jest wolny dzięki używaniu swojej wolności; jest wolny tylko wtedy, gdy używaniem wolności kieruje prawda¹⁷. Gdzie szukać prawdy? Odpowiedź katolików brzmi: w Kościele.

To pytanie można zawęzić do społeczeństwa polskiego, w którym funkcjonuje określenie „Polak-katolik”¹⁸: dlaczego zatem katolicy polscy coraz częściej odchodzą od Kościoła i porzucają praktyki religijne? Mirosława Grabowska, na podstawie wyników badań, twierdzi, że to sam Kościół, jako instytucja, i księża „odpychają”, zwłaszcza młodych ludzi, swoimi konkretnymi działaniami, zachowaniami w przestrzeni publicznej, ale także w relacjach międzyludzkich (ksiądz: *wyrzucił z lekcji religii; nie dopuścił do bierzmowania; potraktował niesprawiedliwie* etc.). Główne przyczyny odchodzenia od Kościoła są bardziej systemowe niż konkretne: raczej nie skandale pedofilskie i próby ich tuszowania, nie pieniądze, ale ogólnie krytyczne nastawienie do Kościoła i księży oraz własny światopogląd, w którym nie ma miejsca na wiarę religijną ani potrzebę praktykowania¹⁹. „Te osobiste,

¹⁷ Jan Paweł II, Przemówienie do studentów (Rzym 17 XI 1991), *L'Osservatore Romano* 1(1992), s. 63.

¹⁸ Dobrym komentarzem do tego określenia mogą być słowa z Listu pasterskiego Episkopatu Polski na zakończenie Roku Jubileuszowego chrześcijaństwa w Polsce o ścisłej więzi katolicyzmu z narodem w patriotyzmie Polaków: „To polskie Te Deum ujawniło raz jeszcze nierozzerwalną więź katolicyzmu z polskością, Kościoła z Narodem. Wiąż to tysiącletnia, niezwyciężona! Otrzymujemy listy wdzięczności od niewierzących, którzy czując się Polakami, jako Polacy brali udział w obchodach religijnych. Jak łaska z naturą, tak stapia się chrześcijaństwo z polskością w jeden kształt narodowego bytu. To wszystko jest Polska: klasztor i uprawna ziemia, foliały w bibliotekach i Psalmy Kochanowskiego. Myśmy na tym wyrosli – na wspólnej, nierozzerwalnie ze sobą złączonej glebie kultury ojczystej i chrześcijańskiej. Tego się już nie da rozdzielić. Szkoły i szpitale z szarytkami – to jest Kościół i to jest Polska! Robotnicy z kopalni i budowy, składający utrudzone ręce do modlitwy – to jest Kościół i to jest Polska! Kominy fabryczne budowane rękami katolików i wieże kościelne, drogowaskazy i krzyże przydrożne – to wszystko jest Kościół i Polska! Naocznie okazało się to raz jeszcze w dniach świętego Millennium”. *List pasterski Episkopatu Polski na zakończenie Roku Jubileuszowego chrześcijaństwa w Polsce*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 479.

¹⁹ Warto tu przywołać opinię Steve’a Bruce’a, brytyjskiego socjologa religii i obrońcy teorii sekularyzacji, że w procesie sekularyzacji główną rolę spełnia obojętność, a nie

negatywne doświadczenia, obserwacje środowiskowe, ale zapewne także przekazy medialne, już uformowały – w niektórych środowiskach społecznych – uogólnione postawy dystansu i niechęci do Kościoła. A uogólnione postawy trudno zmienić²⁰.

Co zatem powinien zrobić Kościół, aby wzmocnić swój autorytet w społeczeństwie? Spośród różnych możliwych działań badani najczęściej wskazywali na unikanie polityki i nieangażowanie się po stronie żadnej partii (58%), wyjaśnienie przypadków pedofilii w Kościele oraz ukaranie winnych (56%), niezabieganie o pieniądze i dobra materialne (50%), dawanie przez księży przykładu wiernym poprzez przestrzeganie głoszonych zasad (44%)²¹. W ten kontekst wpisuje się pytanie badawcze tego artykułu, dotyczące wolności religijnej: Jakie są jej fundamenty i jak należy do niej wychowywać?

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

„świadoma niewiara”. S. Bruce, *God is Dead. Secularisation in the West*, Blackwell Publishing 2002, s. 7.

²⁰ *Dlaczego Polacy odchodzą od Kościoła?*, Komunikat z badań CBOS nr 105(2022), s. 13, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahU-KEwlr7vOg8SCAxXPS_EDHclRBMQQFnoECBkQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.cbos.pl%2FSPISKOM.POL%2F2022%2FK_105_22.PDF&usg=AOvVaw36duQoWR_uI70lhSxxYBbz&opi=89978449 (dostęp: 14.11.2023).

²¹ Zob. komunikat z badań CBOS „O społecznym autorytecie Kościoła”, lipiec 2022 (oprac. B. Roguska).

2. Wolność religijna w działalności społecznej Kościoła

Przywołując nauczanie Jana Pawła II, należy stwierdzić, że prawo do wolności religijnej nie jest po prostu jednym z wielu praw ludzkich, ale jest prawem najbardziej podstawowym, ponieważ godność każdej osoby wpływa przede wszystkim z jej głębokiej więzi z Bogiem Stwórcą, na którego obraz i podobieństwo została stworzona jako istota obdarzona rozumem i wolnością²². Wolność religijna jest zatem najgłębszym wyrazem wolności sumienia, gdyż dotyczy samej tożsamości osoby.

Jednym z najbardziej znamienitych zjawisk, charakteryzujących dzisiejszy świat, jest rola religii w budzeniu poczucia narodowego i w poszukiwaniu wolności. W wielu przypadkach właśnie dzięki wierze religijnej została zachowana, a nawet umocniona tożsamość całych narodów. W krajach, w których religia napotykała trudności, albo była wręcz prześladowana, ponieważ próbowano traktować ją jak relikw przesłości, objawiła się ona na nowo jako potężna siła wyzwolenicza. Wiara religijna jest tak ważna dla narodów i dla pojedynczych osób, że w wielu przypadkach są one gotowe ponieść wszelkie ofiary, aby ją ocalić. Każda bowiem próba stłumienia lub zniweczenia tego, co jest człowiekowi najdroższe, może wywołać reakcję w postaci jawnego lub utajonego buntu²³.

Kościół katolicki zawarł syntezę owoców swej refleksji na ten temat w soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, podkreślając, że „z racji swojej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy” (DWR 2). Ojcowie soborowi wyakcentowali również prawo do wolności praktykowania religii, które „polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza

²² Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kolokwium Prawniczego (10 marca 1984), 5. „Wolność religijna, niezbywalny wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich”. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988, *Wprowadzenie*.

²³ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju. *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* (8 grudnia 1990), 5.

czysto ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać. Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny” (DWR 3).

Jan Paweł II podkreślał, że w wyrażaniu i praktyce wolności religijnej należy uwzględnić obecność aspektów indywidualno-prywatnych i wspólnotowo-publicznych, które wzajemnie się uzupełniają. Na płaszczyźnie osobowej trzeba wziąć pod uwagę wolność rodziców w wychowaniu swych dzieci według własnych przekonań religijnych, jak również możliwość uczęszczania dzieci na nauczanie katechetyczne i religijne, prowadzone przez Kościół. Wiąże się to z wolnością rodzin w wyborze szkół lub innych sposobów, które zapewniają ich dzieciom wychowanie religijne. Chodzi tu o prawo ściśle związane z zasadą wolności religijnej. Rodziny, a konkretnie rodzice, mają prawo wybrać dla swych dzieci taki sposób wychowania religijnego oraz moralnego, który odpowiada ich własnym przekonaniom. Nawet wówczas, kiedy powierzają oni te zadania instytucjom kościelnym lub szkołom prowadzonym przez osoby zakonne, nadal i w sposób czynny powinni pełnić swoją rolę wychowawczą²⁴.

W płaszczyźnie wspólnotowej trzeba natomiast wziąć pod uwagę, że Kościół istnieje i działa w społeczeństwie jako grupa społeczna, która organizuje się według własnych zasad doktrynalnych i w celach instytucjonalnych dla siebie właściwych. Oznacza to, że Kościół dla swego istnienia i dla realizacji własnych celów może również korzystać z wolności prowadzenia działalności wychowawczej²⁵, której cel określa Kodeks Prawa Kanonicznego. Jest nim pełna formacja osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dlatego dzieci i młodzież tak powinny być wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z daru wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym²⁶.

W działalności wychowawczej Kościoła chodzi zatem o przybliżanie wychowankowi szeregu wartości, stanowiących dorobek społeczności,

²⁴ Jan Paweł II, List do rodzin *Gravissimum educationis*, 16.

²⁵ Jan Paweł II, List o wolności religijnej *L'Eglise catholique* (do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach), 1 IX 1980, 4.

²⁶ Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 795.

w której żyje, i wyzwalanie tą drogą jego potencjalności. Chodzi też o zabezpieczanie wychowanka przed wyborem pseudowartości. Z powyższego wynika, że celem funkcji wychowawczej jest wychowanie chrześcijan do wolności: do wolności wyboru dobra²⁷.

3. Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża

Ochodzona niedawno 1050. rocznica chrztu Polski była również okazją do podjęcia refleksji nad znaczeniem wiary w życiu politycznym narodu. Trudna historia państwa polskiego kształtowała się na fundamencie aliansu wiary z patriotyzmem. W polskiej rzeczywistości bardzo często oznaczało to poszukiwanie konsensusu między społecznym wyrazem wiary chrześcijańskiej a polityką, której celem jest tworzenie i czuwanie nad sprawiedliwym porządkiem społeczeństwa. Swoistym podsumowaniem zmagania się tych dwóch rzeczywistości są słowa kard. Stefana Wyszyńskiego: „Wrogów naszego narodu poznajemy po tym, jak się odnoszą do Boga i moralności chrześcijańskiej. Umieją oni ocenić sens tej moralności dla nas, wiedzą, że jest ona siłą i mocą narodu, że najlepiej służy jej bytowi, całości i jedności. I dlatego, chcąc zniszczyć naród, niszczą jego wiarę i moralność chrześcijańską [...]. Musicie pokazać, że rozumiecie, iż naród rodziną żyje i przedłuża swój byt [...]. Skoro tak, to trzeba pamiętać, że naród zabezpiecza się bardziej w rodzinie niż na granicach państwa. Granice narodu i państwa płyną poprzez kołyski”²⁸.

Prymas S. Wyszyński do sojuszu wiary i polityki w polskim narodzie wprowadza jeszcze jeden element: rodzinę. Tworzy się w ten sposób triada wartości, których związek decyduje o jakości życia polskich obywateli. Wiara, polityka i rodzina są ze sobą nierozzerwalnie związane. Analizując te wartości w kontekście polskiej rzeczywistości, należy widzieć przede wszystkim ich wewnętrzny związek z państwem demokratycznym. Demokracji Polacy uczą się w ramach instytucji przedpolitycznych. Ponieważ demokraci nie rodzą się, lecz muszą być formowani, dlatego pierwszą instytucją kształtującą postawy demokratyczne jest rodzina. Formowanie demokratów zakłada również długotrwały proces edukacji, którego celem jest nabywanie doświadczenia przez demokratów w demokratycznym sposobie zachowania się.

²⁷ F. Adamski, *Poza kryzysem tożsamości – w kierunku pedagogiki personalistycznej*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. H. Kwiatkowska, Warszawa 1994, s. 119.

²⁸ S. Wyszyński, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962, s. 241–242.

Dlatego człowiek nie może stać się i działać jak demokratą, nie zdobywając w rodzinie, wśród przyjaciół, w dobrowolnych stowarzyszeniach i organizacjach podstawowej formacji moralnej opartej na prawdomówności, zaufaniu, współpracy i osobistej kulturze. Podkreślić również należy, że demokracja nie może funkcjonować, jeśli w społeczeństwie nie ma przewagi demokratów, którzy postępują zgodnie z regułami demokracji. Z tej racji podstawą demokracji jest silne społeczeństwo obywatelskie, przesiąknięte zdrową kulturą moralności publicznej²⁹.

4. Patriotyzm chrześcijański normą sprawiedliwości społecznej

Przyjęcie wiary chrześcijańskiej przez naród polski, czego wyrazem był chrzest, stworzyło nową jakość życia społecznego opartego na sprawiedliwości, ale nadało także nowy wymiar życia polskim rodzinom i każdemu obywatelowi indywidualnie. U początków państwa polskiego trudno mówić o demokracji, ale z pewnością można wskazać na patriotyzm, prawdziwą moc polskiej państwowości, dla której podstawowym prawem stała się sprawiedliwość społeczna. Biskupi polscy ubogacili pojęcie patriotyzmu wartościowaniem chrześcijańskim: „Prawdziwa miłość do Ojczyzny opiera się na głębokim przywiązaniu i umiłowaniu tego, co rodzime, niezależnie od czasu i przestrzeni (...). Siłą twórczą prawdziwego patriotyzmu jest więc najszlachetniejsza miłość (...). I choć człowiek stawia wartości ojczyste bardzo wysoko, to jednak wie, że ponad narodami jest Bóg, który jedyny ma prawo do tego, aby ustanawiać najwyższe normy moralne niezależnie od poszczególnych narodów (...). Stąd chrześcijańska miłość do Ojczyzny to nie tylko troska o jej najwyższy rozwój gospodarczy, społeczny i kulturalny, ale także rozwój duchowy i religijny”³⁰. To zatem Bóg jest prawodawcą, który patriotyzm czyni normą sprawiedliwości społecznej. Mieści się ona w czwartym przykazaniu; „domaga się okazywania czci, miłości i wdzięczności obywateli względem Ojczyzny oraz tych, którzy nią rządzą lub kierują”³¹.

Patriotyzm oznacza więc troskę o własną ojczyznę, o naród. Mówił o tym kard. S. Wyszyński do kapłanów w 1976 roku, ale jego słowa są dzisiaj

²⁹ G. Weigel, *Stateczna rewolucja*, Poznań 1995, s. 15–16.

³⁰ List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie (5 grudnia 1972).

³¹ KKK 2199.

równie ważne, zwłaszcza w kontekście aktualnej sytuacji politycznej w Polsce: „Nie oglądajmy się na wszystkie strony. Nie chcemy żywić całego świata, nie chcemy ratować wszystkich. Chcemy patrzeć w ziemię ojczystą, na której wspierając się, patrzymy ku niebu. Chcemy pomagać naszym braciom, żywić polskie dzieci, służyć im i tutaj przede wszystkim wypełniać swoje zadanie – aby nie ulec pokusie «zbawiania świata» kosztem własnej ojczyzny. Przypomina mi się tak wspaniale przedstawiony w powieści Gołubiewa *Bolesław Chrobry* i Parnickiego *Srebrne orły* fragment. Oto cesarz Otto III kusi Bolesława Chrobrego, czyni go patrycjuszem rzymskim i chce go ściągnąć do Rzymu. Ale król nie dał się wyciągnąć z Polski, z ubogiego Gniezna, na forum rzymskie. Został w swoim kraju, bo był przekonany, że jego zadanie jest tutaj. Naprzód umocnić musi swoją ojczyznę, a gdy to zrobi, pomyśli o innych, o sąsiadach. Niestety, u nas dzieje się trochę inaczej – «zbawia» się cały świat kosztem Polski. To jest zakłócenie ładu społecznego, które musi być co tchu naprawione, jeżeli nasza ojczyzna ma przetrwać w pokoju, w zgodnym współżyciu i współpracy, jeżeli ma osiągnąć upragniony ład gospodarczy. Niestety jest zajmowanie się całym światem kosztem własnej ojczyzny»³².

Z patriotyzmu wyrasta zatem troska o sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa, co jest centralnym zadaniem polityki. „Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei, jak powiedział kiedyś św. Augustyn: *«Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?»*». Do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie tego, co należy do Cezara, od tego co należy do Boga (por. Mt 22, 21), to znaczy rozróżnienie pomiędzy państwem i Kościołem, albo, jak mówi Sobór Watykański II, autonomia rzeczywistości doczesnych. Państwo nie może narzucać religii, ale musi zagwarantować jej wolność i pokój pomiędzy wyznawcami różnorodnych religii; Kościół jako społeczny wyraz wiary chrześcijańskiej, ze swej strony, ma swoją niezależność i na bazie wiary żyje w formie wspólnotowej, którą państwo powinno respektować. Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają zawsze we wzajemnej relacji»³³.

³² Kard. Stefan Wyszyński, Przemówienie do kapłanów stolicy, *Nie trzeba się bać Ewangelii* (24 grudnia 1976).

³³ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

5. Prawo ludzkie i prawo Boże

Polska jest członkiem Unii Europejskiej i obowiązuje w niej także prawo europejskie, ale zadaniem polskich obywateli jest respektowanie nie tyle prawa stanowionego³⁴, co prawa Bożego, którego stróżem jest Kościół. Pisał o tym Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Kościół, w relacjach z władzami publicznymi, nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego. Jednak zdecydowanie piętnuje wszelkiego rodzaju ideologiczny laicyzm czy wrogi rozdział między instytucjami świeckimi a wyznaniem religijnymi. Jednocześnie Kościół, zgodnie ze wskazaniami nauki społecznej, zachęca swoich członków, aby opierając się na Ewangelii, brali czynny udział w humanizacji społeczeństwa³⁵.

Celem i wewnętrzną miarą każdej polityki jest sprawiedliwość. Natomiast miarą sprawiedliwości jest wiara. „Oczywiście wiara ma swoją specyficzną naturę jako spotkanie z żyjącym Bogiem – spotkanie, które otwiera przed nami nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi. Równocześnie jednak jest ona dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane”³⁶. Ten dłuższy

³⁴ Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli więc sprawujący władzę w państwie wydają prawa, względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli, gdyż: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie. Św. Tomasz z Akwinu tak o tym uczy: „Prawo ludzkie ma o tyle moc obowiązującą, o ile jest zgodne z właściwymi zasadami. Wobec tego jest rzeczą oczywistą, że powinno się ono wywodzić z prawa wiecznego. O ile więc odchyła się od tych właściwych zasad, jest prawem niesłusznym; nie posiada ono wtedy cech prawa, lecz raczej jest jego pogwałceniem” (STh I-II, 93, 3 ad 2). Por. Pius XII, Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r., AAS 37(1945), s. 5–23.

³⁵ Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, 117.

³⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

cytat jest potrzebny, aby wyjaśnić ścisły związek polityki z zachowywaniem prawa Bożego w społecznym i indywidualnym życiu. Te dwa rodzaje aktywności łączą się bowiem w konkretnych postawach obywatelskich.

Katolicy, ochrzczeni członkowie Kościoła i obywatele państwa, funkcjonują w dwóch wymiarach życia społecznego: w społeczeństwie i w Kościele. Najpierw są obywatelami, dlatego podlegają trzem rodzajom władzy: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Zgodnie z nauczaniem Kościoła, wszelka władza pochodzi od Boga, dlatego nie można jej używać przeciwko Bogu, gdyż podcinać się będzie gałąź, na której się siedzi, naruszając fundament, na którym opiera się społeczność. Kard. S. Wyszyński nauczał, że ilekroć władza jest sprawowana przeciwko Bogu, traci podstawę i tytuł do rozkazywania obywatelom i do zobowiązania ich do posłuszeństwa. Jeśli władza jest pochodzenia Bożego, jeśli wynika z natury życia społecznego, w którym żyje człowiek, mający prawa nadane od Boga – to taka władza musi odwołać się do sumienia, którym rządzi Bóg³⁷. Dlatego jeśli sprawujący władzę nie uznają praw zapisanych w sumieniu człowieka albo je gwałcą, to sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu czynienia sprawiedliwości społecznej. Z tej racji wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej³⁸.

Zadaniem katolików, jako członków Kościoła, jest natomiast takie uczestnictwo w życiu społecznym, aby jego celem było czynienie sprawiedliwego porządku społecznego. Jako obywatele państwa są bowiem powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym. Nie mogą zatem rezygnować z udziału „w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra”³⁹. Misją wiernych świeckich jest kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi

³⁷ S. Wyszyński, *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1974, s. 48–49.

³⁸ Por. Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, AAS 29(1937), s. 158–160 (nr 39–43); Encyklika *Divini Redemptoris*, AAS 29(1937) 79 (nr 30); Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r., AAS 35(1943), s. 9–24. Błędny jest twierdzenie, że z woli czy to poszczególnych ludzi, czy też niektórych społeczności, jako ze swego pierwszego i jedyne go źródła, rodzą się prawa i obowiązki obywateli, wypływa moc obowiązująca konstytucji, a rządzący otrzymują władzę rozkazywania. Por. Leon XIII, List apostolski *Annum ingressi*, *Acta Leonis XIII*, 23, 1902–1903, s. 52–80.

³⁹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 41 (30 grudnia 1988), 42.

obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością⁴⁰. Choć specyficzne wyrazy kościelnej *caritas* nie mogą mieszać się z działalnością państwa, pozostaje prawdą, że powinna ona ożywiać całą egzystencję wiernych świeckich, a więc także ich aktywność polityczną, traktowaną jako „miłość społeczną”⁴¹.

6. Błogosławieństwo sprawiedliwości ludzkiej

Wśród ośmiu błogosławieństw jest też błogosławieństwo sprawiedliwości: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5, 6). Sprawiedliwość u Boga ma wymiar transcendentny, a u człowieka jest prawdziwą cnotą⁴². W praktyce jednak bardzo często programy społeczne, które biorą początek w idei sprawiedliwości, ulegają wypaczeniu. Nad sprawiedliwością biorą wtedy górę różne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Prowadzi to do tego, że chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności staje się istotnym motywem działania: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości⁴³.

„Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne, bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające

⁴⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna odnośnie do niektórych kwestii związanych z zaangażowaniem i udziałem wiernych świeckich w życiu politycznym* (24 listopada 2002), *L'Osservatore Romano*, 17 stycznia 2003, s. 6.

⁴¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1939. Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 29.

⁴² Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 4.

⁴³ *Ibidem*, 12.

z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować⁴⁴.

Pomocą w udzieleniu odpowiedzi na powyższe pytania będą cztery paremie prawnicze.

1) *Suum cuique* (każdemu jego)⁴⁵. Jest to najczęściej używana formuła sprawiedliwości, która jest normą nakazującą zapewnić każdemu to, co mu przysługuje, do czego ma prawo. Sprawiedliwość uważano więc za cnotę, która pozwala przyznać każdemu to, co mu ściśle przysługuje (nie więcej ani nie mniej, tylko dokładnie to).

2) *Summum ius – summa iniuria* – szczyt prawa to szczyt bezprawia; zbyt szczegółowe (bezwzględne) przestrzeganie prawa staje się przyczyną największej krzywdy. Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach tej głębszej mocy, jaką jest miłość. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości⁴⁶.

3) *Dura lex, sed lex* (twarde prawo, ale prawo)⁴⁷. Ta zasada przypomina, że prawo nie powinno mieć względu na osoby, a także wskazuje na nieuchronność kary za popełnione przestępstwo. Według tej rzymskiej zasady, należy bezwzględnie karać przestępstwo niezależnie od uciążliwości oraz konsekwencji dla sprawcy. Trzeba jednak pamiętać, że miara sprawiedliwości jest bardzo wąska, dlatego w karaniu potrzebne jest miłosierdzie, którego najgłębszym źródłem jest miłość.

4) *Et non facere, facere est* – powstrzymywanie się od działania jest także działaniem. Ta zasada przypomina, że nie wolno milczeć wobec jawnej niesprawiedliwości. Postawa obojętności może być bowiem traktowana jako milcząca zgoda na popełnione zło.

⁴⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

⁴⁵ „*Ius suum cuique tribuere*” (Cyceron).

⁴⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 12. *Placuit in omnibus rebus praecipuum esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem* – we wszystkich sprawach powinna mieć pierwszeństwo zasada sprawiedliwości i słuszności nad zasadą ścisłego prawa.

⁴⁷ Słowa te przypisuje się Ulpianowi.

„Katolicy muszą jak najbardziej dbać o to, aby postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów, z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelność obyczajów mogłyby ponieść szkodę. Równocześnie jednak powinni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”⁴⁸.

Katolicy, członkowie Kościoła, powinni zatem reagować na każdy przejaw zła i niesprawiedliwości. Benedykt XVI nauczał, że sam „Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra”⁴⁹. Kościół ma zatem prawo i obowiązek nie tylko bronić nauki wiary i moralności, lecz również występować autorytatywnie wobec swych członków w sprawach dotyczących rzeczy doczesnych, kiedy wyniknie potrzeba roz sądzenia, w jaki sposób należy wprowadzać tę naukę w życie⁵⁰.

7. Od sprawiedliwości ludzkiej do sprawiedliwości Bożej

Ludzkie prawo kieruje się sprawiedliwym osądem winy, którą należy ukarać, czyli wydać wyrok. Wyrok, ściśle związany ze sprawiedliwością, jest retribucją, czyli sprawiedliwą odpłatą za przestępstwo według starożytnej reguły autorstwa Seneki: *punitur quia peccatum est* (karze się, ponieważ

⁴⁸ Por. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), 454, s. 456 (nr 239).

⁴⁹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

⁵⁰ Por. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), 454, s. 457 (nr 239); por. Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, ASS 18(1885), 178; Pius XI, Encyklika *Ubi arcano*, AAS 14(1922) 698; Pius XII, Przemówienie do delegatów Międzynarodowego Związku Stowarzyszeń Kobiet Katolickich uczestniczek Światowego Kongresu z dnia 1 września 1947 r., AAS 39(1947) 486.

popelniono przestępstwo). Wyrok ma też uświadomić przestępcy ekspiacyjną wartość ponoszonej kary, dzięki której może odcierpieć za winę i zasłużyć na powrót do życia w społeczeństwie. Wyrok to także restytucja, czyli możliwość przeproszenia ofiary za wyrządzoną jej krzywdę, wynagrodzenia jej poniesionych strat, co w konsekwencji przyczyni się do obniżenia poczucia winy i uspokojenia sumienia.

Natomiast Boża sprawiedliwość wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. To ostatnie posiada jednakże moc wypełnienia sprawiedliwości nową treścią. Treść ta najprościej i najpełniej uwydatnia się w przebaczeniu. Ono bowiem ukazuje, iż poza całym procesem „wyrównawczym” czy też „rozejmowym”, który właściwy jest samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu miłość, czyli afirmacja człowieka. Głębszym źródłem sprawiedliwości jest autentyczne miłosierdzie. Ludzka sprawiedliwość sama z siebie zdolna jest tylko rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą⁵¹, natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy „miłosierdziem”), zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi⁵². Miłosierdzie, choć różni się od sprawiedliwości, to jednak się jej nie sprzeciwia. Jest to owoc miłości Boga do stworzenia. Do natury tej miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła. Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata⁵³.

Można zatem ustawić dwie hierarchie wartościowania sprawiedliwości. W ludzkim rozumieniu sprawiedliwość jest pierwszą i najważniejszą cnotą, która umożliwia funkcjonowanie człowieka w życiu społecznym, ale też jest podstawową miarą życia człowieka⁵⁴. Po odmierzeniu sprawiedliwości człowiek jest zdolny do odpuszczenia sprawiedliwie wymierzonego wyroku i do przebaczenia winowajcy poprzez okazanie mu miłosierdzia. Miłosierdzie nie oznacza jednak zniwelowania wyroku, a jedynie zmniejszenie kary (kara miłosierna). Jeśli jakiś człowiek jest zdolny do heroizmu

⁵¹ Celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 26.

⁵² Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 14.

⁵³ *Ibidem*, 4.

⁵⁴ „Józef był człowiekiem sprawiedliwym” (Mt 1, 19).

w okazywaniu miłosierdzia (niweluje wyrok), to jest to najgłębszy motyw chrześcijańskiej postawy: przebaczam, bo kocham. Wynika stąd, że głębszym źródłem sprawiedliwości jest miłosierdzie, a dla miłosierdzia głębszym źródłem jest miłość.

Chrześcijanie mogą zatem mieć udział w kształtowaniu lepszego, sprawiedliwszego świata jedynie wtedy, gdy będą spełniać dobro teraz i osobiście, z pasją i wszędzie tam, gdzie mogą, niezależnie od strategii i programów partii. Program chrześcijański, program „dobrego Samarytanina”, program Jezusa, to „serce, które widzi”. Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie⁵⁵.

W Bożej ekonomii zbawienia na pierwszym miejscu jest miłość. Bóg jest Miłością⁵⁶ i Bóg kocha człowieka takim, jakim jest, a nie „za coś”. Ponieważ miłość człowieka nigdy nie będzie doskonała, a tylko w ten sposób może odpowiedzieć na miłość Boga, dlatego Bóg okazuje człowiekowi miłosierdzie. Jest jeszcze sprawiedliwość Boża, która w eschatologicznym czasie zbawienia przywróci stworzeniu pierwotną dobroć, a człowiekowi otworzy drogę do miłosierdzia i miłości Boga.

Jeśli zatem katolik i obywatel chce żyć zgodnie z cnotą sprawiedliwości, to powinien we własnym życiu przyjąć porządek nakazywany przez Boga. Jak to uczynić? Odpowiedź daje św. Augustyn, który stawia konkretne pytanie: „Czy duch twój chce być zdolny do przezwyciężenia twych pożądliwości? Niech się podda temu, który go przewyższa, a zwycięży to, co jest poniżej niego. Wtedy nastąpi w tobie pokój: prawdziwy, niezawodny i pełen łaski. Jaki jest porządek tego pokoju? Bóg włada duchem, a duch ciałem – trudno o lepszy porządek”⁵⁷.

8. Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym

„Nic nie jest tak bardzo przeciwne zgodzie jak siła i strach”⁵⁸ – ta paremia prawnicza może również mieć znaczenie w dookreśleniu relacji między miłosierdziem i sprawiedliwością w wymiarze religijnym. Rozpatrując znaczenie tych wartości w odniesieniu do Boga i człowieka, trzeba najpierw uwzględnić

⁵⁵ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 31b.

⁵⁶ 1 J 4, 8.

⁵⁷ Miscellanea Augustiana. Św. Augustyn, *Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930, s. 633.

⁵⁸ *Nihil consensui tam contrarium est, quam vis atque metu.*

„podobieństwo” między nimi. Miłosierdzie i sprawiedliwość mogą być przede wszystkim symbolem „zgody” między Bogiem i człowiekiem. Dzieje się tak wtedy, gdy w więzi między Bogiem i człowiekiem zniknie „siła i strach”⁵⁹. Tylko miłość może tego dokonać⁶⁰, dlatego to ona jest najgłębszym źródłem najpierw miłosierdzia, a później sprawiedliwości. Miłosierdzie, choć różni się od sprawiedliwości, to jednak się jej nie sprzeciwia. Jest to owoc miłości Boga do stworzenia. Do natury tej miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła. Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata⁶¹.

9. Porządek prawny

W porządku prawnym na pierwszym miejscu jest sprawiedliwość. Prawo kieruje się sprawiedliwym osądem winy, którą należy ukarać, czyli wydać wyrok. Wyrok, który ściśle związany jest ze sprawiedliwością, jest retribucją, czyli sprawiedliwą odpłatą za przestępstwo⁶². Wyrok ma też uświadomić przestępcy ekspiacyjną wartość ponoszonej kary, dzięki której może odcierpieć za winę i zasłużyć na powrót do życia w społeczeństwie. Wyrok to także restytucja, czyli możliwość przeproszenia ofiary za wyrządzoną jej krzywdę, wynagrodzenia jej poniesionych strat, co w konsekwencji przyczyni się do obniżenia poczucia winy i uspokojenia sumienia⁶³.

Jednak sprawiedliwość prawa może stać się siłą samą dla siebie i wtedy wywołuje strach. Dlatego doświadczenie dziejowe pozwoliło na

⁵⁹ „Rodzimy się po to, abyśmy Bogu, który dał nam życie, oddawali słuszną i należną cześć, abyśmy Jego tylko uznawali i Jego wolę pełnili. Tą więzią pobożności jesteśmy z Bogiem złączeni i związani (*religati*), z czego sama nazwa religii się wywodzi”. Laktancjusz, *Divinae Institutiones*, I IV. C.28, 2, PL 6, 535.

⁶⁰ „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” I J, 4, 18.

⁶¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 4.

⁶² Według starożytnej reguły autorstwa Seneki: *Punitur quia peccatum est* (wymierza się karę, ponieważ popełniono przestępstwo).

⁶³ Właściwie rozumiana sprawiedliwość stanowi cel przebaczenia. W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznacza pobłażliwości wobec zła, wobec zgorszenia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej. W każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorszenia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia (DiM 15).

sformułowanie twierdzenia: szczyt prawa to szczyt bezprawia⁶⁴. Oznacza to, że zbyt szczegółowe (bezwzględne) przestrzeganie prawa staje się przyczyną największej krzywdy. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, ale wskazuje w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości. Doświadczenie przeszłości i współczesności pokazuje bowiem, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, gdyż może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej. Dzieje się tak wtedy, gdy nie dopuszcza się głębszej mocy miłości do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach⁶⁵.

10. Porządek religijny

W porządku religijnym na pierwszym miejscu jest miłosierdzie. Ukazuje to scena z ukrzyżowania⁶⁶. Ten epizod opowiedziany przez św. Łukasza pokazuje, że „raj” jest dany każdemu człowiekowi, który żałuje jak skruszony złoźyńca, podda się łasce i złoży swoją nadzieję w Chrystusie. To autentyczne nawrócenie jest momentem udzielenia daru miłosierdzia, który według św. Tomasza „wart jest więcej niż cały wszechświat”⁶⁷. Wyrównuje ono rachunki całego życia i sprawia, że każdy człowiek, który żałując przyjmie dar miłosierdzia, otwiera sobie „drzwi raju”.

Pogłębieniem tej prawdy mogą być słowa modlitwy prymasa Stefana Wyszyńskiego: „Wszystkie drogi Twoje – miłosierdzie i prawda! Cierpienie rozplywa się w doznanej miłości. Kara przestaje być odwetem, bo jest lekarstwem podanym z ojcowską delikatnością. Smutek dręczący duszę jest orką na ugorze pod nowy zasiew. Samotność jest oglądaniem z bliska Ciebie. Złośliwość ludzka jest szkołą milczenia i pokory. Oddalenie od pracy jest wzrostem gorliwości i oddaniem serca. Więzienna cela jest prawdą, że nie

⁶⁴ *Summum ius – summa iniuria*.

⁶⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 12.

⁶⁶ „Jeden ze złoźyńców, których [tam] powieszono, urągał Mu: «Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas». Lecz drugi, karcąc go, rzekł: «Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz? My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił». I dodał: «Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa». Jezus mu odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju»” (Łk 23, 39-43).

⁶⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2.

mamy tu mieszkania stałego... By więc nikt nie myślał źle o Tobie, Ojcze, by nikt nie śmiał Cię ukrzywdzić zarzutem surowości – boś dobry, bo na wieki miłosierdzie Twoje⁶⁸.

11. Wypaczenia sprawiedliwości

W wymiarze społecznym, a przede wszystkim politycznym, trudno nie zauważyć, iż bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości i mają służyć jej urzeczywistnieniu w życiu społeczności ludzkiej, ulegają w praktyce wypaczeniu. Kościół powinien zatem włączyć się w oczyszczanie idei sprawiedliwości „przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra⁶⁹”.

Podważanie porządku sprawiedliwości jest źródłem niepokoju współczesnych ludzi, gdyż prowadzi to do upadku wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale ludzkiej kultury moralnej. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w moralność, która jest najczulszą dziedziną współżycia ludzi. w parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zaturać poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte”, wbrew wszelkim pozorom, ulega moralnej dekadencji⁷⁰.

Współczesne społeczeństwa w dalszym ciągu powołują się na tę samą ideę sprawiedliwości, ale doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły: zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Z tym natomiast idzie chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości

⁶⁸ Stefan Wyszyński, *Zapiski więzienne* (18.01.1954).

⁶⁹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

⁷⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 12.

i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu (skutek działania wypaczonego rozumu praktycznego). Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości⁷¹.

Sprawiedliwość staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie oraz wzajemnego braterstwa. Nie można jednak osiągnąć takiej więzi pomiędzy ludźmi, jeśli te stosunki będą mierzone tylko miarą samej sprawiedliwości. Musi ona w każdym zasięgu międzyludzkich stosunków doznawać dogłębnej „korekty” ze strony wiary i miłości⁷². Jest to misja Kościoła, którego obowiązkiem i łaską jest dzielenie się z ludźmi nie „mądrością czysto ludzką, jakby wiedzą o tym, jak dobrze żyć”⁷³, ale radosnym doświadczeniem żywej obecności Chrystusa Zmartwychwstałego. Życie każdego wierzącego powinno więc budzić w innych „nieuniknione pytania: Dlaczego są tacy? Dlaczego tak żyją?”⁷⁴.

12. Grzech i miłosierdzie w krzyżu Chrystusa

Zło grzechu trzeba zobaczyć w blasku prawdy o Krzyżu Chrystusa. Z jednej strony Duch Święty pozwala człowiekowi przez Krzyż Chrystusa poznać każdy grzech, w pełnej skali zła, jakie w sobie zawiera. Z drugiej strony przez Krzyż Chrystusa Duch Święty pozwala mu zobaczyć grzech w świetle *mysterium pietatis*, czyli miłosiernej, przebaczącej miłości Boga⁷⁵. W świetle miłosierdzia człowiek dostrzega więc, że grzech może mu być odpuszczony, a on sam może odzyskać poczucie godności umiłowanego dziecka Bożego.

Krzyż pokazuje, że „Jezus Chrystus był wart nas wszystkich”⁷⁶ – ta Boska transcendencja Osoby Chrystusa sprawia, że może On wobec Ojca „reprezentować” wszystkich ludzi. W tym sensie tłumaczy się „zastępczy” charakter Odkupienia dokonanego przez Chrystusa: w imieniu wszystkich

⁷¹ *Ibidem*, 12.

⁷² *Ibidem*, 14.

⁷³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 11.

⁷⁴ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 21.

⁷⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 32.

⁷⁶ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Isaiam*, 5, 1. PG 70, 1176.

i za wszystkich. Chrystus „najsświętszą swą męką wysłużył nam usprawiedliwienie na drzewie krzyża”⁷⁷.

W tym duchu trzeba przyjąć słowa modlitwy Franciszka na koniec Drogi Krzyżowej w Koloseum (25.03.2016): „Krzyżu Chrystusa, symbolu Bożej miłości i ludzkiej niesprawiedliwości, ikono największej ofiary z powodu miłości i skrajnego egoizmu wynikającego z głupoty, narzędzie śmierci i drogo zmartwychwstania, znaku posłuszeństwa i znamię zdrady, miejsce kaźni prześladowań i sztandarze zwycięstwa. Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj widzimy, jak wznoszą cię w naszych siostrach i braciach zabitych, żywcem spalonych, zarżniętych czy ściętych barbarzyńskim mieczem i tchórzliwym milczeniem. Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj cię widzimy w obliczach dzieci, kobiet i osób wyczerpanych i załęknionych, które uciekają przed wojną i przemocą, spotykając często tylko śmierć i tylu Piłatów umywających ręce. Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj widzimy cię w uczonych w literze prawa, ale nie w duchu, specjalistach od śmierci, ale nie od życia, którzy zamiast uczyć miłosierdzia i życia, grożą karą i śmiercią, i skazują sprawiedliwego. Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj widzimy cię w sługach niewiernych, którzy zamiast wyzywać się swych próżnych ambicji, ogoławają nawet niewinnych z ich godności. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w skamieniałych sercach tych, którzy wygodnie osądzają innych, w sercach gotowych, by skazać nawet na ukamienowanie, nigdy nie zauważając własnych grzechów i win. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w fundamentalizmie i terroryzmie wyznawców pewnych religii, którzy profanują imię Boga i używają go, by usprawiedliwić swą niesłychaną przemoc. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w tych, którzy chcą cię usunąć z miejsc publicznych i wyrugować cię z życia publicznego w imię jakiegoś laickiego pogaństwa czy nawet w imię równości, której Ty sam nas uczyłeś. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w możnych i w handlarzach broni, którzy podsycają ogień wojen niewinną krwią braci. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w zdrajcach, którzy za trzydzieści srebrników wydadzą każdego na śmierć. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w złoczyńcach i skorumpowanych, którzy zamiast chronić dobro wspólne i etykę, sprzedają się na nędznym targu niemoralności. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w głupcach, którzy budują magazyny, by gromadzić

⁷⁷ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7. Denz., 1529.

skarby nietrwałe, dając Łazarzowi konać z głodu u swych drzwi. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w dewastatorach naszego «wspólnego domu», którzy egoizmem rujnują przyszłość następnych pokoleń. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w ludziach starszych opuszczonych przez swoich krewnych, w niepełnosprawnych i w niedożywionych dzieciach, odepchniętych przez nasze egoistyczne i zakłamate społeczeństwa. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w naszych morzach, Śródziemnym i Egejskim, które stały się nienasyconymi cmentarzyskami, obrazem naszego niewrażliwego i odurzonego sumienia. Krzyżu Chrystusa, obrazie miłości bez końca i drogo Zmartwychwstania, widzimy cię także dzisiaj w ludziach dobrych i sprawiedliwych, którzy czynią dobro, nie szukając pokłasku i podziwu innych. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w sługach wiernych i pokornych, którzy rozświetlają ciemności naszego życia jak świece, co się spalają bezinteresownie, by oświecić życie tych, którzy są ostatnimi. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w obliczach zakonnic i osób konsekrowanych – Miłosiernych Samarytan, którzy pozostawiają wszystko, by w ewangelicznym milczeniu opatrywać rany biedy i niesprawiedliwości. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w miłosiernych, którzy w miłosierdziu znajdują najdoskonalszy wyraz sprawiedliwości i wiary. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w ludziach prostych, którzy radośnie przeżywają swoją wiarę w codzienności i w synowskim posłuszeństwie przykazaniom. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w skruszonych, którzy z głębokości nędzy swych grzechów potrafią zawołać: Panie, wspomnij na mnie w swym Królestwie! Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w błogosławionych i świętych, którzy potrafią przechodzić przez noc wiary, nie tracąc ufności w Tobie i nie domagając się, by zrozumieć Twoje tajemnicze milczenie. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w rodzinach, które przeżywają w wierności i płodności ich małżeńskie powołanie. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w wolontariuszach, którzy wielkodusznie służą potrzebującym i poszkodowanym. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w prześladowanych za swoją wiarę, którzy w cierpieniu nadal dają autentyczne świadectwo Jezusowi i Ewangelii. Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w marzycielach, którzy żyją z sercem dziecięcym i każdego dnia trudzą się, by świat uczynić miejscem lepszym, bardziej ludzkim i sprawiedliwszym. W tobie, Krzyżu Święty, widzimy Boga, który kocha aż do końca, i widzimy nienawiść, która panoszy się i oślepia serca i umysły tych, co ciemności przedkładają nad światło. Krzyżu Chrystusa,

Arko Noego, któraś ocaliła ludzkość od potopu grzechu, zbaw nas od zła i od złego! Tronie Dawida i pieczęci Bożego i wiecznego Przymierza, przebudź nas z ułudy próżności! Krzyku miłości, wzbudź w nas pragnienie Boga, dobra i światła. Krzyżu Chrystusa, naucz nas, że wschód słońca jest silniejszy niż ciemność nocy. Krzyżu Chrystusa, naucz nas, że pozorne zwycięstwo zła znika w obliczu pustego grobu, wobec pewności Zmartwychwstania i miłości Boga, której nic nie jest w stanie zwyciężyć ani przyćmić czy osłabić. Amen”⁷⁸.

Ta modlitwa jest swego rodzaju „manifestem” Franciszka dla współczesnego Kościoła i świata. Jest to najpierw intronizacja Krzyża Chrystusowego, który jest jedynym, prawdziwym znakiem chrześcijaństwa. Oznacza to, że krzyż powinien zostać wyniesiony do rangi symbolu chrześcijaństwa najpierw w wymiarze życia społecznego. Jest to bowiem znak wiary i jednocześnie streszczenie całej Ewangelii. To prawda, że krzyż można do końca zrozumieć w świetle zmartwychwstania⁷⁹, jednak to nie zmartwychwstanie jest znakiem chrześcijaństwa, ale krzyż Chrystusa. Chrześcijanie mają więc prawo i obowiązek stawiać krzyż w każdym miejscu, gdzie żyją; mają prawo i obowiązek posługiwać się krzyżem bez względu na przekonania innych ludzi z racji religijnych lub ideologicznych. Dla chrześcijan krzyż jest bowiem wyrazem wiary w miłość, która przez zwycięża śmierć.

W wymiarze indywidualnym życia każdego chrześcijanina krzyż stanowi legitymizację wiary w Chrystusa. Dzięki krzyżowi chrześcijanie mają swoją tożsamość, ale jednocześnie przez cześć dla krzyża wyznają swoją wiarę w Chrystusa Zmartwychwstałego. Obowiązkiem każdego chrześcijanina jest więc przyjęcie krzyża jako „pieczęci” Chrystusa zwyciężającego śmierć przez Zmartwychwstanie.

Druga prawda płynąca z tego „manifestu” to personifikacja krzyża. Nie jest on bowiem tylko znakiem Chrystusa, chrześcijan, ale znakiem

⁷⁸ Franciszek, *O Krzyżu Chrystusa!*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4121,papieska-medytacja-o-krzyzu-chrystusa.html> (dostęp: 29.03.2016).

⁷⁹ Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, *próżna byłaby nasza wiara* (por. 1 Kor 15, 14). „Skoro Chrystus w Was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na skutki grzechu, duch jednak ma życie na skutek usprawiedliwienia. A jeżeli mieszka w Was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych przywróci do życia Wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w Was swego Ducha” (Rz 8, 11).

każdego człowieka. Można powiedzieć więc, że krzyż ma twarz każdego człowieka: tego, który żyje zgodnie z prawem Bożym, które jest zapisane w sercu człowieka, i tego, który odrzuca prawo Boże i czyni zło. Tu tkwi również najgłębsza prawda o miłosierdziu, które jest jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania” pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania. Jednakże „zrównanie” przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, że ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. Równocześnie „zrównanie” ludzi przez miłość nie stanowi zatarcia różnic: ten, kto daje, daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą⁸⁰.

Franciszek w swoim „manifestie” podkreśla jeszcze bardziej „zrównanie” człowieka „dobrego” i „złego”. Papież mówi, że krzyż Chrystusa trzeba widzieć w zdrajcach, złoczyńcach, głupcach, dewastatorach, ale też w męczennikach współczesnych (w naszych siostrach i braciach zabitych, żywcem spalonych, zarżniętych czy ściętych barbarzyńskim mieczem i tchórzliwym milczeniem), w uchodźcach (w obliczach dzieci, kobiet i osób wyczerpanych i zaleknionych, które uciekają przed wojną i przemocą), czy cierpiących (w ludziach starszych opuszczonych przez swoich krewnych, w niepełnosprawnych i w niedożywionych dzieciach, odepchniętych przez nasze egoistyczne i zakłamanie społeczeństwa), w błogosławionych i świętych... Krzyż Chrystusa łączy ludzi dotkniętych cierpieniem i zadających cierpienie.

Krzyż Chrystusa stoi więc nie tylko w Kościele, nie tylko stoi w porośniętej ludzkiej społeczności, ale stoi również między człowiekiem a człowiekiem, gdyż jest dotknięciem odwieczną miłością najboleśniejzych ran ziemskiej egzystencji człowieka, ran cielesnych i duchowych. Chrystus dzieli się na krzyżu z każdym człowiekiem swoim życiem, miłością i świętością. Każdy człowiek, kontemplując krzyż, uczy się przebaczać albo prosić o przebaczenie, a także żyć w pokorze i komunii. Krzyż pozwala także

⁸⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 14.

każdemu człowiekowi doświadczyć Bożego pokoju. Święty Augustyn stawia takie pytanie człowiekowi kontemplującemu krzyż Chrystusa: „Czy duch twój chce być zdolny do przewyciężenia twych pożądliwości? Niech się podda temu, który go przewyższa, a zwycięży to, co jest poniżej niego. Wtedy nastąpi w tobie pokój: prawdziwy, niezawodny i pełen łaski. Jaki jest porządek tego pokoju? Bóg włada duchem, a duch ciałem – trudno o lepszy porządek”⁸¹. Taki porządek w świecie ustanowił Chrystus na krzyżu, dlatego nie można żadnemu człowiekowi odmówić obecności przy krzyżu Chrystusa.

W krzyżu Chrystusa znajduje się również odbicie rzeczywistości ziemskich i duchowych. To trzecia prawda, którą pokazuje w swoim „manifestie” Franciszek. Jan Paweł II wskazał na człowieka, który jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła... Dlatego usprawiedliwiona jest troska Kościoła o to, aby życie chrześcijan stało się coraz bardziej ludzkie, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka... Sytuacja w świecie współczesnym daleka jest jednak od wymagań porządku moralnego, sprawiedliwości i miłości społecznej – człowiek coraz bardziej żyje w lęku⁸².

Franciszek pokazuje wybrane, choć bardzo wymowne przyczyny tego lęku człowieka współczesnego: nienawiść, która panoszy się i oślepia serca i umysły; egoizm rujnujący przyszłość następnych pokoleń; korupcja, laicyzacja, przemoc, znieczulica, próżne ambicje... Te różne przejawy zła oświetla krzyż Chrystusa, który jest symbolem Bożej miłości i ludzkiej niesprawiedliwości, ikoną największej ofiary z powodu miłości i skrajnego egoizmu wynikającego z głupoty, narzędziem śmierci i drogą zmartwychwstania, znakiem posłuszeństwa i znamieniem zdrady, miejscem kaźni oraz prześladowań i sztandarem zwycięstwa. Krzyż bowiem „stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem [...]. Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka”⁸³.

I wreszcie krzyż Chrystusa jest przedmiotem szczególnej czci wyznawców Chrystusa. Przedmiotem najwyższego kultu powinny być wizerunki drogocennego i ożywiającego Krzyża. „Kult bowiem obrazu skierowany jest do wzoru” (św. Bazyli). Kto zatem oddaje hołd obrazowi, ten go składa

⁸¹ Miscellanea Augustiana. Św. Augustyn, *Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930, s. 633.

⁸² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 15.

⁸³ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 8.

Istocie, którą obraz przedstawia. Papież Franciszek wzywa współczesnych chrześcijan, aby ożywili nabożeństwo do krzyża. Krzyż jest najdroższą relikwią naszego Odkupiciela. W każdym chrześcijańskim domu jest ta relikwia, ale wymaga czci i uwielbienia. Każdorazowe oddanie czci krzyżowi Chrystusa jest przejściem w nowy wymiar życia. Znak krzyża rozpoczyna każdą modlitwę, bo to jest najkrótsza forma wyznania wiary.

Czym innym jednak jest błogosławieństwo znakiem krzyża. Jest to nie tylko wyznanie wiary, ale przede wszystkim klucz otwierający źródle łask. Od niego bowiem rozpoczął się nowy czas w dziejach człowieka. Jest to czas łaski, czas zbawienia. Poprzez Krzyż człowiek zobaczył na nowo perspektywę swojego życia na ziemi. Zobaczył, jak bardzo go umiłował Bóg. Zobaczył, jak wielka jest jego własna wartość. Miarą godności człowieka jest krzyż, na którym w ofierze dla zbawienia człowieka Bóg złożył swojego Syna: „tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (por. J 3, 16).

13. Polityka czyni sprawiedliwość, a Kościół wyprasza miłosierdzie

Centralnym zadaniem polityki jest sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa. Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: Jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne, bardziej radykalne: Co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować⁸⁴.

Kościół głosi prawdę o miłosierdziu Boga objawioną w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie i wyznaje ją na różne sposoby. Kościół stara się również czynić miłosierdzie ludziom przez ludzi, widząc w tym nieodzowny warunek zabiegów o lepszy, „bardziej ludzki” świat dnia dzisiejszego i jutrzejszego. Jednakże w żadnym czasie Kościół nie może zapomnieć o *modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła*,

⁸⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28a.

jakie ciężary nad ludzkością, i jakie jej zagraża. To właśnie jest podstawowym prawem i zarazem powinnością Kościoła w Jezusie Chrystusie⁸⁵.

Modlitwa Kościoła o miłosierdzie musi mieć charakter prorocki, czyli musi być połączona z działaniem na miarę potrzeb i zagrożeń człowieka w świecie współczesnym. To *wołanie* niech będzie *wypełnione całą tą prawdą o miłosierdziu*, jaka znalazła tak bogaty wyraz w Piśmie Świętym, Tradycji i autentycznym życiu z wiary tylu pokoleń Ludu Bożego. Odwołujmy się w nim tak jak prorocy do Boga, który nie może „brzydzić się tym, co stworzył” (por. Mdr 11, 24; Ps 145 [144], 9; Rdz 1, 31), do Boga, który jest wierny sobie samemu, swemu ojcostwu i swojej miłości. I tak jak prorocy, trzeba odwołać się do tej miłości, która ma cechy macierzyńskie i na podobieństwo matki idzie za każdym dzieckiem, za każdą zbłąkaną owcą, choćby tych zbłąkań było miliony, choćby nieprawość przeważała w świecie nad uczciwością, choćby ludzkość zasługiwała za swoje grzechy na jakiś współczesny potop, tak jak kiedyś zasłużyło nań pokolenie Noego⁸⁶.

Podjmując wielkie zadanie realizacji „manifestu” Franciszka, w którym można widzieć nowy etap misji Kościoła na miarę współczesnej epoki, tenże Kościół stale musi kierować się pełną świadomością, iż w tym dziele nie wolno mu pod żadnym warunkiem zatrzymać się na sobie samym. Racją jego bytu jest bowiem objawiać Boga, który pozwala nam „widzieć” siebie w Chrystusie (por. J 14, 9). Im większy zaś może być opór dziejów ludzkich, im większa obcość ziemskich cywilizacji, im większa miara negacji Boga w ludzkim świecie, tym większa w gruncie rzeczy bliskość tej tajemnicy, która ukryta w Bogu przed wiekami, w czasie stała się udziałem człowieka w Jezusie Chrystusie⁸⁷.

Szymon Słupnik w swoich czasach był żywą ikoną świętości, a teraz jest czczony przez Kościół na całym świecie. Jego modlitwa była nieustająca, a jego miłość powszechna, ponieważ przyjmował każdego, kto do niego przybywał, z bliska i z daleka, bardzo wielkiego i bardzo małego. Ponadto nosił na ciele rany ukrzyżowanego Chrystusa (por. Teodoret z Cypru, *Historia religijna*, 26). W żywocie napisanym przez jednego z jego uczniów piętnaście lat po jego śmierci, nadzwyczajne powołanie św. Szymona opisane

⁸⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 15.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

jest następująco: „przy pomocy cierpień swego sługi Bóg pragnął przebudzić świat z jego głębokiego odrętwienia”. Świat dzisiejszy potrzebuje przebudzenia do miłości Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego.

14. Przebaczenie chrześcijańskie a sprawiedliwość

Przebaczenie chrześcijańskie integralnie należy do misji głoszenia Ewangelii i ma w sobie dynamizm, dlatego powinno być wolne od „wygodnictwa”. Wynika to z polecenia Jezusa, który nie mówi: „czekajcie, aż ktoś przyjdzie”, ale nakazuje swoim apostołom: „idźcie!”⁸⁸. To jest też podstawowa cecha przebaczenia chrześcijańskiego, które jest dziełem i potrzebującego przebaczenia i przebaczącego⁸⁹. Potrzebujący przebaczenia człowiek nie może bowiem czekać wygodnie, aż przyjdzie do niego przebaczenie, ale powinien udać się do Boga, Ojca Miłosierdzia, który może mu przebaczyć popełnione zło w sakramencie pokuty i pojednania, bo to On pojednał świat ze Sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, i udziela przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła (por. Obrzęd pokuty, Formuła rozgrzeszenia).

Przebaczenie, rozumiane po chrześcijańsku, oznacza obdarzenie miłością tego, kto popełnił zło; po ludzku taki człowiek nie zasługuje na miłość, tylko na karę. Natomiast Chrystus proponuje w tym przypadku przebaczenie po ludzku, ale z miłości. Nie jest to jednak „odpuszczenie zła” i darowanie

⁸⁸ G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście siebie nawzajem w miłości (Ef 4, 2)*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 138. Wzorem jest tutaj Jezus, który „wyszedł na poszukiwanie ludzi swoich czasów. Rozmawiał z nimi szczerze i otwarcie, nie zważając na ich kondycję społeczną. Jako Dobry Samarytanin ludzkiej rodziny zbliżał się do ludzi, by uzdrawiać ich z grzechów i ran zadawanych przez życie i by przyprowadzić ich na powrót do domu Ojca”. Jan Paweł II, „*W waszych rękach znajduje się orędzie Ewangelii Życia*”. *Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie VIII Światowego Dnia Młodzieży w Denver (15.08.1993)*, w: Jan Paweł II, *Kochana młodzieży!*, Warszawa 1997, s. 112.

⁸⁹ W stosunku do współczesnych kapłanów, którym Chrystus zlecił misję przebaczenia, R. Cantalamessa wysunął zarzut, że w swoje posłudze jednania zagubili ideę poszukiwania „zagubionej owcy”. „Czasami zastanawiam się nad przypowieścią o zagubionej owcy. We współczesnym chrześcijaństwie przybrała ona inny kształt: dziewięćdziesiąt dziewięć owiec zagubiło się, tylko jedna pozostała w stadzie. My spędzamy cały czas z tą jedną, a lekceważymy dziewięćdziesiąt dziewięć zagubionych”. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 119.

kary – to jest możliwe jedynie w sakramencie pokuty i pojednania, a w szczególnych przypadkach za sprawą aktu doskonałej miłości. W zwyczajnej sytuacji chodzi o przebaczenie drugiemu człowiekowi w imię miłości ewangelicznej, która pozwala uczniom Chrystusa wybaczać to, co po ludzku jest niewybaczalne. Wybaczać, jak chrześcijanin, to inaczej „znosić siebie nawzajem w miłości” (Ef 4, 1) – czyli akceptować człowieka, który zawinił, takim, jakim jest. Nie oznacza to akceptowania zła w człowieku, a jedynie jest zwróceniem uwagi na prawdę; osiągnięcie doskonałej, osobowej tożsamości jest niemożliwe w życiu ziemskim, gdyż człowiek stanie się w pełni sobą dopiero w zmartwychwstaniu. Ponadto w człowieku do końca życia trwa potencjalność negatywna: może marnować siebie i degradować się do poziomu zwierząt i rzeczy, stać się złym⁹⁰. Dlatego tylko poprzez takie przebaczenie, które potrafi uszanować człowieka, choć nie zawsze przyczynia się do rozwiązania jego problemu zła, udziela się mu prawdziwej pomocy duchowej.

Zło sprawia, że człowiek zamyka się „sam w sobie”, a „owoce” zła niszczą go od środka. Dzięki przebaczeniu staje się możliwe „pójście za Jezusem”, który uczy człowieka w sposób realny spojrzeć na zło, dostrzec wynikające z niego negatywne skutki, ale jednocześnie nie poddawać się „mocy zła”. Zło istnieje, ale przez pójście za Jezusem człowiek nie ulega jego „urokowi”. „Trzeba umieć dobrze podchodzić do zła. W imię dobra! Zła nie można raz na zawsze rozwiązać – twierdzi M. Rusiecki – trzeba je rozwiązywać z równoczesnym wewnętrznym pogłębieniem w sobie dobra. Trzeba pogłębiać swoją czujność, bardziej trzeba uważać, trzeba być prawdomównym wśród tych, którzy kłamią, pracowitym i uczciwym wśród tych, którzy są nieuczciwi, lekceważą poczucie obowiązku, nie mają go wręcz. O to chodzi, żeby być sobą. Mało – trzeba bardziej być sobą! Równocześnie w tym przekraczaniu, pokonywaniu, krzyżowaniu i przerastaniu siebie należy uobecniać większy wymiar dobra. Szczególnie tam, gdzie panoszy się zło”⁹¹.

Przebaczenie w imię miłości nie zawsze leczy także człowieka przebaczonego z gniewu, który czuje wobec człowieka winnego popełnienia zła, dlatego św. Paweł daje taką radę przebaczącym z miłości: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce! Ani nie dawajcie miejsca diabłu!” (Ef 4, 26-27). Natomiast bł. Izaak, opat klasztoru

⁹⁰ J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, s. 247.

⁹¹ M. Rusiecki, *Dojrzała błądźcie*, Kielce 1992, s. 46.

Stella, w swoim kazaniu uściśla tę dyspozycję: „Kto się więc odnosi wrogo do brata zagrożonego upadkiem, kto czyha na wszelkie jego potknięcia, ten bez wątpienia podporządkował się prawu diabła i je wypełnia”⁹². W przebaczeniu z miłości może więc pozostać ślad złości, ale to od człowieka przebaczącego będzie zależeć, jak jej się pozbyć. Święty Paweł pisze o tym w Liście do Efezjan: „Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie – wraz z wszelką złością” (Ef 4, 31). Można więc potraktować to jako praktyczne wskazanie – chcąc się wyzbyc „śladów” złości w swoim przebaczeniu, bądź przede wszystkim człowiekiem patrzącym na drugiego człowieka przez pryzmat tego, co w nim jest dobre (pozytywne spojrzenie) i optymistycznie patrzącym w przyszłość. Dalej: unikaj gwałtowności we wszelkiej postaci w swoim zachowaniu, a przede wszystkim szanuj drugiego człowieka bez względu na to, jak oceniasz jego postępowanie. I w tym wypadku z pomocą przychodzi bł. Izaak, który daje taką radę: „Bądźmy więc nawzajem dla siebie cierpliwi, pełni braterskiej miłości, umiejmy znosić słabości, zwalczajmy jedynie występki”⁹³. W takiej postawie ujawnia się bowiem potrzeba uczenia się gotowości przebaczenia, co czyni wspólnotę atrakcyjniejszą od prawionych drugiemu moralów: „idź, a od tej chwili już nie grzesz” (J 8, 11)⁹⁴.

Jeśli więc św. Paweł prosi chrześcijan, aby byli dla siebie nawzajem dobrzy i miłośni i przebaczali sobie nawzajem, tak jak i Bóg im przebaczył w Chrystusie (Ef 4, 32) – to mówi tu o takim przebaczeniu, które płynie z Bożego daru miłości. Taka miłość ma jednak wymiar ludzki, dlatego człowiek może przebaczać tylko jako człowiek, a zatem w sposób niedoskonały. Być może tak należy rozumieć pytanie Piotra: „Panie, ile razy mam przebaczać, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy? A Jezus mu odpowiedział: Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18,

⁹² Kazanie (31) bł. Izaaka, opata klasztoru Stella *Wyższość miłości*, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160–161.

⁹³ *Ibidem*. Taka postawa jest potrzebna zwłaszcza wtedy, gdy zdarzają się wypadki apatii etycznej, a także oddziaływania ślepej namiętności, która nie chce być okiełznana. „Mamy również do czynienia – chociaż nie często – ze świadomie zamierzonym złem. Dlatego cierpliwość i nadzieja to cnoty znamionujące postawę pedagogiczną”. S. Birngruber, *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*, w: *Wychowanie jako pomoc*, red. J. Plachya, Warszawa 1992 (*Dialogi pedagogiczne*, t. 2), s. 19.

⁹⁴ G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście się wzajemnie w miłości* (Ef 4, 2), art. cyt., s. 136.

21-22). Przebaczenie ludzkie powinno być zatem bezwarunkowe i powinno być niezależne od „ilościowo” i „jakościowo” popełnionego zła.

Taka postawa trwania w permanentnej gotowości do przebaczenia wymaga najpierw „zaparcia się samego siebie”. Obowiązują tu dwie reguły chrześcijańskiego życia. Pierwsza zasada dotyczy „wyrzeczeń”, czyli umiejętności zrezygnowania z momentów biologicznej walki i powstrzymania się od tego rodzaju reakcji (*abstine*). W drugiej regule na pierwszy plan wysuwa się „wytrwałość” w zespoleniu z dobrem, w głębokim zawierzeniu, wyciszeniu, rozmodleniu (*sustine*). Owocem przetrwania każdej burzy jest nowe doświadczenie, które uwalnia i oczyszcza człowieka, ale przede wszystkim powoduje, że dobro przenika bardziej w głąb jego osobowości. Na podstawie doświadczeń życiowych można stwierdzić, że ludzie, którzy dużo wycierpieli, nie tracąc pozytywnego usposobienia, wiary w dobro, wiary w zwycięstwo prawdy, są bardziej łagodni, cierpliwi, pogodni, wyrozumiali, jednym słowem szlachetni. „Cierpienie jest dłutem szlifującym dobro – konstatuje M. Rusiecki. – Jest wpisane w nasz los jako nieodstępny towarzysz. Wpisane w nasze życie, jak cień idące za nami, ma nas pobudzać, przywoływać do czujności, nakłaniać do wierności, bardziej otwierać na dobro”⁹⁵.

Każdy człowiek, jako osoba wolna i świadoma, jest zdolny do czynienia zła, zadawania cierpienia. „Błądzić jest rzeczą ludzką” – mówi przysłowie. Ponieważ w akcie przebaczenia mamy do czynienia nie tyle z „faktami” – występkami, jak to określił bł. Izaak, ale z konkretnym człowiekiem, dlatego przebaczenie jest możliwe tylko wtedy, gdy przebaczący jest otwarty na przyjęcie daru miłości miłosiernej i przebaczącej od Boga. To właśnie Boża miłość jest głębszym źródłem miłosierdzia, które okazuje się ludziom zasługującym na karę. Człowiek nie jest zdolny sam z siebie do takiej miłości, gdyż tylko miłość Boga jest doskonała. W miłości ofiarowanej człowiekowi przez Boga „nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” (1 J 4, 18) – to prawda, którą kierują się chrześcijanie, ucząc się przebaczać. „Jak słodką radością napawa myśl, że Pan jest sprawiedliwy, czyli że doskonale zna słabości natury ludzkiej. Dlaczego więc się bać?” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus). Od strony ludzkiej należy natomiast uwzględnić słabość natury człowieka, o której mówią prawnicy w paremii: „Nic nie jest tak

⁹⁵ M. Rusiecki, *Dojrzałi bądźcie*, s. 47–48.

bardzo przeciwne zgodzie jak siła i strach”. W tych dwóch regułach ujawnia się prawda o relacji między miłością miłosierną zdolną do bezwarunkowego przebaczenia i sprawiedliwością, działającą według zasady: każdemu oddać to, co mu się należy.

Przebacząca miłość miłosierna i sprawiedliwość mogą być przede wszystkim symbolem „zgody” między Bogiem i człowiekiem, a także między człowiekiem a człowiekiem. Dzieje się tak wtedy, gdy z więzi łączącej Boga i człowieka, a także człowieka z drugim człowiekiem, zniknie „siła i strach”. Tylko miłość może tego dokonać, dlatego to ona uzdalnia człowieka do przebaczenia, gdyż jest najgłębszym źródłem najpierw miłosierdzia, a wcześniej sprawiedliwości.

Tak pojęta miłość, łącząca Boga i człowieka, może dopiero stać się czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu przebaczenia i najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie. Sprawiedliwość musi zatem w każdym rodzaju międzyludzkich stosunków doznawać dogłębnej „korekty” ze strony miłości miłosiernej, która uzdalnia człowieka do bezinteresownego przebaczenia drugiemu człowiekowi⁹⁶. Ludzki i jednocześnie boski wymiar przebaczenia oznacza zatem, że człowiek czuje się uzdrowiony nie wtedy, gdy potrafi powiedzieć: „w porządku”, „nic się nie stało”, ale dopiero wtedy, gdy umie powiedzieć: „przebaczam ci, że mnie zraniłeś, gdyż obdarzyło mnie to wzrostem i jestem wdzięczny, iż tak się stało” (D. i M. Linn, *Uzdrowianie ludzkich zranień*). Przebaczenie oparte na miłości, którą chrześcijanie mają świadczyć równocześnie Bogu i bliźniemu, bo miłość nigdy nie jest ograniczona takimi przeszkodami, aby nie mogła chcieć dobrze czynić drugim (św. Leon Wielki).

15. Chrześcijańskie przebaczenie: od miłości do wolności

Przebaczenie chrześcijańskie ma dwa wymiary: boski (*divinum*) i ludzki (*humanum*). Wymiar boski polega na tym, że chrześcijanin pokornie prosi Boga o przebaczenie swoich grzechów. Natomiast wymiar ludzki przebaczenia polega na tym, że chrześcijanin przebacza drugiemu człowiekowi z miłości do Boga. Jeden i drugi wymiar ma charakter heroiczny, dlatego prawdziwe chrześcijańskie przebaczenie wymaga heroizmu miłości, do jakiej wzywa Chrystus swoich wyznawców w nowym przekazaniu miłości: kochaj Boga z całego serca, a bliźniego jak siebie samego.

⁹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 14.

Jeśli człowiek nie byłby zdolny do przebaczenia, nie potrafiłby również kochać. Człowiek z natury jest zdolny do bezinteresownej i bezwarunkowej miłości do drugiego człowieka, dlatego jest również zdolny do przebaczenia. Jednak tylko przebaczenie w imię miłości Boga jest przebaczeniem chrześcijańskim. Moc przebaczenia chrześcijańskiego płynie z miłości do Boga, gdyż jego celem jest wyzwolenie serca człowieka z więzów nienawiści.

Przebaczenie chrześcijańskie ma przede wszystkim wymiar duchowy, tak jak miłość, dlatego jest odczuwane jedynie w sercu, w sumieniu. Przebaczyć, to znaczy: kochać drugiego człowieka pomimo jego słabości, grzechu. Można zatem zdefiniować przebaczenie jako największą miłość, do jakiej zdolny jest człowiek w stosunku do drugiego człowieka.

Prawdziwe przebaczenie chrześcijańskie wyzwala człowieka z egoistycznie pojętej miłości samego siebie. Człowiek, który uświadomi sobie swoją zdolność do przebaczenia, każdym aktem przebaczenia zbliża się do miłości Boga, którą Bóg umieścił w jego sercu. Oznaką prawdziwego przebaczenia jest poczucie osobistej wolności, bo przebaczenie wyzwala z egoizmu, otwiera człowieka na drugą osobę: Boga i człowieka.

Do przebaczenia zdolny jest tylko ten człowiek, który uczy się kochać bezinteresownie i bezwarunkowo. Dlatego najbardziej wymownym obrazem przebaczenia jest miłość, która ma cechy macierzyńskie: „Matka, jak Pan Bóg, może kochać wszystkie swe dzieci, każde z osobna i każde najwięcej” (Zofia Kossak, *Dziedzictwo*). Jednak heroicznej i przebaczącej miłości potrzebują dzieci wtedy, gdy na nią nie zasługują (Henry David Thoreau). I taką właśnie miłosierną miłość przebaczącą o cechach matczynych najpiękniej opisał Józef Ignacy Kraszewski: „Jest jedna miłość, która nie liczy na wzajemność, nie szczędzi ofiar, płacze a przebacza, odepchnięta wraca – to miłość macierzyńska”. Przebaczenie chrześcijańskie oznacza zatem wyzwalamie się z miłości, na którą trzeba zasłużyć, aby uczyć się kochać innych miłością miłosierną, aż do miłości nieprzyjaciół – jak nauczał Chrystus.

Przebaczenie jest zatem stałym wyzwaniem dla chrześcijanina, a lenistwo w przebaczeniu staje się źródłem zniewolenia człowieka. W przebaczeniu nie chodzi bowiem jedynie o poszczególne akty przebaczenia, konkretne działania. Przebaczenie jest stałym procesem, który tak jak miłość powinien trwać. Człowiek kocha nie tylko wtedy, gdy o tym mówi drugiej osobie, próbuje jej to okazać, ale prawdziwie kocha, gdy miłość jest w jego sercu. Konkretny akt przebaczenia z miłości nie musi zatem wpływać natychmiast na emocje, likwidować złe uczucia, korygować zachowania, uzdrawiać relacje.

Często po akcie przebaczenia człowiek nadal odczuwa złość i niechęć do osoby, która go skrzywdziła. Nie są to jednak oznaki niedoskonałości przebaczenia czy utraty jego ważności, ale jest to wezwanie do trwania w ofiarowanym drugiemu człowiekowi darze miłości przebaczącej. Jak naucza bł. Izaak: „Każda droga życia, jakiekolwiek przysługiwałyby jej formy zewnętrzne, jest tym miłsza Bogu, im bardziej pielęgnuje miłość ku Bogu, a ze względu na Boga – miłość bliźniego. Tylko miłość powinna rozstrzygać, czy coś ma być wykonane czy zaniechane, zmienione lub nie zmienione. Miłość jest zasadą działania oraz celem, do którego należy dążyć. Cokolwiek się szczerze uczyni dla niej i zgodnie z nią, nigdy nie będzie niewłaściwe”⁹⁷.

Przebaczenie uzdalnia człowieka do poznawania piękna drugiego człowieka, a także umożliwia mu otwarcie się na światło Mądrości Bożej. Dzięki przebaczeniu człowiek uczy się pokory, która potrafi „pomniejszać” grzech drugiego człowieka, a jednocześnie „powiększać” dobro, którym go Bóg obdarzył. Przebaczenie chrześcijańskie, w imię Boga, prowadzi do „wyniesienia” tego człowieka, któremu się przebacza na „poziom” tego, który przebacza. Tu właśnie ujawnia się najgłębsza prawda o miłosierdziu, które jest jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania” pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania⁹⁸.

Źródłem przebaczenia chrześcijańskiego, a jednocześnie znakiem mocy miłości miłosiernej jest Krzyż Chrystusa, który jest dotknięciem odwieczną miłością najboleśniejzych ran cielesnych i duchowych ziemskiej egzystencji człowieka. Chrystus dzieli się na krzyżu z każdym człowiekiem swoim życiem, miłością i świętością.

Każdy człowiek, kontemplując krzyż, uczy się po chrześcijańsku żyć, kochać, przebaczać i prosić o przebaczenie. Krzyż pokazuje również, że jedynym warunkiem uzyskania przebaczenia od Boga jest pokora. Jezus ukrzyżowany, obiecując „raj” skruszonemu złoczyńcy, mówi również każdemu człowiekowi, że udział w owocach zbawienia ma każdy, kto pokornie prosi o przebaczenie, podda się łasce i złoży w Nim swoją nadzieję. Przyjęcie przebaczenia od Chrystusa oznacza autentyczne nawrócenie, gdyż jest

⁹⁷ Kazanie (31) bł. Izaaka, opata klasztoru Stella *Wyższość miłości, Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160–161.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*, 14.

momentem przyjęcia daru miłości miłosiernej. Wyrównuje ona rachunki całego życia i sprawia, że każdy człowiek, który pokornie przyjmie dar miłości przebaczącej, otwiera sobie „drzwi raju”. Żeby zyskać Boże przebaczenie „trzeba nam chwycić Pan Boga za serce, bo to jest Jego słaba strona” (św. Teresa Wielka).

Podsumowując, można stwierdzić, że prawdziwa wartość wolności ukazuje się wtedy, gdy może być zrealizowana. „Kiedy bohater jednej z powieści wybiera ciężki los w zwyczajnym obozie, mimo że za cenę pewnych ustępstw mógłby żyć wygodniej, to właśnie wykorzystuje ten minimalny zakres wolności, jaki mu pozostał, wolność zostaje zrealizowana”⁹⁹. Wolności, jako największej wartości osobistej i społecznej nie da się do niczego zredukować, bo jest to wartość samoistna; tak pojęta wolność jest zarazem najlepszym argumentem za demokracją, gdyż w ustroju demokratycznym i w społeczeństwie demokratycznym największa możliwie ilość ludzi może być możliwie najbardziej wolna. „Demokracja przynosi wolność i relacja: im więcej demokracji, tym więcej wolności, nie jest ani złożona, ani niejasna”¹⁰⁰. Jednocześnie, jak twierdzi Zygmunt Bauman, „wolność jest zawsze dotknięta koniecznością kompromisu. Wolność absolutna, która jednocześnie godzi obie strony, jest niemożliwa. Granice są przedmiotem nieustannych sporów. Ciągłe będziemy negocjować, kłócić się. Każde rozwiązanie będzie zadowalało kogoś, a wściekało kogoś innego. Każde rozwiązanie będzie wystawione na falę zmiennych mód. Raz będzie to najlepsze rozwiązanie z możliwych, za chwilę pojawi się następne, lepsze. Ten spór o granice między dozwolonym i niedozwolonym, moralnym i niemoralnym będzie trwał, bo tych granic nie da się ustalić raz na zawsze, a ludzie nigdy nie przestaną próbować tego robić”¹⁰¹. Andrzej Frycz Modrzewski twierdził, że „bez praw nie może być prawdziwej wolności”¹⁰². Z perspektywy katolickiej nauki społecznej należy jednak stwierdzić, że prawdziwej wolności nie może być bez sprawiedliwości, miłosierdzia i przebaczenia.

⁹⁹ M. Król, *Słownik demokracji*, wyd. IV, Res Publica, Warszawa 1991, s. 101.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 99.

¹⁰¹ *Księga cytatów 2013*, „Gazeta Wyborcza”, 21–22 grudnia 2013.

¹⁰² Zob. I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski*, wyd. Gebethner i Wolff, Warszawa 1922, s. 121.

Bibliografia

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984).
Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*.
Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*.
Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*.
Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*.
Jan Paweł II, Katecheza *Prezbiter wobec społeczności świeckiej* (28 lipca 1993).
Jan Paweł II, Orędzie na Światową Konferencję poświęconą polityce kulturalnej (24 czerwca 1982).
Jan Paweł II, Encyklika *Centessimus annus*.
Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
Jan Paweł II, Przemówienie do studentów (Rzym 17 XI 1991), *L'Osservatore Romano* I(1992).
List pasterski Episkopatu Polski na zakończenie Roku Jubileuszowego chrześcijaństwa w Polsce, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
S. Bruce, *God is Dead. Secularisation in the West*, Oxford 2002.
Dlaczego Polacy odchodzą od Kościoła?, Komunikat z badań CBOS nr 105(2022), s. 13, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKE-wilr7vOg8SCAxXPS_EDHc1RBMQQFnoECBkQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.cbos.pl%2FSPISKOM.POL%2F2022%2FK_105_22.PDF&usg=AOvVaw36duQoWR_uI70IhSxxyBbz&opi=89978449 (dostęp: 14.11.2023).
Komunikat z badań CBOS „O społecznym autorytecie Kościoła”, lipiec 2022 (oprac. B. Roguska).
Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kolokwium Prawniczego, (10 marca 1984).
Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988, *Wprowadzenie*.
Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju. *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* (8 grudnia 1990).
Jan Paweł II, List do rodzin *Gravissimum educationis*.
Jan Paweł II, List o wolności religijnej *L'Eglise catholique* (do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach), 1 IX 1980.
Kodeks Prawa Kanonicznego.
F. Adamski, *Poza kryzysem tożsamości – w kierunku pedagogiki personalistycznej*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. H. Kwiatkowska, Warszawa 1994.

- S. Wyszyński, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962.
- G. Weigel, *Stateczna rewolucja*, Poznań 1995.
- List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie (5 września 1972).
- Katechizm Kościoła Katolickiego.
- S. Wyszyński, Przemówienie do kapłanów stolicy. *Nie trzeba się bać Ewangelii* (24 grudnia 1976).
- Pius XII, Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r., AAS 37(1945), s. 5–23.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*.
- S. Wyszyński, *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1974.
- Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, AAS 29(1937), s. 158–160.
- Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris*, AAS 29(1937).
- Pius XI, Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r., AAS 35(1943) s. 9–24.
- Leon XIII, List apostolski *Annum ingressi*, *Acta Leonis XIII*, 23, 1902–1903, s. 52–80.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 grudnia 1988).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna odnośnie do niektórych kwestii związanych z zaangażowaniem i udziałem wiernych świeckich w życiu politycznym* (24 listopada 2002), *L'Osservatore Romano*, 17 stycznia 2003.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), 454.
- Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, ASS 18(1885), 178.
- Pius XI, Encyklika *Ubi arcano*, AAS 14(1922), 698.
- Pius XII, Przemówienie do delegatów Międzynarodowego Związku Stowarzyszeń Kobiet Katolickich uczestniczek Światowego Kongresu z dnia 1 września 1947 r., AAS 39(1947).
- Miscellanea Augustiana. Św. Augustyn, *Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930.
- S. Wyszyński, *Zapiski więzienne* (18 I 1954 r.).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*.
- Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Isaiam*, 5, 1. PG 70, 1176.
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7. Denz., 1529.
- Franciszek, *O Krzyżu Chrystusa!*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4121,papieska-medytacja-o-krzyzu-chrystusa.html> (dostęp: 29.03.2016).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*.

- G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście siebie nawzajem w miłości (Ef 4, 2)*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 127–139.
- Jan Paweł II, „W waszych rękach znajduje się orędzie Ewangelii Życia”. *Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie VIII Światowego Dnia Młodzieży w Denver (15.08.1993)*, w: Jan Paweł II, *Kochana młodzieży!*, Warszawa 1997.
- R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994.
- J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.
- M. Rusiecki, *Dojrzały bądźcie*, Kielce 1992.
- Kazanie (31) bł. Izaaka, opata klasztoru Stella *Wyższość miłości, Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160–161.
- S. Birngruber, *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*, w: *Wychowanie jako pomoc*, red. J. Plachya, Warszawa 1992, s. 14–23 (*Dialogi pedagogiczne*, t. 2).
- M. Król, *Słownik demokracji*, wyd. IV, Res Publica, Warszawa 1991.
- Księga cytatów 2013*, „Gazeta Wyborcza”, 21–22 grudnia 2013.
- I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski*, wyd. Gebethner i Wolff, Warszawa 1922.

Dokumenty społecznego nauczania Kościoła

- Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 października 1992).
- Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* (29 czerwca 2004).
- Leon XIII, Encyklika *Diuturnum Illud*. O pochodzeniu władzy cywilnej (29 czerwca 1881).
- Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*. O chrześcijańskim ustroju państwa (1 listopada 1885).
- Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum*. O wolności ludzkiej (20 czerwca 1888).
- Leon XIII, Encyklika *Sapientiae christianae*. O obowiązkach społecznych chrześcijan (10 stycznia 1890).
- Leon XIII, Encyklikam *Rerum novarum*. O położeniu klasy robotniczej (15 maja 1891).
- Pius X, Encyklika *E supremi apostolatus*. O odnowieniu wszystkich rzeczy w Chrystusie (4 października 1903).
- Pius X, Encyklika *Il fermo proposito*. O Akcji Katolickiej we Włoszech (11 czerwca 1905).
- Benedykt XV, Encyklika *Pacem, Dei munus pulcherrimum*. O pokoju i pojednaniu chrześcijańskim (23 maja 1920).
- Pius XI, Encyklika *Ubi arcano Dei consilio*. O poszukiwaniu pokoju Chrystusa w królestwie Chrystusa (23 grudnia 1922).
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*. O odnowie porządku społecznego (15 maja 1931).
- Pius XI, Encyklika *Non abbiamo bisogno*. O Akcji Katolickiej we Włoszech (29 czerwca 1931).

- Pius XI, Encyklika *Acerba animi anxietudo*. O przykrym położeniu katolicyzmu w Republice Meksyku (29 września 1932).
- Pius XI, Encyklika *Dilectissima nobis*. O niesprawiedliwym położeniu katolicyzmu w Hiszpanii (3 czerwca 1933).
- Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*. O sytuacji Kościoła katolickiego w niemieckiej Rzeszy (14 marca 1937).
- Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris*. O bezbożnym komunizmie (19 marca 1937).
- Encyklika *Firmissimam Constantiam*. O sytuacji katolicyzmu w Meksyku (28 marca 1937).
- Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus*. O solidarności ludzkiej i państwie totalitarnym (20 października 1939).
- Pius XII, Encyklika *Optatissima pax*. O zachęcie do modlitwy o pokój społeczny i światowy (18 grudnia 1947).
- Pius XII, Encyklika *Humani generis*. O pewnych fałszywych poglądach zagrażającym podstawom nauki katolickiej (12 sierpnia 1950).
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*. O rozwoju społecznym w świetle doktryny chrześcijańskiej (15 maja 1961).
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (11 kwietnia 1963).
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (20 marca 1967).
- Paweł VI, List Apostolski *Octogesima adveniens* z okazji 80. rocznicy *Rerum novarum* (14 maja 1971).
- Synod Biskupów, Dokument synodalny *Justice in the World*. O sprawiedliwości w świecie (Rzym, 30 listopada 1971).
- Deklaracja Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej CELAM (Konferencja w Puebla, 1971).
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*. O ewangelizacji w świecie współczesnym (8 grudnia 1975).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979).
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*. O pracy ludzkiej z okazji 90. rocznicy *Rerum novarum* (14 września 1981).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 listopada 1981).
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z okazji 20. rocznicy *Populorum progressio* (30 grudnia 1987).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II (30 grudnia 1988).
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* w 100. rocznicę *Rerum novarum* (1 maja 1991).

- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*. O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 sierpnia 1993).
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (25 marca 1995).
- Benedykt XI, Encyklika *Deus Caritas est*. O miłości chrześcijańskiej (25 grudnia 2005).
- Benedykt, Encyklika *Caritas in veritate*. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (29 czerwca 2009).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (24 listopada 2013).
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*. O trosce o wspólny dom (18 czerwca 2015).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym (9 marca 2018).
- Deklaracja z Abu Zabi – *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia* (wspólnie podpisana przez Papieża Franciszka i Wielkiego Imama Al-Azharr Ahmada Al-Tayyeb, 4 lutego 2019).
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*. O braterstwie i przyjaźni społecznej (3 października 2020).

Literatura podstawowa

- Biliński K., Żmuda M., *Nauka społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II: wybór tekstów*, Toruń 1994.
- Chojnicka K., Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004.
- Dubel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2007.
- Godlewski J., *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie*, Warszawa 1985.
- Godlewski J., Jabłoński K., *Prawo a religia*, Warszawa 1988.
- Borutka T. i in., *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa–Jasna Góra 1999.
- Keller J., *Katolicka doktryna społeczna*, Warszawa 1989.
- Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.

Freedom in Relation to Moral and Social Values: Justice, Mercy, and Forgiveness in the Light of Catholic Social Teaching

Introduction

Catholic Social Teaching is the discipline within the broadly understood field of moral and social knowledge that also deals with politics. The social doctrine of the Church is grounded in reason and natural law, that is, in what is common to the nature of every human being. As an academic discipline, it cannot be “politically” involved, although its specialists may serve as experts in various discussions on political issues. Nevertheless, the results of such research can be helpful in forming the consciences of those engaged in political life and in awakening their sensitivity to the true demands of justice.

According to Catholic Social Teaching, political actors should be prepared to act based on justice even when doing so is contrary to their personal interests. This means that building a just social and political order—whereby everyone receives what is rightfully theirs—is the primary task of every politician operating in a democratic society. The Church, however, as the People of God, does not engage directly in political activity, since its immediate mission is the realization of salvation. Its members, on the other hand, are called to embody Christ in their daily lives and work, which constitutes their primary human vocation. Therefore, Catholics, guided by the principles of Catholic Social Teaching, should participate in political life by purifying reason and fostering the ethical formation of politicians, so that the demands of justice may become both comprehensible and politically attainable.

The Social Teaching of the Church thus provides arguments necessary for the active participation of members of the ecclesial community in social life. In this area, the Church—without violating the autonomy of political institutions—can fulfill a twofold task:

(1) to enlighten people, helping them to discover the truth of the Gospel and to choose the right path among the various doctrines influencing Christians; and

(2) to ensure effective service to all people.

The fulfillment of these tasks rests with the lay faithful, who should take part in political activity and undertake initiatives that will infuse not only people's customs and social consciousness but also the laws and structures of secular society with a Christian spirit. According to the Church's moral and social doctrine, lay Catholics should engage in political action—even within political parties—animated by a spirit of service to the common good. Therefore, “*they must not refrain from participating in politics*,” that is, in the various economic, social, and legislative activities that organically contribute to the growth of the common good. This constitutes their duty of conscience arising from their Christian vocation.

Catholic Social Teaching in the Light of Applied Theology

In the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* (*Gaudium et Spes*), the Second Vatican Council introduced a new quality in theological research by encouraging close cooperation with the secular sciences.

“The Council, following what was taught by the First Vatican Council, declares that there are ‘two distinct orders of knowledge,’ namely, of faith and of reason, and that the Church does not forbid the use, within their own proper domains, of the principles and methods proper to human arts and sciences. Recognizing this rightful freedom, the Church affirms the legitimate autonomy of human culture, and especially of the sciences. All this demands that man, while maintaining the moral order and regard for the common good, be free to seek the truth, express and spread his opinions, and engage in any branch of learning. Finally, it requires that he be truthfully informed about public events” (GS 59). This is a clear encouragement for theological disciplines, including traditional practical theology, to seek new aims and research methods.

Responding to these expectations of the Council Fathers, applied theology today also seeks to assist in discovering, in the light of Divine Revelation, those requirements of human society that awaken the intelligence and love

of Christians toward responsible participation in political life. Christians contribute to political life and to the shaping of society's future by remaining faithful to truth and by bringing into public life the spiritual richness that enables them to act in accordance with the dictates of a Christian conscience.

Within this perspective, the twofold activity of the lay faithful in earthly reality becomes evident. On the one hand, there is the broad field of social engagement, in which Christians act with fidelity to the truth of the Gospel and in accordance with the Magisterium of the Church. On the other hand, there is political activity, understood as participation in various economic, social, and legislative processes within the framework of legislative, executive, and judicial power.

Participation in social life requires proper socialization of community members, founded upon the dignity of the human person and the rights that flow from it. Political activity, in turn, requires a clearly defined worldview, which citizens express through party membership or support for specific ideas and programs.

In practice, these two dimensions—social and political—are difficult to separate, though their boundaries become apparent in daily life. Human beings are by nature social, which facilitates their entry into various areas of social activity and their establishment of interpersonal relations. According to the classical principle *Ubi societas, ibi ius* ("Where there is society, there is law"), politics inevitably enters into social life. Although law should be grounded in justice, it is often manipulated by politicians to serve their own ends. As a result, programs that originate in the ideal of justice and are intended to implement it in human coexistence frequently become distorted in practice.

"Although they continue to invoke the same ideal of justice, experience shows that other negative forces—such as vindictiveness, hatred, and even cruelty—often prevail over justice. The desire to destroy an opponent, to impose total dependence, or to restrict freedom becomes the true motive of action. This contradicts the essence of justice, which aims at establishing equality and proper balance between the parties. Such abuse and distortion of justice demonstrate how far human action, even when undertaken in the name of justice, can deviate from it. (...) It is well known that in the name of supposed justice—whether historical or class justice—people have been destroyed, killed, deprived of liberty, and stripped of their basic human rights. (...) Moreover, the decline of fundamental values that constitute not only the core of Christian but also of human morality and culture—such

as respect for human life from conception, the indissolubility of marriage, and the stability of the family—must be a cause for concern. Moral permissiveness strikes at the most sensitive sphere of human life and coexistence. Along with it comes a crisis of truth in interpersonal relations, irresponsibility in speech, a purely utilitarian attitude toward others, the loss of the sense of the common good, and the ease with which it becomes alienated. Finally, desacralization often turns into dehumanization. A person and a society for which nothing remains ‘sacred,’ despite appearances, fall into moral decadence” (*Dives in Misericordia*, 12).

The lack of respect for justice in politics is most evident in the activities of political parties. Party leaders often seek to dictate the directions and limits of citizens’ political engagement. When something goes against the will of party authorities or threatens their interests, they frequently accuse their opponents of political motivation. This attitude extends even to the Church’s social engagement: its defense of human dignity and rights, its proclamation of the Gospel truth, and its reliance on the Magisterium in the protection of life and moral values are often labeled as “political.” In reality, such engagement is an expression of the Church’s right to religious freedom and of the public witness of faith by its members, who—as full citizens—possess the right to social and political participation.

The participation of Christians in political life must be grounded in the primacy of truth and in fidelity to moral principles in acquiring, exercising, and maintaining public authority. This conviction should serve as the source of inspiration for politics, whose highest aim is the common good and service to the human person, based on the principle of justice, irrespective of political, cultural, or religious circumstances.

The central task of politics is to create a just order within society and the state, in accordance with the requirements of law. If justice is both the goal and the inner measure of all politics, then politics cannot be reduced to a mere technique of managing public affairs. Its source and purpose lie precisely in justice, which is ethical by nature. Thus, the state inevitably faces the question: *How can justice be realized here and now?* This in turn raises a more fundamental question: *What is justice?*

This is a question of practical reason, but for reason to function rightly it must be continually purified, since ethical blindness—arising from the dominance of self-interest and power—remains a constant threat. It is at this point that politics and faith meet. Faith, of course, has its own unique nature

as an encounter with the living God, which opens new horizons beyond the scope of reason. Yet faith also acts as a purifying force for reason: from the divine perspective, it frees reason from blindness and enables it to fulfill its task more faithfully. Here, Catholic Social Teaching finds its proper place. It does not seek to confer state power upon the Church, nor to impose upon nonbelievers the perspectives or behaviors that belong to faith. Rather, it aims to assist in the purification of reason and to help ensure that what is just may be recognized and realized here and now.

The Relationship between the Church, the World and Justice

Catholic Social Teaching addresses the relationship between the Church and the world — that is, between the ecclesial community and the broader social and political order — primarily through the lens of justice. Applied theology, in turn, focuses on the relationship between the human person and the world in which he or she lives and acts. According to the Church's teaching, all people — believers and non-believers alike — are called to contribute to the proper construction of the world they share. Such cooperation, however, is impossible without sincere and prudent dialogue.

In the view of the Magisterium, neither believers nor non-believers may be discriminated against, for every human being possesses a personal dignity from which the rights of the person arise. The Church will therefore always insist upon the freedom of action for believers, that they may build a “temple to God” within the world; at the same time, she invites non-believers to consider the Gospel of Christ with openness of heart.

Research within applied theology concentrates on the personal dimension of the human being: each person, as a unity of body, spirit, and mind, is unique and unrepeatable. Human beings are by nature religious and social, and Catholic anthropology also affirms the eschatological orientation of human life — that is, the transcendent goal which gives full meaning to human existence. The purpose of applied theology is therefore to attain practical knowledge of the human person, enabling an adequate response to contemporary questions concerning human dignity, personal rights, values, relationships, and the purpose and meaning of life — always from the perspective of lived experience within the world.

Until the Second Vatican Council, the Church had drawn her knowledge of the world and of humanity primarily from Revelation and the Magisterium, and also from theological reflection. This permitted the Church to communicate that knowledge — as “truth” about humanity and the world — to the outside. However, Vatican II opened the way for this truth to be complemented by knowledge derived from the secular sciences. Applied theology thus integrates revealed truth and the teaching of the Church with insights drawn from human experience and engagement in the world. This knowledge is indispensable to the Church in realizing her salvific mission concretely — and equally necessary for Christians themselves, that they may fruitfully live out their individual vocations and act effectively in social and political life.

Applied theology, understood in this way, enters into a scientific collaboration with Catholic social science, whose object of study is politics in the broad sense — particularly within the context of the just ordering of society and the state. A fundamental element of Christianity is the distinction between Church and State, in accordance with the principle of the autonomy of earthly realities. The State may not impose religion but must guarantee religious freedom and peace among believers of different traditions. The Church, as the social expression of the Christian faith, possesses her own independence and lives in a communal structure grounded in faith — a structure that the State must respect. Although distinct, the two spheres remain in continual and reciprocal relationships. Thus, Catholic Social Teaching has a clearly defined field of socio-political research, the results of which are significant for applied theology in its human-centered inquiry — a discipline that lives both *in the world* and *in the Church*.

At the same time, this article seeks to explore the relationship between politics, understood as the exercise of authority for the common good in accordance with the principles of subsidiarity and social solidarity, Catholic Social Teaching, and applied theology. In the current historical moment, complex political challenges emerge from the promises of politicians to “build a new society” — promises that often find approval among a confused, disoriented, and manipulated public. From the standpoint of applied theology, harmony between the natural and supernatural orders is essential for any form of social or political activity. For the Christian politician, the most important task is to maintain coherence between faith and conduct. As John Paul II observed in his apostolic exhortation *Christifideles laici*,

“of great importance is the coherence of the life of the lay faithful — those who should strive for holiness in the ordinary conditions of professional and social life. In response to their vocation, they should regard daily activities as opportunities to draw near to God, to do His will, and to serve others.”

Thus, Christians who engage in politics — while recognizing the legitimate autonomy of political life — should ensure that their aspirations remain consistent with the demands of the Gospel. Within the legitimate pluralism of institutions and opinions, they are called to bear both personal and public witness to the truth and sincerity of their faith through effective and selfless service to others.

Freedom and Religious Truth in the Catholic Social Teaching

In the social teaching of the Church, one of the central themes concerns the understanding and lived experience of freedom — especially in its religious dimension, to which truth itself leads: “*You will know the truth, and the truth will set you free*” (cf. Jn 8:32). In his address to the academic community in Rome, John Paul II emphasized that a person is not free simply by exercising freedom; one becomes truly free only when the use of freedom is guided by truth. This immediately raises the question: where is truth to be found? For Catholics, the answer is clear — in the Church, which guards and interprets the truth revealed by God.

This question takes on a particular significance in the context of Polish society, where the term “*Pole-Catholic*” (*Polak-katolik*) has long been part of cultural identity. Why, then, are an increasing number of Polish Catholics leaving the Church and abandoning religious practice?

According to sociologist Mirosława Grabowska, based on empirical research, the reasons are often internal rather than external: the Church as an institution — and in particular some of its clergy — can at times alienate believers, especially the young, through specific behaviors, public attitudes, or interpersonal conduct. Among the most frequently mentioned factors are exclusion from religious education, unjust treatment in parish contexts, or the perception of hypocrisy among priests. Grabowska argues that the main causes are systemic rather than incidental: not scandals or material concerns per se, but rather a generally critical attitude toward the Church and clergy,

and a worldview in which there is no longer room for faith or religious practice. As she notes, “these personal negative experiences, environmental observations, and media messages have already shaped, in some social circles, generalized attitudes of distance and aversion toward the Church — and such generalized attitudes are difficult to change.”

Given this reality, a pressing question arises: What can the Church do to strengthen its moral and social authority? Survey respondents most frequently pointed to four key actions: – avoiding political partisanship and refraining from supporting any specific party (58%), – addressing cases of sexual abuse transparently and holding perpetrators accountable (56%), – abandoning the pursuit of wealth and material influence (50%), and – priests setting a moral example by living according to the principles they preach (44%). Against this backdrop, the research question of this article — concerning religious freedom — gains renewed relevance: *what are its foundations, and how can it be cultivated?*

In the modern world, people experience various forms of oppression and face threats to their ability to act according to their conscience. At the same time, many — under the guise of freedom — tend to reject all forms of dependence or moral constraint. This tension was already addressed by the Second Vatican Council, which called upon educators and moral leaders to form individuals who, while respecting the moral order, would also obey legitimate authority and love authentic freedom.

The Council Fathers further emphasized the need to educate people capable of judging issues in the light of truth, acting with responsibility, and striving to follow all that is true and just — willingly joining their efforts with those of others for the common good.

Therefore, education for religious freedom must aim at fostering a mature sense of responsibility in fulfilling one’s social duties. As *Dignitatis humanae* (no. 8) reminds us, genuine freedom cannot exist without moral formation rooted in truth, nor can it flourish apart from a community that recognizes and protects the dignity of every human person.

Religious Freedom in the Social Action of the Church

Drawing on the teaching of John Paul II, it must be affirmed that the right to religious freedom is not simply one among many human rights, but rather the most fundamental of them all. The dignity of every human person derives above all from his or her profound relationship with God the Creator, in whose image and likeness each human being has been endowed with reason and free will. Religious freedom therefore represents the deepest expression of freedom of conscience, for it pertains to the very core of human identity.

One of the most striking phenomena of the modern world is the renewed role of religion in awakening a sense of national identity and in the struggle for freedom. In many cases, it is through religious faith that the identity of entire nations has been preserved and even strengthened. In societies where religion has faced difficulties or outright persecution — often dismissed as a relic of the past — it has repeatedly revealed itself as a powerful liberating force. Religious faith holds such importance for both individuals and nations that they are often willing to make the greatest sacrifices to protect it. For any attempt to suppress or eradicate what is most sacred to humanity inevitably provokes a reaction — sometimes open, sometimes hidden — of spiritual resistance.

The Catholic Church summarized the fruit of her reflection on this issue in the Conciliar Declaration on Religious Liberty, *Dignitatis humanae*, which states: “By virtue of their dignity, all human beings, because they are persons — that is, beings endowed with reason and free will, and therefore bearing personal responsibility — are impelled by their own nature and are morally obliged to seek the truth, especially in what concerns religion. They are also bound to adhere to the truth, once known, and to order their whole lives in accordance with its demands.”

The Council Fathers further underscored that the freedom to practice religion “consists, in its very essence, above all in those internal, voluntary, and free acts by which a person directly relates to God. No merely human authority can command or forbid such acts. Yet, because of the social nature of the human person, these interior religious acts must also find outward expression, leading people to associate with others in the public profession of religion.”

John Paul II emphasized that the expression and exercise of religious freedom must encompass both its individual (private) and communal (public) dimensions, which complement one another. At the personal level, this includes the right of parents to educate their children according to their own religious convictions, and the corresponding right of children to receive religious and moral education through the Church. This implies the freedom of families to choose schools or other means that ensure such education. Indeed, parents retain the primary responsibility for their children's religious formation, even when they entrust this task to Church institutions or schools run by religious communities.

On the communal level, the Church exists and acts within society as a social body organized according to her own doctrinal principles and institutional purposes. This means that the Church possesses the freedom to conduct educational activities, as defined in the *Code of Canon Law*, aimed at promoting the integral development of the human person. Children and young people should thus be educated in a way that allows them to develop harmoniously in body, mind, and spirit; to cultivate a deep sense of moral responsibility; to use the gift of freedom rightly; and to prepare themselves for active participation in social life.

The Church's educational mission therefore involves introducing the child to a set of values that constitute the spiritual and moral heritage of the society in which he or she lives, thereby enabling the full realization of human potential. It also includes protecting young people from false or destructive value systems. Hence, the goal of Christian education is to form individuals capable of embracing freedom directed toward the good — a freedom that does not separate itself from truth but finds its fulfillment therein.

Human justice and Divine Justice

The celebration of the 1050th anniversary of the Baptism of Poland provided an important occasion to reflect on the significance of faith in the political life of the nation. The turbulent history of the Polish state was built upon a foundation in which faith and patriotism formed a deep and enduring alliance. In the Polish context, this has often meant the continual search for harmony between the social expression of Christian faith and politics, whose proper aim is to create and safeguard a just social order.

A concise summary of the tension — and potential unity — between these two realities can be found in the words of Cardinal Stefan Wyszyński, who proclaimed: “We can recognize the enemies of our nation by the way they relate to God and to Christian morality. They understand the significance of this morality for us; they know that it is the strength and power of the nation, that it best serves its existence, integrity, and unity. Therefore, wishing to destroy the nation, they attack its faith and Christian morality. [...] You must understand that the life of the nation is rooted in the family, that its continuation depends on it. Remember that the nation secures itself more through the family than at the borders of the state. The true borders of the nation and the state pass through the cradles.”

In his reflections, Primate Wyszyński introduced one further dimension into this relationship: the family. Together with faith and politics, it forms a triad of values whose interdependence determines the quality of national life. Faith, politics, and family are inextricably linked; their mutual relationship gives shape to the moral and civic identity of the Polish people. When analyzing these values within the context of Polish society, one must recognize their intrinsic connection to the democratic state. Democracy, as experience shows, is not inherited — it must be formed through the socialization and moral education of citizens. Since democrats are not born but made, the first institution shaping democratic attitudes is the family, which serves as the primary school of democracy. Here, individuals learn the virtues that sustain a democratic culture: truthfulness, trust, cooperation, and a sense of personal responsibility.

The formation of democratic citizens presupposes a long-term educational process, aimed at cultivating habits of free and responsible participation in community life. One cannot become — or act — as a true democrat without first acquiring a moral formation grounded in truth, mutual respect, and civic culture. Such formation begins in the home, extends to friendships, voluntary associations, and community organizations, and ultimately permeates the structures of civil society.

Democracy cannot function properly unless the majority of its citizens live according to its principles. For this reason, the foundation of democracy is a strong civil society imbued with a healthy culture of public morality — a society in which freedom is inseparable from truth, and civic responsibility flows naturally from moral conscience.

Christian Patriotism as a Norm of Social Justice

The adoption of the Christian faith by the Polish people, expressed through the Baptism of Poland, introduced a new quality of social life founded upon justice, while also granting a new dimension to the lives of families and individual citizens. Although the early Polish state cannot yet be described as democratic, it was nonetheless shaped by patriotism — the true source of Polish statehood — for which social justice became the fundamental moral law.

The Polish bishops, interpreting patriotism through the lens of Christian revelation, enriched its meaning with explicitly theological depth. They wrote: “True love for one’s homeland is rooted in a deep attachment to and affection for one’s native land, regardless of time and place. The creative force of genuine patriotism is thus the noblest expression of love. [...] And although a person esteems the values of his own nation, he knows that above all nations stands God, who alone has the right to establish the highest moral norms, independent of individual nations. Hence, Christian love of the homeland entails not only concern for its economic, social, and cultural development but also for its spiritual and religious growth.”

It is therefore God Himself who, as the supreme lawgiver, makes patriotism a norm of social justice. This principle is inscribed in the Fourth Commandment, which “demands that citizens show honor, love, and gratitude toward their homeland and those who govern or lead it.”

Patriotism signifies an active concern for one’s homeland and nation. As Cardinal Stefan Wyszyński reminded the clergy in 1976 — in words that remain strikingly relevant in today’s political climate — “Let us not look in all directions. Let us not try to feed or save the whole world. Let us first look to our homeland, supported by which we may gaze toward heaven. Let us help our brothers and sisters, feed Polish children, serve them, and fulfill our duty here — so that we do not fall into the temptation of ‘saving the world’ at the cost of our own homeland. I recall a scene so vividly portrayed in Gołubiew’s *Bolesław Chrobry* and Parnicki’s *Silver Eagles*, where Emperor Otto III seeks to entice Bolesław Chrobry to Rome by offering him the title of Roman patrician. Yet the king refused to leave poor Gniezno for the Roman forum, convinced that his mission lay in strengthening his homeland first. Only after accomplishing that, could he think of others, of neighboring

peoples. Unfortunately, today we often attempt to ‘save the world’ at Poland’s expense. This distortion of social order must be corrected at every step if our homeland is to endure in peace and cooperation, achieving the desired economic and moral order. It is a misfortune to concern oneself with the entire world while neglecting one’s own country.”

Patriotism, therefore, naturally directs one’s concern toward the just ordering of society and the state, which constitutes the central task of politics. As St. Augustine once observed, “*Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*” — “Without justice, what are kingdoms but great robberies?” The distinction between what belongs to Caesar and what belongs to God (cf. Mt 22:21) — that is, between the State and the Church — lies at the heart of the Christian vision of social order.

According to the Second Vatican Council, this distinction expresses the autonomy of temporal realities. The State cannot impose religion; rather, it must guarantee freedom of religion and peace among believers of various faiths. The Church, for her part, as the social manifestation of Christian faith, possesses her own independence and, on the basis of her faith, lives within a community order that the State must respect. The two spheres — ecclesial and political — are distinct, yet they always remain in a dynamic and reciprocal relationship.

Human Law and Divine Law

Poland, as a member of the *European Union*, is also subject to European law. Nevertheless, the primary duty of Polish citizens — as believers and members of the Church — is to respect God’s law, of which the Church is the guardian and witness. John Paul II reminded the faithful of this in his apostolic exhortation *Ecclesia in Europa*. The Church, he wrote, does not seek a return to the forms of a confessional state in her relations with public authorities. However, she firmly rejects ideological secularism and every form of hostile separation between civil institutions and religious communities. At the same time, in keeping with her social teaching, the Church encourages her members to take an active part in the humanization of society in the light of the Gospel.

The goal and intrinsic measure of every form of politics is justice. In turn, the measure of justice is faith. As John Paul II explained: “Faith,

of course, has its own specific nature as an encounter with the living God — an encounter that opens new horizons, far beyond the limits of reason. At the same time, however, it is a purifying force. Faith enables reason to perform its task more effectively and to perceive more clearly what belongs to it. This is where Catholic Social Teaching finds its place: it does not intend to hand over state authority to the Church, nor to impose upon non-believers the perspectives or modes of behavior proper to faith. It simply seeks to participate in the purification of reason and to help ensure that what is just may be recognized and realized.”

This passage illuminates the deep connection between politics and the preservation of divine law within both social and individual life. The two dimensions — political and moral — converge in the concrete civic attitudes of believers.

Catholics, as baptized members of the Church and citizens of the State, live simultaneously within two distinct yet interrelated spheres of social life: the ecclesial and the civil. As citizens, they are subject to three types of authority — legislative, executive, and judicial. According to the Church’s teaching, all authority ultimately comes from God, and therefore it cannot be exercised against God without undermining its own foundation. To act against divine law is to sever the very branch upon which one sits, destroying the moral basis of social life.

Cardinal Stefan Wyszyński taught that whenever authority is exercised in defiance of God’s law, it loses its moral legitimacy and the right to command obedience. If authority originates from God — as it does, since it arises from the very nature of social life — it must appeal to conscience, which itself is governed by God. Therefore, when those in power fail to recognize the rights inscribed in human conscience or actively violate them, they betray their divine mandate to promote social justice. For this reason, decrees or laws issued in contradiction to divine law are devoid of moral validity, regardless of their formal legality.

At the same time, it is the vocation of Catholics as members of the Church to engage in the life of society in such a way that its goal becomes the realization of a just social order. As citizens of the state, they are called to participate personally in public life and cannot withdraw from involvement in “the various economic, social, and legislative activities which organically serve the growth of the common good.” The mission of the lay faithful is to shape social life responsibly, respecting its legitimate autonomy and

cooperating with other citizens according to their competence and moral responsibility.

Although the specific expressions of *ecclesial caritas* must remain distinct from the functions of the state, the virtue of charity should animate the entire life of the lay faithful, including their participation in political affairs. For when political engagement is rooted in love of neighbor and directed toward the common good, it becomes an authentic expression of what the Church calls *social charity*.

The Beatitude of Justice

Among the eight Beatitudes, there is also the *Beatitude of Justice*: “Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they shall be filled” (Mt 5:6). God’s righteousness has a transcendent dimension, while in human life it manifests as a moral virtue. In practice, however, social systems and political structures inspired by the idea of justice often become distorted. Justice is then overshadowed by negative forces such as obstinacy, hatred, or even cruelty. This leads to a desire to destroy one’s opponent, to impose total dependence, and to limit freedom — all of which contradict the essence of justice, whose very nature seeks equality and right balance between parties in conflict. Such abuse and distortion of justice show how far human action can stray from its true purpose, even when undertaken in its name.

Justice, as John Paul II observed, is both the goal and the intrinsic measure of all political activity: “Justice is the goal and therefore also the intrinsic measure of any policy. Politics is more than a simple technique for defining public orders: its source and purpose are found precisely in justice, and this justice is ethical in nature. Thus, the state inevitably faces the question: how to realize justice here and now? This question in turn presupposes another, more radical one: what is justice? It is a problem that concerns practical reason; but for reason to function honestly, it must be constantly purified, since its ethical blindness, resulting from the prevalence of interest and power that blinds it, is a danger that can never be eliminated.”

To answer this question, four classical *jurisprudential maxims* shed light on the moral dimensions of justice.

1. *Suum cuique — to each his own.* This most widely known formulation of justice expresses the norm that everyone should receive what is rightfully theirs. Justice is thus understood as the virtue that ensures that every person is given precisely what he or she is due — no more and no less.
2. *Summum ius, summa iniuria — the strictest law is the greatest injustice.* Excessively rigid application of the law can itself lead to grave injustice. The experience of history and of the present shows that justice alone is insufficient; left untempered, it can turn into its own negation. Only when justice is animated by the deeper force of love can it preserve human dignity and bring true order to social life. This truth does not diminish the value of justice but reminds us that the human spirit must reach beyond it toward the higher principle that gives it meaning.
3. *Dura lex, sed lex — the law is harsh, but it is the law.* This maxim stresses the impartiality of law and the necessity of punishment for wrongdoing. However, the measure of justice is narrow, and therefore mercy — whose deepest source is love — must accompany the administration of justice. Mercy does not undermine justice but perfects it, preventing the law from becoming dehumanized.
4. *Et non facere, facere est — not to act is also to act.* This principle reminds us that silence in the face of injustice is itself a form of participation in evil. Indifference to wrongdoing can be interpreted as tacit approval; moral integrity requires the courage to oppose injustice wherever it appears.

In this light, Catholics are called to form their consciences carefully and to act consistently in accordance with them. As the *Pastoral Constitution Gaudium et Spes* teaches: “Catholics must take the utmost care to act always in accordance with their conscience and not to resort to such compromises by reason of which either religion or the integrity of morals might suffer harm. At the same time, however, they should adopt an attitude of objective kindness toward the views of others, not try to turn everything to their own advantage, and show a readiness to cooperate loyally in the pursuit of what is either intrinsically good or leads to good together.”

Therefore, Catholics — as members of the Church — must respond to every manifestation of evil and injustice. As *Benedict XVI* emphasized, “The Church cannot and should not engage in political struggle in order to realize the most just society possible. It cannot and should not put itself

in the place of the State. But neither can and should it remain on the margins in the struggle for justice. It must engage in it through reasoned argumentation and awaken the spiritual forces without which justice, which always demands sacrifices, cannot perpetuate and develop. A just society cannot be the work of the Church, but should be realized by politics. Nevertheless, the Church is deeply interested in building up justice by opening the intelligence and the will to the demands of the good.”

The Church thus has both the right and the duty not only to defend the doctrine of faith and morals but also to speak authoritatively to her members regarding temporal matters whenever the need arises to judge how that doctrine should be applied in practice.

Human Justice and Divine Justice

Human law is guided by the principle of just judgment, that is, the imposition of a sentence upon the guilty. Punishment, inseparably linked to justice, constitutes a fair retribution for wrongdoing, as expressed in the ancient maxim of Seneca: *punitur quia peccatum est* — “one is punished because a crime has been committed.” The purpose of sentencing is not merely retribution; it also carries an educational and restorative function. Through the experience of just punishment, the offender becomes aware of its expiatory value, suffers for guilt, and is thereby offered the possibility of moral rehabilitation and reintegration into the community. Judgment, therefore, includes the element of restitution — an opportunity for the offender to atone for the harm caused, to compensate for loss, and to find peace of conscience through the acknowledgment of wrongdoing.

Divine justice, however, transcends this human framework by entering the realm of mercy. Mercy does not negate justice but fills it with new content, fully expressed in forgiveness. Forgiveness reveals that beyond all processes of restitution or reparation inherent in justice, there exists a deeper reality — that of love, the affirmation of the human person. The ultimate source of justice, therefore, is mercy; and mercy, in turn, is born of love.

Human justice, by its nature, can only adjudicate between people and distribute what is due by right proportion. Love — particularly that gratuitous love, which we call mercy — goes further: it has the power to restore

the person to himself. Although mercy differs from justice, it is not opposed to it; rather, it fulfills it. Mercy is the fruit of God's creative love, a love that cannot despise or desire the ruin of the one upon whom it has once bestowed itself. In this sense, mercy reveals the deepest foundation of the relationship between justice and love in God's dealings with humanity and with the world.

From this perspective, we can discern two hierarchies of justice. In the human order, justice stands as the first and most essential virtue, enabling peaceful social coexistence and serving as the primary measure of moral life. Once justice has been rendered, a person may then go beyond it through acts of mercy — forgiving justly administered punishment or showing compassion to the offender. Mercy, however, does not annul the sentence; it mitigates its severity, offering what might be called *merciful punishment*. Should a person, through heroic charity, forgive entirely, he manifests the deepest motive of the Christian ethos: *I forgive because I love*. Thus, the deeper source of justice is mercy, and the deeper source of mercy is love.

Christians can therefore contribute to building a better and more just world only by doing good personally, earnestly, and wherever they can, regardless of political programs or party loyalties. The Christian "agenda," the agenda of the Good Samaritan — the agenda of Jesus — is, as Benedict XVI expressed it, "*a heart that sees*." Such a heart perceives where love is needed and acts accordingly.

In God's economy of salvation, love comes first. God is Love, and He loves the human being as he is, not "for something." Since no human love is perfect, and the only possible response to God's love is imperfect love, God therefore shows mercy to every person. Then comes God's justice, which in the eschatological time of salvation will restore creation to its original goodness and open the human heart to the mercy and love of God.

If, therefore, a Catholic and a citizen wishes to live according to the virtue of justice, he should accept the order established by God. Saint Augustine explains this order with great clarity: "*Does your spirit wish to overcome your desires? Let it submit to what is above it and rule over what is below it. Then there will be peace in you — true, unfailing, and full of grace. What is the order of this peace? God rules the spirit, and the spirit rules the body. There can hardly be a better order.*"

Justice and Mercy in the Religious Dimension

“Nothing is so much opposed to consent as force and fear.” This ancient maxim also applies to the relationship between mercy and justice when viewed in the religious order. In reflecting on the significance of these two virtues in the relationship between God and humanity, one must first recognize the *similarity* that exists between them. Mercy and justice can be seen as symbols of harmony — an inner *agreement* between God and man. Such an agreement arises when the elements of force and fear, which distort genuine communion, are replaced by love.

Only love has the power to remove fear and to transform strength into unity. For this reason, love stands as the deepest source — first of mercy, and then of justice. Mercy, though distinct from justice, is not opposed to it; rather, it completes and perfects it. Mercy is the fruit of God’s love for creation. It belongs to the very nature of this divine love that it cannot hate or will evil toward the one upon whom it has bestowed itself.

These words reveal the most profound foundation of the relationship between justice and mercy in God — in His relationship to humanity and to the world. Justice without mercy becomes harsh and lifeless, while mercy without justice risks becoming sentimentality detached from truth. In God, however, these two attributes are perfectly united: His justice is always merciful, and His mercy is always just.

For human beings, participation in this divine balance requires a heart purified by grace — a heart that can forgive while still seeking truth, and that can love without abandoning the demands of righteousness. Such harmony between justice and mercy constitutes not only the essence of divine governance but also the model for Christian moral life. Through this integration, believers are called to reflect the image of God Himself, in whom justice and mercy are eternally one.

Summary

The reflections presented in this study have sought to demonstrate the inseparable relationship between freedom, justice, mercy, and forgiveness as

understood within the framework of *Catholic Social Teaching*. The analysis has shown that authentic freedom — whether personal, social, or political — can never be detached from truth, for it is truth that liberates and gives direction to human action. Justice, in turn, finds its deepest meaning not merely in the legal or institutional order, but in the moral and spiritual dimension of human existence, where it becomes a reflection of divine order.

In this perspective, politics and theology meet at a common point: the pursuit of justice grounded in the dignity of the human person and the primacy of the common good. Catholic Social Teaching does not seek political power for the Church but calls for the purification of reason, so that what is just may be discerned and realized *here and now*. The Christian's task in public life is therefore not the imposition of faith-based principles on others, but the formation of conscience and the witness of truth through service and love.

The relationship between justice and mercy reveals the very heart of Christian anthropology. Justice ensures the right ordering of relationships, while mercy restores and transforms them through love. In human society, this synthesis manifests itself in the call to reconciliation, solidarity, and responsibility for one another. In the divine order, it is fulfilled in the mystery of redemption, where God's justice is not retribution but restoration — an act of love that heals and renews creation.

Patriotism, understood in the Christian sense, further connects these principles by expressing love of one's homeland as a form of social justice and service to the community. It is through such love — purified of selfishness and directed toward the common good — that national and civic life find their moral foundation.

Ultimately, the journey from human justice to divine justice passes through the experience of mercy. Human law seeks restitution and order; divine law brings healing and communion. The Christian vocation, therefore, is to integrate both — to work for justice while remaining open to mercy, and to shape social life according to the Gospel values of truth, love, and peace.

In this way, *Catholic Social Teaching* continues to provide not only a system of moral principles but also a spiritual vision capable of renewing both individuals and societies. It reminds humanity that the measure of authentic justice is always faith, the measure of mercy is love, and the measure of freedom is truth.

Wolność religijna w prawodawstwie polskim jako przedmiot ochrony prawnokarnej i cywilnoprawnej

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna

Tytuł: Wolność religijna w prawodawstwie polskim jako przedmiot ochrony prawnokarnej i cywilnoprawnej

Autor: Barbara Cichorska – b.cichorska@gmail.com, doktorant w Szkole Doktorskiej UPJP2 w Krakowie, magister prawa, adwokat wpisany na listę Okręgowej Izby Adwokackiej w Katowicach, magister licencjonowany prawa kanonicznego. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Od września 2022 r. do sierpnia 2023 r. obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach. W okresie listopad 2021 r. – czerwiec 2022 r. pracownik Kurii Metropolitalnej w Katowicach.

Cel badawczy (merytoryczny)

Próba udzielenia odpowiedzi na pytanie „Czy polskie prawo karne i cywilne w dostateczny sposób chronią wolność religijną?”.

Cel dydaktyczny

Celem jest nabycie wiedzy o wolności religijnej i sposobach jej ochrony na gruncie polskiego prawa. Wyjaśnienie pojęcia wolności religijnej oraz przedstawienie aktów prawnych regulujących tematykę z tym związaną, w szczególności kwestii związanych z konstytucyjną, prawnokarną i cywilnoprawną ochroną wolności religijnej. Zapoznanie się przez studentów z przepisami prawa konstytucyjnego, wyznaniowego, karnego i cywilnego związanymi z ochroną wolności religijnej oraz opanowanie pojęć z zakresu poszczególnych gałęzi prawa. Nabycie wiedzy związanej z ochroną wolności

religijnej poprzez rozwiązywanie problemów praktycznych. Usystematyzowanie wiedzy z zakresu krajowych oraz międzynarodowych systemów ochrony wolności religijnej, w tym dotyczących organów i instytucji, których zadaniem jest ochrona wolności religijnej.

Cel pedagogiczny

Student: potrafi zdefiniować pojęcie wolności religijnej oraz wskazać regulacje dotyczące konstytucyjnej, prawnokarnej i cywilnoprawnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce. Ma ugruntowaną wiedzę z zakresu ochrony wolności religijnej na gruncie prawa karnego i cywilnego i potrafi zastosować zdobytą wiedzę do rozwiązywania problemów praktycznych. Potrafi wymienić instytucje i organy, których zadaniem jest ochrona wolności religijnej, a także wskazać środki służące tej ochronie. Potrafi wskazać odpowiedni organ ochrony prawnej powołany dla ochrony prawa do wolności religijnej. Umie wskazać sytuacje, w których dochodzi do naruszenia wolności religijnej. Ma wiedzę na temat składania zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia przestępstwa naruszającego wolność religijną oraz wnoszenia powództwa cywilnego mającego na celu ochronę wolności religijnej. Potrafi sporządzić te pisma.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

- wykład problemowy
- wykład z prezentacją multimedialną
- metody warsztatowe
- metoda sytuacyjna
- praca w grupach
- samokontrola
- studium przypadku (case study)
- dyskusja

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć

- prezentacja multimedialna
- Barbara Cichorska, *Wolność religijna w prawodawstwie polskim jako prawo podlegające ochronie prawnokarnej i cywilnoprawnej* (artykuł)
- formularz zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia przestępstwa
- formularz pozwu
- pytania kontrolne (test)

- kazusy
- szkolenie z pisania zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia przestępstwa
- szkolenie z pisania pozwu
- bibliografia

Treść wykładu

Wolność religijna stanowi jedno z podstawowych praw człowieka i obywatela. Przysługuje wszystkim ludziom, niezależnie od wyznawanej przez nich religii czy innego światopoglądu. Człowiek jest istotą wolną i rozumną, w związku z tym może dokonać samodzielnego wyboru w zakresie wyznawanych wartości. Prawo do wolności religijnej jest gwarantowane przez współczesne ustawodawstwo międzynarodowe oraz konstytucje państwowe. Na gruncie prawa polskiego wolność religijna zagwarantowana została przez Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej, ustawy i rozporządzenia, a także (w przypadku Kościoła katolickiego) – Konkordat. W niniejszym wykładzie zajmiemy się rozważaniami na temat wolności religijnej w prawodawstwie polskim, zwłaszcza w zakresie prawnokarnej i cywilnoprawnej ochrony tego prawa.

Na wstępie należy wyjaśnić pojęcie wolności religijnej oraz wskazać na występujące zarówno w aktach prawnych, jak i literaturze pojęcia wolności sumienia czy też wolności sumienia i wyznania.

Artykuł 53 polskiej Konstytucji statuuje dwie powiązane ze sobą wolności o charakterze osobistym: wolność sumienia i wolność religii. Podstawą wolności religii jest przekonanie o istnieniu Boga lub innej istoty najwyższej. Wolność religii oznacza prawo jej przyjmowania, wyznawania i uzewnętrzniania. Wolność sumienia definiowana jest w różny sposób. Część autorów przedstawia ją jako swobodę wyboru dowolnego światopoglądu. W takim przypadku wolność religii traktowana jest jako przejaw wolności sumienia. Inny sposób określenia wolności sumienia polega na uznaniu, że wolność sumienia jest prawem do wyboru światopoglądu innego niż religijny. Niektórzy autorzy z kolei traktują wolność sumienia i religii jako jedną wolność o zróżnicowanym charakterze.

Pojęcie wolności religijnej

POJĘCIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Wewnętrzna:

- zdolność do podjęcia moralnego wyboru zgodnie z nakazem sumienia

Zewnętrzna:

- prawo do uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym oraz wolności od zewnętrznego przymusu w manifestowaniu przekonań religijnych
- podlega ochronie prawnej

Wolność religijną można rozumieć w dwóch aspektach: wewnętrznym i zewnętrznym. W znaczeniu wewnętrznym wolność religijna jest zdolnością osoby ludzkiej do podjęcia moralnego wyboru zgodnie z nakazem sumienia. Wolność religijna w znaczeniu zewnętrznym polega z kolei na przyznaniu człowiekowi prawa do uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym oraz wolności od zewnętrznego przymusu w manifestowaniu przekonań religijnych. Wolność religijna w wymiarze zewnętrznym podlega ochronie prawnej.

POJĘCIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

W znaczeniu pozytywnym

- swoboda manifestowania swych przekonań religijnych

W znaczeniu negatywnym

- wolność od jakiegokolwiek przymusu do działania wbrew swojemu sumieniu

Wolność religijna może być rozumiana również w ujęciu pozytywnym i negatywnym. W aspekcie pozytywnym wolnością religii jest możliwość uzewnętrzniania przekonań religijnych w życiu prywatnym i publicznym (prawo do uprawiania kultu, modlitwy, uczestniczenia w obrzędach, praktykowanie, nauczanie, posiadanie świątyń i innych miejsc kultu oraz korzystanie z pomocy religijnej). Wolność od jakiegokolwiek przymusu uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych stanowi z kolei wolność religii w znaczeniu negatywnym. Do tak rozumianej wolności zalicza się zakaz zmuszania kogokolwiek do uczestniczenia lub do nieuczestniczenia w praktykach religijnych oraz zakaz zmuszania kogokolwiek przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania.

Wolność religijna oznacza prawo do wolności myśli, sumienia. Prawo do wolności religijnej obejmuje swoim zakresem swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów. Rodzicom gwarantuje swobodę co do religijnego wychowania dzieci. Wolność religijna polega również na przyznaniu prawa do tworzenia miejsc kultu i świątyń w zależności od potrzeb wyznawców oraz prawa do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się aktualnie znajdują.

Prawo do wolności religijnej uznane zostało za jedno z najistotniejszych praw człowieka i obywatela przez ustawodawstwo międzynarodowe. Regulacje dotyczące prawa do wolności religijnej wprowadzone zostały m.in. w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych, Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności czy Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o wyeliminowaniu wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych lub przekonań.

Dokumenty międzynarodowe

DOKUMENTY MIĘDZYNARODOWE

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych
- Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności
- Deklaracja Organizacji Narodów Zjednoczonych o wyeliminowaniu wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych lub przekonań

Prawo do wolności religijnej, jako jedno z podstawowych praw człowieka i obywatela, objęte zostało ochroną międzynarodową. Opracowanie norm międzynarodowych w drodze konwencji międzynarodowych zainicjowane zostało po II wojnie światowej, w czasie której wewnętrzpaństwowe systemy prawne nie zapewniły ochrony praw i wolności człowieka. Wprowadzenie przepisów o zasięgu nie tylko regionalnym, ale i uniwersalnym stanowić miało gwarancje wprowadzenia i przestrzegania praw i wolności człowieka przez poszczególne państwa. Gwarancje wolności stały się integralnym elementem dokumentów międzynarodowych, takich jak m.in.:

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (uchwalona 10.12.1948 r.) – prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, swoboda zmiany wyznania lub wiary, swoboda głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (uchwalony 19.12.1966 r.) – prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego,

porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób.

- Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (uchwalona 4.11.1950 r.) – prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, wolność zmiany wyznania lub przekonań, wolność uzewewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne.

Dokumentami międzynarodowymi o szczególnym charakterze są konkordaty, czyli dwustronne umowy międzynarodowe zawierane z poszczególnymi państwami przez Stolicę Apostolską, którymi Stolica Apostolska i najwyższe organy władzy danego państwa posługują się w celu uregulowania spraw dotyczących realizacji misji Kościoła katolickiego na terytorium tego państwa i zasad współpracy pomiędzy tym państwem a Kościołem. W konkordatach istotne znaczenie ma uregulowanie kwestii związanych z wolnością religijną.

Konkordat

Dnia 28 lipca 1993 roku podpisany został Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Konkordat wszedł w życie dnia 25 kwietnia 1998 roku. Na mocy jego postanowień zostały wprowadzone zasady współpracy pomiędzy państwem a Kościołem katolickim w zakresie przyznania obywatelom wolności religijnej. Jednym z motywów podpisania Konkordatu było wprowadzenie odpowiednich regulacji dla ochrony wolności religijnej, a także usunięcia niebezpieczeństwa mogącej powstać nietolerancji na tle wyznaniowym.

KONKORDAT

-
- zasady autonomii i współdziałania państwa i Kościoła
 - swoboda pełnienia misji Kościoła
 - wolność sprawowania kultu
 - prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci
 - prawo do praktyk religijnych niezależnie od miejsca pobytu

Zgodnie z art. 5 Konkordatu, państwo polskie zapewnia Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego. Rzeczpospolita Polska w Konkordacie zobowiązuje się do zapewnienia wolności kultu, gwarantuje wolność rodziców w religijnym wychowaniu dzieci, prawo do wykonywania każdemu praktyk religijnych tam, gdzie się znajduje (w koszarach wojskowych, zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej).

Konstytucja

Przemiany ustrojowe w Polsce, które rozpoczęły się w czerwcu 1989 roku, zapoczątkowały publiczny dialog, zmierzający do uchwalenia nowej Konstytucji. Oznaczało to podjęcie rozmów dotyczących m.in. przyznania kościołom i związkom wyznaniowym pełnej swobody w wypełnianiu ich funkcji religijnych i organizacyjnych, a także gwarancji indywidualnej wolności sumienia i wyznania. Na kwestie dotyczące wolności religijnej w projektach nowej Konstytucji miały wpływ racje polityczne, doświadczenia Polski w dziedzinie tolerancji i wolności religijnej, a także dokumenty międzynarodowe.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej została uchwalona 2 kwietnia 1997 roku. Rozpoczyna się preambułą, w której ustawodawca odwołał się do wartości światopoglądowych, nawiązując do wiary w Boga i tradycji chrześcijańskich, wskazując jednak jednocześnie na inne źródła, z których wywodzą się „uniwersalne wartości” (odpowiedzialność przed własnym sumieniem, ogólnoludzkie wartości). Tym samym ustawodawca dał wyraz bezstronności państwa w kwestiach religijnych oraz poszanowania wolności religijnej jednostki.

KONSTYTUCJA

art. 25 – naczelną zasad określającą stosunek państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych

art. 53 – wyjaśnienie pojęcia wolności sumienia i religii

art. 48 – prawo dzieci do wolności sumienia i wyznania

art. 85 – zastępcza służba wojskowa z powodów religijnych

Artykuł 53 Konstytucji reguluje dwie powiązane ze sobą wolności o charakterze osobistym: wolność sumienia i wolność religii. Przepis ten stanowi podstawę regulacji wolności światopoglądowej jednostki. Podmiotem uprawnionym jest „każdy”, a więc każda osoba fizyczna, niezależnie od jej narodowości czy obywatelstwa.

ART. 53 KONSTYTUCJI

Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii.

Państwo z kolei jest podmiotem zobowiązanym. Jego obowiązkiem jest zagwarantowanie osobie możliwości swobodnego korzystania z przyznanej jej wolności sumienia i religii.

Istotne znaczenie ma ust. 2 art. 53 Konstytucji, który zawiera wyliczenie praw przyznanych przez ustawodawcę. W tym zakresie można uznać go za wyjaśnienie użytego przez ustawodawcę pojęcia wolności sumienia i religii.

WOLNOŚĆ RELIGII W ART. 53 UST. 2 KONSTYTUCJI

- wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru,
- prawo uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii poprzez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie,
- prawo posiadania świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących,
- prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują,
- prawo rodziców do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami,
- prawo do nauczania w szkole religii kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej

Katalog praw wolnościowych wymienionych w art. 53 Konstytucji uznawany jest za wyczerpujący i zgodny z międzynarodowymi standardami określania wolności sumienia i wyznania, zwłaszcza z art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, który wytycza kierunek określania treści normatywnych wolności wyznania we współczesnych społeczeństwach demokratycznych.

Sposobem uzewnętrzniania swych przekonań religijnych może być:

- uprawianie kultu (prywatnego i publicznego),
- modlitwa (stanowiąca jedną z form kultu),
- uczestnictwo w obrzędach liturgicznych (mszach św., nabożeństwach, przyjmowanie sakramentów i sakramentaliów, odbywanie ceremonii pogrzebowych) i pozaliturgicznych.

Praktykowanie, czyli spełnianie aktów religijnych, może polegać w szczególności na takich praktykach pokutnych, jak:

- przestrzeganie postu,
- dawanie jałmużny,
- umieszczanie w domach prywatnych i w lokalach publicznych symboli religijnych.

Nauczaniem z kolei jest przekazywanie prawd wiary i zasad moralności, umocowanych w prawdach religijnych, przy użyciu słowa mówionego, druku i innych środków społecznego przekazu (radio, telewizja, Internet). Na podstawie art. 53 Konstytucji zagwarantowane zostało również prawo do posiadania (a także wznoszenia nowych) świątyń i innych miejsc kultu, w zależności od potrzeb osób wierzących (kościół, kaplica, oratorium, synagog, meczetów, itd.), a także prawo do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują (szpitale, zakłady karne, koszary wojskowe).

Artykuł 25 Konstytucji wprowadza natomiast zasady określające stosunek państwa do kościołów i związków wyznaniowych.

ZASADY Z ART. 25 KONSTYTUCJI

- równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych,
- bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych,
- swobodnego wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym,
- autonomii i wzajemnej niezależności państwa oraz kościołów i związków wyznaniowych,
- współdziałania państwa oraz kościołów i związków wyznaniowych dla dobra człowieka i dobra wspólnego,
- konkordatowo-ustawowej formy regulacji stosunków między Polską a Kościołem Katolickim,
- ustawowej formy regulacji stosunków między państwem a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi

1. Zasada równouprawnienia. Równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych nakłada na państwo obowiązek równego ich traktowania. Żaden z kościołów czy związków wyznaniowych nie ma w państwie uprzywilejowanej pozycji. Podstawą równouprawnienia związków wyznaniowych jest równość wszystkich ludzi, która wynika z ich przyrodzonej godności ludzkiej, bez względu na przekonania i światopogląd. Kościoły i związki wyznaniowe powinny być traktowane w taki sam sposób, jeżeli posiadają tę samą cechę (jeśli więc na przykład wszystkie dążą do publicznego sprawowania kultu, to każdemu z nich należy taką możliwość zapewnić).
2. Zasada bezstronności. Zgodnie z zawartą w Konstytucji zasadą, organy władzy państwowej obowiązane są do zachowania bezstronności. Oznacza to obowiązek poszanowania pluralizmu światopoglądowego wszystkich obywateli.
3. Zasada swobody wyrażania przekonań. Sfery przekonań religijnych nie można zredukować jedynie do sfery życia prywatnego, ponieważ w takiej sytuacji stwarzałoby to podstawę do zakazu spełniania przez kościoły i związki wyznaniowe posług religijnych wobec ludzi wierzących, którzy znajdują się w różnej przestrzeni życia publicznego.
4. Zasady autonomii i niezależności polegają na tym, że kościoły i związki wyznaniowe szanują suwerenność państwa w sprawach doczesnych, w zamian zaś państwo respektuje ich suwerenność w sprawach duchowych. Suwerenność państwa nie ma charakteru absolutnego lub

- wyłącznego, stąd na jego terytorium dopuszczalne jest istnienie innych autonomicznych porządków prawnych – porządków kościelnych.
5. Zasada współdziałania. Relacje pomiędzy państwem polskim a kościołami i związkami wyznaniowymi oparte zostały nie tylko na zasadzie poszanowania wzajemnej niezależności i autonomii, ale również zasadzie współdziałania tych podmiotów dla dobra człowieka i wspólnego dobra wszystkich ludzi.
 6. Zasada konkordatowego uregulowania stosunków między Polską a Kościołem katolickim. Konkordat został podpisany dnia 28 lipca 1993 roku.
 7. Zasada ustawowej formy regulacji. Stosunki wielu kościołów i związków wyznaniowych z państwem polskim zostały uregulowane w drodze ustawowej. Przykładem takich ustaw są m.in.: Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Ustawa o stosunku Państwa do Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Ustawa o stosunku Państwa do Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej, Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej, Ustawa o stosunku Państwa do Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej, czy Ustawa o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej.

Inne akty prawne w zakresie wolności religijnej

USTAWA O GWARANCJACH SUMIENIA I WYZNANIA

Art. 1. [Zakres wolności sumienia i wyznania]

1. Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu obywatelowi wolność sumienia i wyznania.
2. Wolność sumienia i wyznania obejmuje swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie.
3. Obywatele wierzący wszystkich wyznań oraz niewierzący mają równe prawa w życiu państwowym, politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym.

Kwestie dotyczące wolności religii zostały uregulowane również w aktach prawnych niższego rzędu. Ustawa o gwarancjach sumienia i wyznania z dnia 17.05.1989 r. przyznaje wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania. Wolność ta obejmuje swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie, a w szczególności prawo do:

- tworzenia wspólnot religijnych,
- uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniania obowiązków religijnych i obchodzenia świąt religijnych,
- przynależności do kościoła lub związku wyznaniowego,
- głoszenia swojej religii lub przekonań,
- wychowywania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami w sprawach religii,
- zachowywania milczenia w sprawach swojej religii lub przekonań,
- utrzymywania kontaktów ze współwyznawcami,
- korzystania ze źródeł informacji na temat religii,
- korzystania z przedmiotów potrzebnych do celów kultu i praktyk religijnych,
- wyboru stanu duchownego lub zakonnego,
- zrzeszania się w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii,
- otrzymania pochówku zgodnego z wyznawanymi zasadami religijnymi.

Przepisy dotyczące wolności religijnej znalazły się też w innych aktach prawnych regulujących poszczególne kwestie związane z przyznaniem określonych uprawnień (np. do wykonywania praktyk religijnych w Zakładzie Karnym), regulacją stosunków prawnych państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi czy też ochroną prawną wolności religijnej.

INNE USTAWY

- Ustawa Kodeks karny wykonawczy (prawo do praktyk religijnych osób pozbawionych wolności)
- Ustawa o dniach wolnych od pracy (prawo do praktyk religijnych)
- Rozporządzenie w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy (prawo do praktyk religijnych)
- Ustawy regulujące stosunki państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi
- Ustawa Kodeks karny (prawno karna ochrona wolności religijnej)
- Ustawa Kodeks cywilny (cywilnoprawna ochrona wolności religijnej)

Ograniczenia w zakresie wolności religijnej

Korzystanie z konstytucyjnych praw i wolności może zostać ograniczone, jeżeli byłoby to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób, a więc, gdy są konieczne w demokratycznym państwie. Ograniczenie może zostać ustanowione wyłącznie na mocy ustawy.

OGRANICZENIA PRAW I WOLNOŚCI

Art. 31 Konstytucji RP

3. Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw.

Konstytucja dopuszcza możliwość ograniczenia praw i wolności np. w przypadku ogłoszenia stanu wojennego lub stanu wyjątkowego. W takiej jednak sytuacji niedopuszczalne jest ograniczenie w zakresie wolności religijnej, o czym stanowi art. 233 ust. 1 Konstytucji RP.

Pewne ograniczenia wolności religijnej są natomiast wprowadzone np. wobec osób odbywających karę pozbawienia wolności lub tymczasowo aresztowanych. Osoby pozbawione wolności, pomimo swojej sytuacji prawnej, korzystają z praw i wolności obywatelskich, w tym z prawa do wolności religijnej. Jednak faktyczna realizacja tego prawa może podlegać ograniczeniom, związanym przede wszystkim z wewnętrzną organizacją danego zakładu czy dostępnością duchownych danego wyznania.

Prawna ochrona wolności religijnej

Zgodnie z Konstytucją, wolność człowieka znajduje się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej i tym samym podlega ochronie prawnej.

PRAWNA OCHRONA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Art. 31. Konstytucji RP

1. Wolność człowieka podlega ochronie prawnej.
2. Każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych. Nikogo nie wolno zmuszać do czynienia tego, czego prawo mu nie nakazuje.

Konstytucja w art. 31 ust. 1 i 2 deklaruje ochronę wolności. Zasada ochrony wolności spełnia kilka funkcji. Przede wszystkim wyraża ogólną zasadę ustrojową, zgodnie z którą wolność jest podstawową wartością, na której opiera się system prawa. Ochrona wolności wyraża się w zakazie ingerowania przez władze publiczne w swobodę podejmowania aktów woli i ich wyboru, czyli swobodę decydowania o własnym postępowaniu oraz w nakazie tworzenia instytucji prawnych chroniących tę swobodę przed ingerencją wszelkich podmiotów, w tym innych osób fizycznych i prawnych.

Z przepisu tego wynika również publiczne prawo podmiotowe do ochrony wolności, które może stanowić podstawę skargi konstytucyjnej. Prawo to ma charakter subsydiarny. Może stanowić samodzielną i wyłączną

podstawę określającą konstytucyjnoprawną pozycję osoby, gdy nie można się odwołać do żadnej innej wolności lub prawa konstytucyjnego.

Ochrona prawnokarna

Dla ochrony wolności religijnej w polskim kodeksie karnym został wprowadzony rozdział XXIV zatytułowany *Przestępstwa przeciwko sumieniu i wyznaniu*. Przepisy w nim zawarte penalizują zachowania skierowane przeciwko wolności sumienia i wyznania.

OCHRONA PRAWNOKARNA

art. 194 kk – dyskryminacja wyznaniowa

art. 195 kk – złośliwe przeszkadzanie w wykonywaniu aktów religijnych

art. 196 kk – obraza uczuć religijnych



art. 194 kk

Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość,

podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.



1. Przedmiot ochrony: wolność sumienia i wyznania (wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie, wolność posiadania świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują).
2. Przedmiot ochrony – również neutralny stosunek wobec religii („bezwyznaniowość”).
3. Ochroną objęte są wszystkie osoby, niezależnie od ich stosunku wobec religii, tj. osoby wierzące, ateści, agnostycy, a także ludzie o poglądach obojętnych religijnie.
4. Materialny (skutkowy) charakter przestępstwa. Skutkiem jest rzeczywiste ograniczenie pokrzywdzonego w przysługujących mu prawach podmiotowych ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość.
5. Przestępstwo to może popełnić każdy.
6. Przestępstwo to można popełnić jedynie umyślnie w zamiarze bezpośrednim.
7. Sankcja karna: kara grzywny, kara ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.
8. Ściganie: z oskarżenia publicznego.

art. 195 kk

§ 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 2.

§ 2.

Tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym.



1. Przedmiot ochrony: wolność religijna w zakresie publicznego wyrażania wyboru religii, tj. ochrona prawa do publicznego wykonywania kultu religijnego oraz ochrona czci zmarłych i uczuć osób żyjących, które uczestniczą w pogrzebie, uroczystości lub obrzędzie żałobnym.
2. Formalny charakter przestępstwa. Dokonanie przestępstwa nie jest zależne od skutku w postaci efektywnego uniemożliwienia aktów religijnych, wystarczy „przeszkodzenie”.
3. Przestępstwo to może popełnić każdy.
4. Przestępstwo to można popełnić jedynie umyślnie w zamiarze bezpośrednim. Do znamion przestępstwa należy „złośliwość” działania.
5. Sankcja karna: kara grzywny, kara ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.
6. Ściganie: z oskarżenia publicznego

art. 196 kk

Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych,

podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.

- 
1. Przedmiot ochrony: wolność przekonań (uczuć) religijnych.
 2. Materialny (skutkowy) charakter przestępstwa. Skutkiem zachowania sprawcy jest obraza uczuć religijnych.
 3. Przestępstwo to może popełnić każdy.
 4. Przestępstwo to można popełnić umyślnie w zamiarze bezpośrednim lub ewentualnym.
 5. Sankcja karna: kara grzywny, kara ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.
 6. Ściganie: z oskarżenia publicznego.

Wszystkie przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania są ścigane z oskarżenia publicznego. Oznacza to, że prokurator jest zobowiązany do wszczęcia i prowadzenia postępowania o te czyny, a także wniesienia i popierania aktu oskarżenia. Prawo złożenia zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia takiego przestępstwa przysługuje każdej osobie.

Ochrona cywilnoprawna

Ochrona wolności sumienia zagwarantowana została również na gruncie prawa cywilnego. Artykuł 23 kodeksu cywilnego wprowadza ochronę dóbr osobistych, konkretyzując normy Konstytucji RP (zasada ochrony dóbr osobistych). Jako jedno z dóbr osobistych wskazana została wolność sumienia.

OCHRONA CYWILNOPRAWNA

Art. 23 kodeksu cywilnego

Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, **swoboda sumienia**, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach.

Przesłanką ochrony dóbr osobistych jest co najmniej zagrożenie dobra osobistego. Zagrożenie dobra osobistego polega na powstaniu stanu obawy dokonania naruszenia, niezależnie od tego, czy w przeszłości już do takiego naruszenia dochodziło. Naruszenie dobra osobistego może występować w postaci tak działania, jak i zaniechania – jeżeli osoba odpowiedzialna obowiązana była podjąć czynności zmierzające do usunięcia naruszenia cudzego dobra osobistego. Ciężar wykazania, że doszło do zagrożenia bądź naruszenia dobra osobistego spoczywa na osobie poszukującej ochrony prawnej.

Naruszenie dobra osobistego musi być bezprawne. Bezprawność jest obiektywną przesłanką ochrony dóbr osobistych – należy ją pojmować jako

sprzeczność naruszenia (lub zagrożenia) dobra osobistego z normami prawnymi bądź z zasadami współżycia społecznego. Ochrona dóbr osobistych ma co do zasady obiektywny charakter, a zatem przysługuje pokrzywdzonemu niezależnie od winy naruszydiciela. Przesłanka winy dochodzi wówczas, gdy pokrzywdzony podnosi roszczenia majątkowe – o zadośćuczynienie pieniężne za krzywdę bądź o zapłatę określonej sumy na cel społeczny.

Przesłanki odpowiedzialności

- naruszenie lub zagrożenie dobra osobistego
- bezprawność naruszenia
- wina

Do ochrony dóbr osobistych (w tym wolności sumienia i wyznania) na gruncie prawa cywilnego służy kilka roszczeń. Wybór należy do osoby występującej z roszczeniem.

ROSZCZENIA

- roszczenie o ustalenie
- roszczenie o zaniechanie
- roszczenie o dopełnienie czynności potrzebnych do usunięcia skutków naruszenia
- roszczenie o zadośćuczynienie pieniężne
- roszczenie o zapłatę sumy pieniężnej na cel społeczny
- roszczenie o odszkodowanie

1. Roszczenie o ustalenie – roszczenie niemajątkowe, do skorzystania z niego wystarczy wykazanie zagrożenia dobra osobistego, może okazać się wystarczające dla uchylenia zagrożenia czy zapobieżenia dalszym naruszeniom, a zarazem dać pokrzywdzonemu satysfakcję (art. 189 kodeksu postępowania cywilnego – dalej kpc)
2. Roszczenie o zaniechanie – roszczenie niemajątkowe, jego przesłankę stanowi zagrożenie bądź naruszenie dobra osobistego; aktualizuje się ono wtedy, gdy istnieje uzasadniona obawa przyszłych naruszeń (dokonanych po raz pierwszy bądź ponawianych).
3. Roszczenie o dopełnienie czynności potrzebnych do usunięcia skutków naruszenia – roszczenie niemajątkowe. W szczególności przedmiotem roszczenia może być złożenie oświadczenia odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie. Żądanie to powinno zostać sprecyzowane przez osobę dochodzącą ochrony poprzez sformułowanie treści oświadczenia, którego złożenia się domaga, gdyż dopiero określona treść postulowanego oświadczenia zostaje poddana osądowi. Oświadczenie może obejmować odwołanie, sprostowanie, wyjaśnienie, stwierdzenie faktów bądź wyrażenie żalu.
4. Roszczenie o zadośćuczynienie pieniężne – roszczenie majątkowe, znajduje podstawę prawną oprócz art. 24 także w art. 448 § 1 kc. Zadośćuczynienie stanowi naprawienie uszczerbków o charakterze niemajątkowym za pomocą przyznania kwoty pieniężnej realizującej cel kompensacyjny poprzez poprawę stanu psychicznego pokrzywdzonego dzięki poprawie jego sytuacji majątkowej. Nie może mieć zatem wysokości symbolicznej, lecz powinno przedstawiać satysfakcjonującą wartość odczuwalną ekonomicznie. Zadośćuczynienie, w odróżnieniu od odszkodowania za szkodę, nie może opierać się na ścisłym wyliczeniu wielkości uszczerbku. Jego wysokość ma charakter ocenny i jest przedmiotem swobodnego uznania sędziowskiego (bierze się pod uwagę m.in. intensywność cierpień powoda, ich długotrwałość i konsekwencje w życiu osobistym i społecznym, rodzaj naruszonego dobra czy postawę osoby odpowiedzialnej i jej stopień winy).

art. 448 kodeksu cywilnego

§ 1.

W razie naruszenia dobra osobistego sąd może przyznać temu, czyje dobro osobiste zostało naruszone, odpowiednią sumę tytułem zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę albo zasądzić odpowiednią sumę pieniężną na wskazany przez niego cel społeczny, niezależnie od innych środków potrzebnych do usunięcia skutków naruszenia.

§ 2.

W przypadkach określonych w art. 445 § 1 i 2 oraz art. 446² ten, czyje dobro osobiste zostało naruszone, może obok zadośćuczynienia pieniężnego żądać zasądzenia odpowiedniej sumy na wskazany przez niego cel społeczny.

5. Roszczenie o zapłatę sumy pieniężnej na cel społeczny – roszczenie majątkowe. W odróżnieniu od zadośćuczynienia, kwota pieniężna zostaje przyznana nie dla powoda, lecz na wskazany przez niego cel społeczny.
6. Roszczenie o odszkodowanie – roszczenie majątkowe. Może być dochodzone tylko wtedy, gdy skutek naruszenia dóbr osobistych powstała szkoda majątkowa.

Inne środki ochrony

INNE ŚRODKI OCHRONY

- skarga konstytucyjna
- skarga do Rzecznika Praw Obywatelskich
- skarga do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka

Skarga konstytucyjna jest środkiem ochrony konstytucyjnych praw i wolności. Prawo do skorzystania z niej jest konstytucyjnym prawem podmiotowym każdego, czyje prawa lub wolności zostały naruszone przez przepis, na podstawie którego sąd lub organ administracji publicznej orzekł ostatecznie o jego wolnościach lub prawach albo o jego obowiązkach określonych w Konstytucji. Legitymację skargową mają obywatele polscy, cudzoziemcy i bezpaństwowcy, a także osoby prawne i jednostki organizacyjne nieposiadające osobowości prawnej, w tym również kościoły i inne związki wyznaniowe.

SKARGA KONSTYTUCYJNA

Art. 79. Konstytucji RP

1.

Każdy, czyje konstytucyjne wolności lub prawa zostały naruszone, ma prawo, na zasadach określonych w ustawie, wnieść skargę do Trybunału Konstytucyjnego w sprawie zgodności z Konstytucją ustawy lub innego aktu normatywnego, na podstawie którego sąd lub organ administracji publicznej orzekł ostatecznie o jego wolnościach lub prawach albo o jego obowiązkach określonych w Konstytucji.

Skarga konstytucyjna powinna realizować dwie funkcje, tj. umożliwiać eliminację z systemu prawnego niekonstytucyjnych przepisów (funkcja przedmiotowa) oraz służyć ochronie konstytucyjnych praw i wolności jednostki (funkcja podmiotowa).

Trybunał Konstytucyjny wymaga również, aby naruszenie praw i wolności jednostki zachodziło w sprawie skarżącego realnie, a nie jedynie potencjalnie, i tym samym, aby skarżący miał interes prawny w merytorycznym rozstrzygnięciu skargi. Skarga konstytucyjna jest nadzwyczajnym środkiem prawnym ochrony wolności i praw, dopuszczalnym wtedy, gdy skutki ich naruszenia nie mogą być usunięte w inny sposób.

WNIOSEK DO RZECZNIKA PRAW OBYWATELSKICH

Art. 80. Konstytucji

Każdy ma prawo wystąpienia, na zasadach określonych w ustawie, do Rzecznika Praw Obywatelskich z wnioskiem o pomoc w ochronie swoich wolności lub praw naruszonych przez organy władzy publicznej.



Wolność religijna chroniona jest także przez Rzecznika Praw Obywatelskich (RPO), którego obowiązkiem jest stanie na straży praw i wolności jednostki. Wniosek do RPO jest środkiem ochrony praw i wolności w przypadku ich naruszenia przez organy władzy publicznej, a także (na mocy ustawy o Rzeczniku Praw Obywatelskich) w przypadku ich naruszenia na skutek działania lub zaniechania wszelkich organów, organizacji i instytucji, obowiązanych do przestrzegania i realizacji wolności i praw jednostki, a także na wypadek naruszenia zasad współżycia i sprawiedliwości społecznej.

Religious Freedom in Polish Legislation as a Subject of Protection under Criminal and Civil Law

Introduction

Religious freedom is a multifaceted right that encompasses both the inner and outer dimensions of human existence. At its core lies freedom of conscience, understood as the individual's right to hold beliefs, to accept or reject a religion, and to form a worldview free from external coercion. This internal dimension safeguards the autonomy of the person in matters of faith and conviction.

The external dimension of religious freedom protects the right to manifest beliefs through worship, teaching, practice, and communal activity. It includes participation in religious services, the right to establish and join religious organisations, and the freedom to express convictions in public life. Both aspects—internal and external—are inseparably linked, since the authenticity of conscience requires the possibility of outward expression.

In legal doctrine, religious freedom is classified as an inalienable and inherent right, grounded in the dignity of the human person. It is guaranteed not only at the national level but also through international human rights law. Polish legislation reflects this understanding by recognising religious freedom as a constitutional right and by creating a legal framework that ensures its protection.

Importantly, religious freedom is not absolute. The exercise of this right may be subject to limitations in case it causes conflicts with the rights of others, with public safety, health, or morality. However, such restrictions must be proportionate, considered necessary in a democratic society, and based on law. This principle ensures a balance between the protection of religious liberty and the safeguarding of other fundamental values.

Thus, the concept of religious freedom in Polish law reflects both universal standards and national traditions. It integrates the personal, communal, and institutional dimensions of religion while affirming that the essence of this freedom lies in human dignity and responsibility.

Religious freedom is a multifaceted right that encompasses both the inner and outer dimensions of human existence. At its core lies freedom of conscience, understood as the individual's right to hold beliefs, to accept or reject a religion, and to form a worldview free from external coercion. This internal dimension safeguards the autonomy of the person in matters of faith and conviction.

The external dimension of religious freedom protects the right to manifest beliefs through worship, teaching, practice, and communal activity. It includes participation in religious services, the right to establish and join religious organisations, and the freedom to express convictions in public life. Both aspects—internal and external—are inseparably linked, since the authenticity of conscience requires the possibility of outward expression.

In legal doctrine, religious freedom is classified as an inalienable and inherent right, grounded in the dignity of the human person. It is guaranteed not only at the national level but also through international human rights law. Polish legislation reflects this understanding by recognising religious freedom as a constitutional right and by creating a legal framework that ensures its protection.

Importantly, religious freedom is not absolute. It may be subject to limitations when the exercise of this right conflicts with the rights of others, with public safety, health, or morality. However, such restrictions must be proportionate, necessary in a democratic society, and established by law. This principle ensures a balance between the protection of religious liberty and the safeguarding of other fundamental values.

Thus, the concept of religious freedom in Polish law reflects both universal standards and national traditions. It integrates the personal, communal, and institutional dimensions of religion while affirming that the essence of this freedom lies in human dignity and responsibility.

The Concept of Religious Freedom

Religious freedom is a multifaceted right that encompasses both the inner and outer dimensions of human existence. At its core lies freedom of conscience, understood as the individual's right to hold beliefs, to accept or reject a religion, and to form a worldview free from external coercion. This internal dimension safeguards the autonomy of the person in matters of faith and conviction.

The external dimension of religious freedom protects the right to manifest beliefs through worship, teaching, practice, and communal activity. It includes participation in religious services, the right to establish and join religious organisations, and the freedom to express convictions in public life. Both aspects—internal and external—are inseparably linked, since the authenticity of conscience requires the possibility of outward expression.

In legal doctrine, religious freedom is classified as an inalienable and inherent right, grounded in the dignity of the human person. It is guaranteed not only at the national level but also through international human rights law. Polish legislation reflects this understanding by recognising religious freedom as a constitutional right and by creating a legal framework that ensures its protection.

Importantly, religious freedom is not absolute. It may be subject to limitations when the exercise of this right conflicts with the rights of others, with public safety, health, or morality. However, such restrictions must be proportionate, necessary in a democratic society, and established by law. This principle ensures a balance between the protection of religious liberty and the safeguarding of other fundamental values.

Thus, the concept of religious freedom in Polish law reflects both universal standards and national traditions. It integrates the personal, communal, and institutional dimensions of religion while affirming that the essence of this freedom lies in human dignity and responsibility.

International Legal Framework for the Protection of Religious Freedom

The protection of religious freedom in Poland is inseparably connected with international law, which provides universal standards binding on states. The key documents in this regard are those adopted within the framework of the United Nations, the Council of Europe, and the European Union. They create a legal framework that both affirms religious liberty as a fundamental human right and outlines the permissible scope of its limitations.

At the global level, the *Universal Declaration of Human Rights* (1948) occupies a foundational position. Article 18 recognises the right to freedom of thought, conscience, and religion, including the freedom to change religion or belief and to manifest it individually or collectively, publicly or privately. Although the Declaration itself does not have binding force, it has inspired numerous subsequent treaties and has shaped customary international law.

The *International Covenant on Civil and Political Rights* (1966), ratified by Poland, gives binding effect to these principles. Article 18 of the Covenant repeats the guarantees of the Declaration while also providing for limitations that may be imposed only when they are prescribed by law and necessary to protect public safety, order, health, morals, or the rights and freedoms of others.

In the European context, the *European Convention on Human Rights* (1950) is of particular importance. Article 9 guarantees freedom of thought, conscience, and religion, and the jurisprudence of the European Court of Human Rights has significantly developed its interpretation. The Court has consistently emphasised that religious freedom is one of the foundations of a democratic society and that restrictions must be narrowly construed and justified by compelling reasons.

The *Charter of Fundamental Rights of the European Union* (2000) further reinforces these principles. Article 10 of the Charter guarantees freedom of thought, conscience, and religion, including the freedom to manifest religion or belief. While the EU has limited competence in religious matters, the Charter establishes a common standard applicable in areas falling within the scope of EU law.

Taken together, these international instruments provide a robust framework for the protection of religious freedom. They ensure that national

legislation, including that of Poland, must respect not only domestic constitutional provisions but also international obligations. This dual framework strengthens the position of individuals and communities in defending their rights and provides mechanisms for international oversight and recourse.

The Concordat between Poland and the Holy See

An important source of regulation concerning religious freedom in Poland is the Concordat concluded between the Republic of Poland and the Holy See in 1993, which entered into force in 1998. The Concordat defines the legal position of the Catholic Church in Poland and regulates the principles of cooperation between the Church and the state, while simultaneously affirming the right to religious freedom.

The Concordat guarantees the autonomy and independence of the Catholic Church in its internal affairs, including matters of organisation, doctrine, worship, and pastoral activity. At the same time, it acknowledges the state's competence in public matters and affirms mutual respect between ecclesiastical and civil authorities. This dual recognition reflects the principle of cooperation for the good of individuals and society, as expressed in Article 25 of the Polish Constitution.

Several specific areas are regulated by the Concordat. It provides for the teaching of religion in public schools, conducted in a manner that respects the freedom of parents and students to choose whether to participate. It also ensures civil recognition of marriages contracted in accordance with canon law, subject to registration with civil authorities. In addition, the Concordat regulates the legal status of ecclesiastical institutions, the pastoral care of the faithful in the armed forces, hospitals, and prisons, and the recognition of church academic degrees.

While the Concordat refers specifically to the Catholic Church, its provisions reflect broader principles of religious freedom applicable to other religious communities in Poland. The Polish legal system, through statutory regulations, extends similar rights and guarantees to other denominations, ensuring equality and non-discrimination.

The significance of the Concordat lies not only in the regulation of specific matters but also in its symbolic dimension. It embodies the recognition

of religion as an important element of public life and underscores the commitment of the Polish state to respect and protect religious freedom. By integrating constitutional principles with international agreements, the Concordat contributes to the stability and clarity of the legal framework governing church–state relations in Poland.

Statutory Regulation of Religious Freedom in Poland

Beyond constitutional provisions, the protection and implementation of religious freedom in Poland are shaped by a number of legislative acts. These statutes give practical effect to constitutional guarantees and regulate the everyday exercise of religious rights by individuals and communities.

The central piece of legislation is the *Act on the Guarantees of Freedom of Conscience and Religion* of 17 May 1989. This statute defines the scope of religious freedom, affirms the right of individuals to profess and practise religion, and sets out the principles of state–church relations. It guarantees the freedom to belong to or leave a religious community, to participate in religious ceremonies, to establish religious associations, and to receive religious education. Importantly, it recognises the autonomy of churches and religious organisations, subject only to the limitations provided by law.

In addition to this general act, a series of specific statutes regulate the legal status of particular religious communities. Separate acts have been adopted for the Catholic Church, the Polish Autocephalous Orthodox Church, Protestant denominations, the Jewish community, and other recognised faiths. These laws address matters such as property rights, organisational structures, clergy privileges, and state support for religious activities. The existence of these statutes reflects Poland's pluralistic approach to religion and its commitment to equality among different confessions.

Legislation on education also contains important provisions. Parents and students have the right to choose religious instruction in public schools, provided at the request of interested parties. Alternative classes in ethics are offered to those who do not wish to participate in religious education, ensuring respect for freedom of conscience. Labour law likewise provides for accommodation of religious practices, such as the right to refrain from work on recognised religious holidays.

Together, these statutes ensure that religious freedom in Poland is not limited to abstract constitutional declarations but is concretely realised in the daily life of citizens. They establish the legal framework within which individuals and communities can exercise their religious rights while maintaining harmony with the rights of others and the requirements of public order.

Limitations on the Exercise of Religious Freedom

Although religious freedom is recognised as a fundamental human right, it is not an unlimited entitlement. Both international and Polish law acknowledge that the exercise of this freedom may be subject to restrictions, provided that they are justified, proportionate, and established by law. The principle underlying such limitations is the need to reconcile the right to religious liberty with the protection of other rights and values essential to democratic society.

Article 53 of the Polish Constitution explicitly provides that freedom of religion may be limited by statute when necessary for the protection of state security, public order, health, morals, or the rights and freedoms of others. This corresponds closely to Article 18 of the *International Covenant on Civil and Political Rights* and Article 9 of the *European Convention on Human Rights*. The convergence of these provisions illustrates the integration of Polish constitutional law with international standards.

The scope of permissible limitations includes, for example, restrictions on public gatherings that threaten public safety, the regulation of proselytising when it involves coercion or manipulation, or limitations on religious practices that endanger health or infringe upon the dignity of others. At the same time, such measures must be narrowly tailored: they cannot undermine the essence of the right to religious freedom or be applied in a discriminatory manner.

In practice, the Polish Constitutional Tribunal and the European Court of Human Rights have played an important role in determining the boundaries of legitimate restrictions. Their jurisprudence emphasises that any limitation must be necessary in a democratic society, meaning that it must respond to a pressing social need and be proportionate to the aim pursued.

Thus, while religious freedom in Poland enjoys strong constitutional and statutory protection, it is exercised within a framework that balances

individual rights with the collective interests of society. This balance reflects the conviction that freedom, to be meaningful, must be accompanied by responsibility and respect for the rights of others.

The Legal Protection of Religious Freedom in Poland

The recognition of religious freedom as a constitutional right requires the existence of legal mechanisms that secure its effective protection. In Poland, these mechanisms are provided within both public and private law, with criminal and civil law offering distinct but complementary safeguards. The purpose of these legal instruments is to ensure that violations of religious freedom are not left without remedy and that individuals and communities can defend their rights in cases of infringement.

Criminal law plays a preventive and protective role by penalising conduct that threatens or violates religious freedom. It addresses acts of intolerance, discrimination, and hostility directed against individuals or religious communities. By imposing sanctions, criminal law deters potential offenders and affirms the state's commitment to upholding the dignity of every person in matters of conscience and belief.

Civil law, in turn, provides remedies aimed at restoring the rights of those whose freedom has been infringed. It allows individuals and religious organisations to seek judicial protection against unlawful interference, defamation, or discrimination. Civil proceedings may result in injunctions, compensation, or declarations of rights, thereby ensuring that religious freedom is protected not only symbolically but also in practical terms.

In addition to these two main areas, administrative law also contributes to the protection of religious freedom, particularly in matters concerning the registration of religious organisations, the regulation of public assemblies, and the recognition of religious education. Together, these mechanisms form a comprehensive system that secures both the individual and collective dimensions of religious freedom.

The Polish legal order therefore provides a multi-layered framework of protection. By combining constitutional guarantees with criminal, civil, and administrative remedies, it ensures that religious freedom is safeguarded at all levels of law. This integrated approach reflects the principle that freedom

of conscience and religion is not merely a theoretical right but a practical entitlement requiring effective enforcement.

The Protection of Religious Freedom under Criminal Law

Criminal law serves as one of the most direct instruments for safeguarding religious freedom in Poland. Its role is twofold: to deter acts that violate the rights of individuals and religious communities, and to provide legal remedies when such acts occur. By penalising behaviour that undermines religious liberty, criminal law affirms the state's responsibility to protect human dignity and social harmony.

The *Polish Criminal Code* contains several provisions that explicitly address the protection of religious freedom. Article 194 criminalises restricting a person from exercising their freedom of conscience and religion, whether by coercion, threats, or other unlawful means. Article 195 penalises malicious interference with religious ceremonies or practices, including the disturbance of public worship. Article 196 establishes liability for offending the religious feelings of others through public insult of an object of religious worship or a place designated for religious rites.

These provisions reflect the recognition that religious freedom encompasses not only individual conscience but also the communal and symbolic aspects of faith. Protecting ceremonies, places of worship, and objects of devotion ensures that believers can practise their religion in dignity and security.

In addition, general provisions of the Criminal Code relating to hate crimes and incitement to violence also apply to acts motivated by religious hostility. This framework provides broader protection against discrimination and intolerance directed at individuals or groups because of their beliefs.

Critics have occasionally raised concerns about the scope of offences such as insulting religious feelings, arguing that they may conflict with freedom of expression. Polish courts, guided by the jurisprudence of the European Court of Human Rights, have sought to strike a balance by ensuring that criminal sanctions are applied only when necessary to protect the rights of others and public order.

Overall, the criminal law framework in Poland demonstrates a commitment to the effective protection of religious freedom. By penalising violations,

it upholds respect for conscience and belief while reinforcing the principle that religious liberty is a cornerstone of democratic society.

The Protection of Religious Freedom under Civil Law

Civil law complements criminal law in protecting religious freedom by providing remedies that restore rights, repair harm, and prevent further violations. Whereas criminal law primarily imposes sanctions on offenders, civil law empowers individuals and religious communities to actively defend their interests and seek redress for infringements.

In the Polish legal system, the basis for civil law protection of religious freedom lies primarily in the *Civil Code* and in the constitutional principle of human dignity. Individuals whose religious freedom has been violated may invoke the protection of personal rights, which include freedom of conscience, belief, and religious practice. If these rights are infringed, the injured party may demand cessation of the violation, removal of its effects, an apology, or financial compensation for material or non-material harm.

Religious organisations also enjoy protection under civil law. They may pursue claims in cases of unlawful interference with their activities, damage to their reputation, or infringement of their autonomy. Such protection ensures that communities, not only individuals, can function freely within society.

Civil law remedies play an important role in disputes involving freedom of expression and religious freedom. Courts are often called upon to weigh competing rights—for example, when critical or satirical statements about religion are alleged to infringe personal rights of believers. Jurisprudence emphasises the need to strike a fair balance between freedom of speech and the protection of religious freedom, guided by the principle of proportionality.

In addition, labour law provisions connected with civil law relations provide safeguards for employees whose religious convictions may be affected in the workplace. This includes the right to accommodation of religious practices, such as observance of holidays, provided that it does not disproportionately burden the employer.

Through these mechanisms, civil law ensures that religious freedom is not only a theoretical entitlement but also a right that can be enforced and defended in concrete situations. It provides individuals and communities

with tools to protect their dignity, secure respect for their beliefs, and maintain the conditions necessary for the free exercise of religion in everyday life.

Additional Mechanisms for the Protection of Religious Freedom

Beyond constitutional, criminal, and civil law safeguards, the Polish legal system provides a range of additional mechanisms that reinforce the protection of religious freedom. These mechanisms are both legal and institutional, ensuring that individuals and communities can effectively assert their rights in practice.

One such mechanism is the right of individuals to lodge complaints with the Constitutional Tribunal when they believe that legislation violates their constitutional right to freedom of conscience and religion. The Tribunal has repeatedly affirmed the fundamental status of this freedom and clarified the permissible scope of limitations.

The Ombudsman (Commissioner for Human Rights) also plays a crucial role in defending religious freedom. Acting as an independent authority, the Ombudsman may intervene in cases of alleged violations, submit motions to courts and administrative bodies, and issue recommendations to public authorities. This institutional safeguard provides an accessible avenue for individuals who might otherwise lack the resources to defend their rights.

At the international level, Polish citizens have the right to appeal to supranational bodies, particularly the European Court of Human Rights in Strasbourg. This external oversight ensures compliance with international obligations and provides an additional guarantee against arbitrary or disproportionate restrictions on religious freedom.

Educational and administrative measures also contribute to protection. Schools and public institutions are required to respect the convictions of individuals and provide alternative arrangements when participation in religious activities is not desired. Administrative courts review decisions concerning registration of religious organisations, public assemblies, or allocation of resources, ensuring that public authorities respect the principle of neutrality and equality.

Taken together, these mechanisms complement the constitutional, criminal, and civil law framework, creating a comprehensive system

of protection. They reflect the conviction that religious freedom is a cornerstone of democratic society and must be defended not only in theory but also in practice, through accessible, effective, and multilayered safeguards.

Summary

Religious freedom is one of the most fundamental human rights, recognised both internationally and domestically in Poland. Its protection reflects the dignity of the human person and ensures the possibility of living in accordance with one's convictions. Polish law secures this right through a comprehensive framework that combines constitutional guarantees, statutory regulation, and criminal and civil law safeguards.

The analysis begins with the conceptual foundations of religious freedom, highlighting its internal dimension—freedom of conscience—and its external dimension—the freedom to manifest belief. These aspects are affirmed in international instruments such as the *Universal Declaration of Human Rights*, the *International Covenant on Civil and Political Rights*, and the *European Convention on Human Rights*. Poland, as a party to these instruments, incorporates their standards into its legal system.

The Concordat between Poland and the Holy See further illustrates the legal recognition of religion in public life, regulating issues such as religious education, recognition of canon law marriages, and the status of ecclesiastical institutions. The Polish Constitution of 1997 strengthens these guarantees, establishing freedom of religion, the impartiality of the state, and the principle of cooperation with religious communities for the common good.

At the statutory level, the *Act on the Guarantees of Freedom of Conscience and Religion* and specific laws governing individual denominations provide detailed regulation of religious rights and institutional autonomy. At the same time, the Constitution and international law recognise that the exercise of religious freedom may be subject to proportionate limitations necessary in a democratic society.

Legal protection is ensured through multiple mechanisms. Criminal law penalises coercion, interference with worship, and the offence of religious feelings, thereby protecting both individuals and communities from hostility and intolerance. Civil law offers remedies for the protection of personal rights,

reputation, and the autonomy of religious organisations, enabling victims to seek redress and restore their rights. Additional mechanisms, such as the Constitutional Tribunal, the Ombudsman, and access to international bodies like the European Court of Human Rights, further strengthen the enforcement of these guarantees.

In conclusion, Polish law provides a robust and multilayered system for the protection of religious freedom. By combining constitutional, statutory, criminal, civil, and institutional mechanisms, it ensures that this fundamental right is not only formally recognised but also effectively implemented. Religious freedom thus remains a cornerstone of the Polish legal order and a vital element of democratic society.

Zagrożenia wolności religijnej w Europie: przyczyny i skutki prześladowań chrześcijaństwa

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna.

Temat: Zagrożenia wolności religijnej w Europie; przyczyny i skutki prześladowań chrześcijaństwa.

Autor: Daniel Krzysztof Tomczak – dl.tomczak@gmail.com, UPJP2, kapłan, teolog, prawnik kanonista, magister licencjonowany prawa kanonicznego, laureat I miejsca XI Ogólnopolskiego Konkursu Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie w kategorii indywidualnej i drużynowej, członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, członek Stowarzyszenia i Fundacji *socioMovens*.

Cel badawczy (merytoryczny)

Zbadanie istniejących zagrożeń wolności religijnej w Europie. Kwestie szczególne: Przyczyny i skutki współczesnych prześladowań chrześcijan. Uczestnictwo członka Kościoła lub innego związku wyznaniowego w wykonywaniu władzy publicznej, zasady i gwarancje relacji państwo–Kościół. Konstytucyjne zasady i gwarancje wolności religijnej w aspekcie indywidualnym i instytucjonalnym. Analiza i interpretacja aktów prawnych w kontekście prawa do wolności religijnej.

Cel dydaktyczny

Słuchacz zna i rozumie pojęcie wolności religijnej. Umie wskazać i wyjaśnić jej przejawy w przestrzeni publicznej. Potrafi wskazać i wyjaśnić ukształtowane modele relacji państwo–Kościół. Umie wskazać i wyjaśnić kwestie szczególne związane z wolnością religijną, szczególnie przejawy jej zagrożenia we współczesnej Europie oraz przyczyny i skutki współczesnych

prześladowań na tle religijnym. Umie uzasadnić prawo członka Kościoła lub innego związku wyznaniowego do uczestniczenia w życiu publicznym państwa. Umie analizować i interpretować akty normatywne oraz literaturę prawną. Potrafi zaproponować projekt uchwały, listu otwartego oraz konkordatu.

Cel pedagogiczny

Słuchacz potrafi uczestniczyć w dyskursie dotyczącym wolności religijnej w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego. Umie zabierać głos w debacie nad zjawiskiem wolności religijnej. Przez zajęcia kształtuje w sobie postawę otwartości, dialogu, świadomości, tolerancji. Nabywa umiejętność wyrażania racjonalnych argumentów w analizowanej problematyce.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

- wykład obejmujący: prezentacje prowadzącego odnoszące się do konkretnych stanów faktycznych, prezentacji i analizy aktów prawa; debata oksfordzka, projekt uchwały, konkordatu, listu otwartego.
- wykład problemowy
- wykład z prezentacją multimedialną
- metody warsztatowe
- praca w grupach
- samokontrola
- studium przypadku (case study)
- debata
- e-learning (nauczanie na odległość)

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć

- (prezentacja multimedialna, wskazanie i załączenie skryptu, opracowania, form warsztatowych i inne).
- nagranie audio (audio-book) jako bardzo pomocna forma materiału dydaktycznego, jeśli chodzi o osoby niewidome i niedowidzące lub niepełnosprawne, w inny sposób stanowiąca dla nich ciekawą alternatywę w stosunku do książek pisanych alfabetem Brailła. Nagranie audio stanowi zapis dźwiękowy zawierający przekaz istotny z punktu widzenia założonych celów dydaktycznych. Może to więc być odczytana przez lektora przygotowana wersja wykładu.
- środki symboliczne (diagramy, wykresy)

Bibliografia (źródła, literatura tematyczna)

- Źródła prawa świeckiego
 - Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, uchwalona dnia 22 listopada 1969 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1969a-c0.html> [10.11.2022].
 - Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284).
 - Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 roku (ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 roku, Dz. U. RP. z 1925 r. Nr 72, poz. 501).
 - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r. (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).
 - Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167).
 - Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta w dniu 10 grudnia 1948 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [10.11.2022].
 - Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, sporządzony w Lizbonie dnia 13 grudnia 2007 r. (Dz.U. 2009 nr 203 poz. 1569).
 - Ustawa ratyfikująca Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 3 marca 1977 roku (Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169).
- Źródła prawa kanonicznego
 - *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25 I 1983). Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
 - Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 XI 1964, AAS, 57(1965), s. 5–75, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-57-1965-ocr.pdf> [10.11.2022].
 - Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, AAS 58(1966), s. 1025–1115, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS58-1966-ocr.pdf> [10.11.2022].

- Sobór Watykański II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, 9 XII 1965, AAS, 58(1966), s. 929–946, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-58-1966-ocr.pdf> [10.11.2022].
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, AAS, 74(1982), s. 81–191, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-74-1982-ocr.pdf> [10.11.2022].
- **Opracowania**
 - Baslez M. F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy*, Kraków 2009.
 - Borecki P., *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, oprac. A. Mikulska, Warszawa 2003.
 - Borutka T., Mazur J., Zwoliński A., *Katolicka Nauka Społeczna*, Częstochowa 2004.
 - Borutka T., Wal J., *Zarys socjologii religii. Materiały studyjne*, Kraków 2012.
 - Burgoński P., *Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej*, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka”. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła 2013, nr 15-16, s. 54–64.
 - Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
 - Crell J., *O wolności sumienia*, Warszawa 1957.
 - Czakon T., *Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 r.*, Katowice 2005.
 - Deryng A., *Wolność sumienia i wyznania jako problem konstytucyjny*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S. L. Stadniczeńko, Opole 2012.
 - Domagała-Gajda B., *Katolik uczestniczący w wykonywaniu władzy państwowej a obowiązki zachowania przez nią bezstronności światopoglądowej (art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej)*, w: *Wolność religijna i wolność sumienia w Polsce*, red. K. Mazur, D. Stokłosa-Bieniara, Kraków 2017, s. 95–106.
 - Freeman M., *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Warszawa 2007.
 - Gołębiowski K., *Prześladowania chrześcijan na świecie*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/echo202103-przesladowania> [10.11.2022].
 - Górowska B., *Wolność sumienia i religii w realiach polskich*, w: *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, red. A. Czohara [i in.], Warszawa 1996.
 - Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin 2022.
 - Krukowski J., *Kościelne Prawo Publiczne. Prawo Konkordatowe*, Lublin 2013.
 - Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
 - Krukowski J., *Ochrona wolności religijnej w umowach międzynarodowych*, Lublin 2001.
 - Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2007.

- Krukowski J., Warchałowski K., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.
- 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, s. 407–421.
- Margul T., *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym*, „Euhemer” 1958, nr 3(4), s. 31–46.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.
- Radziszewska-Szczepaniak D., *Spór o relację między polityką i religią. Perspektywa filozoficzna*, „NURT SVD” 2017, nr 2, s. 257–269.
- Sitarz M., *Wpływ sytuacji politycznej na wolność religijną w Polsce w latach 1918–1989*, „Teki Komisji Prawniczej PAN” Oddział w Lublinie, t. XIII, 2020, nr 1, s. 377–387.
- Skorowski H., *Wolność*, w: *Jan Paweł II Encyklopedia Nauczania Społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005.
- Sowiński S., *Twórcze napięcie między religią a polityką i epistemologiczne pokusy jego redukcji na gruncie nauk o polityce. Pamięci prof. Ernsta-Wolfganga Böckenfördego*, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka”. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła 2021, nr 25, s. 125–147.
- Szymanek J., *Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia religii i przekonań*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, t. 10, s. 89–114.
- Szymanek J., *Prawna regulacja wolności religijnej*, „Studia Prawnicze” 2006, nr 2, s. 5–30.
- Szymanek J., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2(73), s. 39–60.
- Wąsik L., *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia” 2015, t. 47, s. 81–96.
- Wesoly W., *Wolność w katolickiej doktrynie społecznej*, „Studia Redemptorystowskie” 2012, nr 10, s. 288–313.
- Wódka M., *The category of freedom in catholic social teaching*, „Rozprawy Społeczne” t. 13, 2019, nr 1, s. 17–22.
- Zdybicka Z., *Religia i polityka*, „Roczniki Filozoficzne” 1993, t. 41(2), s. 41–58.
- **Raporty.**
 - Raport OIDAC, <https://misyjne.pl/nowy-raport-o-przestepstwach-z-nienawisci-wo-bec-chrzescijan-w-europie/>.
 - Raport Open Doors, <https://www.opendoors.pl/raport-roczny-2022>.
 - Raport Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie, https://pkwp.org/uploads/tinymce/Pliki_do_pobrania/Executive%20Summary%202023%20PL.pdf.

Treść wykładu

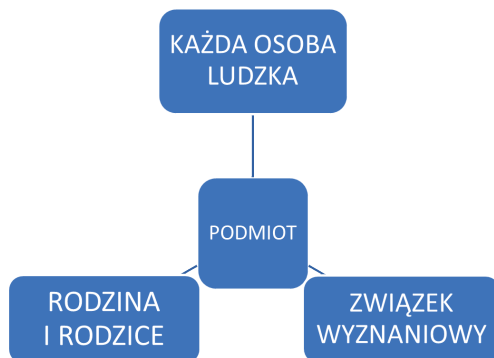
Propozycja slajdów

Zagrożenia wolności religijnej w Europie;
przyczyny i skutki prześladowań chrześcijaństwa.

Zakres podmiotowy wolności religijnej

WPROWADZENIE

Zakres podmiotowy wolności religijnej – wprowadzenie do tematu.



Podmiotami wolności religijnej są jednostki i grupy ludzkie. Wśród nich wyróżnia się przede wszystkim: każdego człowieka, rodzinę i rodziców, Kościoły i inne związki wyznaniowe.

Podmiotem wolności religijnej w pierwszej kolejności jest osoba ludzka. Artykuł 53 ustęp 1 Konstytucji RP stanowi o zagwarantowaniu wolności sumienia i religii każdemu człowiekowi. W ten sposób nawiązuje się do art. 30 Konstytucji RP, który wskazuje na przyrodzoną i niezbywalną godność człowieka jako na źródło wszelkich wolności i praw człowieka i obywatela. Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* oświadczył, że każda osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. A polega ona na wolności od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, grup społecznych, czy jakiegokolwiek władzy, tak by w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według własnego sumienia. Wolność religijna przysługuje zatem każdemu człowiekowi, niezależnie od jego stosunku do religii, wyznania czy jakiegokolwiek światopoglądu.

W podmiotowym zakresie wolności religijnej w wymiarze indywidualnym wyróżnia się dwa aspekty: pozytywny i negatywny. Wolność religijna w aspekcie pozytywnym polega na możliwości oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie. W szczególne oznacza to wolność każdej osoby ludzkiej: przyłączenia się lub nie do określonego wierzenia i do odpowiadającej mu wspólnoty wyznaniowej; spełniania indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie aktów modlitewnych i kultowych oraz posiadania kościołów i innych miejsc kultu; korzystania z opieki religijnej w miejscu aktualnego pobytu (szczególnie w zakładach opieki leczniczej, zakładach wychowawczych, koszarach, więzieniach, na obozach i koloniach). Wolność religijna przynależna każdemu człowiekowi w aspekcie negatywnym składa się z wolności od nacisku na płaszczyźnie osobistej, obywatelskiej lub społecznej, który zmusza do spełniania czynów sprzecznych z własną wiarą. Ponadto zakres ten obejmuje także wolność od poddawania się określonemu rodzajowi wychowania lub przymusu należenia do grup lub stowarzyszeń, których zasady są sprzeczne z przekonaniami religijnymi danej osoby ludzkiej. Ponadto aspekt negatywny wolności religijnej obejmuje także wolność, która zapewni osobie ludzkiej ochronę przed ograniczeniami i dyskryminacjami w różnych dziedzinach życia z powodu przynależności do określonej religii.

Sobór Watykański II podkreślił nienaruszalne prawo każdego człowieka do pełnego bezpieczeństwa w kształtowaniu swoich relacji do Boga. Osoba ludzka ma być wolna od presji zewnętrznych w podejmowaniu swoich własnych decyzji dotyczących życia religijnego i uzewnętrznianiu ich w życiu prywatnym i publicznym.

Kolejnym szczególnym podmiotem wolności religijnej jest rodzina i kierujący nią rodzice. Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą społecznienia (encyklika Jana Pawła II *Familiaris consortium*), w której korelują prawa rodziców i dzieci w zakresie wychowania. Sobór Watykański II podkreślił uprawnienie każdej rodziny, jako społeczności cieszącej się własnym i pierwotnym prawem, do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym. W tym kontekście rodzina jest pojmowana jako podmiot praw wolnościowych uprzedni do innych osób i instytucji biorących udział w procesie wychowania. W praktyce wolność religijna rodzin przejawia się w wolności wyboru szkół lub innych sposobów, które zapewniają dzieciom religijne wychowanie, bez narzucania dodatkowych obciążeń w realizacji tego prawa. Ponadto rodzinom przysługuje prawo do publicznego wyznawania i głoszenia swojej wiary, uczestniczenia w kulcie publicznym i prywatnym oraz swobodnego wyboru programów wychowania religijnego.

Rodzice jako podmioty kierujące rodziną mają prawa wolnościowe w zakresie wychowania religijnego swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Prawo i obowiązek ten osadzony jest na fundamencie ludzkiej godności rodzicielskiej. Wynika z samego faktu przekazania życia i jako taki wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny. Rzecz jasna, z rodzicami zrównane są osoby, które prawnie zastępują dzieciom rodziców naturalnych, niezdolnych do podjęcia i zrealizowania procesu wychowania swoich dzieci.

O szczegółowych uprawnieniach rodziców stanowi Karta Praw Rodziny. Zgodnie z nią, rodzice mają prawo do: wychowania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem moralnymi i religijnymi; swobodnego wyboru szkół lub innych środków do kształcenia dzieci według swoich przekonań; do wolności od przymuszania ich dzieci do uczęszczania do szkół, które nie zgadzają się z przekonaniem rodziców. Oprócz tego rodzice mają prawo do: zakładania własnych szkół; posyłania dzieci na lekcje religii w szkołach publicznych oraz otrzymywania od państwa pomocy potrzebnej do religijnego wychowania dzieci.

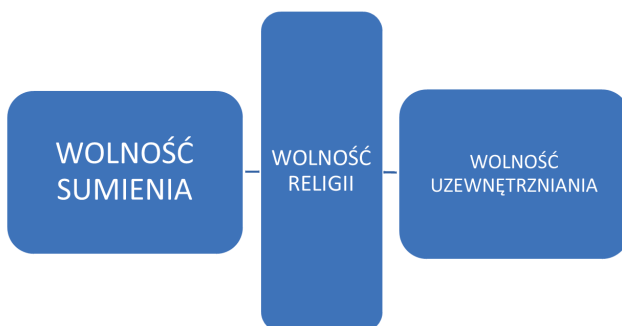
Podmiotem wolności religijnej są także kościoły i inne związki wyznaniowe. Uznając wolność sumienia i religii poszczególnych ludzi, słusznie przyjmuje się, że uzewnętrznianie przyjętej religii obok sposobu indywidualnego, może dokonywać się także w sposób wspólnotowy (art. 53 ust. 2 Konstytucji RP). To stanowi naturalną konsekwencję podmiotowego zakresu wolności religijnej. Wolność kościołów i innych związków wyznaniowych ma swój fundament w przyrodzonym prawie osoby ludzkiej do życia

w społeczności. Sobór Watykański II w *Dignitatis humanae*, domagając się dla Kościoła wolności także jako społeczności ludzi, powołuje się na to właśnie prawo. Wolność ta przysługuje również innym kościołom i związkom wyznaniowym. Istnieje bowiem zgodność między wolnością Kościoła i ową wolnością religijną, która wszystkim ludziom i wspólnotom musi być przyznana jako prawo i usankcjonowana w ustroju prawnym. Wybrzmiewa tu, przyjmowana przez współczesne państwa demokratyczne, zasada równości Kościołów wobec prawa.

W praktyce, wszystkim wspólnotom religijnym należy się: wolność posiadania własnej hierarchii lub odpowiadającej jej struktury kierowniczej, wybieranej w sposób wolny na podstawie stanowionego przez siebie własnego prawa; wolność przełożonych wspólnot religijnych swobodnego wypełniania szeroko rozumianej własnej posługi; wolność posiadania własnych instytutów formacyjnych, ośrodków naukowych, szkół i uniwersytetów; wolność publikowania własnych książek; wolność posiadania i posługiwania się własnymi środkami społecznego przekazu; wolność głoszenia i przekazywania prawd wiary słowem i na piśmie, także poza miejscami kultu; wolność prowadzenia działalności wychowawczej, dydaktycznej, charytatywnej oraz opiekuńczej.

Zakres przedmiotowy wolności religijnej

Zakres przedmiotowy wolności religijnej – wprowadzenie do tematu.



Istota wolności religii wyraża się w dwóch aspektach – wewnętrznym i zewnętrznym. Wolność w aspekcie wewnętrznym to wolność sumienia. Jest to zdolność osoby ludzkiej do podjęcia moralnego wyboru zgodnie z nakazem sumienia. Jeśli chodzi o zakres wewnętrzny – wolność sumienia – nie jest on normowany w Konstytucji RP. *Forum internum* jest bowiem niemożliwe do skutecznego uregulowania za pomocą norm prawnych.

Punktem wyjścia do uznania i poszanowania wolności wewnętrznej jest godność osoby ludzkiej. W sumieniu człowiek odkrywa prawdę, odróżnia dobro od zła, podejmuje decyzje i wyraża je na zewnątrz. Wolność sumienia obejmuje zatem zdolność człowieka do poznania prawdy i obowiązek jej przyjęcia oraz odczucie obowiązku postępowania zgodnie z poznaną prawdą. Istotą wolności sumienia w aspekcie prawnym jest możliwość swobodnego wyboru światopoglądu religijnego, jak również areligijnego.

Wolność religijna w wymiarze zewnętrznym obejmuje: wolność do uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym oraz wolność od przymusu zewnętrznego w manifestowaniu przekonań religijnych osoby ludzkiej.

Zakres tej wolności regulowany jest w art. 53 ust. 2 Konstytucji RP. Obejmuje on wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Ponadto na wolność religijną składają się: prawo posiadania świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej w miejscu aktualnego pobytu.

Z prawnego punktu widzenia wyróżnia się wolność religijną w sensie pozytywnym i negatywnym.

W sensie pozytywnym wolność religijna polega na swobodzie manifestowania swoich przekonań religijnych. Przedmiotem ochrony wolności religijnej są relacje między ludźmi jako podmiotami stosunków prawnych ze względu na ich przyporządkowanie do prawdy i dobra. Przedmiotem tym nie są same wartości duchowe, lecz zachowania ludzi wobec siebie skierowane do osiągnięcia tych wartości. Zakres przedmiotowy ochrony wolności religijnej obejmuje zatem wszystkie formy ludzkich zachowań pozwalające człowiekowi określić swój stosunek do określonego *sacrum* w życiu osobistym i społecznym, prywatnym i publicznym.

Praktycznym przejawem sensu pozytywnego wolności religijnej, tj. wolności do działania, są: prawo uprawiania kultu zarówno w formie publicznej, jak i prywatnej; modlitwa, uczestniczenie w obrzędach; praktykowanie, tj. sprawowanie i przyjmowanie sakramentów, wykonywanie aktów pokutnych i postnych, składanie ofiar; nauczanie, tj. działalność katechetyczna i wychowawcza związana z przekazywaniem prawd wiary; posiadanie świątyń i innych miejsc kultu, jak cmentarze, sanktuaria, inne miejsca kultyczne; korzystanie z pomocy religijnej w miejscu przebywania, najczęściej chodzić będzie o szpitale, areszty i więzienia, zakłady opieki zdrowotnej i domy pomocy społecznej, kolonie i obozy.

Prawo do wolności religijnej w aspekcie negatywnym polega na wolności od przymusu. Żadna osoba ludzka nie może być zmuszana do działania wbrew jej sumieniu. Nikomu też nie można stawiać przeszkód w działaniu zgodnym z jej sumieniem, czyli takim, który uznała za swój obowiązek. Zabronione jest zatem zmuszanie do udziału, jak i zmuszanie do powstrzymania się od udziału w praktykach religijnych. Ponadto nikt nie może być zmuszany do ujawniania swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania. Nie oznacza to natomiast zakazu dobrowolnego ujawniania tych danych.

Przyczyny prześladowań chrześcijan w świetle raportów *in genere*

Przyczyny prześladowań:

- religie (współcześnie) ekspansyjne: islam, hinduizm, buddyzm
- reżimy komunistyczne i totalitarne
- postępująca sekularyzacja i laicyzacja społeczeństw zachodnich

Wszystkie raporty poświęcone zagadnieniu wolności religijnej i jej zagrożeń, niezależnie od ich źródła (np. Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie – PKWP, protestanckiej organizacji Open Doors – OD, czy Departamentu Stanu USA), wskazują jednoznacznie na szczególnie trudne położenie chrześcijan w krajach islamskich.

Na przykład z dokumentu OD za 2019 rok wynika, że w pierwszej pięćdziesiątce krajów najbardziej ograniczających prawa chrześcijan prawie czterdzieści to te, w których przeważają i rządzą muzułmanie.

Dzieje się tak mimo ciągle powtarzanych zapewnień samych wyznawców islamu, że ich religia jest głęboko pokojowa i tolerancyjna, a ataki na chrześcijan i wyznawców innych religii są dziełem tych, którzy nie mają nic wspólnego z islamem lub którzy niewiele o nim wiedzą.

Źródłem polityki wrogości i nietolerancji wobec innych staje się w tym przypadku religia. W islamie bowiem nie ma wyraźnego oddzielenia sfery *sacrum* od *profanum* – przestrzenie duchowe, religijne utożsamiane są z polityką. Kraje, w których panuje islam, najczęściej są krajami wyznaniowymi, a islam religią państwową. Przywódcy państwowi (zwłaszcza w monarchiach na Półwyspie Arabskim) są często jednocześnie zwierzchnikami religijnymi, stąd łatwo możemy domyślić się przyczyn nastrojów antychrześcijańskich w krajach muzułmańskich.

Nie tylko religia muzułmańska sprzyja postawom nietolerancji i prześladowań chrześcijan. W ostatnich kilkunastu latach zauważa się wzrost postaw nietolerancji i wrogości w krajach, których mieszkańcy wyznają w większości hinduizm i buddyzm, a więc religie, które jeszcze do niedawna uchodziły za bardzo otwarte i tolerancyjne. Na wspomnianej liście Open Doors pięćdziesięciu krajów najbardziej nieprzyjaznych chrześcijanom znalazły się też m.in. Indie (10. miejsce), Mjanma (18.), Laos (19.), Nepal (32.), Bhutan (33.) i Sri Lanka (46.), a więc te, w których przeważają hinduiści i buddyści.

Wymieniając przestrzenie i miejsca prześladowań chrześcijan, trzeba wspomnieć także o krajach rządzonych przez komunistów i pokrewne im reżimy totalitarne. Od czasu powstania pierwszego raportu OD w 2002 roku do dzisiaj na pierwszym miejscu znajduje się niezmiennie Korea Północna, czyli krwawa dyktatura komunistyczna. Głównymi ofiarami takiej polityki stają się ludzie wierzący, a zwłaszcza chrześcijanie, którzy sprzeciwiają się rozwiniętemu nad miarę kultowi przywódcy.

Inne państwa totalitarne, które znalazły się w dokumencie Open Doors, to Laos (19.), Wietnam (20.), Chiny (27.), a także Rosja (41.). Ten ostatni kraj trafił na listę z dwóch powodów: nasilania się ekstremizmu islamskiego na Kaukazie i w niektórych innych regionach oraz nadmiernego popierania przez władze Rosyjskiego Kościoła prawosławnego kosztem innych wyznań, zwłaszcza protestanckich. Ponadto w kwietniu 2017 roku tamtejsze władze oficjalnie zdelegalizowały świadków Jehowy i przejęły cały ich majątek, a pojedynczy wyznawcy są nieustannie nękanі, łącznie z użyciem przemocy fizycznej, przez urzędników państwowych. Od kilku lat Rosja wprowadza

nowe i zaostrza istniejące przepisy coraz bardziej ograniczające działalność wyznań nieprawosławnych.

Prześladowanie chrześcijan występuje w różnych formach także w Europie Zachodniej, tej, która szczyci się wielowiekowymi tradycjami tolerancji i wolności religijnej. Tymczasem w wielu krajach tego regionu mamy do czynienia z różnymi formami prześladowań, choć na ogół bez stosowania przemocy fizycznej wobec wierzących. Są to przede wszystkim akty wandalizmu, zniszczeń oraz profanacji świątyń i chrześcijańskich symboli religijnych, ale też dyskryminacji chrześcijan w pracy, szkole i w innych środowiskach. Dzieje się tak we Francji, w Niemczech, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, ostatnio także coraz częściej w Polsce. We Francji np. w ostatnich 3–4 latach notuje się codziennie średnio kilka podpałek, kradzieży i innych zniszczeń mienia kościelnego.

Raport Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie

Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie jest międzynarodową organizacją pozarządową związaną z Kościołem katolickim powstałą w 1947 roku, z siedzibą główną w Niemczech oraz 23 oddziałami krajowymi, w tym w Polsce.

Głównym hasłem Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie jest pojednanie i solidarność na świecie.

Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie przygotowało i opublikowało raport na temat respektowania prawa do wolności religijnej w różnych częściach świata, w tym w Europie. Poniżej przedstawiono zacytowane z niego wnioski.

W kontekście napiętej sytuacji na świecie, na którą składają się: pandemia Covid-19, negatywne skutki wojny na Ukrainie, niepokojące wydarzenia militarne i gospodarcze w rejonie Morza Południowochińskiego oraz gwałtowny wzrost kosztów utrzymania na całym świecie, wolność religijna została naruszona w krajach, w których żyje ponad 4,9 miliarda ludzi.

Papieskie Stowarzyszenie PKWP naliczyło 61 krajów, w których obywatele doświadczyli poważnych naruszeń wolności religijnej. Kategoria „czerwona”, która oznacza występowanie prześladowań, obejmuje 28 krajów, w których mieszka 4,03 miliarda ludzi, którzy łącznie stanowią ponad

połowę (51,6%) światowej populacji. Spośród nich 13 znajduje się w Afryce, gdzie w wielu regionach sytuacja uległa gwałtownemu pogorszeniu.

Kategoria „pomarańczowa”, która oznacza występowanie dyskryminacji, obejmuje 33 kraje, w których mieszka prawie 853 miliony ludzi. Sytuacja uległa pogorszeniu w 13 z tych krajów. Kategoria „pod obserwacją” obejmuje kraje, w których zaobserwowano po raz pierwszy pojawiające się czynniki budzące obawy, które mogą potencjalnie spowodować fundamentalne załamanie wolności wyznania.

We wszystkich kategoriach mogą wystąpić przestępstwa z nienawiści i okrucieństwa. Incydenty te są przejawami naruszenia wolności religijnej. Pozostałe kraje nie zostały sklasyfikowane, ale to nie oznacza, że sytuacja tam istniejąca pod względem wolności religijnej jest idealna.

W okresie objętym przeglądem intensywne prześladowania stały się bardziej dotkliwe i skoncentrowane, a bezkarność sprawców wzrosła. Prześladowania te obejmowały skrajne naruszenia art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ, czyli prawa do wolności myśli, sumienia i religii.

1. Na całym świecie utrzymanie i utrwalenie władzy w rękach autokratów i przywódców grup fundamentalistycznych doprowadziło do coraz częstszych przypadków łamania wszystkich praw człowieka, w tym wolności religijnej. Połączenie ataków terrorystycznych, niszczenia dziedzictwa i symboli religijnych (Turcja, Syria), manipulacji systemem wyborczym (Nigeria, Irak), masowej inwigilacji (Chiny), upowszechniania się przepisów zakazujących zmiany swojej religii i ograniczeń finansowych (Azja Południowo-Wschodnia i Bliski Wschód) zwiększyło ucisk wszystkich społeczności religijnych.

2. „Hybrydowe” przypadki „kulturalnych” i krwawych prześladowań są coraz częstsze. Rządy stosowały kontrowersyjne przepisy ograniczające wolność wyznania lub dyskryminujące niektóre wspólnoty religijne (por. prawo zakazujące zmiany swojej religii), co przeważnie nie wywoływało protestów. Jednocześnie brutalne ataki na wyznawców „niewłaściwej” religii zostały „znormalizowane” i w większości nie były ścigane (Ameryka Łacińska). Zaobserwowano to również w krajach zachodnich, ale tam dostęp do wymiaru sprawiedliwości był lepszy.

3. Wzrost liczby większościowych wspólnot religijnych cierpiących prześladowania. Do tej pory większość grup wyznaniowych cierpiących prześladowania pochodziła z mniejszościowych wspólnot religijnych. W coraz większym stopniu prześladowań doświadczały również większościowe wspólnoty religijne (Nigeria, Nikaragua).

4. Coraz bardziej wyciszona reakcja społeczności międzynarodowej na okrucieństwa popełniane przez „strategicznie ważne” reżimy autokratyczne (Chiny, Indie) pokazała rosnącą kulturę bezkarności. Ważne kraje (Nigeria, Pakistan) uniknęły międzynarodowych sankcji i innych kar po ujawnieniu naruszeń wolności religijnej wobec własnych obywateli.

5. Powstanie „oportunistycznych kalifatów”. W okresie objętym przeglądem ponadnarodowe sieci dżihadystyczne w Afryce coraz częściej zmieniały taktykę. Stopniowo przestawiały się one z podbijania i utrzymania stałych terytoriów na ataki typu „wojny podjazdowej”, których celem było tworzenie odizolowanych społeczności (por. Mozambik) na słabo bronionych obszarach wiejskich, najlepiej bogatych w zasoby mineralne (por. Demokratyczna Republika Konga). Tradycyjne strategie zabijania i grabieży ustąpiły miejsca tendencji do nakładania nielegalnych podatków i handlu, co doprowadziło do powstania państwa w państwie. Brak bezpieczeństwa i kontroli rządowej doprowadził do buntów i przewrotów wojskowych (dwa w Mali i jeden w Burkina Faso).

6. Rozbieżne trendy w społecznościach muzułmańskich stały się bardziej widoczne. Z jednej strony, pozbawiona praw obywatelskich, zubożała i sfrustrowana młodzież była coraz bardziej zwabiana przez islamskie siatki terrorystyczne i przestępcze (Afryka). Z drugiej strony, ostatnie badania, zwłaszcza w Iranie, wykazały, że coraz większa liczba muzułmanów deklaruje się jako osoby niereligijne.

7. Wzmoczone prześladowania muzułmanów, w tym przez innych muzułmanów. W Chinach nadal trwały brutalnie prześladowania Ujgurów, a muzułmanie w Indiach i Mjanmie również doświadczali dyskryminacji i prześladowań. Odnotowano również coraz więcej przypadków prześladowań muzułmanów przez muzułmanów, między sunnitami a szyitami (Hazara w Afganistanie), między krajowymi i „zagranicznymi” interpretacjami religii muzułmańskiej, a także między dominującymi i „dewiacyjnymi” formami islamu (Ahmadi w Pakistanie).

8. Agresja wobec społeczności żydowskiej na Zachodzie wzrosła po lockdownie związanym z Covid-19. Liczba antysemickich przestępstw z nienawiści zgłoszonych w krajach OBWE wzrosła z 582 w 2019 r. do 1367 w 2021 r.

9. Urowadzenia, przemoc seksualna, w tym zniewolenie seksualne i przymusowe nawracanie na religię trwały nieprzerwanie i pozostawały w dużej mierze bezkarne (Afryka Zachodnia, Pakistan). Urowadzenia i handel ludźmi były coraz częstsze w świetle pogłębiającego się ubóstwa i nasilających się konfliktów

zbrojnych. W dziesiątkach krajów kobiety i dziewczęta należące do mniejszości religijnych szczególnie ucierpiały z powodu tej formy przemocy.

10. Zawyżanie liczby wiernych jako sposób na utrzymanie władzy politycznej. W niektórych przypadkach społeczności wyznaniowe, chcąc zachować swój status polityczny, religijny i społeczny, zawyżały liczbę wiernych, podając mylące dane dotyczące wyznania podczas urzędowej rejestracji dzieci lub odkładając spis ludności na czas nieokreślony (Liban, Indie, Malezja).

11. Zwiększona kontrola, w tym obserwacja na masową skalę, miała wpływ na grupy wyznaniowe. Na Zachodzie media społecznościowe były wykorzystywane do marginalizowania i atakowania grup religijnych. Wydarzenia te podważyły podstawowe wolności, w tym wolność sumienia, myśli, religii, wolność słowa, przemieszczania się i zgromadzeń.

12. Na Zachodzie „kultura anulowania”, w tym „mowa przymusowa”, ewoluowała od (werbalnego) nękania osób, które z powodów religijnych mają inne poglądy, do gróźb prawnych i utraty możliwości zatrudnienia. Osobom, które ze względu na swoją wiarę nie wyraziły stanowiska popierającego poglądy zgodne z dominującymi wymogami ideologicznymi („kultura anulowania”), grozono sankcjami prawnymi. Media społecznościowe były ważnym czynnikiem napędzającym to zjawisko.

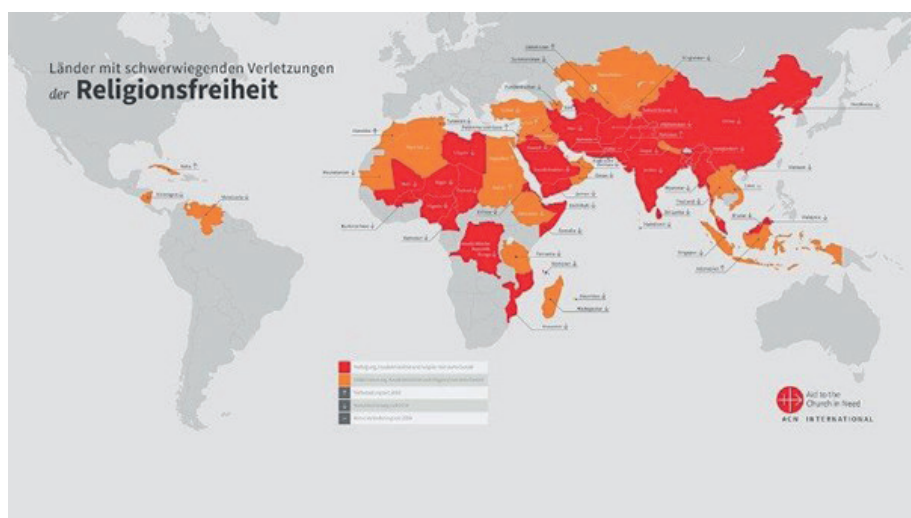
13. Do podręczników szkolnych (Indie, Pakistan) wprowadzono poniżające treści na temat wyznań mniejszościowych, co może mieć znaczące konsekwencje dla przyszłych stosunków międzyreligijnych.

14. Rozprzestrzenianie się przepisów zabraniających konwersji, a także inicjatyw zachęcających osoby do wyznawania religii większościowej lub do powrotu do jej wyznawania w zamian za korzyści materialne (Azja, Afryka Północna). Dowody ujawniły nowe ustawodawstwo i surowsze wdrażanie istniejących przepisów antykonwersyjnych tam, gdzie większość religijna starała się umocnić władzę polityczną. Wznowione wysiłki na rzecz rekonwersji oferowały przywileje ekonomiczne członkom, którzy powrócili. I odwrotnie, przywileje te były odbierane konwertytom, co narażało na szwank dobrobyt całej rodziny na obszarach dotkniętych ubóstwem.

15. Wzmoczone ataki zorganizowanych grup przestępczych na przywódców religijnych i innych pracowników Kościoła (Ameryka Łacińska). Przedstawiciele religijni, orędownicy migrantów i innych społeczności znajdujących się w niekorzystnej sytuacji, byli celem ataków – uprowadzeń, a nawet zabójstw – za wypowiadanie się przeciwko gangom przestępczym i podejmowanie działań mających na celu ich powstrzymanie.

16. Rekordowy udział w powszechnych uroczystościach religijnych po lockdownach związanych z Covid-19. Po trzech latach zawieszenia i ograniczeń w większości regionów świata, powrót głównych świąt religijnych – publicznych wyrazów powszechnej religijności – przyciągnął miliony wiernych. (por. studium przypadku dotyczące uroczystości religijnych).

17. Wzrosła liczba inicjatyw dialogu międzyreligijnego. Papież Franciszek i inni przywódcy Kościoła na całym świecie szerzej docierali do innych społeczności religijnych. Indonezyjscy przywódcy religijni, ugrupowanie Nahdlatul Ulama, pogłębili dialog ze swoimi hinduistycznymi kolegami, a na szczycie G20 utworzyli stałą grupę ds. religii, w skład której weszli przedstawiciele innych głównych wspólnot wyznaniowych.



Wolność religijna i prześladowanie chrześcijan w Europie – raport Obserwatorium Nietolerancji i Dyskryminacji Chrześcijan w Europie

W Europie prześladowanie chrześcijan polega nie tyle na krwawych i brutalnych atakach, ile a raczej na wypychaniu chrześcijaństwa ze sfery publicznej i ograniczaniu możliwości manifestowania swoich przekonań.

W Europie prześladowanie chrześcijan polega nie tyle na krwawych i brutalnych atakach, ile raczej na wypychaniu chrześcijaństwa ze sfery publicznej i ograniczaniu możliwości manifestowania swoich przekonań. Poniżej kilka wniosków z raportu.

Ponad 500 przypadków przestępstw z nienawiści wobec chrześcijan i instytucji chrześcijańskich w 19 państwach europejskich udokumentowało wiedeńskie Obserwatorium Nietolerancji i Dyskryminacji Chrześcijan w Europie (OIDAC) za rok 2021.

Według raportu, w okresie od stycznia do grudnia ubiegłego roku w Europie zamordowano czterech chrześcijan. Dokument odnotowuje również 14 ataków fizycznych. „Ze względu na ogólne zaniżanie liczby przestępstw z nienawiści, możemy założyć, że rzeczywista liczba przypadków jest znacznie wyższa”.

Oprócz przestępstw z nienawiści, takich jak wandalizm, kradzieże czy podpalenia, OIDAC stwierdza, że zarejestrowało również „alarmującą liczbę” negatywnych stereotypów, rzekomych uzasadnień dla przemocy lub bezpośrednich obelg wobec chrześcijan lub wyznań chrześcijańskich ze strony osób publicznych, w tym polityków lub dziennikarzy.

W szczególności Obserwatorium zauważa „niepokojący trend, w którym społeczeństwo wydaje się być obojętne na uwłaczające wypowiedzi i nieprawdziwe przedstawienia chrześcijan, zwłaszcza w porównaniu z innymi grupami religijnymi lub grupami tożsamościowymi”.

„Nietolerancja i dyskryminacja skierowana przeciwko chrześcijanom oznacza ograniczenie ich wolności słowa oraz wolności sumienia. Jeśli chodzi o jej publiczny i instytucjonalny wymiar, to wolność religijna jest szczególnie zagrożona. Otrzymujemy wiele zgłoszeń dotyczących usuwania chrześcijańskich symboli, albo że przedstawia się chrześcijan w mediach w sposób przekłamany i zgodny z przesądami; ponadto dowiadujemy się o dyskryminacji chrześcijan, jak np. mobbing w miejscu pracy lub pomijanie przy awansie. Pracujemy nad uświadomieniem tego problemu, co może być pierwszym krokiem do poprawy sytuacji w Europie. Nasz cel to: równe prawa dla wszystkich, łącznie z chrześcijanami”.

Przedstawicielka Obserwatorium Nietolerancji i Dyskryminacji Chrześcijan w Europie, dr Gudrun Kulger

Przykłady prześladowań chrześcijan ujęte w raporcie Open Doors

Open Doors – międzywyznaniowa chrześcijańska organizacja pomocowa, od ponad 67 lat pracująca na rzecz prześladowanych chrześcijan w około 60 krajach. Działania OP obejmują pomoc w projektach samopomocowych, szkolenie liderów chrześcijańskich, zaangażowanie na rzecz więźniów, pomoc w nagłych wypadkach i pracę z traumą, dostarczanie Biblii i literatury chrześcijańskiej, jak również wsparcie dla rodzin zamordowanych chrześcijan.

150 par rodziców protestowało w Hamburgu przeciwko naruszeniu ich praw do decydowania o edukacji ich dzieci poprzez poddanie ich agresywnej indoktrynacji dotyczącej sfery seksualnej. Zostali oni zaatakowani przez kontrdemonstrację liczącą około 600 lewicowych aktywistów, którzy obrzucili ich jajami, racami i butelkami.

W berlińskim akademiku dwaj napastnicy najpierw obrzucili wyzwiskami, a potem dotkliwie pobili 24-letniego studenta wyłącznie „z powodu jego wiary chrześcijańskiej”. W pewnym momencie jeden z napastników przyłożył mu nóż do gardła. Napaść przerwała interwencja pracowników ochrony. Napastnicy zbiegli.

Uliczny kaznodzieja Mike Overd został w mieście Taunton (Anglia) skazany na grzywnę za posłużenie się w rozmowie z homoseksualistą wersetami z Biblii ganiącymi homoseksualizm. Sędzia stwierdził, że posłużenie się innymi wersetami byłoby odpowiedniejsze i pozwoliłoby mężczyźnie uniknąć kary.

W Wiedniu zwolniono nauczycielkę w przedszkolu za to, że „naruszyła neutralność przedszkola w kwestii stosunku do religii”. Jej wina polegała na tym, że kilka miesięcy wcześniej wyjaśniała dzieciom, iż podczas Bożego Narodzenia świętujemy narodziny Jezusa Chrystusa.

Jak podała Szwedzka Narodowa Rada ds. Zapobiegania Przestępczości, zanotowano znaczący wzrost antychrześcijańskich przypadków okazywania nienawiści, szczególnie w kategorii motywów „chryścianofobicznych”. W ciągu pięciu lat liczba takich przypadków uległa potrojeniu.

W Szwecji aresztowano dwóch mężczyzn, którzy podłożyli ogień pod kościół luterński w Åmås. Napastnicy w tym celu użyli koktaili Mołotowa, ponadto wybili kilkanaście szyb w budynku kościelnym i parafialnym.

Mer hiszpańskiej Walencji nakazał usunięcie wszystkich chrześcijańskich symboli z cmentarza komunalnego w tym mieście. Ponadto władze miasta postanowiły przemianować kaplice cmentarne na „sale ceremonialne”, a także poleciły usunięcie krzyży z miejsc publicznych oraz zasłonięcie symboli Virgen de los Desamparados (Matki Boskiej Opuszczonych – patronki miasta).

Norweska Służba Ochrony Praw Dziecka w listopadzie odebrała piątkę dzieci małżeństwu zielonoświątkowców, które zostało w ten sposób ukarane za „chrześcijański radykalizm i indoktrynację”.

Niemiecka gazeta z Bremy („Weser-Kurier”) odmówiła publikacji ogłoszenia, które chciał zamieścić miejscowy Kościół luterński, ponieważ zawierało ono cytaty z Biblii.

Oczywiście takich sytuacji jest znacznie więcej. Od roku 2005 wspomniane Obserwatorium Nietolerancji i Dyskryminacji Chrześcijan w Europie udokumentowało pod 1600 podobnych przypadków.

W myśl prezentowanego raportu, współcześnie bardzo często dochodzi do dewastacji kościołów i cmentarzy. Tylko w roku 2012 i jedynie w Niemczech zniszczono 19 kościołów i 4 cmentarze. We Francji jeszcze więcej. Dwa lata wcześniej ówczesny francuski minister spraw wewnętrznych Brice Hortefeux przyznał, że „84 procent aktów wandalizmu we Francji było wymierzonych w chrześcijańskie miejsca kultu”. Często w Europie Zachodniej dochodzi również do utraty pracy na przykład za noszenie widocznego krzyżyka na szyi, taksówkarzom w Londynie nie wolno mieć krzyża w swoim samochodzie.

Powszechnym zjawiskiem w ostatnich latach jest usuwanie krzyży ze ścian w szkołach, szpitalach lub urzędach. Do tego dochodzą takie sytuacje, jak zastraszanie przeciwników aborcji czy odmawianie personelowi medycznemu prawa do sprzeciwu sumienia.

W listopadzie 2008 roku hiszpańskiego sędziego Fernando Calamitę ukarano 18-letnim zakazem wykonywania zawodu, ponieważ powołując się na klauzulę sumienia, opóźnił adopcję dziecka przez homoseksualną partnerkę matki dziecka. W tej samej Hiszpanii w lipcu 2010 roku rząd ukarał dotkliwą grzywną w wysokości 100 tysięcy euro chrześcijańską sieć telewizyjną za to, że wyemitowała serię reklam promujących rodzinę i krytycznie odnoszącą się do homoseksualnego stylu życia.

Mamy tu do czynienia z trzema rodzajami działań: agresywnymi napastkami grup jawnie antychrześcijańskich, przejawami poprawności politycznej mediów i firm oraz sekularyzacyjnymi (rugującymi chrześcijaństwo

z przestrzeni publicznej) decyzjami administracji lokalnej i państwowej. Wszystkie trzy składają się na dopełniający się obraz opresji spotykających chrześcijan.

Sytuacje te dowodzą nie tylko tego, że chrześcijanie doświadczają na sobie aktów agresji, ale także tego, że są dyskryminowani. Brytyjskie badania z ostatnich lat pokazują, że około dwóch trzecich chrześcijan zaangażowanych w politykę w miejscach pracy, życiu publicznym i mediach coraz bardziej jest spychanych na margines. „To, co dzieje się w Europie Zachodniej, to nie prześladowania, ale marginalizowanie wiary, którą stara się przedstawiać tylko jako kwestię osobistego sumienia” – uważa George Carey, emerytowany arcybiskup Canterbury.

Jak to możliwe, że liberalna demokracja, która z zasady powinna stać na straży wszelkich wolności, zarówno tych obywatelskich, jak i czysto prywatnych, tak źle sobie radzi z pielęgnowaniem wolności sumienia i wyznania?

Powodów takiego stanu rzeczy upatruje się w błędnie rozumianej politycznej poprawności. To ona każe unikać wszelkich sytuacji, które dla niechrześcijan mogłyby być przykre czy narzucające niepożądany punkt widzenia.

Głównym powodem opisywanych sytuacji wydaje się być ukryta walka o sekularyzację Europy. Czyli nie tylko zbudowanie nowej tożsamości Starego Kontynentu, ale też usunięcia głównego przeciwnika w walce o rząd dusz, czyli chrześcijaństwa.

„W brytyjskim społeczeństwie istnieje ryzyko, że ludzie zaczynają postrzegać wiarę jako rodzaj osobistego ekscentryzmu. Mam nadzieję i wierzę, że historie ludzi, którym odebrano prawo wyrażania swojego chrześcijaństwa, są wyjątkami, lub nastąpiły w wyniku absurdalnych, indywidualnych decyzji. Moim zdaniem ludzie powinni być dumni ze swojej wiary i mieć możliwość wyrażania jej, jeśli chcą”.

Tony Blair

Dodatek

Załączniki:

- Debata oksfordzka – Obecność krzyża w budynkach użyteczności publicznej.
- Zajęcia z pisania listu otwartego.
- Zajęcia z projektowania uchwały.

Emerging Challenges to Religious Freedom in Europe. Causes and Implications of the Persecution of Christianity

Introduction

Religious freedom is one of the most fundamental human rights, deeply rooted in international law and recognised as a cornerstone of democratic societies. It guarantees the right of every individual to adopt, change, or reject a religion, as well as the freedom to manifest beliefs both privately and publicly, individually and in community with others. Despite being widely affirmed, the right to religious freedom continues to face serious challenges in many parts of the world, including Europe.

In recent decades, scholars, international organisations, and human rights advocates have increasingly drawn attention to the erosion of religious freedom. While in some regions of the world the problem manifests itself in the form of overt persecution, violence, and systemic discrimination, in Europe the threats often take more subtle forms. They may involve legal restrictions, cultural pressures, marginalisation of religious communities, or hostility in the public sphere. These tendencies affect not only minority groups but also long-established religious traditions, particularly Christianity, which has historically shaped the cultural identity of Europe.

This article examines the threats to religious freedom in Europe, with particular reference to contemporary reports and studies. It begins by outlining the scope of religious freedom, both in its subjective and material dimensions. It then analyses the global causes of persecution, situating European developments within a wider context. Special attention is given to findings published by the Pontifical Foundation *Aid to the Church in Need*, the Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe (OIDAC), and the *Open Doors* report. These documents highlight both the

persistence of traditional forms of persecution and the emergence of new, often less visible, challenges within European societies.

By bringing together legal, cultural, and sociopolitical perspectives, the study seeks to demonstrate that threats to religious freedom in Europe cannot be understood solely as isolated incidents but must be viewed as part of a broader process of transformation within democratic societies. Recognising these challenges is a necessary step toward developing adequate strategies for the effective protection of this fundamental right.

The Personal Dimension of Religious Freedom

Religious freedom, understood in its personal dimension, is first and foremost an individual human right. It protects the autonomy of every person in matters of conscience and belief, recognising the individual as the ultimate subject of this freedom. This perspective emphasises that religious freedom is not a privilege granted by the state or religious institutions but an inherent right deriving from human dignity.

At the individual level, the right to religious freedom encompasses both the freedom to hold beliefs and the freedom to act upon them. The former relates to the internal sphere of conscience, which remains inviolable and beyond external coercion. No authority may compel a person to adopt, change, or renounce religious convictions. The latter, however, involves the external manifestation of faith—through worship, practice, teaching, and observance—which brings the individual into interaction with the wider community and legal order.

The personal dimension also includes the right to change one's religion or to adopt none, a principle clearly articulated in international human rights instruments. This aspect remains particularly significant in societies where social or cultural pressures discourage religious conversion or non-belief. The guarantee of such freedom underlines the principle that belief cannot be authentic if it is not chosen freely.

In addition, the individual scope of religious freedom implies the right not to be compelled to disclose one's convictions. Freedom of conscience protects against undue interference in the most intimate sphere of human life, ensuring that individuals cannot be forced to reveal or justify their beliefs.

Thus, the personal dimension of religious freedom affirms the primacy of the individual and their conscience. It highlights the fact that religious liberty begins with the recognition of the human person as a bearer of inalienable rights, which must be safeguarded both by law and by society.

The Material Dimension of Religious Freedom

The material dimension of religious freedom refers to the concrete forms in which this right is exercised and manifested in society. While the personal dimension highlights the inner autonomy of the individual, the material perspective emphasises the external expression of religious convictions and the conditions that make such expression possible.

This dimension covers the freedom to engage in religious worship, to participate in ceremonies and rituals, to establish and maintain places of worship, and to form religious organisations. It also includes the right to express beliefs publicly, whether through preaching, publishing, education, or participation in cultural and social life. Such practices are essential for the survival and vitality of religious communities, ensuring that faith is not confined to the private sphere but can contribute to the public good.

An important aspect of the material dimension is the right of parents to raise their children in accordance with their religious convictions. This includes both religious instruction within the family and the possibility of accessing religious education in schools. Protecting this right is essential to safeguarding not only individual conscience but also the continuity of religious traditions across generations.

The material dimension also entails the freedom to maintain organisational structures, to acquire and manage property, and to conduct charitable and educational activities. These institutional rights ensure that religious freedom is not reduced to private belief but is realised in the social and communal life of believers.

However, it is precisely in the material dimension that restrictions often arise. Regulations concerning public order, health, or security may limit religious gatherings or practices. While such limitations are sometimes justified, they must always be proportionate and non-discriminatory, ensuring that the core of religious freedom remains intact.

In sum, the material dimension of religious freedom affirms that this right is not limited to internal conviction but extends to the full range of human activities through which faith finds expression. It demonstrates that religious freedom must be protected not only as an abstract principle but as a living reality in the everyday life of individuals and communities.

The Global Context of Christian Persecution

An analysis of threats to religious freedom in Europe cannot be fully understood without situating it within the wider global context. Christianity, as the largest religion in the world, is also the most persecuted faith community worldwide. Reports by international organisations consistently highlight that Christians face discrimination, hostility, and violence in more countries than any other religious group. Understanding the global causes of persecution provides a framework for evaluating the challenges emerging within Europe.

The roots of persecution are diverse and interconnected. In many regions, authoritarian regimes impose restrictions on religious activity, perceiving organised religion as a potential threat to political control. Totalitarian ideologies often view independent religious communities as competitors for loyalty and identity, leading to systemic repression.

Another significant cause is religious nationalism, in which dominant groups seek to strengthen national identity by marginalising or suppressing minority religions. In such contexts, Christians frequently become targets of violence, forced conversions, or legal discrimination, particularly where they are perceived as foreign or as remnants of colonial influence.

Extremist movements also contribute to widespread persecution. In parts of Africa, the Middle East, and Asia, militant groups have attacked Christian communities, destroyed places of worship, and committed acts of terror designed to eradicate religious pluralism. These acts are often justified through radical ideologies that equate religious diversity with social instability.

Economic and social factors further intensify persecution. Poverty, weak governance, and social fragmentation create environments in which religious minorities become convenient scapegoats for broader societal problems. In such conditions, Christians are sometimes denied access to education, employment, or political participation, reinforcing cycles of marginalisation.

The global context thus reveals that Christian persecution is not a single phenomenon but the outcome of multiple overlapping factors—political, ideological, religious, and socio-economic. While the forms of persecution vary, the result is a profound limitation of religious freedom, undermining both individual dignity and social stability.

Aid to the Church in Need: Global Report on Religious Freedom

An important source of information on the state of religious freedom worldwide is the biennial report prepared by the Pontifical Foundation *Aid for the Church in Need*. The report systematically analyses the situation of Christians in all regions of the world, identifying key trends, challenges, and patterns of persecution. It provides both statistical data and detailed case studies, offering a comprehensive picture of the threats faced by Christian communities.

According to recent editions of the report, persecution of Christians has intensified in many parts of the world. Violations range from subtle forms of discrimination to outright violence, including attacks on places of worship, forced displacement, and killings motivated by religious hatred. The report highlights that restrictions are not confined to authoritarian regimes or conflict zones but can also be observed in democratic societies, where legal or cultural pressures marginalise religious communities.

The *Aid to the Church in Need* report identifies three main drivers of persecution: authoritarian governments, religious nationalism, and radical extremism. Authoritarian regimes often restrict religious freedom in order to consolidate political control and suppress independent sources of authority. Nationalist movements marginalise Christians by portraying them as foreign or disloyal to the nation. Extremist ideologies, meanwhile, employ violence and terror to eradicate religious diversity.

The report also stresses that the erosion of religious freedom has broader consequences for social cohesion and peace. Societies that fail to protect religious liberty are more vulnerable to conflict, polarisation, and instability. For this reason, the defence of religious freedom is not merely a matter of protecting a particular faith community but an essential element of safeguarding human rights and democratic order.

Case Studies of Christian Persecution in the Open Doors Report

Another valuable source for analysing the state of religious freedom is the annual *Open Doors World Watch List*, which documents the situation of Christians across more than fifty countries. The report provides both quantitative data and qualitative examples, illustrating the diverse ways in which Christians are persecuted for their faith. Its findings complement those of other international organisations by offering a detailed, grassroots perspective on the daily experiences of religious communities.

The *Open Doors* report shows that persecution takes many forms, from physical violence to legal discrimination and social exclusion. In certain countries, Christians face imprisonment, forced displacement, or even death as a result of their religious identity. Elsewhere, more subtle forms of pressure prevail: denial of access to education or employment, restrictions on religious gatherings, and systematic marginalisation in public life.

Particularly striking are the documented cases of attacks on churches, desecration of cemeteries, and harassment of clergy. These acts not only violate the rights of individuals but also aim to weaken the collective presence of Christianity in society. The report emphasises that such incidents are not isolated but often reflect broader patterns of intolerance, hostility, or indifference on the part of public authorities.

By presenting case studies, *Open Doors* underscores that persecution is not an abstract concept but a lived reality for millions of people. The report provides a human dimension to statistical data, giving voice to individuals and communities whose freedom is under threat. In doing so, it highlights the urgent need for both local and international efforts to protect religious liberty and to defend the dignity of those targeted because of their faith.

Summary

The article examines the condition of religious freedom in Europe within the broader global context of growing threats to this fundamental human right. Religious freedom is analysed through its personal dimension, which

safeguards the autonomy of individual conscience, and its material dimension, which ensures the possibility of outward expression through worship, education, and institutional activity. Both aspects are essential for understanding the scope of rights at stake and the forms of pressure that may undermine them.

The study situates developments in Europe against a global background, noting that Christianity remains the most persecuted religion worldwide. The analysis of the *Aid to the Church in Need* and *Open Doors* reports highlights the role of authoritarian regimes, nationalist ideologies, and extremist movements as key drivers of persecution. These factors create diverse patterns of discrimination, ranging from direct violence to systemic marginalisation.

Particular attention is given to the findings of the Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe (OIDAC), which document the specific challenges faced by Christians on the continent. Unlike in other parts of the world, persecution in Europe often manifests through legal, social, and cultural restrictions that erode the public presence of Christianity. These include limitations on conscientious objection, restrictions on religious symbols, acts of vandalism against churches, and the marginalisation of Christian voices in public debate.

The reports also provide numerous case studies that illustrate how Christians experience discrimination in their daily lives. These examples demonstrate that persecution is not an abstract notion but a concrete reality affecting individuals and communities. By combining statistical data with personal testimonies, the reports underscore the urgency of defending religious freedom.

In conclusion, the article argues that threats to religious freedom in Europe should not be underestimated. Although they differ in form from the violent persecution observed in other regions, they nevertheless represent serious challenges to human dignity and democratic values. Addressing these challenges requires both legal safeguards and cultural recognition of the essential role of religion in fostering pluralism and social cohesion.

Etyka i wiara online: ochrona wolności religijnej w cyberprzestrzeni

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna w świecie wirtualnym.

Tytuł: Etyka i wiara online: ochrona wolności religijnej w cyberprzestrzeni

Autor: mgr Kamil Kuć, NASK – PIB.

Cel badawczy (merytoryczny)

Zidentyfikowanie i ocena realnych wpływów cyberataków na instytucje religijne oraz wyznawców w życiu codziennym, z uwzględnieniem przypadków naruszeń danych i cenzury internetowej.

Cel dydaktyczny

Wyposażenie uczestników w narzędzia i metody ochrony przed cyberzagrożeniami, które mogą wpłynąć na ich wolność wyznaniową zarówno online, jak i offline.

Cel pedagogiczny

Kształtowanie umiejętności praktycznych w zakresie cyberbezpieczeństwa i jego implikacji dla wolności religijnej, promując jednocześnie świadome i bezpieczne praktyki religijne w cyfrowym świecie.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

Case study przypadków ograniczenia wolności religijnej, ataków wymierzonych w wyznawców, posługiwania się religią celem przeprowadzania ataków w social mediach i w świecie realnym, metoda problemowa, dyskusje.

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć

Prezentacje multimedialne, materiały szkoleniowe, debaty, słownik pojęć.

Bibliografia

(źródła, literatura tematyczna, źródła internetowe)

Treść wykładu

Wolność religijna i cyfrowe środowisko

Świat wirtualny powoli przenika do każdej sfery naszego życia. To, co jeszcze dekadę temu wydawało się futurystycznym marzeniem – posiadanie własnego asystenta AI rodem z filmów *Iron Man* – staje się rzeczywistością. Twórcy ChatGPT z OpenAI oferują nam technologię, która jeszcze niedawno była tylko wizją, wprowadzając rozwiązanie ChatGpt – czy jak w tym przypadku, jego „podrasowaną” wersję ChatGPT – 4 Turbo¹. Programiści, jak Joel Shine², w swoim wolnym czasie pracują nad tworzeniem wirtualnych asystentów^{3,4} na wzór J.A.R.V.I.S⁵. W tym nieustannie ewoluującym świecie nasze zrozumienie wolności, w tym wolności religijnej, jest poddawane próbie w sposób, jakiego nie doświadczaliśmy wcześniej. Wirtualny świat, który kiedyś był przestrzenią niemal nielimitowanej swobody wyrazu⁶, teraz coraz częściej staje się obszarem regulacji⁷ i kontroli⁸. Świadcami jesteśmy, jak narzędzia, które miały służyć wolności

¹ Temat został szerzej omówiony podczas konferencji OpenAI DevDay z dnia 6.11.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=U9mJuUkhUzk> [7.11.2023].

² <https://github.com/JoelShine> [10.09.2023].

³ <https://github.com/JoelShine/Jarvis-v2.0> [10.09.2023].

⁴ <https://github.com/JoelShine/JARVIS-The-Ultimate-Project> [10.09.2023].

⁵ Fikcyjna postać z uniwersum Marvela – J.A.R.V.I.S. – <https://en.wikipedia.org/wiki/J.A.R.V.I.S.> [10.09.2023].

⁶ Początki Internetu pozwalały na dużą dozę prywatności i anonimizacji użytkownika.

⁷ *Twoje social media. Sprawdzamy je po roku od przyjęcia nowej konstytucji Internetu*, <https://panoptykon.org/social-media-co-sie-zmienilo-po-roku-od-dsa> [23.10.2023].

⁸ *Akt o usługach cyfrowych*, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex%3A32022R2065> [23.10.2023].

i demokratyzacji wiedzy, takie jak wyszukiwarki internetowe i media społecznościowe, zaczynają kształtować naszą percepcję rzeczywistości, wpływając zarówno na indywidualne poglądy, jak i na wspólne przekonania⁹.

Tym samym, pragnienie globalnej łączności i współdzielenia przeżyć niesie ze sobą nieoczekiwane konsekwencje. Pierwsze fora dyskusyjne i strony internetowe dedykowane dialogowi i wymianie myśli wśród wyznawców różnych religii powstały na początku lat 90., wraz z rozwojem Internetu. Jednym z pierwszych było forum *Beliefnet*¹⁰, założone w 1999 roku, które stało się popularnym miejscem do dyskusji na temat różnych religii i duchowości. Inne platformy, takie jak *Patheos*¹¹ i *ReligionFacts*¹², również przyczyniły się do tego trendu. Z biegiem czasu zaczęły powstawać inne platformy, które zaczęły zrzeszać większą liczbę osób. W latach 2004–2012 działał polski społecznościowy serwis internetowy o nazwie *Grono.net*^{13, 14}, który w szczytowym czasie posiadał prawie 3 miliony użytkowników¹⁵. To był przełom na skalę krajową. Jednak zaraz za *Grono.net* powstał kolejny portal – *nasza-klasa.pl*¹⁶, który po przejęciu (tak jak w przypadku *Grono.net*¹⁷) przez *Onet.pl*^{18, 19} zmienił nazwę na *nk.pl*, w szczytowym

⁹ *Echo chambers, filter bubbles, and polarisation: a literature review*, <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/echo-chambers-filter-bubbles-and-polarisation-literature-review> [8.09.2023].

¹⁰ <https://www.beliefnet.com/> [11.09.2023].

¹¹ <https://www.patheos.com/> [11.09.2023].

¹² Strona działała w latach 2005–2015. <https://www.loc.gov/item/lcwaN0008051/> (Library of Congress) [11.09.2023].

¹³ <https://web.archive.org/web/20040701102324/http://www.grono.net/> [11.09.2023].

¹⁴ *Gronowładni – historia Grono.net*, <https://blog.kurasinski.com/2008/02/gronowladni-historia-grononet/> [11.09.2023].

¹⁵ *Pamiętacie Grono.net? Jego współtwórca rusza z „facebookiem” bez algorytmów*, <https://bizblog.spidersweb.pl/grono-onorg-wojciech-sobczuk> [11.09.2023].

¹⁶ <https://web.archive.org/web/20080327132812/http://nasza-klasa.pl/> [11.09.2023]

¹⁷ *Piotr Wilam, współtwórca Onetu: Zawsze wie, gdzie są pieniądze*, <https://forsal.pl/artykuly/557685,piotr-wilam-wspoltworca-onetu-zawsze-wie-gdzie-sa-pieniadze.html> [11.09.2023].

¹⁸ *Grupa Onet ma zgodę UOKiK na przejęcie Naszej Klasy*, <https://serwisy.gazeta-prawna.pl/nowe-technologie/artykuly/852067,grupa-onet-uokik-przejecie-nasza-klasa-nkpl.html> [11.09.2023].

¹⁹ *To już oficjalne: Onet przejmuje Naszą-klasę*, <https://forsal.pl/artykuly/837300,to-juz-oficjalne-onet-przejmuje-nasza-klase.html> [11.09.2023].

okresie²⁰ miał około 14 milionów użytkowników. Oba polskie serwisy już nie istnieją²¹. Wszystko zbiegło się w czasie z powstaniem – od 2003 roku – takich platform, jak MySpace²², Facebook²³ czy Twitter²⁴. Te platformy nie tylko ułatwiają dostęp do informacji, ale również tworzą *echo chambers*²⁵. To środowiska, w których użytkownicy są otoczeni informacjami potwierdzającymi ich własne przekonania, co może prowadzić do izolacji i jednostronnego postrzegania świata. Zjawisko to jest niebezpieczne, ponieważ użytkownik znajduje się w „błędnej pętli”, gdzie rzadko pojawiają się przeciwstawne opinie, co może prowadzić do ekstremizmu i utrudniać zrozumienie i akceptację różnorodnych perspektyw. To może doprowadzić do potwierdzenia własnych uprzedzeń wobec różnych grup, np. wobec wyznawców religijnych. W efekcie rośnie polaryzacja społeczna oraz ekstremizm. To zaś stawia pod znakiem zapytania autentyczność cyfrowej wolności wyznania, która jest fundamentem dla wielu wyznawców na całym świecie. Polaryzacja społeczna, zwłaszcza w kontekście religii, i wykorzystanie religii do dezinformacji są złożonymi problemami – często nasilają się wokół ważnych kwestii społecznych, takich jak polityka, religia, seksualność i inne. W procesie polaryzacji szybko tworzą się dwa obozy: zwolennicy i przeciwnicy danego rozwiązania, przy czym liczba osób o umiarkowanych poglądach maleje. Ta dynamika może prowadzić do konfliktów społecznych i dezintegracji grup społecznych. Dezinformacja często wykorzystuje religię jako narzędzie, aby wpływać na publiczną opinię i wywoływać polaryzację. Na przykład aktorzy dezinformacji często podszywają się pod renomowane źródła informacji, aby legitymizować swoje treści. Przykłady takiego działania obejmują rozpowszechnianie dezinformacji^{26, 27} przez znane marki medialne oraz podszywanie się internetowych mediów pod wiarygodne źródła, co może

²⁰ Nowa nk.pl. serwis walczy o użytkowników, <https://interaktywnie.com/biznes/artykuly/social-media/nowa-nk-pl-serwis-walczy-o-uzytkownikow-14368> [11.09.2023]

²¹ W 2010 roku stanowiło to 36,46% ludności Polski.

²² <https://www.britannica.com/topic/Myspace> [11.09.2023].

²³ <https://www.britannica.com/topic/Facebook> [11.09.2023].

²⁴ <https://www.britannica.com/topic/Twitter> [11.09.2023].

²⁵ *Echo chambers...*

²⁶ *The Repressive Power of Artificial Intelligence*, <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2023/repressive-power-artificial-intelligence> [29.11.2023].

²⁷ *Sztuczna inteligencja i dezinformacja. Co je łączy?*, https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/sztuczna-inteligencja-i-dezinformacja-co-je-laczy/ [28.10.2023].

obejmować skoordynowane kampanie dezinformacyjne. Te działania utrudniają dostęp do wiarygodnych źródeł informacji i podważają status mediów jako opartych na obiektywizmie i faktach.

Zmiana w cyfrowym ekosystemie staje się bardziej widoczna, gdy spojrzymy na ewolucję Internetu jako miejsca dla wyrażania i wymiany przekonań religijnych. Od prostych stron internetowych poświęconych duchowości^{28, 29, 30}, po złożone interaktywne platformy społecznościowe^{31, 32, 33, 34}, cyfrowy świat zawsze stanowił przestrzeń dla poszukiwań religijnych. Jednakże z biegiem czasu rosnąca rola mediów społecznościowych zaczęła przekształcać te praktyki. W miarę, jak cyfrowa era nabrała tempa, media społecznościowe zaczęły przekształcać praktyki religijne, otwierając nowe możliwości dla szerzenia wiedzy i kulturowej wymiany, a jednocześnie rodząc nowe wyzwania związane z moderacją treści i ochroną prywatności. W miarę, jak media społecznościowe zaczęły dominować w cyfrowym krajobrazie, przekształciły one sposób, w jaki ludzie praktykują i doświadczają religijności. Portale takie jak Facebook, Twitter czy Instagram umożliwiły organizacjom religijnym i ich zwolennikom szerzenie przekazu na niespotykaną dotąd skalę³⁵. Przemawiając bezpośrednio do globalnej publiczności³⁶, religijni liderzy i instytucje zyskali możliwość oddziaływania na wiernych na co dzień, a nie tylko podczas uroczystości czy spotkań.

²⁸ catholic.pl – jedna z pierwszych polskich stron internetowych poświęcona tematyce religijnej. Strona już nie istnieje.

²⁹ <https://mateusz.pl/> – kolejna z pierwszych polskich stron internetowych poświęcona tematyce religijnej [7.07.2023].

³⁰ <https://deon.pl/> [7.07.2023].

³¹ <https://www.ekumenizm.pl> – polski portal poświęcony tematyce religijnej. Powstał w 2004 roku, jednak inicjatywa ma dłuższą historię [7.07.2023].

³² <https://zchrystusem.pl/> [7.07.2023].

³³ <https://opoka.org.pl/> [7.07.2023].

³⁴ <https://agappe.pl/> – mona nazwać ją odpowiednikiem Facebook’a, jest to polski portal [7.07.2023].

³⁵ Przykładem jest m.in. odprawiona msza w Robloxie, „*Artur, przyszykuj kadziło*”. *Msza święta w Robloxie nowym sposobem na ewangelizację? [ANALIZA]*, <https://misyjne.pl/artur-przyszykuj-kadzilo-msza-swieta-w-robloxie-nowym-sposobem-na-ewangelizacje-analiza/> [15.11.2023].

³⁶ Ks. Karol Gawryś (<https://www.tiktok.com/@ksiadzcarlos>) to jeden z wielu księży, którzy posługują się mediami społecznościowymi w kontakcie z wiernymi.

Prawne i etyczne aspekty cyfrowej wolności religijnej

Jeszcze bardziej skomplikowały się te kwestie, gdy w obrębie prawnych i regulacyjnych ram zaczęto borykać się z rozróżnieniem pomiędzy mową nienawiści a wolnością słowa, zwłaszcza w kontekście religijnym. Rozważania dotyczące uściślenia tych pojęć trwają od lat. W Polsce za jeden z wielu przykładów można wskazać np. Interpelację nr 19132 do ministra sprawiedliwości w sprawie określenia granic pomiędzy tzw. mową nienawiści a wolnością wypowiedzi wystosowaną przez posła Jerzego Wilka³⁷. Innym przykładem jest protokół dodatkowy do Konwencji Rady Europy o cyberprzestępczości dotyczący penalizacji czynów o charakterze rasistowskim lub ksenofobicznym popełnionych przy użyciu systemów komputerowych³⁸, którym posiłkują się różne instytucje publiczne czy NGO³⁹, chcąc zdefiniować mowę nienawiści. Problemem – również prawodawczym – jest brak ujednoliconej definicji *mowy nienawiści*, która by była punktem wyjściowym, który pozwoliłby na rozwiązanie wielu problemów. Przypadek, który dotyczy terminu *wolność słowa*, o którym mowa w Artykule 54 Konstytucji RP⁴⁰, jest z natury rzeczy podobny, ale dotyczy ustanowienia jednoznacznych ram, co jest uznawane za wyrażenie i egzekwowanie swojego prawa do wolności słowa, a co jest np. jawną obrazą uczuć religijnych. Za przykład posłużą dwie sprawy sądowe.

W kontekście debaty dotyczącej wolności słowa i obrazy uczuć religijnych dwie głośne sprawy sądowe w Polsce stanowią istotne przykłady. Pierwsza dotyczy piosenkarki Doroty Rabczewskiej, znanej jako Doda. W 2009 roku w wywiadzie dla „Dziennika” wyraziła ona swoje poglądy na temat Biblii, co zostało odebrane jako obrazoburcze w stosunku do uczuć

³⁷ Interpelacja nr 19132 do ministra sprawiedliwości w sprawie określenia granic pomiędzy tzw. mową nienawiści, a wolnością wypowiedzi, <https://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=3EF781B2> [4.08.2023].

³⁸ Protokół dodatkowy do konwencji rady Europy o cyberprzestępczości dotyczący penalizacji czynów o charakterze rasistowskim lub ksenofobicznym popełnionych przy użyciu systemów komputerowych, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20150000730/O/D20150730.pdf> [4.08.2023].

³⁹ Dotyczy to artykułów 3–5.

⁴⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Rozdział II, *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela*, <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/2.htm> [4.08.2023].

religijnych. Została skazana⁴¹ przez polski sąd na karę grzywny, ale jej skarga do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC) doprowadziła do orzeczenia^{42, 43}, że Polska naruszyła jej prawo do wolności wypowiedzi. ETPC uznał, że jej wypowiedzi, chociaż mogły szokować, nie stanowiły mowy nienawiści i nie powinny podlegać karnemu ściganiu. Polska została zobowiązana do wypłaty odszkodowania na rzecz Rabczewskiej w wysokości 10 000 euro.

Druga sprawa dotyczyła muzyka Adama Darskiego, znanego jako Nergal, oskarżonego o obrazę uczuć religijnych poprzez podarcie egzemplarza Biblii podczas koncertu. Sprawa ta, choć nie zakończyła się skazaniem⁴⁴, również wywołała debatę na temat granic wolności słowa w Polsce. Dodatkowo, Nergal znany jest również z innego incydentu, kiedy to umieścił na swoim profilu w mediach społecznościowych zdjęcie przedstawiające go stąpającego na obraz Matki Boskiej. Ten przypadek również został przedmiotem debaty publicznej i prawnej w kontekście wolności słowa oraz obrazy uczuć religijnych, choć szczegółowe informacje na jego temat nie zostały odnalezione w dostępnych źródłach.

Obie te sprawy rzucają światło na złożoną problematykę rozróżniania między wolnością wypowiedzi a obrazą uczuć religijnych. W Polsce, podobnie jak w innych krajach, ta granica jest przedmiotem ciągłej dyskusji i ewolucji prawnej, szczególnie w obliczu dynamicznie zmieniającego się świata cyfrowego, gdzie wolność słowa spotyka się z różnymi interpretacjami i kontekstami.

Spory dotyczące tego, co stanowi nielegalne treści religijne⁴⁵, oraz jak powinny być one traktowane w ramach globalnej sieci, zaczęły wyznaczać nowe granice dla wolności wyznaniowej online. To historyczne tło ukazuje,

⁴¹ Wyrok z dnia 6 października 2015 r. Sygn. akt SK 54/13, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20150001632/T/D20151632TK.pdf> [10.11.2023].

⁴² Orzeczenie w sprawie Rabczewska przeciwko Polska, skarga nr 8257/13, [https://etpcz.ms.gov.pl/etpccontent/\\$N/9900000000000001_I_ETPC_008257_2013_Wy_2022-09-15_001](https://etpcz.ms.gov.pl/etpccontent/$N/9900000000000001_I_ETPC_008257_2013_Wy_2022-09-15_001) [11.10.2023].

⁴³ *Case of Rabczewska V. Poland (Requête no 8257/13)*, <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-219102%22%5D%7D> [11.10.2023].

⁴⁴ „Bluznierstwo” Doroty „Dody” Rabczewskiej w ETPC: Polska naruszyła art. 10 Konwencji, <https://monitorkonstytucyjny.eu/archiwa/22998> [11.10.2023].

⁴⁵ Do takich treści można zaliczyć: materiały podlegające do przemocy z powodu przekonań religijnych, co wiąże się bezpośrednio z mową nienawiści, ekstremizm

jak dynamicznie ewoluująca technologia internetowa i medialna wpłynęła na złożoność debat dotyczących wolności religijnej w cyfrowym świecie. Rozwój technologii internetowych i mediów społecznościowych postawił przed prawodawcami nowe wyzwania. Akty prawne mówiące o odpowiedzialności za treści w Internecie^{46, 47}, debaty na temat mowy nienawiści wobec grup religijnych *versus* wolność słowa⁴⁸, a także ustalanie, co stanowi nielegalne treści w kontekście prawa międzynarodowego – to wszystko zaczęło wpływać na granice wolności religijnej w cyberprzestrzeni. Kwestie te stały się areną dla ważnych dyskusji prawnych, które wciąż ewoluują w odpowiedzi na zmieniające się technologie.

Przykłady naruszeń i kontrowersji wokół wolności wyznania w Internecie, takie jak blokowanie stron o treściach religijnych^{49, 50} czy cyfrowe rozprzestrzenianie się ekstremistycznych ideologii^{51, 52}, cenzurowanie treści odnoszących się do konkretnych wyznawców⁵³ tylko podkreślają, jak

religijny oraz obraza uczuć religijnych, co można powiązać z bluźnierstwem w zależności od państwa i dominującej kultury.

⁴⁶ *Prawne konsekwencje umieszczania nieprawdy w Internecie*, https://www.aptus.pl/porady/konsekwencje_prawne [20.11.2023].

⁴⁷ Odpowiedzialność karna za zniesławienie i znieważenie w int Odpowiedzialność karna za zniesławienie i znieważenie w Internecie, <https://www.infor.pl/prawo/prawo-karne/5190609,Odpowiedzialnosc-karna-za-znieslawienie-i-zniewazenie-w-internecie.html> [20.11.2023].

⁴⁸ *Facebook – mowa nienawiści – wolność słowa. Wyzwanie cywilizacyjne i prawnicze czy kryzys wartości?*, <https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/Stenogram%20z%20debaty%20FB%2018.%2011.2016.pdf>.

⁴⁹ *Oblicza dyskryminacji ze względu na religię w mediach społecznościowych*, <https://laboratoriumwolnosci.pl/oblicza-dyskryminacji-ze-wzgledu-na-religie-w-mediach-spoecznościowych/> [7.10.2023].

⁵⁰ *Facebook pozwany w Polsce za cenzurę i obrazę uczuć religijnych*, <https://www.prawo.pl/prawnicy-sady/facebook-pozwany-w-polsce-za-cenzure-i-obraze-uczuc-religijnych,68591.html> [7.10.2023].

⁵¹ *Extreme or Not Extreme?*, <https://goingtoofar.lgfl.org.uk/extreme.html> [7.10.2023].

⁵² *Teorie spiskowe i prawicowy ekstremizm. Przybliżamy raport KE*, https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/teorie-spiskowe-i-prawicowy-ekstremizm-przyblizamy-raport-ke/ [7.10.2023].

⁵³ *Are social media giants censoring pro-Palestine voices amid Israel's war?*, <https://www.aljazeera.com/features/2023/10/24/shadowbanning-are-social-media-giants-censoring-pro-palestine-voices> [26.10.2023].

delikatna jest równowaga pomiędzy ochroną wartości i praw a ograniczeniem wolności – należy pamiętać, że definicja „nielegalnych treści religijnych” jest silnie zależna od lokalnego prawodawstwa i może się znacznie różnić w różnych kulturach i systemach prawnych. Co jest uznane za nielegalne w jednym kraju, może być chronione jako wolność słowa w innym. Jak widzimy, te wydarzenia stanowią wyraźny sygnał, że cyfrowe narzędzia, które pierwotnie miały służyć wolności wyznania i promować międzykulturowy dialog, mogą równie dobrze stać się narzędziami cenzury⁵⁴ i izolacji. W mediach społecznościowych opinie dotyczące kwestii moralnych czy etycznych, często powiązane z religią, bywają usuwane⁵⁵, a ich autorzy oskarżani o łamanie standardów etycznych mediów. Taka cenzura może naruszać prawo do wolności wyznania i religii, będące podstawą najważniejszych dokumentów o prawach człowieka. Cenzura treści religijnych i nierówne ich traktowanie w mediach społecznościowych mogą być motywowane stereotypami wobec religii, traktowanej jako źródło agresji i uprzedzeń, pomimo że badania często wskazują na korzystny wpływ religijności na społeczne zachowania. Te obserwacje pokazują, że polaryzacja ze względu na wyznanie oraz wykorzystanie religii do siania dezinformacji są zjawiskami obecnymi w różnych sferach życia społecznego i mediów, mającymi poważny wpływ na kształtowanie postaw i opinii społecznych.

Cyberbezpieczeństwo a religia

W cyfrowym świecie, gdzie technologia coraz bardziej przenika do każdego aspektu życia, cyberbezpieczeństwo staje się kluczowe w ochronie praw religijnych i wolności wyznaniowej. Cyberbezpieczeństwo to praktyka ochrony systemów komputerowych, sieci, urządzeń i danych przed atakami cyfrowymi, nieautoryzowanym dostępem oraz uszkodzeniem. Obejmuje ono szereg technik i praktyk stosowanych do ochrony cyberprzestrzeni, co ma kluczowe znaczenie zarówno dla indywidualnych użytkowników, jak i dla organizacji, przedsiębiorstw oraz instytucji rządowych. Tego typu opis powoduje, że zwykli użytkownicy internetu kojarzą to jako

⁵⁴ *Sztuczna inteligencja i dezinformacja...*

⁵⁵ *Oblicza dyskryminacji ze względu na religię w mediach społecznościowych*, <https://laboratoriumwolnosci.pl/oblicza-dyskryminacji-ze-wzgledu-na-religie-w-mediach-spoiecznosciowych/> [7.10.2023].

połączenie elementów technicznych, działalności wojska lub policji i złej sławy określeniem *haker*. Zapominamy, że nie jest to już tylko kwestia techniczna, ale również społeczna i moralna. „Po drugiej stronie monitora” mamy drugiego człowieka – coraz częściej jednak wykorzystuje się AI, co przedstawiono wcześniej – jednak prawie zawsze będziemy mieć do czynienia z człowiekiem, a raczej z kilkoma osobami, które tworzą grupę cyberprzestępców. Tak bardzo przyzwyczailiśmy się do Internetu i nowoczesnych technologii, że nie zauważyliśmy, jak płynnie świat wirtualny stał się światem realnym – nową rzeczywistością. Wspomniana wcześniej kwestia dotycząca COVID-19 wymusiła na nas przejście do świata wirtualnego; spotkania z przyjaciółmi, praca, szkolnictwo, medycyna. To również dało asumpt przestępcom, aby skoncentrować wszystkie siły i środki, aby zaatakować – najczęściej bardzo nieświadomych użytkowników. Jest to widoczne w statystykach, z których wynika, że zwiększa się liczba zgłaszanych incydentów. Jak czytamy w raporcie, „(...) dzięki licznym kampaniom edukacyjnym, informacjom prasowym i ostrzeżeniom publikowanym na naszych kanałach w mediach społecznościowych – rosła wiedza o zagrożeniach. Przełożyło się to na rekordową liczbę zgłoszeń. W całym 2022 r. otrzymaliśmy ich ponad 322 tysiące, co przełożyło się na ponad 39 tysięcy obsługiwanych incydentów. 65% z nich zaklasyfikowaliśmy jako phishing”⁵⁶. Stąd bardzo ważnym jest, aby wyzbyc się myślenia, które jest dla nas bardzo szkodliwe, że kwestia „cyberowa” nas nie dotyczy. Otóż tak, a nawet nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo. Stąd też cyberbezpieczeństwo będzie się odnosić bezpośrednio do ochrony i obrony. W kontekście religii szczególnie ważna staje się ochrona danych osobowych i prywatności w cyberprzestrzeni. Badania⁵⁷ Electronic Frontier Foundation podkreślają, że prywatność i ochrona danych osobowych są kluczowe dla grup religijnych, które mogą być narażone na dyskryminację w przestrzeni online. Technologie szyfrowania i anonimizacji stają się narzędziami ochrony, umożliwiając bezpieczne praktyki religijne w Internecie.

⁵⁶ *Krajobraz bezpieczeństwa polskiego internetu w 2022 roku*, <https://cert.pl/posts/2023/05/krajobraz-bezpieczenstwa-polskiego-internetu-w-2022-roku/> [10.12.2023].

⁵⁷ *Speech-Related Offenses Should be Excluded from the Proposed UN Cybercrime Treaty*, <https://www.eff.org/deeplinks/2022/06/speech-related-offenses-should-be-excluded-proposed-un-cybercrime-treaty> [9.12.2023].

Z drugiej strony, z raportów⁵⁸ CyberPeace Institute wynika, że narzędzia cyfrowe mogą być wykorzystywane do inwigilacji⁵⁹, cenzury czy ataków na instytucje religijne. Włamania do baz danych kościelnych⁶⁰ czy rozprzestrzenianie dezinformacji o charakterze religijnym to tylko niektóre przykłady zagrożeń. Znaczenie cyberbezpieczeństwa w kontekście wolności religijnej uwypukla się w dwóch kluczowych obszarach: ochrony danych osobowych i konfrontacji z cyberzagrożeniami. Ochrona danych osobowych ma bezpośredni wpływ na wolność wyznania. Chroniąc dane osobowe, chroni się również swobodę praktyk religijnych. Przykłady ataków na strony internetowe instytucji religijnych, jak raportuje Interfaith Center on Corporate Responsibility, pokazują, jak cyberzagrożenia mogą wpływać na wyznawców i instytucje religijne. Bezpieczne komunikatory⁶¹ czy zabezpieczone strony internetowe są przykładami pozytywnego wykorzystania technologii. W kontekście wykorzystania i nadużyć technologii w sferze religijnej istotne jest omówienie konkretnych przypadków, które zostaną przedstawione w dalszej części materiału. Przykłady, gdzie technologie cyfrowe wspierają dialog międzyreligijny, edukację religijną, a także promują wartości religijne, np. poprzez platformy edukacyjne czy media społecznościowe, ilustrują pozytywne aspekty technologii. Jednocześnie nadużycia technologii, takie jak rozprzestrzenianie mowy nienawiści, dezinformacji czy ataków na grupy religijne, wskazują na potrzebę regulacji i świadomości w zakresie cyberbezpieczeństwa. Zrozumienie tych dynamik jest kluczowe dla ochrony wolności religijnej w cyfrowym świecie.

Korelacja cyberbezpieczeństwa i wolności religijnej

Rozważając korelację między cyberbezpieczeństwem a wolnością religijną, istotne jest zrozumienie, jak te dwa obszary wzajemnie na siebie wpływają

⁵⁸ *Convergence of Technologies: Considerations for Cyberpeace*, <https://cyberpeaceinstitute.org/news/convergence-of-technologies-considerations-for-cyberpeace/> [10.12.2023].

⁵⁹ *Accountability for illegal surveillance by spyware*, <https://cyberpeaceinstitute.org/news/accountability-for-illegal-surveillance-by-spyware/> [9.12.2023].

⁶⁰ *Cyberattacks hit religious organizations*, <https://www.scmagazine.com/brief/cyberattacks-hit-religious-organizations> [10.12.2023].

⁶¹ Komunikatory z możliwością szyfrowania end-to-end, które oprócz zapewnienia prywatności powinny gwarantować poufność użytkownikowi.

i przenikają się w kontekście współczesnego świata cyfrowego. Wolność religijna, uznawana za podstawowe prawo człowieka, obejmuje swobodę wyznawania, praktykowania i propagowania własnych przekonań religijnych. W cyfrowym wymiarze wolność ta przejawia się poprzez możliwość swobodnego korzystania z Internetu do celów religijnych, takich jak nauczanie, modlitwa, rozpowszechnianie informacji czy utrzymywanie kontaktu z wspólnotą. Jednakże z uwagi na rosnące zagrożenia w cyberprzestrzeni istotne staje się zapewnienie bezpieczeństwa tych działań. Cyberbezpieczeństwo odgrywa kluczową rolę w ochronie instytucji religijnych i ich członków przed cyfrowymi zagrożeniami, takimi jak ataki cyberprzestępców, phishing, wycieki danych czy dezinformacja. Naruszenia bezpieczeństwa mogą mieć poważne konsekwencje, począwszy od utraty poufności informacji aż po manipulację przekazami religijnymi. Takie incydenty mogą podważyć zaufanie do instytucji religijnych i ograniczyć wolność wyznania.

Historia dostarcza przykładów, jak naruszenia cyberbezpieczeństwa wpłynęły na wolność religijną. Przykładem może być wykorzystanie cyfrowych narzędzi do monitorowania i cenzurowania treści religijnych w niektórych reżimach totalitarnych, co bezpośrednio wpływa na możliwość swobodnego wyznawania i praktykowania wiary. Z drugiej strony, nowoczesne technologie cyfrowe oferują narzędzia do ochrony danych i komunikacji, umożliwiając bezpieczne praktykowanie i propagowanie wiary w środowisku online. Współcześnie, z uwagi na globalną naturę internetu i jego wpływ na praktyki religijne, znaczenie cyberbezpieczeństwa w kontekście ochrony wolności religijnej staje się coraz bardziej istotne. Instytucje religijne coraz częściej uświadamiają sobie konieczność wdrażania środków bezpieczeństwa cybernetycznego, aby chronić swoje zasoby cyfrowe i zapewnić bezpieczeństwo swoim członkom. Podsumowując, korelacja między cyberbezpieczeństwem a wolnością religijną jest wyraźna i ma kluczowe znaczenie w erze cyfrowej. Ochrona danych, zapewnienie prywatności i bezpieczeństwo cyfrowe są nieodłącznymi elementami zachowania wolności religijnej w świecie, gdzie technologia cyfrowa odgrywa coraz większą rolę w codziennym życiu i praktykach religijnych.

Zagrożenia dla wolności religijnej w cyberprzestrzeni

Zagrożenia dla wolności religijnej w cyberprzestrzeni stanowią ważny obszar badań w kontekście rosnącej cyfryzacji naszego społeczeństwa. Technologia cyfrowa, choć stanowi narzędzie umożliwiające szerzenie i praktykowanie

wiary, jednocześnie otwiera drzwi dla nowych form zagrożeń, które mogą bezpośrednio wpływać na wolność religijną. Przyjrzyjmy się bliżej niektórym z tych zagrożeń i ich realnym skutkom.

1. Ataki socjotechniczne – phishing

Nie od dziś wiadomo, że poprzez wywieranie wpływu można osiągnąć swoje założone cele. W tym przypadku przestępcom bardzo zależy, aby realizować to, co postanowili, okraść nas z danych bądź pieniędzy – najlepiej dla nich, jeśli uda się zrobić jedno i drugie. W tym celu wykorzystywana jest przez nich socjotechnika – inaczej też określana mianem inżynierii społecznej – którą Mirosław Karwat, polski socjolog i politolog, zdefiniował jako *metodę działania, której celem jest osiągnięcie określonych efektów społecznych poprzez świadome kształtowanie sytuacji społecznych*. Socjotechnika, według Karwata, opiera się na wykorzystaniu wiedzy o społeczeństwie i zachowaniach ludzkich w celu osiągnięcia konkretnych celów, często w kontekście politycznym, marketingowym czy społecznym. Można zatem uznać, że socjotechnika – nie w dosłownym słowa tego znaczeniu, ale jednak – była stosowana od zarania dziejów przez ludzi na całym świecie i jest stosowana do dziś przez każdego z nas w sposób świadomy bądź nie. Przestępcy w tym wypadku działają świadomie wraz z wolą realizacji czynu, w tym wypadku zakazanego.

Phishing jest jednym z rodzajów ataków socjotechnicznych, który jest najczęściej wykorzystywany, ponieważ daje przestępcom o wiele większą pewność, że osiągną swoje cele – uzyskanie środków pieniężnych – niż przy wykorzystaniu złośliwego oprogramowania, np. typu ransomware. Dodatkowo pokazują to statystyki⁶² za 2022 rok, gdzie na pierwszym miejscu najczęściej zgłaszanych incydentów znajdują się *oszustwa komputerowe* z liczbą zgłoszonych i zarejestrowanych incydentów – 35 009. Na drugim miejscu znajdują się incydenty *złośliwego oprogramowania* z liczbą 3409 z zgłoszonych i zarejestrowanych przypadków. Phishing, który mieści się w oszustwach komputerowych, odnotował 25 625 zgłoszonych i zarejestrowanych incydentów co stanowi 64,57% wszystkich incydentów.

⁶² *Krajobraz bezpieczeństwa polskiego internetu w 2022 roku*, <https://cert.pl/posts/2023/05/krajobraz-bezpieczenstwa-polskiego-internetu-w-2022-roku/> [10.12.2023].

Atakujący wykorzystujący tę metodę ataku ma na celu wyłudzenie danych osobowych, środków finansowych lub danych do logowania, np. do kont social media, dzięki czemu może wykorzystać cudzą tożsamość – wtedy mówimy o kradzieży cyfrowej tożsamości, lub do konta bankowego, co skutkuje dla ofiary pozbawieniem jej środków do życia. Atakujący może dodatkowo podszyć się pod znaną osobę, która w danym kręgu posiada autorytet, lub pod zaufaną instytucję. Phishing dzielony jest na kilka rodzajów. Atakujący mogą wykorzystać do ataku wiadomości w formie tekstowej – wysyłając SMS-y lub wiadomości mailowe. Mówimy wtedy o klasycznym phishingu oraz smishingu⁶³. Przestępcy mogą również zadzwonić do ofiary – wtedy mówimy o vishingu⁶⁴. Niezależnie od doboru metody, którą stosują atakujący, zawsze będzie ona wykorzystywała manipulację emocjonalną. To ona gwarantuje atakującym powodzenie ataku. W kontekście religii możemy wyróżnić *phishing religijny*. To forma oszustwa komputerowego, która wykorzystuje motywy religijne. Atakujący będą podszywać się pod znane i szanowane instytucje religijne, wysyłając wiadomości e-mail lub tworząc fałszywe strony internetowe, które wydają się wiarygodne. Skutki takich ataków mogą być dotkliwe, nie tylko pod względem strat materialnych dla ofiar, ale również w postaci osłabienia zaufania wśród wiernych do instytucji religijnych.

Poniżej przedstawiono dwa przykłady wiadomości phishingowych wysyłanych drogą mailową⁶⁵:

My Dear Beloved in Christ

Greetings to you and your family. I am Mrs. Paulina Rowe A widow to late Mr. Johnson Rowe of Aberdeenshire, Scotland "I am 68 years old, my late Husband was a Director with the Construction Company here before his Sudden Death in this Country's during the Scottish Referendum of September 2014, but before his death, he Deposited the Sum of £\$4 Million US dollars with one of the Bank here in Amsterdam, (ING Bank to be specific) with my name and i am suffering from pancreatic cancer, My condition is really bad and it is quite obvious that I won't live more than two months according to my doctors, and i have no Child who is going to take care of this Huge amount of Money, I am willing to donate the sum of \$4, Million US dollars for you to help widows and

⁶³ Z ang. SMS + *phishing* – phishing SMS-owy.

⁶⁴ Z ang. Voice + *phishing* – phishing głosowy.

⁶⁵ Maile phishingowe ze zbiorów autora.

the less privileged ones in the rural and urban areas and to carry out charity works in your Country and around the World on my Behalf

All I need is a trustworthy person who will make judicious use of this money for the purpose it is meant for, and I hope you won't betray the trust. God will definitely bless you as you join the course and work of alleviating the sufferings of the poor and less privilege in the world. If you can be trusted to handle this, send the following details.

Your full name.....Address.....Age.....Occupation.....Telephone.....Email address.....

Waiting for your Urgent Responds. Remain blessed in the name of the Lord.

Yours in Christ.

Mrs. Paulina Rowe

My Dear Beloved Friend

Greetings. Please let this not sound strange to you because I am not asking you of money, for my only surviving lawyer who would have done this died early this year. I prayed and got your email address from your country's guest book which I have been with my late husband and I wish to visit once more if God will in his infinite mercies grant me. In function of your good profile, I want to solicit your assistance in the discharge of my will. I am Mrs. Rosina Taylor, from London and am aged 68 years suffering from endometrial cancer. Please, I want you to help me create a charitable project with the money that I inherited from my deceased husband who died in a motor accident. I was brought up from a motherless baby's home and was married to my late husband for twenty nine years without a child.

My friends have plundered so much of my wealth since my illness and I cannot live with the agony of entrusting this huge responsibility to any of them anymore, so I sold all my inherited belongings and deposited all the sum of 9m Pounds with my bank. All I need is an honest person who will use at least %60 of the funds as I instructed, then the rest %40 will go to you for helping me accomplish this mission because donating this money to charity is the only legacy I can leave behind after my death. No money is required from you to carry on with this project because it is my heart desire to make a generous gift to you to work for a charity in your country, I don't mind if you are a Christian or Muslim, but I don't know if I can trust you because there are greedy and fraudulent people over the world. I will give you more details as soon as I hear from you.

Looking forward for your urgent response.

Regards.

Mrs. Rosina Taylor

Contact me Email:rosinataylor2@gmail.com

Jak możemy zauważyć, w obu przypadkach przestępcy wykorzystują Boga w celu uwiarygodnienia swoich ataków. Nadają wiadomości charakter „boskości”, tj. chcą dać do zrozumienia, że to Bóg sprawił, że te osoby akurat do nas napisały. Dzięki charakterowi metafizycznemu, okraszonemu dodatkowo dużą sumą pieniędzy, ofiary zaczynają wierzyć, że to może być prawda. Pewnym jest, że my, ludzie, jesteśmy dość chciwi. Gorzej jednak, jeśli ktoś jest w trudnej sytuacji finansowej. Tego typu wiadomości mogą wzbudzić fałszywą nadzieję na zmianę losu. Niemniej, treść wiadomości nacechowana jest emocjonalnie, co ma wpłynąć bezpośrednio na emocje ofiary. Im mniej racjonalności po stronie ofiary, tym większa szansa na powodzenie ataku. Im bardziej działamy w sposób emocjonalny, tym bardziej jesteśmy podatni na wywieranie wpływu przez przestępców – o czym oni wiedzą i z pełną premedytacją to wykorzystują przeciwko nam.

2. Fake newsy o charakterze religijnym

Dezinformacja i fake news o tematyce religijnej stanowią wyraźne zagrożenie dla współczesnego społeczeństwa, mając istotny wpływ na percepcję i relacje między różnymi grupami wyznaniowymi. Te celowo rozpowszechniane fałszywe informacje mogą wywołać niepokój społeczny, podważyć autorytet liderów religijnych, a nawet rozniecać nienawiść między wyznawcami różnych religii. Konsekwencje takich działań nie ograniczają się wyłącznie do dezinformacji wśród wiernych, ale także mogą pogłębiać istniejące podziały społeczne, prowadząc do wzrostu napięć i konfliktów na tle religijnym.

Sposób konstruowania fałszywych wiadomości, celujących w emocje i przekonania odbiorców, często wykorzystuje wrażliwe i kontrowersyjne tematy. W erze, gdzie media społecznościowe i Internet stały się dominującymi źródłami informacji, rozpowszechnianie się takich fałszywych wiadomości następuje szybko i skutecznie. Co więcej, algorytmy mediów społecznościowych mogą nieświadomie przyczyniać się do rozprzestrzeniania dezinformacji, preferując treści wywołujące silne emocje, co zwiększa ich zasięg i angażowanie użytkowników.

Efekty dezinformacji religijnej mogą być poważne, prowadząc do dyskryminacji i prześladowań na tle wyznaniowym, wzrostu ekstremizmu i przemocy, a także osłabienia społecznej kohezji. Szczególnie niebezpieczne jest to w społeczeństwach wielokulturowych i wieloreligijnych, gdzie równowaga między różnymi grupami jest niezwykle delikatna i łatwa do zaburzenia.

W tym podrozdziale przyjrzymy się bliżej problemowi dezinformacji i fake newsów o charakterze religijnym, analizując ich źródła, metody rozpowszechniania oraz potencjalne skutki dla jednostek i społeczeństw.

Jeden z bardziej znaczących przykładów to sprawa rzekomego poparcia papieża Franciszka dla Donalda Trumpa w wyborach prezydenckich w USA w 2016 roku. Ta nieprawdziwa wiadomość pojawiła się na satyrycznej stronie WTOE 5 News pod mylącym tytułem *Papież Franciszek zaskakuje świat, popiera Donalda Trumpa na prezydenta, wydaje oświadczenie*⁶⁶. Chociaż WTOE 5 News później przyznała, że jest witryną satyryczną⁶⁷ i ich artykuły są fikcyjne, to dezinformacja ta zdążyła już zyskać znaczną popularność. Papież Franciszek, znany ze swojej krytyki Trumpa, szczególnie w kontekście budowy muru na granicy z Meksykiem, nigdy nie poparł żadnego kandydata politycznego, co jest zgodne z tradycją jego urzędu.

Kolejny przykład fałszywej informacji dotyczył muzułmanów. Rozpowszechniono nagranie, twierdząc, że muzułmanie w Londynie świętują ataki terrorystyczne w Paryżu⁶⁸. W rzeczywistości film pochodził z 2009 roku i przedstawiał świętowanie zwycięstwa w meczu krykieta. Sytuację dodatkowo skomplikowano, mieszając w nią Kanadyjczyka Veerendera Jubbala⁶⁹. Jego zdjęcie z sierpnia 2014 roku zostało przerobione tak, by przedstawiać go jako terrorystę. Na fałszywym zdjęciu pokazano Jubbala trzymającego

⁶⁶ <https://web.archive.org/web/20161115024211/http://wtoc5news.com/us-election/pope-francis-shocks-world-endorses-donald-trump-for-president-releases-statement/> [10.12.2023].

⁶⁷ Polskim odpowiednim mógłby być np. aszdzienik.pl.

⁶⁸ *Paris attacks: Video of 'London Muslims celebrating terror attacks' is fake*, <https://globalnews.ca/news/2349796/paris-attacks-video-of-london-muslims-celebrating-terror-attacks-is-fake/> [10.12.2023].

⁶⁹ *Canadian speaks out after fake photo shows him wearing explosive vest, holding Quran*, <https://globalnews.ca/news/2342632/canadian-speaks-out-after-fake-photo-shows-him-wearing-explosive-vest-holding-quran/> [10.12.2023].

Koran i ubranego w pas szahida⁷⁰, co miało sugerować, że jest zamachowcem. Fałszywe zdjęcie szybko rozprzestrzeniło się w mediach społecznościowych, prowadząc do poważnych konsekwencji dla Jubbala, w tym do gróźb i niewłaściwej identyfikacji. Hiszpańska gazeta „La Razón”, która nieświadomie opublikowała to zdjęcie, musiała wydać publiczne przeprosiny i oświadczenie na Twitterze⁷¹, przyznając się do błędu.

W kontekście hinduizmu, kontrowersja wokół podręczników⁷² NCERT⁷³ w Indiach jest kolejnym przykładem dezinformacji. W styczniu 2021 roku rozpoczęła się debata wokół akapitu w podręczniku historii klasy 12, który wspominał o dotacjach mogołów na naprawę zniszczonych świątyń hinduistycznych. Dyskusja skupiała się na autentyczności podręczników i oskarżeniach o „wybielanie” historii Indii przez system edukacyjny. Wielu ekspertów RTI⁷⁴ i historyków zwróciło uwagę, że brak źródeł w NCERT nie oznacza, że informacje o dotacjach mogołów są fałszywe. Inna fałszywa wiadomość dotyczyła rzekomego masowego eksodusu⁷⁵ Hindusów z miasta Kairana w Uttar Pradesh w 2016 roku z powodu przestępczości i nękania przez muzułmańską większość. Dochodzenie wykazało jednak, że te doniesienia były przesadzone i wykorzystywane politycznie do podsycania napięć międzyreligijnych.

W sieci od 2018 roku krąży fałszywa informacja⁷⁶ dotycząca wypowiedzi o. Adama Żaka, profesora i specjalisty w dziedzinie etyki, koordynatora

⁷⁰ *O jeden OSINT za daleko, czyli przykre skutki złych analiz [Czwartki z OSINTem]*, <https://sekurak.pl/o-jeden-osint-za-daleko-czyli-przykre-skutki-zlych-analiz-czwartki-z-osintem/> [10.12.2023].

⁷¹ https://twitter.com/larazon_es/status/665950264134864897 [10.12.2023].

⁷² *Fake News on Internet Is Helping Hindutva's Retelling of History*, <https://www.thequint.com/news/webqoof/fake-news-on-internet-is-helping-hindutvas-retelling-of-history> [11.12.2023].

⁷³ NCERT (National Council of Educational Research and Training) to indyjska organizacja odpowiedzialna za opracowywanie programów nauczania i podręczników.

⁷⁴ RTI (Right to Information) to prawo w Indiach, które pozwala obywatelom na dostęp do informacji kontrolowanych przez rząd.

⁷⁵ *Exodus of Hindu families from Kairana a reality, finds NHRC*, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/meerut/exodus-of-hindu-families-from-kairana-a-reality-finds-nhrc-probe-report/articleshow/54451892.cms> [11.12.2023].

⁷⁶ <https://www.facebook.com/maja.kowalska.5811/posts/pfbid0UehCKGf5B-T1rHuJgmYAgphF7UqxpDsSWGbLmUCgprxyEdSRbAGbSIUXy88keVCGal> [10.12.2023].

KEP ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży. Zmanipulowany cytat, rozpowszechniany przez post na Facebooku, wywołał emocjonalne reakcje internautów, którzy nabrali przekonania, że jezuita popiera pedofilię. Jednak w rzeczywistości w wywiadzie⁷⁷ dla „Gościa Niedzielnego” z 2018 roku o. Żak analizował problem pedofilii w Kościele i społeczeństwie, zwracając uwagę na historyczne zmiany w postrzeganiu tego zjawiska. Jego wypowiedź, wyjęta z kontekstu, stała się podstawą do dezinformacji.

O. Żak mówił: „Jeśli w społeczeństwie panują duża swoboda i tolerancja obyczajowa, promuje się rozwiązłość, to należy się spodziewać, że zjawisk negatywnych również w szeregach duchowieństwa będzie przybywać i będą one przybierały na sile. Oczywiście jeśli coś tak bardzo złego dzieje się w tej materii w Kościele, to jest to też pośrednio niewygodne lustro dla społeczeństwa. Bo to znaczy, że także tam istnieje poważny problem. (...) Już od lat 60. ubiegłego stulecia na temat «dobroci» współżycia seksualnego dorosłych z dziećmi powstało kilka przeróżnych teorii. Teoretyzowano, uważając, że istnieje coś takiego jak pedofilia dobra (pozytywna) i zła.

– Dobra, czyli jaka? – padło pytanie prowadzącego wywiad. Ojciec Żak odpowiedział: Romantyczna, która wzorem antycznej Grecji uważa inicjację seksualną dziecka przez dorosłego za idealny środek wychowawczy. W niektórych środowiskach prezentowano ją jako szczególną wartość. Znalazła ona nawet poparcie polityczne w wielu krajach...”

W rzeczywistości o. Żak potępiał pedofilię i angażował się w jej zwalczanie w Kościele. Niewłaściwa interpretacja jego słów jest przykładem, jak łatwo można wywołać dezinformację przez manipulację kontekstem w mediach społecznościowych.

Te zagrożenia demonstrują, jak technologia cyfrowa może być wykorzystywana do naruszania wolności religijnej. Współczesny świat cyfrowy wymaga zatem nie tylko świadomości tych zagrożeń, ale również aktywnych działań mających na celu ich zwalczanie i zapewnienie bezpiecznej przestrzeni dla praktyk religijnych online. Jest to kluczowe dla utrzymania wolności religijnej w dobie cyfryzacji. Rozszerzając analizę zagrożeń dla wolności religijnej w cyberprzestrzeni, warto uwzględnić również ataki z wykorzystaniem oprogramowania typu ransomware oraz kwestie wycieków danych, które są coraz częściej spotykane w kontekście instytucji religijnych.

⁷⁷ *Prawda się liczy*, <https://www.gosc.pl/doc/5050993.Prawda-sie-liczy/2> [10.12.2023].

3. Ataki Ransomware na instytucje religijne

Ransomware jest rodzajem złośliwego oprogramowania, które w ostatnich latach stało się znaczącym zagrożeniem w cyberprzestrzeni. Jest to szczególnie niebezpieczna forma cyberataków, w której atakujący używają zaszyfrowania danych ofiary, uniemożliwiając jej dostęp do własnych plików lub systemów. Cyberprzestępcy następnie żądają okupu, zazwyczaj w postaci kryptowalut, za odblokowanie tych danych. Ta metoda ataku zyskała na popularności ze względu na jej potencjalnie wysokie zyski i względną anonimowość, jaką zapewniają kryptowaluty.

Instytucje religijne, takie jak kościoły, synagogi, meczety i inne organizacje o charakterze duchowym, coraz częściej padają ofiarą ataków ransomware. Często wynika to z faktu, że mają one ograniczone zasoby na inwestycje w zaawansowane systemy cyberbezpieczeństwa. Ponadto, ze względu na swoją naturę, te instytucje mogą być mniej świadome zagrożeń cyfrowych lub mogą nie postrzegać siebie jako potencjalnych celów dla cyberprzestępców. Jednak ich dane, takie jak informacje osobowe członków wspólnoty, finansowe zapisy darowizn oraz inne wrażliwe informacje, czynią je atrakcyjnymi celami dla ataków.

W obliczu rosnącej liczby ataków ransomware instytucje religijne muszą podjąć konkretne kroki w celu zwiększenia swojego cyberbezpieczeństwa. Obejmuje to nie tylko wdrożenie odpowiednich technologii, ale także edukację pracowników i członków wspólnoty o najlepszych praktykach w zakresie bezpieczeństwa cyfrowego. Ważne jest, aby instytucje te były świadome, że inwestycje w cyberbezpieczeństwo nie są już luksusem, ale koniecznością w dzisiejszym połączonym cyfrowo świecie.

W tym podrozdziale przyjrzymy się dokładniej problemowi ransomware w kontekście instytucji religijnych.

Atak na Relentless Church i Our Sunday Visitor^{78, 79, 80}

W ostatnim czasie obserwuje się zauważalny wzrost zainteresowania grup cyberprzestępczych instytucjami religijnymi jako celami ataków. Dwa

⁷⁸ *Cybercrime groups find a new target: religious institutions*, <https://therecord.media/cybercrime-groups-find-new-target-churches> [12.12.2023].

⁷⁹ *Cyberattacks hit religious organizations*, <https://www.scmagazine.com/brief/cyberattacks-hit-religious-organizations> [12.12.2023].

⁸⁰ *The sanctity of sacred spaces under threat; cyber criminals target religious institutions*, <https://www.purevpn.com/blog/news/cyber-criminals-target-religious-institutions/> [12.12.2023].

znaczące przypadki to ataki przeprowadzone przez grupy LockBit i Karakurt na Relentless Church oraz Our Sunday Visitor. LockBit⁸¹, znana grupa ransomware, w swoich ostatnich działaniach skupiła się na kościele Relentless Church w Karolinie Południowej. Grupa twierdzi, że zdobyła dostęp do wrażliwych danych pracowników kościoła, od paszportów po dokumenty finansowe. Relentless Church⁸², mający ponad 15 000 członków i przyciągający ponad 100 000 widzów online podczas transmitowanych usług, nie udzielił publicznego komentarza na temat ataku.. Karakurt, druga grupa specjalizująca się w ekstorsji danych, ogłosiła atak na katolicką firmę wydawniczą Our Sunday Visitor. Grupa twierdzi, że uzyskała 130 gigabajtów danych, w tym dokumenty księgowe, informacje HR, dane pracowników, kontrakty finansowe, faktury i informacje marketingowe. Jim Weigert z Our Sunday Visitor potwierdził niedawne „podejrzane działania” w sieci firmy i podjęcie kroków w celu zabezpieczenia systemów.

Eksperci zwracają uwagę na nietypowość ataków na instytucje religijne. Chociaż instytucje religijne mogą wydawać się nietypowymi celami dla hakerów, brak jasnych zasad wśród grup ransomware dotyczących atakowania takich organizacji, a także ograniczony potencjał finansowy tych celów sprawiają, że ataki te są rzadkie, jednak niektóre grupy, takie jak Pysa i Conti, w przeszłości zaatakowały kościoły. Na przykład Pysa między lutym a listopadem 2021 roku zaatakowała pięć kościołów, a Conti przeprowadziła atak na kościół w Teksasie w 2021 roku. Eksperci zauważają, że grupy takie jak LockBit często ignorują własne zasady, zakazujące atakowania niektórych organizacji, takich jak szpitale czy instytucje non-profit. Brett Callow z Emsisoft i Allan Liska z Recorded Future⁸³ podkreślają, że większość grup ransomware nie ma wyraźnych zasad przeciwko atakowaniu

⁸¹ *New LockBit variant targets MacOS, another relies on Conti source code*, <https://www.scmagazine.com/news/new-lockbit-variant-targets-macos-another-relies-on-conti-source-code> [12.12.2023].

⁸² *Relentless Church bought John Gray a \$1.8M house in Simpsonville. Here's why*, <https://eu.greenvilleonline.com/story/news/2019/01/19/john-gray-house-relentless-church-pastor/2360826002/#:~:text=Gray's%20house%20in%20Simpsonville%20is,a%20recent%20Sunday%2C%20Hayes%20said> [12.12.2023].

⁸³ *UK arm of international charity the Salvation Army hit by ransomware attack*, https://www.theregister.com/2021/06/30/salvation_army_ransomware_attack/?&web_view=true [12.12.2023].

instytucji religijnych, a ich decyzje są często podyktowane raczej względami finansowymi niż moralnymi. Grupa Karakurt, znana z rezygnacji z użycia ransomware na rzecz samej kradzieży danych, skupiła uwagę po ataku na Międzynarodowe Centrum Rozwoju Polityki Migracyjnej⁸⁴. Powiązana z nieistniejącą już grupą Conti⁸⁵, Karakurt żądała okupu w bitcoinach, sięgającego od 25 000 do 13 milionów dolarów. Ataki te mają znaczący wpływ na społeczności religijne, podważając zaufanie do instytucji i powodując poczucie zagrożenia wśród wiernych. To podkreśla potrzebę wzmocnienia świadomości i edukacji na temat cyberbezpieczeństwa w tych społecznościach.

Sposób rozpoznania udanego ataku jest trudny do odkrycia. Wiele z tych ataków rozpoczyna się od phishingu, gdzie przestępcy wysyłają wiadomości e-mail z załącznikami, takimi jak archiwa, pliki wykonywalne lub dokumenty Office⁸⁶, które zawierają złośliwe oprogramowanie. Ofiary są zachęcane do otwarcia tych załączników, co prowadzi do instalacji złośliwego oprogramowania na ich urządzeniach. Dodatkowo przedstawiono inne źródła infekcji:

- Atakujący wykorzystują znalezione luki w zabezpieczeniach publicznie dostępnych usług, takich jak VPN czy RDP, aby wprowadzić malware.
- Niewystarczająco silne hasła i brak dodatkowych środków zabezpieczeń w dostępie zdalnym mogą stać się drogą do infekcji systemu przez cyberprzestępców.

W obu wspomnianych przypadkach można uznać, że doszło do zainfekowania komputerów przez instalację złośliwego oprogramowania. Atak taki zwykle rozpoczyna się od wykorzystania luk w systemie bezpieczeństwa, takich jak nieaktualne oprogramowanie lub inne podatności. Po uzyskaniu dostępu przestępcy rozpoczynają penetrację systemów, poszukując cennych danych. Kluczowym elementem ataku ransomware jest zlokalizowanie i wykradzenie serwera z kopią zapasową danych. Cyberprzestępcy często

⁸⁴ *Migration policy org confirms cyberattack after extortion group touts theft*, <https://therecord.media/migration-policy-org-confirms-cyberattack-after-extortion-group-touts-theft> [12.12.2023].

⁸⁵ *Conti ransomware gang chats leaked by pro-Ukraine member*, <https://therecord.media/conti-ransomware-gang-chats-leaked-by-pro-ukraine-member> [12.12.2023].

⁸⁶ Archiwa i obrazy dysków (.zip, .rar, .iso, .img), pliki wykonywalne (.exe, .com, .js, .vbs), dokumenty Office z hasłem podanym w treści wiadomości (.xls, .xlsx, .xlsm, .doc, .docx, .one).

kierują się na te najbardziej wrażliwe informacje, które następnie szyfrują, uniemożliwiając dostęp do nich przez ofiarę. Po zaszyfrowaniu danych przestępcy prezentują ofercie instrukcje dotyczące odszyfrowania, zazwyczaj żądając okupu, najczęściej w formie kryptowalut.

Istotnym jest, aby instytucje religijne były świadome tego, że płacenie okupu nie gwarantuje odzyskania danych i może zachęcać przestępców do dalszych ataków. Dlatego zaleca się, aby unikać płacenia okupu i skupić się na profilaktyce oraz przygotowaniu planu reagowania na incydenty. Wzmocnienie cyberbezpieczeństwa obejmuje zarówno aspekty techniczne, jak i edukacyjne. Należy inwestować w zaawansowane systemy bezpieczeństwa, regularnie aktualizować oprogramowanie oraz szkolić pracowników i członków wspólnoty w zakresie najlepszych praktyk w zakresie bezpieczeństwa cyfrowego. Ponadto, instytucje powinny mieć plan awaryjny na wypadek ataku, który obejmuje procedury szybkiego reagowania i odzyskiwania danych. Ataki uświadamiają, że instytucje religijne nie są już poza zasięgiem grup przestępczych. Zwiększona świadomość zagrożeń oraz skuteczne strategie ochrony są kluczowe w zapewnieniu bezpieczeństwa i prywatności danych w tych organizacjach. Rozwój technologii cyfrowych stawia nowe wyzwania, na które instytucje muszą odpowiedzieć adekwatnymi działaniami zabezpieczającymi. Konieczne jest zrozumienie i rozpoznanie potencjalnych zagrożeń oraz podjęcie odpowiednich działań w celu ochrony wrażliwych danych oraz zapewnienia bezpieczeństwa wspólnoty.

4. Wycieki danych i ich konsekwencje

Wycieki danych w instytucjach religijnych to poważne zagrożenie, które może mieć dalekosiężne konsekwencje. Te incydenty bezpieczeństwa mogą dotyczyć różnych rodzajów informacji, począwszy od danych osobowych członków wspólnoty, przez szczegółowe zapisy finansowe, aż po strategiczne dokumenty i plany tych organizacji. Naruszenie prywatności i bezpieczeństwa tych danych nie tylko wpływa negatywnie na osoby bezpośrednio dotknięte wyciekiem, ale również może prowadzić do szerszych problemów społecznych i etycznych.

Skutki wycieku danych są wielorakie i mogą obejmować oszustwa finansowe, kradzież tożsamości, a nawet szantaż. Wierni, których dane osobowe zostały skradzione, mogą stać się celami dla przestępców wykorzystujących te informacje do nielegalnych celów. Ponadto, w przypadku ujawnienia finansowych i strategicznych dokumentów instytucji, mogą one

zostać wykorzystane do nieuczciwej konkurencji, manipulacji lub dyskredytacji danej instytucji religijnej.

Wycieki danych mogą również podważyć zaufanie do instytucji religijnych. Wierni i osoby zaangażowane w działalność takich organizacji oczekują, że ich dane będą chronione z należytą starannością. Naruszenie tego zaufania może prowadzić do spadku frekwencji, darowizn, a także ogólnego wsparcia dla organizacji. Dodatkowo, w przypadku wykorzystania skradzionych informacji do celów przestępczych lub dyskryminacyjnych, instytucje te mogą stać się przedmiotem kontrowersji publicznych i prawnych. Skutki wycieku danych w instytucjach religijnych są wielorakie. Obejmują one:

- Oszustwa finansowe i kradzież tożsamości: Skradzione dane osobowe mogą prowadzić do oszustw finansowych i kradzieży tożsamości, gdzie przestępcy wykorzystują te informacje do uzyskania dostępu do kont bankowych, kredytów lub innych usług finansowych w imieniu ofiary.
- Szantaż i manipulacja: Jeśli wrażliwe dane zostaną ujawnione publicznie, mogą być wykorzystane do szantażowania osób lub instytucji.
- Utrata zaufania i wsparcia: Naruszenie bezpieczeństwa danych może spowodować utratę zaufania wiernych do instytucji, co z kolei wpływa negatywnie na jej działalność i reputację.
- Kontrowersje publiczne i prawne: Wycieki mogą prowadzić do kontrowersji publicznych i problemów prawnych, zwłaszcza jeśli zostaną wykorzystane do celów przestępczych lub dyskryminacyjnych.
- Wykorzystanie informacji do nieuczciwej konkurencji: Ujawnienie dokumentów strategicznych może być wykorzystane przez konkurencję do szkodenia pozycji instytucji religijnej.
- Ryzyko wykorzystania informacji do przestępstw: Wyciek danych może ułatwić przestępcom planowanie i realizację przestępstw.
- Problemy etyczne i społeczne: naruszenie prywatności może prowadzić do szerszych problemów etycznych i społecznych.

W kontekście wycieków danych w instytucjach religijnych przeanalizujemy trzy znaczące przypadki, które miały miejsce w ostatnich latach. Każdy z tych ataków rzuca światło na różne aspekty zagrożeń cyberbezpieczeństwa i ich wpływ na instytucje religijne.

Atak na Kościół Prawosławny^{87, 88}

W 2022 roku Rosyjski Kościół Prawosławny doświadczył kradzieży bazy danych zawierającej ponad 57 tysięcy e-maili oraz inne wrażliwe informacje, przy czym baza miała 15 GB. Atak ten został przypisany grupie hakerów Anonymous i był częścią większych działań cybernetycznych wymierzonych w rosyjskie instytucje w kontekście konfliktu na Ukrainie. Wyciek ten nie był odosobnionym przypadkiem i stanowił część szerszej kampanii przeciwko Rosji.

Atak na Kościół Mormonów^{89, 90}

W marcu 2022 roku doszło do naruszenia systemów komputerowych Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, popularnie znanego jako Kościół Mormonów. Naruszenie dotyczyło podstawowych danych kontaktowych członków, ale nie objęło danych bankowych ani finansowych związanych z darowiznami. Skompromitowane dane obejmowały między innymi nazwy użytkowników, numery członkowskie, pełne imiona i nazwiska, płeć, adresy e-mail, daty urodzenia, adresy korespondencyjne oraz numery telefonów. Włamanie było częścią większego, państwowo sponsorowanego schematu ataków na organizacje i rządy na całym świecie.

Atak na Kościół Luterński w Australii⁹¹

W czerwcu 2020 roku Kościół Luterński w Australii padł ofiarą ataku cybernetycznego. Departament IT Kościoła wykrył poważne naruszenie bezpieczeństwa online, co skutkowało zamknięciem całej sieci kościelnej

⁸⁷ Wyciek wrażliwych danych z Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, <https://cyberdefence24.pl/cyberbezpieczenstwo/wyciek-wrazliwych-danych-z-rosyjskiego-koscio-la-prawoslawnego> [15.12.2023].

⁸⁸ *Anonymous Claims It Hacked Russian Orthodox Church, Leaked 15 GB Data And 57,500 Emails*, <https://www.databreaches.net/anonymous-claims-it-hacked-russian-orthodox-church-leaked-15-gb-data-and-57500-emails/> [15.12.2023].

⁸⁹ *Mormon Church IT ransacked, data stolen by 'state-sponsored' cyber-thieves*, https://www.theregister.com/2022/10/14/mormon_church_hacked/ [15.12.2023].

⁹⁰ *Statement and FAQ on Church Account Data Incident*, <https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/data-incident#2> [15.12.2023].

⁹¹ *Lutheran Church Australia Hacked & 1,484 user accounts leaked*, <https://www.databreaches.net/lutheran-church-australia-hacked-1484-user-accounts-leaked/> [15.12.2023].

i usunięciem wszystkich haseł użytkowników. Celem tych działań było zabezpieczenie systemów i przywrócenie bezpiecznego środowiska pracy. Szczegóły dotyczące rodzaju skradzionych danych lub zakresu ataku nie zostały podane do publicznej wiadomości.

Z perspektywy cyberbezpieczeństwa, instytucje religijne stają przed wyzwaniem związanym z ochroną wrażliwych danych. Jest to szczególnie istotne, ponieważ naruszenie prywatności i bezpieczeństwa danych może prowadzić do szerszych problemów społecznych i etycznych, takich jak oszustwa finansowe, kradzież tożsamości czy szantaż. Wycieki danych mogą również podważyć zaufanie do instytucji religijnych, co może mieć dalekosiężne konsekwencje dla ich działalności. Te trzy przypadki wskazują na rosnącą potrzebę zwiększonej ochrony cybernetycznej w instytucjach religijnych. Wycieki danych mogą prowadzić do szeregu negatywnych konsekwencji, w tym oszustw finansowych, kradzieży tożsamości oraz szantażu. Niezbędne jest, aby instytucje te wzmocniły swoje środki bezpieczeństwa, zwracając uwagę na:

- Wdrożenie zaawansowanych systemów bezpieczeństwa: Instalacja i aktualizacja zaawansowanych systemów zabezpieczeń, takich jak firewall, oprogramowanie antywirusowe i anty-spyware oraz systemy wykrywania i zapobiegania włamaniom.
- Szkolenia z cyberbezpieczeństwa: Regularne szkolenia dla pracowników i wolontariuszy z zakresu najlepszych praktyk w dziedzinie cyberbezpieczeństwa, w tym świadomości phishingu, bezpiecznego korzystania z e-maili i mediów społecznościowych.
- Zarządzanie dostępem i Uprawnieniami: Ograniczenie dostępu do wrażliwych danych tylko do upoważnionych osób i regularne przeglądy uprawnień dostępu.
- Regularne kopie zapasowe i plan odzyskiwania: Tworzenie regularnych kopii zapasowych kluczowych danych i opracowanie planu odzyskiwania danych w przypadku cyberataków.
- Dwuskładnikowe uwierzytelnianie: Wprowadzenie wielopoziomowego uwierzytelniania dla dostępu do wszystkich systemów i aplikacji.
- Audyt i testy penetracyjne: Regularne audyty bezpieczeństwa i testy penetracyjne w celu identyfikacji i naprawy potencjalnych luk w zabezpieczeniach.
- Polityka bezpieczeństwa i procedury reagowania na incydenty: Opracowanie jasnych polityk i procedur dotyczących bezpieczeństwa danych oraz planów reagowania na incydenty naruszenia bezpieczeństwa.

- Współpraca z ekspertami ds. bezpieczeństwa: Współpraca z zewnętrznymi ekspertami ds. cyberbezpieczeństwa w celu regularnej oceny ryzyka i aktualizacji środków bezpieczeństwa.

Praktyczne aspekty cyberbezpieczeństwa w kontekście wolności religijnej

Po dokładnym przeanalizowaniu różnorodnych studiów przypadków dotyczących cyberzagrożeń i ich wpływu na wolność religijną w świecie wirtualnym, staje się jasne, że potrzeba stosowania skutecznych metod ochrony jest bardziej paląca niż kiedykolwiek. W tej części naszej dyskusji skoncentrujemy się na praktycznych narzędziach i strategiach, które mogą pomóc zarówno indywidualnym użytkownikom, jak i instytucjom religijnym w zabezpieczaniu się przed cyfrowymi zagrożeniami. Znajomość tych metod nie tylko wzmacnia naszą obronność w obliczu rosnących cyberzagrożeń, ale również umożliwia świadome i bezpieczne korzystanie z cyfrowych przestrzeni dla praktyk religijnych i duchowych.

Jedną z najważniejszych metod obrony przed cyberzagroženiami to przestrzeganie zasad ograniczonego zaufania. Szczególnie, gdy mówimy o atakach „miękkich”, jak oszustwa komputerowe, phishing, dezinformacja. Przestępcy, jak już wiemy, starają się manipulować naszymi emocjami. Każde z tych zagrożeń bezpośrednio wpływa na nasze emocje, co w efekcie prowadzi nas do poważnych konsekwencji. Za każdym razem, gdy otrzymujemy wiadomość, tak mailową, jak SMS-ową, musimy zwrócić uwagę na kilka najważniejszych elementów.

Sprawdźmy nadawcę wiadomości. Czy znamy nadawcę. Czy adres domeny, z której pochodzi wiadomości mailowa, jest adresem prawidłowym. Należy zwrócić uwagę na wszelkie literówki czy „kosmetyczne” zmiany, które na pierwszy rzut oka są dla nas niezauważalne.

Zastanówmy się, czy oczekujemy jakiegokolwiek wiadomości. Dostaliśmy SMS-a o treści „Twoja paczka nie może zostać dostarczona z powodu braku adresu. Kliknij w link, aby dopisać adres”. Jeśli tak, nie działajmy pochopnie i w sposób automatyczny, będąc nastawionym na rozwiązanie problemu. Przede wszystkim zweryfikujmy tę informację, skontaktujmy się z firmą kurierską, pod którą podszywają się przestępcy – o ile w ogóle oczekujemy na paczkę. Jeżeli nie, to sprawa jest jasna. Jest to najprawdopodobniej phishing, który ma na celu wyłudzić nasze dane osobowe. Zanim podejmiesz jakiejkolwiek działania, zatrzymaj się i pomyśl. Dokładnie przeanalizuj sytuację przed podjęciem jakiegokolwiek decyzji. Warto pamiętać o tych punktach:

1. Analiza kontekstu: Sprawdź, czy ktoś poprzez wiadomość naciska, abyś podjął szybkie działania.
2. Weryfikacja adresu: Sprawdź, czy domena e-mail (część adresu za „@”) jest prawidłowa i czy nie zawiera literówek.
3. Nie ufaj pozorom: Loga, formatowanie i kolorystyka mogą być mylące.
4. Błędy językowe: Mimo że sztuczna inteligencja poprawia jakość tekstów, zwracaj uwagę na ewentualne pomyłki.

Gdy mamy do czynienia z sytuacją, gdy ktoś do nas dzwoni, to zwróćmy uwagę na to, w jakiej sprawie dana osoba dzwoni do nas. Jeśli pierwsze, co usłyszymy, to prośba o zweryfikowanie swojej tożsamości celem potwierdzenia, że my to my, warto się zatrzymać. Możemy zapytać, w jakiej konkretnie sprawie dzwoni dana osoba. Jeśli ktoś podaje się za pracownika banku, warto zweryfikować, czy jest to prawdziwy konsultant bankowy. Niektóre banki zapewniają tego typu rozwiązanie. Jeśli jest to niemożliwe, to trzeba rozważyć, czy na pewno chcemy kontynuować rozmowę. Jeśli to dla nas ważny temat, możemy sami skontaktować się z bankiem telefonicznie lub osobiście w placówce bankowej. W takich sytuacjach nie powinniśmy podawać żadnych wrażliwych danych ani żadnych danych do logowania – jest to próba wyłudzenia danych do logowania do bankowości internetowej.

Nie działajmy w pośpiechu i pod presją czasu czy też wymagań, które stawia nam druga osoba. Jeśli ktokolwiek wymusza na nas jakiegokolwiek działanie bez chwili namysłu i robi to w uporczywy sposób, jest to potencjalnie oszustwo, więc warto zatrzymać się w tym momencie i zastanowić, dlaczego druga strona np. ponagla nas w podjęciu jakiejś ważnej decyzji i czemu wywiera na nas presję, jeśli ktoś chce np. „załatwić prostą rzecz”. Jeżeli coś brzmi podejrzanie lub rozmówca wywiera presję, przerwij połączenie. Zanim udostępnisz jakiegokolwiek informację, upewnij się, że rozmawiasz z prawdziwą osobą lub instytucją. Zamiast polegać na numerach podanych podczas rozmowy, poszukaj kontaktu we własnej, zaufanej bazie danych lub na oficjalnej stronie.

Zwróćmy uwagę, że niekoniecznie jest to dobre, gdy za dużo o nas mogą wiedzieć osoby trzecie. Może się to wydawać wygodne lub dać pewien bodziec, który spowoduje zwiększenie zaufania do drugiej osoby, jednak czy aby na pewno to właściwe, że nieznany rozmówca bądź osoba w Internecie tak dużo o nas wie? I tutaj rodzi się kolejne pytanie. Skąd tak dużo informacji usłyszeliśmy od obcej nam osoby? Oczywiście, teraz można odczuć swego rodzaju stres, a wręcz panikę. Jednak odpowiedź jest bardzo prosta.

To MY SAMI UDOSTĘPNILIŚMY W SPOSÓB ŚWIADOMY TE DANE W INTERNECIE, np. na social mediach. Działając w sposób bezrefleksyjny, dzieliliśmy się dużą ilością danych „ze światem”:

- dane osobowe, w tym nasz wizerunek,
- data i miejsce urodzenia,
- dane teleadresowe,
- dane dot. rodziny, partnera, dzieci, znajomych, współpracowników,
- dane dotyczące poglądów politycznych i religijnych,
- dane dot. statusu społecznego i materialnego,
- dane fotograficzne, np. naszego miejsca pracy, naszego mieszkania, samochodu,
- dane dot. zainteresowań i pasji,
- dane lokalizacyjne przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, jak np. wydarzenia (zdjęcia też mogą przedstawiać tego typu dane geolokalizacyjne),
- dane dot. pracodawcy, miejsca pracy, miejsca nauki.

Jak widzimy, tych danych jest sporo. Tymi danymi dzielimy się codziennie ze światem, nie będąc świadomymi, jakie mogą nieść za sobą konsekwencje nasze decyzje, które polegały na udostępnianiu tak dużej ilości informacji, która jest dostępna na wyciągnięcie ręki. Czy to oznacza, że mamy się teraz bać? Nie. To oznacza, że musimy być świadomi, w jaki sposób należy teraz postępować, aby minimalizować ryzyko utraty danych czy, w najgorszym przypadku, swojej cyfrowej tożsamości. To, na co powinniśmy zwrócić uwagę, to zabezpieczeni swoich danych w sposób adekwatny do ich rangi. Na przykład dane w social mediach, które dotyczą naszej osoby, jak dane teleadresowe, data urodzenia powinny być niedostępne dla innych osób. Warto wprowadzić taki reżim dla ochrony swoich danych. W ten sam sposób należy podejść do wszystkich innych danych. Warto zadać sobie kilka pytań, np. czy obce osoby powinny mieć wgląd w moich znajomych? Czy obce osoby powinny mieć wgląd w moje zdjęcia, tym bardziej z bliskimi mi osobami? Zadając sobie tego typu pytania, możemy zrozumieć, jak dużo rzeczy będziemy chcieli ukryć przed osobami, które mogą potencjalnie stanowić dla nas zagrożenie.

Innym działaniem będzie ochrona naszego konta, od bankowego przez social media, po konto poczty mailowej. Najważniejsze elementy to posiadanie długiego, unikatowego hasła, np. frazy takiej jak Wszyscy-tutaj sabardz0glodn! Dodatkowo każde nasze konto (większość ma taką możliwość) powinno być zabezpieczone poprzez włączenie weryfikacji

dwuetapowej / uwierzytelnienia dwuskładnikowego. Może to być nasz smartfon, w niektórych przypadkach, jednak zalecanym rozwiązaniem jest zastosowanie aplikacji uwierzytelniającej, a jeśli chcemy spać spokojnie, pewni, że nikt nie przejmie naszego konta, nawet gdy wpisujemy swoje dane do logowania na fałszywej stronie, możemy zastosować fizyczny klucz U2F. Należy jednak pamiętać, że ten klucz nie chroni nas przed złośliwym oprogramowaniem. Zatrzymajmy się na moment przy fałszywych stronach. Pierwsze, co powinniśmy zrobić, to sprawdzić adres URL/domeny. Jeśli chcemy np. zalogować się na platformę google.pl, zwróćmy uwagę, czy przypadkiem nie wygląda tak: g00gle.pl. Należy sprawdzać, czy jest to oryginalny adres strony, a jeśli strona jest dla nas podejrzana lub mamy informacje, że strona jest niezabezpieczona, zrezygnujmy z logowania się na tej stronie. To samo dotyczy linków, które otrzymujemy w wiadomościach SMS-owych. Jeśli jest to wiadomość od firmy kurierskiej, jeśli mamy możliwość, sprawdźmy np. status przesyłki w dedykowanej aplikacji bądź skontaktujmy się bezpośrednio z firmą kurierską, ponieważ strona inmpost-pl.top nie jest oryginalną stroną InPostu.

Skoro wiemy, jak należy zabezpieczyć swoje konto oraz jak stworzyć hasło, a raczej kilka, kilkanaście lub kilkadziesiąt haseł, to jak je teraz zapamiętać?! Jest to niemożliwe, chyba że ktoś ma świetną pamięć! Jeśli nie jesteś taką osobą, nie martw się, ponieważ możesz – i jest to zalecane w takim wypadku – skorzystać z menagera haseł, który pozwoli ci zapisać wszystkie twoje silne hasła i da spokój głowie, aby ona nie musiała pamiętać o tych wszystkich hasłach, które i tak z czasem mogą z niej ulecieć. To, co najważniejsze, to abyśmy nie zapomnieli swojego hasła do bankowości internetowej, poczty mailowej oraz menagera haseł – inaczej będziemy mieć problem.

Jeśli chcemy, aby nasz sprzęt, taki jak laptop czy smartfon służył nam długo i dobrze, też musimy o niego zadbać. To, co najważniejsze, związane jest z regularną aktualizacją oprogramowania systemowego oraz wszystkich aplikacji, które są zainstalowane zarówno na laptopie/komputerze stacjonarny, jak i na smartfonie/tablecie. PC powinniśmy zabezpieczyć dodatkowo aktualnym programem antywirusowym, który jest zaporą przed złośliwym oprogramowaniem. I tutaj na moment wrócimy do phishingu, ponieważ poprzez ten atak jest dystrybuowane złośliwe oprogramowanie, a najgorszym z nich jest ransomware. To, co nam zostaje w tym wypadku, to działania prewencyjne, ponieważ jeśli dojdzie do infekcji czy to przez wykorzystanie

podatności, czy to przez pobranie i uruchomienie załącznika z wiadomości phishingowej, to mamy ogromny problem. Najważniejsze zasady dotyczące działań prewencyjnych w przypadku złośliwego oprogramowania typu ransomware to posiadanie podstawowych środków ochrony: strategia tworzenia i weryfikowania kopii zapasowych (zasada 3-2-1), prywatnie warto mieć dysk zewnętrzny, na który kopiujemy dane albo trzymamy kopię plików w chmurze, regularna aktualizacja oprogramowania, edukowanie siebie i swoich najbliższych. Co do aplikacji, pamiętajmy, aby pobierać je ze sklepu z aplikacjami w przypadku smartfonów bądź bezpośrednio ze stron producenta w przypadku sprzętu komputerowego.

Po omówieniu różnorodnych metod i narzędzi zabezpieczeń, takich jak dwuetapowe uwierzytelnianie, menadżer haseł, regularne aktualizacje oprogramowania i edukacja na temat zagrożeń cybernetycznych, staje się jasne, że świadome podejście do cyberbezpieczeństwa jest niezbędne w ochronie zarówno indywidualnych użytkowników, jak i instytucji religijnych. Te praktyczne kroki są fundamentem dla tworzenia bezpiecznej przestrzeni cyfrowej, gdzie wolność religijna może być praktykowana bez obawy o naruszenie prywatności czy ataki cybernetyczne.

W obliczu zidentyfikowanych wyzwań i zagrożeń istotne staje się poszerzenie naszego rozumienia ochrony wolności religijnej w cyfrowej przestrzeni. Jak możemy dalej rozwijać strategie i narzędzia, które będą chronić instytucje i użytkowników przed cyberzagrożeniami, jednocześnie nie ograniczając podstawowych praw do wolności wyznania? To pytanie prowadzi nas do głębszej analizy możliwych kierunków działań, które mogą umocnić cyberbezpieczeństwo, nie naruszając jednocześnie zasadniczych wartości wolności religijnej.

To, co wynika z naszej analizy, to świadomość, że cyberbezpieczeństwo i wolność religijna są nierozdzielnie powiązane w świecie cyfrowym. Ochrona danych, zapewnienie prywatności i bezpieczeństwo cyfrowe stanowią nieodłączne elementy zachowania wolności religijnej. W kontekście coraz bardziej zintegrowanego świata cyfrowego, gdzie technologia odgrywa kluczową rolę w naszym życiu codziennym i praktykach religijnych, zrozumienie i skuteczne zarządzanie tymi aspektami staje się nie tylko ważne, ale niezbędne.

Wnioski końcowe

Praca ta stanowiła dogłębną analizę wpływu cyberbezpieczeństwa na ochronę wolności religijnej w świecie cyfrowym. Z badań i analiz przypadków wynika, że cyberprzestrzeń, choć oferuje niewątpliwe korzyści dla praktyk religijnych i duchowych, przynosi ze sobą nowe i złożone wyzwania. Zagrożenia takie jak ataki ransomware, phishing religijny czy wycieki danych stanowią realne niebezpieczeństwo dla prywatności, bezpieczeństwa i spójności wspólnot religijnych.

Podkreślając znaczenie edukacji i świadomości w zakresie cyberbezpieczeństwa, nasza analiza pokazuje, że zarówno indywidualni użytkownicy, jak i instytucje religijne muszą być przygotowani na obronę przed rosnącymi cyberzagrożeniami. Niezbędne jest zatem zbalansowane podejście, które uwzględnia zarówno ochronę danych osobowych, jak i zachowanie wolności wyznaniowej. W dobie Internetu, gdzie granice między sferą prywatną a publiczną są coraz bardziej zatarte, ochrona danych staje się kluczowym elementem ochrony wolności religijnej.

Rozwój technologii cyfrowych, choć przynosi szereg korzyści, wymaga jednocześnie ciągłego monitorowania i aktualizowania strategii ochrony w kontekście wolności religijnej. Cyberbezpieczeństwo to nie tylko kwestia technologiczna, ale również etyczna i społeczna, co wymaga holistycznego podejścia i współpracy między różnymi sektorami – technologicznym, prawnym, etycznym oraz religijnym. Współpraca ta powinna skupiać się na tworzeniu efektywnych strategii i rozwiązań, które z jednej strony chronią dane osobowe i wolność religijną, a z drugiej strony promują otwarte i bezpieczne środowisko dla ekspresji religijnej w cyberprzestrzeni.

Wnioski te wskazują na potrzebę ciągłego dialogu i adaptacji w obliczu dynamicznie zmieniających się technologii i zagrożeń. Jesteśmy świadkami, jak technologie cyfrowe mogą zarówno wspierać, jak i wyzwać nowe formy ograniczeń w praktykach religijnych. W tym kontekście rola edukacji i świadomości cyberbezpieczeństwa staje się kluczowa, umożliwiając bezpieczne korzystanie z cyfrowych przestrzeni dla praktyk religijnych i duchowych.

Podsumowując, badanie to podkreśla, że cyberbezpieczeństwo i wolność religijna są nierozzerwalnie powiązane w świecie cyfrowym. Ochrona danych, zapewnienie prywatności i bezpieczeństwo cyfrowe są nieodłącznymi elementami zachowania wolności religijnej. W erze cyfrowej, gdzie technologia odgrywa coraz większą rolę w naszym życiu codziennym i praktykach religijnych, zrozumienie i skuteczne zarządzanie tymi aspektami staje się nie

tylko ważne, ale niezbędne. Wyzwania te wymagają dynamicznego podejścia, które uwzględniając zmieniające się okoliczności i nowe wyzwania, pozwoli na skuteczne zabezpieczanie wolności religijnej w cyfrowym wymiarze.

Bibliografia

1. *Accountability for illegal surveillance by spyware*, <https://cyberpeaceinstitute.org/news/accountability-for-illegal-surveillance-by-spyware/> [9.12.2023].
2. *Affinity Fraud: How to Avoid Investment Scams That Target Group*, 2013, <https://www.sec.gov/investor/pubs/affinity> [11.10.2023].
3. *Akademia Wolności LWR – Wolność religii a wolność słowa. Dylematy ochrony kolidujących wartości*, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=GA7U2ydpQBE> [10.11.2023].
4. *Akt o usługach cyfrowych*, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex%3A32022R2065> [23.10.2023].
5. Alimardani M., Elswah M., *Online Temptations: COVID-19 and Religious Misinformation in the MENA Region*, *Social Media + Society*, vol. 6, 2020, Issue 3, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2056305120948251> [2.10.2023].
6. Alonso F. D., *Nadzieja w obliczu narastających naruszeń wolności religijnej na świecie*, 2021, <https://omnesmag.com/pl/aktualnosci/mundo/nadzieja-na-rosnaca-bezbronosc-religijnej-wolnosc-w-swiecie/> [7.10.2023].
7. *Are social media giants censoring pro-Palestine voices amid Israel's war?*, <https://www.aljazeera.com/features/2023/10/24/shadowbanning-are-social-media-giants-censoring-pro-palestine-voices> [26.10.2023].
8. „Artur, przyszykuj kadziło”. *Msza święta w Robloxie nowym sposobem na ewangelizację? [ANALIZA]*, <https://misyjne.pl/artur-przyszykuj-kadzilo-msza-swieta-w-robloxie-nowym-sposobem-na-ewangelizacje-analiza/> [15.11.2023].
9. Ashraf C., *Exploring the impacts of artificial intelligence on freedom of religion or belief online*, *The International Journal of Human Rights*, vol. 26, 2022, Issue 5.
10. Berg T. C., *Religious Freedom and Polarization: A Cause—and a Cure?*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, <https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/religious-freedom-and-polarization-a-cause-and-a-cure> [22.11.2023].
11. „Bluznierstwo” Doroty „Dody” Rabczewskiej w ETPC: Polska naruszyła art. 10 Konwencji, <https://monitorkonstytucyjny.eu/archiwa/22998> [11.10.2023].

12. *Canadian speaks out after fake photo shows him wearing explosive vest, holding Quran*, <https://globalnews.ca/news/2342632/canadian-speaks-out-after-fake-photo-shows-him-wearing-explosive-vest-holding-quran/> [10.12.2023].
13. *Case of Rabczewska V. Poland (Requête no 8257/13)*, [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-219102%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-219102%22]}) [11.10.2023].
14. *Conti ransomware gang chats leaked by pro-Ukraine member*, <https://therecord.media/conti-ransomware-gang-chats-leaked-by-pro-ukraine-member> [12.12.2023].
15. *Convergence of Technologies: Considerations for Cyberpeace*, <https://cyberpeace-institute.org/news/convergence-of-technologies-considerations-for-cyberpeace/> [10.12.2023].
16. *Cyberattacks hit religious organizations*, <https://www.scmagazine.com/brief/cyberattacks-hit-religious-organizations> [12.12.2023].
17. *Cybercrime groups find a new target: religious institutions*, <https://therecord.media/cybercrime-groups-find-new-target-churches> [12.12.2023].
18. Davies T., *Digital Rights and Freedoms: A Framework for Surveying Users and Analyzing Policies*, Social Informatics 6th International Conference on Social Informatics, SocInfo 2014, https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-13734-6_31 [24.09.2023].
19. DeNardis L., Hacki A. M., *Internet governance by social media platforms*, Telecommunications Policy, vol 39, 2015, Issue 9, <https://doi.org/10.1016/j.telpol.2015.04.003> [1.12.2023].
20. *Disinformation and Faith Communities*, Council on Foreign Relations, 2021, <https://www.cfr.org/event/disinformation-and-faith-communities> [30.08.2023].
21. *Echo chambers, filter bubbles, and polarisation: a literature review*, <https://reuter-institute.politics.ox.ac.uk/echo-chambers-filter-bubbles-and-polarisation-literature-review> [8.09.2023].
22. *Exodus of Hindu families from Kairana a reality, finds NHRC*, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/meerut/exodus-of-hindu-families-from-kairana-a-reality-finds-nhrc-probe-report/articleshow/54451892.cms> [11.12.2023].
23. *Extreme or Not Extreme?*, <https://goingtoofar.lgfl.org.uk/extreme.html> [7.10.2023].
24. *Facebook pozwany w Polsce za cenzurę i obrazę uczuć religijnych*, <https://www.prawo.pl/prawnicy-sady/facebook-pozwany-w-polsce-za-cenzure-i-obraze-uczuc-religijnych,68591.html> [7.10.2023].
25. *Fake News on Internet Is Helping Hindutva's Retelling of History*, <https://www.thequint.com/news/webqoof/fake-news-on-internet-is-helping-hindutvas-retelling-of-history> [11.12.2023].

26. Fletcher J., Kumar S., *Religion and risky health behaviors among U.S. adolescents and adults*, Journal of Economic Behavior & Organization, vol. 104, 2014, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0167268114000882?via%3Dihub> [20.08.2023].
27. Gajewski W., *Religijne i parareligijne grupy destrukcyjne: wyzwania cyberprzestrzeni*, Cyberbezpieczeństwo wyzwaniem XXI wieku, Archaeograph, 2018.
28. Gillespie T., *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media*, Yale University Press, 2018.
29. Glaza M., *Przeciwdziałanie ugruntowywaniu się stereotypów stanowiących pośrednią przyczynę przestępczości przeciw wolności religijnej*, Materiał ekspercki, 2021, <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2022/10/Stereotypy-ks.-dr-Michal-Glaza.pdf> [9.2023].
30. Gorazdowski K., *Penalizacja zjawisk stalkingu, cyberstalkingu i mowy nienawiści – próba oceny przyjętych rozwiązań prawnych na płaszczyźnie prawnokarnej*, Studia Administracji i Bezpieczeństwa, vol. 3, 2017, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-deba4c76-cba6-42c5-a510-fa52808dd081/c/Gorazdowski.pdf> [12.08.2023].
31. Gronoładni – historia Grono.net, <https://blog.kurasinski.com/2008/02/gronowladni-historia-grononet/> [11.09.2023].
32. Grupa Onet ma zgodę UOKiK na przejęcie Naszej Klasy, <https://serwisy.gazetaprawna.pl/nowe-technologie/artykuly/852067/grupa-onet-uokik-przejecie-nasza-klasa-nkpl.html> [11.09.2023].
33. Hanas Z., *Internet religijny a religijność internetowa: eksploracja pola badawczego*, w: *Media w transformacji*, red. A. Graczyk, K. Marczyński, M. Przybysz, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, s. 25–42.
34. *How COVID-19 Restrictions Affected Religious Groups Around the World in 2020*, Pew Research Center, <https://www.pewresearch.org/religion/2022/11/29/how-covid-19-restrictions-affected-religious-groups-around-the-world-in-2020/> [10.08.2023].
35. <https://agappe.pl/> [7.07.2023].
36. <https://deon.pl/> [7.07.2023].
37. <https://github.com/JoelShine> [10.09.2023].
38. <https://github.com/JoelShine/JARVIS-The-Ultimate-Project> [10.09.2023].
39. <https://github.com/JoelShine/Jarvis-v2.0> [10.09.2023].
40. <https://mateusz.pl/> [7.07.2023].
41. <https://opoka.org.pl/> [7.07.2023].
42. <https://web.archive.org/web/20040701102324/http://www.grono.net/> [11.09.2023].
43. <https://web.archive.org/web/20080327132812/http://nasza-klasa.pl/> [11.09.2023].

44. <https://www.beliefnet.com/> [11.09.2023].
45. <https://www.britannica.com/topic/Facebook> [11.09.2023].
46. <https://www.britannica.com/topic/Myspace> [11.09.2023].
47. <https://www.britannica.com/topic/Twitter> [11.09.2023].
48. <https://www.ekumenizm.pl> [7.07.2023].
49. <https://www.patheos.com/> [11.09.2023].
50. <https://zchrystusem.pl/> [7.07.2023].
51. Hunter L. Y., Biglaiser G., *The Effects of Social Media, Elites, and Political Polarization on Civil Conflict*, Studies in Conflict & Terrorism, Latest articles, 2022, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2022.2163461> [17.11.2023].
52. Interpelacja nr 19132 do ministra sprawiedliwości w sprawie określenia granic pomiędzy tzw. mową nienawiści, a wolnością wypowiedzi, <https://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=3EF781B2> [4.08.2023].
53. Jasudowicz T., *Prewencja stosowania przemocy i gróźb bezprawnych na tle przynależności wyznaniowej oraz ochrona wolności religijnej sensu largo*, Materiał ekspercki, 2020, https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2022/01/Tadeusz-Jasudowicz_Prewencja-stosowania-przemocy-i-groz-b-bezprawnych-na-tle-przynalez-nosci-wyznaniowej-oraz-ochrona-wolnosci-religijnej-sensu-largo.pdf [20.09.2023].
54. Konferencja „Wolność religijna wobec wyzwań i zagrożeń współczesności” – dr Beata Bieńkowska, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=AxgzmSaRU04> [20.09.2023].
55. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/2.htm> [4.08.2023].
56. *Krajobraz bezpieczeństwa polskiego internetu w 2022 roku*, <https://cert.pl/posts/2023/05/krajobraz-bezpieczenstwa-polskiego-internetu-w-2022-roku/> [10.12.2023].
57. *Library of Congress*, <https://www.loc.gov/item/lcwaN0008051/> [11.09.2023].
58. Lis W., *Obowiązki rodziców w kontekście przeciwdziałania demoralizacji dzieci i młodzieży przez środki masowego przekazu*, Materiał ekspercki, 2021, <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2022/09/Media-a-obowia%CC%A8z-ki-rodzico%CC%81w-LIS.pdf> [10.10.2023].
59. Macklin G., *The Christchurch Attacks: Livestream Terror in the Viral Video Age* vol. 12, 2019, Issue 6.
60. *Migration policy org confirms cyberattack after extortion group touts theft*, <https://therecord.media/migration-policy-org-confirms-cyberattack-after-extortion-group-touts-theft> [12.12.2023].

61. *Moderating online content: fighting harm or silencing dissent?*, <https://www.ohchr.org/en/stories/2021/07/moderating-online-content-fighting-harm-or-silencing-dissent> [17.09.2023].
62. *New LockBit variant targets MacOS, another relies on Conti source code*, <https://www.scmagazine.com/news/new-lockbit-variant-targets-macos-another-relies-on-conti-source-code> [12.12.2023].
63. *Nowa nk.pl. serwis walczy o użytkowników*, <https://interaktywnie.com/biznes/artykuly/social-media/nowa-nk-pl-serwis-walczy-o-uzytkownikow-14368> [11.09.2023].
64. *Oblicza dyskryminacji ze względu na religię w mediach społecznościowych*, <https://laboratoriumwolnoscipol.pl/oblicza-dyskryminacji-ze-wzgledu-na-religie-w-mediach-spolesznosciowych/> [7.10.2023].
65. *O jeden OSINT za daleko, czyli przykre skutki złych analiz [Czwartki z OSINTem]*, <https://sekurak.pl/o-jeden-osint-za-daleko-czyli-przykre-skutki-zlych-analiz-czwartki-z-osintem/> [10.12.2023].
66. *OpenAI DevDay: Opening Keynote, 2023*, <https://www.youtube.com/watch?v=U9m-JuUkhUzk>, [6.11.2023].
67. *Orzeczenie w sprawie Rabczewska przeciwko Polska, skarga nr 8257/13*, [https://etpcz.ms.gov.pl/etpccontent/\\$N/9900000000000001_I_ETPC_008257_2013_Wy_2022-09-15_001](https://etpcz.ms.gov.pl/etpccontent/$N/9900000000000001_I_ETPC_008257_2013_Wy_2022-09-15_001) [11.10.2023].
68. *Pamiętacie Grono.net? Jego współtwórca rusza z „facebookiem” bez algorytmów*, <https://bizblog.spidersweb.pl/grono-onorg-wojciech-sobczuk> [11.09.2023].
69. *Paris attacks: Video of ‘London Muslims celebrating terror attacks’ is fake*, <https://globalnews.ca/news/2349796/paris-attacks-video-of-london-muslims-celebrating-terror-attacks-is-fake/> [10.12.2023].
70. Pariser E., *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, Penguin, 2011.
71. *Piotr Wilam, współtwórca Onetu: Zawsze wie, gdzie są pieniądze*, <https://forsal.pl/artykuly/557685,piotr-wilam-wspoltworca-onetu-zawsze-wie-gdzie-sa-pieniadze.html> [11.09.2023].
72. *Prawda się liczy*, <https://www.gosc.pl/doc/5050993.Prawda-sie-liczy/2> [10.12.2023].
73. *Protokół dodatkowy do konwencji rady Europy o cyberprzestępczości dotyczący penalizacji czynów o charakterze rasistowskim lub ksenofobicznym popełnionych przy użyciu systemów komputerowych*, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20150000730/O/D20150730.pdf> [4.08.2023].
74. *Q&A #9: Państwo katolickie vs wolność religijna*, Szkoły Akwinaty, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=7hxHcR8-3Ck> [9.10.2023].
75. *Raport „Wolność Religijna Na Świecie 2023”*, https://pkwp.org/newsy/raport_wolnosc_religijna_na_swiecie_2023 [20.11.2023].

76. Raport Laboratorium Wolności Religijnej, 2019. <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2021/02/LWR-Raport-2019.pdf> [30.08.2023].
77. Raport Laboratorium Wolności Religijnej, 2020. <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2021/08/LWR-Raport-2020.pdf> [30.08.2023].
78. Raport Laboratorium Wolności Religijnej, 2021. <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2022/05/LWR-Raport-2021.pdf> [30.08.2023].
79. Raport Laboratorium Wolności Religijnej, 2022. <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2023/03/LWR-Raport-2022.pdf> [30.08.2023].
80. *Relentless Church bought John Gray a \$1.8M house in Simpsonville. Here's why*, <https://eu.greenvilleonline.com/story/news/2019/01/19/john-gray-house-relentless-church-pastor/2360826002/#:~:text=Gray's%20house%20in%20Simpsonville%20is,a%20recent%20Sunday%2C%20Hayes%20said> [12.12.2023].
81. Renaud K., Dupuis M., *Cybersecurity Insights Gleaned from World Religions*, Computers & Security, vol. 132, 2023.
82. Risius M., Blasiak K. M., Wibisono S., Louis W. R., “*The digital augmentation of extremism: Reviewing and guiding online extremism research from a sociotechnical perspective*”, Information Systems Journal, Special Issue Paper, 2023, <https://doi.org/10.1111/isj.12454> [1.12.2023].
83. Romański-Cebula S., *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w polskim systemie prawnym*, Materiał ekspercki pt. „Edukacja dzieci i młodzieży do osobistego wyboru moralnych zachowań”, 2020, https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2021/12/LWR_Slawomir-Cebula_22-11-2021.pdf [12.09.2023].
84. Roszak P., Horvat S., *Religious Freedom, Cybersecurity, and the Stability of Society: Problems and Perspectives from a European Perspective*, Religions, vol. 13, 2022, [https://www.mdpi.com/2077-1444/13/6/551] [10.08.2023].
85. Sierocki R., *Praktykowanie religii w nowych mediach. Katolicka przestrzeń facebooka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.
86. Siuda P., *Religia a internet – o przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
87. *Speech-Related Offenses Should be Excluded from the Proposed UN Cybercrime Treaty*, <https://www.eff.org/deeplinks/2022/06/speech-related-offenses-should-be-excluded-proposed-un-cybercrime-treaty> [9.12.2023].
88. Sunstein C. R., “*#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*”, Princeton University Press, 2017.
89. Suzor N., *Lawless: The Secret Rules That Govern Our Digital Lives*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

90. *Sztuczna inteligencja i dezinformacja. Co je łączy?*, 2023, https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/sztuczna-inteligencja-i-dezinformacja-co-je-laczy/ [26.10.2023].
91. *Teorie spiskowe i prawicowy ekstremizm. Przybliżamy raport KE*, https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/teorie-spiskowe-i-prawicowy-ekstremizm-przyblizamy-raport-ke/ [7.10.2023].
92. The Globalization of Hate: Internationalising Hate Crime?, Bekalis C. *Regulating hate crime in the digital age*, Chapter 16, III Part – International responses to hate crime, 263–276, Oxford University Press, 2016, <https://tinyurl.com/24hwwysw> [03.11.2023].
93. *The Repressive Power of Artificial Intelligence*, <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2023/repressive-power-artificial-intelligence> [29.11.2023].
94. *The sanctity of sacred spaces under threat; cyber criminals target religious institutions*, <https://www.purevpn.com/blog/news/cyber-criminals-target-religious-institutions/> [12.12.2023].
95. Toussi S., Roberson T., CIPESA: *Niger passes new law on interception of communications*, 2020, <https://cipesa.org/2020/08/niger-passes-new-law-on-interception-of-communications/> [20.11.2023].
96. *To już oficjalne: Onet przejmuję Naszą-klasę*, <https://forsal.pl/artykuly/837300,to-juz-oficjalne-onet-przejmuj-nasza-klase.html> [11.09.2023].
97. Törnberg P., Törnberg A., *Inside a White Power echo chamber: Why fringe digital spaces are polarizing politics*. *New Media & Society*, vol. 25, 2023, no. 25, <https://doi.org/10.1177/14614448221122915> [7.12.2023].
98. *Twoje social media. Sprawdzamy je po roku od przyjęcia nowej konstytucji Internetu*, <https://panoptykon.org/social-media-co-sie-zmienilo-po-roku-od-dsa> [23.10.2023].
99. Uddin T. A., Tarin H., *Rethinking the “Red Line”: The Intersection of Free Speech, Religious Freedom, and Social Chang*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World U.S.-Islamic World Forum Papers, 2013, https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/Free-Speech_English_Web.pdf [20.10.2023].
100. *UK arm of international charity the Salvation Army hit by ransomware attack*, https://www.theregister.com/2021/06/30/salvation_army_ransomware_attack/?&web_view=true [12.12.2023].
101. *Wiara czyni cuda, czyli oszustwa z religią w tle (lub na pierwszym planie)*, 2018, <https://zaufanatrzeciastrona.pl/post/wiara-czyni-cuda-czyli-oszustwa-z-religia-w-tle-lub-na-pierwszym-planie/> [10.09.2023].
102. Wyrok z dnia 6 października 2015 r. Sygn. akt SK 54/13, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20150001632/T/D20151632TK.pdf> [10.11.2023].

103. *Wzrasta liczba naruszeń wolności religijnej na świecie*, 2023, <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2023-05/wzrasta-liczna-naruszen-wolnosci-religijnej-na-swiecie.html> [30.09.2023].
104. XIV Międzynarodowy Kongres „Katolicy a wolność religijna”: dr Grzegorz Osiński, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=QCC20eLDCuE> [30.10.2023].
105. Yang F., Pettit J. E. E., *The Black Market: Illegal Religions*, Atlas of Religion in China: Social and Geographical Contexts, 2018, <https://brill.com/display/book/9789004369900/BP000015.xml?body=previewpdf-60831> [30.09.2023].
106. Zdybicka J. Z., *Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności*, Człowiek w Kulturze, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej vol. 11, 1998.

Streszczenie

Artykuł ten bada dynamiczny wpływ rozwoju technologii cyfrowej na wolność religijną oraz wyzwania związane z cyberbezpieczeństwem w kontekście praktyk religijnych. Szczególną uwagę poświęca się zagrożeniom takim jak phishing, dezinformacja i fałszywe informacje o tematyce religijnej, które stanowią poważne wyzwanie dla instytucji religijnych. Omawiane są także zmiany w percepcji wolności słowa w cyfrowym środowisku i rola mediów społecznościowych w kreowaniu przekonań i polaryzacji opinii. Artykuł podkreśla potrzebę zwiększenia świadomości na temat cyberzagrożeń i ich wpływu na wolność wyznania, a także przedstawia strategie ochrony danych osobowych i prywatności w przestrzeni internetowej.

Ethics and Faith Online: Protecting Religious Freedom in Cyberspace

Introduction

The rapid development of the Internet, digital communication tools, and modern information technologies has created an entirely new environment for human activity, usually referred to as cyberspace. This virtual sphere has become an inseparable extension of reality, influencing almost every aspect of contemporary life. Within cyberspace, individuals and groups establish social contacts, conduct business, engage in political discussions, and also participate in cultural and religious life. The digital environment has thus become a parallel dimension in which processes traditionally associated with the physical world—such as practising religion—now find new forms of expression.

Social networking platforms, discussion forums, streaming services, and virtual communities all provide opportunities for believers to participate in worship, exchange views, and seek spiritual guidance without the limitations of geographical distance. The Internet facilitates access to religious content—articles, sermons, sacred texts, and theological debates—allowing people to broaden their knowledge and maintain ties with religious communities across national borders. In this sense, cyberspace functions as a medium that strengthens the presence of religion in public life.

At the same time, however, the digital environment creates new challenges in the field of religious freedom. The positive aspects of virtual communication go hand in hand with phenomena that threaten the dignity and rights of believers. Hate speech, mockery of sacred symbols, discriminatory practices, and deliberate attacks on religious groups are increasingly common in cyberspace. In addition, the mechanisms of digital platforms, based on algorithms and personalised recommendations, can lead to the creation of so-called “echo chambers.” Users are then confronted only with content

that confirms their existing beliefs, which reinforces stereotypes and prevents authentic dialogue with those who think differently.

Another important issue is the sense of anonymity that cyberspace provides. For some, this anonymity allows them to speak freely about their faith without fear of social ostracism. For others, however, it becomes an incentive to act irresponsibly, insultingly, or even aggressively toward representatives of other religions. As a result, cyberspace often amplifies both the positive and negative dimensions of religious life.

The digitalisation of social relations also raises fundamental legal and ethical questions. The right to freedom of religion, traditionally associated with the physical presence of believers in a specific place, now requires protection in the virtual environment as well. This, in turn, demands adaptation of traditional legal categories and security mechanisms to the new reality. States, international organisations, and digital corporations all face the challenge of ensuring that cyberspace remains a sphere in which freedom of religion is respected, while at the same time protecting individuals and communities from abuse, discrimination, and threats.

The aim of this article is to analyse freedom of religion in cyberspace as a multidimensional phenomenon. The study will present both the opportunities offered by the digital environment and the risks associated with it. Attention will also be given to legal and ethical aspects, examples of violations of religious freedom online, and the role of cybersecurity in safeguarding the rights of individuals and communities in the virtual world.

Legal and ethical aspects of religious freedom in cyberspace

Freedom of religion is guaranteed by international human rights instruments and by national constitutions. Its scope extends to the digital environment, where it must be protected to the same degree as in the physical world. However, cyberspace generates new ethical dilemmas and legal challenges, especially in connection with the spread of hate speech, defamation, and discriminatory content.

One of the most pressing issues is the dissemination of religiously motivated hate speech on social media platforms and online forums. The anonymity of the Internet makes it easier for individuals to attack others, often without consequences. Such behaviour violates the dignity of believers and undermines

social cohesion. At the same time, attempts to regulate online expression raise concerns about censorship and the improper limitation of freedom of speech. Striking a balance between protecting religious communities from hate speech and safeguarding freedom of expression is therefore a key challenge.

The Polish legal system provides relevant examples. Court proceedings involving public figures such as Dorota Rabczewska (Doda) and Adam Darski (Nergal) sparked broad debate about the boundaries of artistic expression and respect for religious feelings. These cases illustrate the tension between two constitutional rights: freedom of speech and freedom of religion. In cyberspace, such conflicts become even more complex, as digital platforms often act as intermediaries, determining which content is allowed or removed.

International standards also address this issue. The European Court of Human Rights has repeatedly emphasised that freedom of expression may be subject to restrictions when it infringes on the rights of others, including religious freedom. At the same time, any such restriction must meet the criteria of legality, necessity, and proportionality.

Ethically, cyberspace requires a culture of responsibility. Online anonymity should not be treated as a license for impunity. Digital platforms and users alike share the responsibility to ensure that the Internet remains a space of dialogue rather than hostility. Promoting digital literacy, fostering empathy, and encouraging interreligious dialogue are essential tools for building an inclusive online environment.

Thus, legal and ethical aspects of religious freedom in cyberspace revolve around the need to protect individuals from discrimination and hate, while at the same time safeguarding freedom of expression. The development of clear standards and the promotion of responsible online behaviour are essential for ensuring that cyberspace does not become a place where religious freedom is undermined.

Cybersecurity and religion

The protection of religious freedom in cyberspace cannot be separated from the broader issue of cybersecurity. The digital environment, while enabling the free exercise of religion, also exposes individuals and communities to various risks associated with the misuse of information technologies.

One of the key challenges concerns the protection of personal data. Religious affiliation is considered sensitive information, and its disclosure without consent can lead to discrimination, stigmatisation, or even persecution. Ensuring privacy is therefore essential for safeguarding the freedom to profess one's beliefs. Cybersecurity measures, including encryption, secure communication channels, and strict data protection regulations, play a crucial role in this regard.

Religious organisations themselves are becoming increasingly dependent on digital tools. They conduct online meetings, stream worship services, and store data on their members in electronic form. This dependence creates potential vulnerabilities: cyberattacks targeting church websites, theft of personal data, or the manipulation of online content can all undermine trust and violate the rights of believers.

Another important issue is the protection of freedom of conscience in the face of cyber threats. Disinformation campaigns, hate speech, and online harassment can restrict the ability of individuals to express their faith freely. In some cases, state or non-state actors deliberately use cyberspace to intimidate or silence religious communities.

Cybersecurity in the context of religion thus requires a multidimensional approach. It involves the protection of technical infrastructure, the creation of legal safeguards, and the promotion of digital literacy among religious communities. Only by combining these elements can the right to religious freedom be fully realised in the digital environment.

At the same time, it is important to remember that cybersecurity is not only about defence but also about enabling safe and creative use of cyberspace. For religious communities, this means the possibility of engaging in online dialogue, sharing spiritual resources, and building global networks of solidarity, without fear of threats to their security.

Threats to religious freedom in cyberspace

While cyberspace provides new opportunities for the expression of faith, it also generates serious threats that can undermine the enjoyment of religious freedom. These threats are both technical and social in nature, ranging from cybercrime to the spread of disinformation.

1. Cyberattacks and data breaches

Religious organisations, like other institutions, are vulnerable to cyberattacks. Hackers may attempt to break into servers to steal sensitive data about members of religious communities. Such information, once disclosed, can lead to discrimination or persecution. Data breaches may also erode trust between believers and their religious institutions.

2. Phishing and online fraud

Religious organisations are often targeted by phishing attacks, in which cybercriminals impersonate clergy or charities to extort money. Fake fundraising campaigns, allegedly intended for religious purposes, are another common form of online fraud. Such practices not only harm victims but also damage the credibility of religious communities.

3. Disinformation and fake news

Cyberspace is fertile ground for the dissemination of false information. Religious communities are frequently targeted by disinformation campaigns that seek to stir hostility, reinforce stereotypes, or incite conflict. Fake news directed at particular faiths can escalate into real-world discrimination and violence.

4. Hate speech and online harassment

The Internet has become a platform for spreading hatred against religious groups. Offensive comments, mockery of sacred symbols, and coordinated campaigns of harassment undermine the dignity of believers and create a hostile environment. The sense of anonymity online often emboldens individuals to act in ways they would not dare in the physical world.

5. Ransomware and extortion

There have been cases where cybercriminals attacked church or mosque databases, encrypting them and demanding ransom for their release. Such incidents directly threaten the functioning of religious institutions and can paralyse their activities.

6. State surveillance and restrictions

In some countries, cyberspace is used as a tool of surveillance. Authorities monitor the online activities of believers, track their participation in virtual religious gatherings, and censor religious content. Such practices not only violate privacy but also severely limit freedom of religion.

These threats demonstrate that the digital environment, while enabling new forms of religious expression, is also a space where fundamental rights are at risk. Protecting religious freedom in cyberspace therefore requires both robust cybersecurity mechanisms and legal safeguards, alongside the active promotion of tolerance and respect in online communities.

Practical aspects of cybersecurity and religious freedom

The protection of religious freedom in cyberspace requires not only theoretical reflection but also practical measures. Religious communities, states, and individual believers all play a role in creating a secure digital environment that enables the free exercise of religion.

1. Education and digital literacy

One of the most effective tools in preventing violations of religious freedom online is education. Believers should be aware of the risks present in cyberspace, know how to protect their data, and recognise common threats such as phishing or disinformation. Religious institutions can support this process by organising training sessions and providing guidelines for safe online activity.

2. Technical safeguards

Religious organisations should implement advanced cybersecurity measures, including encrypted communication, regular software updates, and multi-factor authentication. Protecting databases that contain sensitive information about community members is particularly important. Cooperation with cybersecurity experts can significantly reduce vulnerability to attacks.

3. Legal protection

States have a responsibility to provide effective legal frameworks that ensure the protection of religious freedom online. This includes laws against hate speech and cybercrime, as well as clear regulations on data protection. At the same time, legislation must avoid excessive restrictions that could unjustifiably limit freedom of expression.

4. Cooperation with digital platforms

Social media platforms and online service providers have significant influence over the functioning of cyberspace. Their policies and algorithms can either protect or undermine religious freedom. Cooperation between religious institutions and digital platforms is therefore essential to ensure quick responses to cases of hate speech, disinformation, or the removal of harmful content.

5. Building a culture of dialogue

Beyond legal and technical measures, it is crucial to foster a culture of respect and dialogue in cyberspace. Religious leaders and communities can play an active role in promoting tolerance, encouraging constructive

discussions, and countering hostility with positive initiatives. Campaigns emphasising mutual understanding and interreligious cooperation are important tools for shaping an inclusive digital space.

Taken together, these practical steps demonstrate that ensuring religious freedom in cyberspace requires a holistic approach that integrates education, technology, law, and cultural transformation. Only by combining these dimensions can cyberspace become a safe environment in which religious diversity is respected and protected.

Summary

Cyberspace has become an integral part of contemporary social life, offering new opportunities for the exercise of religious freedom but also creating unprecedented risks. The digital environment allows believers to share their faith, participate in online worship, and engage in interreligious dialogue across national and cultural boundaries. At the same time, it is a space where hate speech, disinformation, cyberattacks, and surveillance can undermine the dignity and rights of religious communities.

The article has highlighted the legal and ethical aspects of religious freedom in cyberspace, stressing the need to balance protection against hate with respect for freedom of expression. It has also shown that cybersecurity plays a crucial role in safeguarding religious rights, as it ensures the privacy of personal data and the integrity of digital religious institutions.

Identifying the main threats—such as phishing, ransomware, disinformation, and state surveillance—demonstrates the complexity of the challenges facing believers and religious organisations. Addressing these challenges requires coordinated action: education and digital literacy, robust technical safeguards, effective legal protection, cooperation with online platforms, and the cultivation of a culture of dialogue and respect.

In conclusion, the protection of religious freedom in cyberspace is not only a technical or legal issue but also a moral and cultural task. Ensuring that the digital environment remains a space of respect, inclusivity, and security is essential for building a world in which freedom of religion is guaranteed both offline and online.

Wolność religijna w komunikacji społecznej i medialnej

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna w komunikacji społecznej i medialnej.
Prof. UKSW dr hab. Monika Przybyś, uksw@op.pl.

Cel badawczy (merytoryczny)

Celem jest zbadanie dwóch kwestii: analiza wolności człowieka w przestrzeni social media i wpływ social mediów na wolność człowieka, a w konsekwencji wolność religijną w social mediach.

Cel dydaktyczny

Poznanie problematyki procesów wpływających na wolność użytkownika w social mediach i poznanie przykładów ograniczania wolności religijnej w social mediach.

Cel pedagogiczny

Refleksja nad własną aktywnością w przestrzeni social mediów i procesami wpływu społecznego na aktywność użytkowników platform społecznościowych.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

Case study przypadków ograniczenia wolności religijnej w sieci mediów społecznościowych, metoda problemowa.

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć

Prezentacja multimedialna, wskazanie i załączenie wybranego artykułu dotyczącego zagadnienia, skryptu, opracowania, form warsztatowych i inne, które wskażą na autorskie osiągnięcia i przygotowanie: wypełnienie testu

higieny cyfrowej: <https://cyfroweobywatelstwo.pl/test-higieny-cyfrowej/przed-zajeciami>. Następnie dyskusja nad zagadnieniami przedłożonymi w tekście oraz przećwiczenie przez studentów proponowanych rozwiązań i obserwacja własnych zachowań i reakcji na podejmowane próby zmian korzystania z mediów społecznościowych, stworzenie po dyskusji dekalogu higieny cyfrowej.

Treść wykładu

Obecnie fenomen wolności dotyka kolejnych obszarów aktywności człowieka, bowiem pojawiają się takie zjawiska społeczne, jak zmiany w algorytmach mediów społecznościowych czy sztuczna inteligencja oddana do masowych testów i zbierania danych. I w związku z tym problematyka wolności wymaga aktualnej refleksji. Podstawowym elementem wolności religijnej jest wolność indywidualna człowieka. Ta zaś jest w coraz mocniejszym stopniu ograniczana działaniami platform społecznościowych na poziomie odbiorcy, ale także twórcy, aż wreszcie również poprzez działania *cancel culture*. Świat mediów społecznościowych zrewolucjonizował komunikację międzyludzką, wprowadzając tyleż samo szans, co zagrożeń. Wielu ludziom odebrał jednak po części wolność decydowania o swobodnym korzystaniu z social mediów, tworząc system mechanizmów uzależniających człowieka od aplikacji w smartfonie. Przeanalizowanie potrzeb człowieka i odpowiedzi twórców platform społecznościowych dotyczy zarówno potrzeby przynależności do grupy, wspólnoty, akceptacji, bycia zauważonym, twórczości, kontaktu z innymi, zrozumienia, wpływu na innych, zabawy, autoekspresji czy w końcu akceptacji i uznania. W uświadomieniu sobie motywacji przebywania w sieci wyjaśnieniem aktywności w Internecie jest teoria Marshalla B. Rosenberga, amerykańskiego psychologa i autora modelu komunikacji i rozwiązywania konfliktów znanego jako porozumienie bez przemocy (NVC – *Nonviolent Communication*)¹. Długie przebywanie w Internecie prowadzi więc do uzależnienia behawioralnego, związanego z wykonywaniem czynności. Realizacja potrzeb człowieka

¹ M. Bigaj, Cyfrowi tubylcy z plemienia przepływu, 16.06.2020, <https://wiedz.pl/2020/06/16/cyfrowi-tubylcy-z-plemienia-przeplywu/>, 14.12.2023.

w cyfrowym świecie, w którym użytkownik modeluje sposób tworzenia relacji w czasie i „przestrzeni”, prowadzi do pojawienia się zjawiska tolerancji, a więc dostarczania większej liczby takich samych bodźców dla utrzymania dotychczasowego poziomu odczuwanej z wykonywania działania przyjemności.

Media społecznościowe jako model biznesowy

Media społecznościowe traktowane są dość często w przestrzeni publicznej i przekonaniu ludzi jako przestrzeń wolności, wyrażania siebie, masowej twórczości i możliwości dotarcia do dużych grup społecznych na niespotykaną dotychczas skalę. W rzeczywistości są to jednak gigantyczne koncerny nastawione marketingowo i komercyjnie oraz niemające nic wspólnego z wartościami wolności, otwartości, równości. Celem istnienia platform social mediów jest bowiem przede wszystkim zysk. Tworząc model biznesowy oddania bezpłatnego dostępu do sieci w zamian za wyświetlanie reklam, stworzyły narzędzie komunikowania i wymiany myśli. Algorytmy tworzące profile reklamowe każdego użytkownika określają dzięki sztucznej inteligencji sposób wyświetlania treści dopasowany do preferencji użytkowników. Analiza danych dotyczących aktywności użytkownika opiera się na działaniach podejmowanych w serwisie – polubienia, komentarze, udostępnienia, ale także obejrzenie do końca materiały filmowe czy zatrzymanie się dłużej nad treścią i zapoznanie się z nią. Poddawane są analizie treści wgrywane przez użytkownika oraz te, o których prowadzi dyskusje w części czatu, komunikacji prywatnej.

Układ nagrody pobudzany przez social media

Każdego dnia powtarzamy wiele czynności, które są dla nas przyjemne i są istotne dla naszego przeżycia. Jedzenie, picie, relacje z rówieśnikami, sen. Jesteśmy szczęśliwi, kiedy zjemy z przyjaciółmi pizzę, pogramy w gry sieciowe albo dostaniemy doładowanie do telefonu. Gdy odczuwamy przyjemność, w naszych mózgach zachodzi wiele reakcji chemicznych. Pobudzany jest tzw. układ nagrody, w tym płaty przedczołowe kory mózgowej. W tej części mózgu dokonują się procesy związane z odczuwaniem przyjemności, oceną ryzyka, motywacją, procesy wyznaczania celów, podejmowania decyzji racjonalnych, planowania, budowania zaufania, empatii.

Pod wpływem bodźca zaczyna się wydzielać między innymi dopamina. To związek chemiczny nazywany hormonem szczęścia. Dzięki dopaminie bardzo chętnie powtarzamy czynności, które sprawiły nam przyjemność i które lubimy.

Jeśli mózg spotyka się z silnymi bodźcami, aktywującymi układ nagrody często, wówczas człowiek będzie powtarzał tę czynność wielokrotnie. Tak się dzieje z alkoholem, narkotykami, pornografią, ale także gramami sieciowymi. Ekskluzywność bodźca i utrwalanie mechanizmu uzależnienia prowadzi do osłabienia zainteresowania innymi aktywnościami. Mózg koncentruje się jedynie na tych czynnościach, które prowadzą do wydzielania dopaminy w dużych dawkach. Potrzeba korzystania z coraz większej ilości bodźców będzie coraz bardziej wyrafinowana. Wszystko po to, aby uzyskać ten sam stan odczuwania przyjemności jak na początku. Mózg człowieka jest bodźcowany zbyt silnie i zbyt często, a przez to się uzależnia.

Dopamina z mediów społecznościowych, gier czy pornografii działa tak silnie jak narkotyki, lecz jest za darmo, pod ręką, jest legalna, nigdy się nie kończy. Dlatego tak łatwo osławiamy się z przyjemnością z tych aktywności i nie widzimy niczego złego w korzystaniu z sieci bez umiaru. Większość konsekwencji będziemy bowiem konsumować dopiero po kilkunastu miesiącach aktywności, a nie od razu, jak z narkotykami.

W konsekwencji rozregulowania układu nagrody przestajemy odczuwać przyjemność, zmienia się struktura mózgu i połączenia między synapsami. Przez to mamy problemy z uwagą i koncentracją, stany lękowe i napady paniki, problemy ze snem, problemy z agresją i panowaniem nad własnymi zachowaniami. Wszystko nas smuci, drażni, denerwuje, prowadzi do wybuchów złości, agresji słownej i czynów agresywnych, jesteśmy przemęczeni na skutek zbyt krótkiego snu.

Przy każdym sygnale wiadomości w naszym mózgu wydziela się potężna dawka dopaminy, większa nawet niż przed odczytaniem wiadomości. Warto zostawić powiadomienia tylko w tych aplikacjach, które są naprawdę niezbędne do życia. Dobrze jest także ograniczyć czas do mniej niż 3–4 godzin dziennie z wszystkimi ekranami. Ponadto, warto wyłączyć w aplikacjach wszystkie powiadomienia. Można też przejrzeć treści, które konsumujemy w sieci. To co wkładamy, to z sieci wyjmujemy – co obejrzelismy do końca, algorytmy będą nam podsyłać jako następne.

Zabranie smartfona z sypialni i budzenie się zwykłym budzikiem pomoże zadbać o sen. Znalezienie zajęcia wieczorem, które sprawi nam przyjemność i pozwoli zapomnieć o telefonie godzinę–dwie przed snem pozwoli nam odpocząć. Warto uregulować nawyki, przez które niezwykle silnie sterują nami platformy społecznościowe od lat, odbierając nam kawałek po kawałku wolność.

Nadużywanie ekranów i sen

Efektu nadużywania ekranów jest wiele zaburzeń w zachowaniu i w aktywności. Jednym z nich jest problem wiecznego przemęczenia i niedospania. Zbyt mała ilość snu powoduje chaos w organizmie: braki w energii do życia, drażliwość, brak cierpliwości, zaburzenia koncentracji i trudności w skupieniu się na aktywnościach, pragnienie spożywania wysokoenergetycznych pokarmów, czyli tzw. śmieciowego jedzenia. Wysokoenergetyczne produkty typu frytki, chipsy, tzw. energetyki albo słodczyce to próba ratowania się w sytuacji, gdy brakuje nam energii do normalnego funkcjonowania. Co zabiera najwięcej snu oprócz pracy, szkoły i zadań domowych? Smartfony wpływają na proces wytwarzania hormonów i innych substancji chemicznych cały dzień. Wieczorem zaś drastycznie skracają człowiekowi sen, ponieważ aktywność znajomych i przyjaciół wieczorem jest duża. Wówczas odbywa się większość dyskusji, rozsyłania śmiesznych filmików, memów, dzielenia się treściami. „Jeszcze tylko pięć minutek” albo „jeszcze tylko jedną rundę” – tak często mówimy do siebie. Tymczasem upływa średnio przynajmniej pół godziny a nawet ponad godzina czy dwie. To cenny czas na sen, który kradną nam smartfony.

Nie śpiemy efektywnie także dlatego, że inni ciągle wybudzają nas powiadomieniami. Nie potrafimy też przerwać miłej rozmowy z przyjacielem. Ciągłe nienasyceni relacji potrafimy dyskutować, tekstując nawet wiele godzin. Intensywnie i płytko, ponieważ całość komunikacji przebiega tylko wtedy, gdy słyszymy intonację głosu, widzimy mimikę twarzy, odczytujemy intencje.

Wieczorem, gdy zapomnimy wyłączyć dźwięk i wibracje w telefonie, aplikacje intensywnie „wołają nas”, by w nie wejść. Przerывamy sen, odpisujemy osobom, które wywołują nas w komunikatorach, odbieramy powiadomienia dotyczące reakcji na tworzone i publikowane przez nas treści, a to zaburza prawidłowe wytwarzanie hormonów.

Dwie silne substancje chemiczne – dopamina w układzie nagrody i kortyzol w przypadku krytyki – naprzemiennie zwalczają się w naszym organizmie, gdy czekamy w napięciu, co stanie się z naszym postem, filmikiem czy komentarzem na grupie klasowej. A nasz mózg uwielbia rywalizację, w której nie wiadomo, co nastąpi. Pobudzeni emocjonalnie – poprzez wytwarzanie adrenaliny zachęcającej do dalszego działania – przerywamy sen, skracamy go i w dłuższej perspektywie prowadzi to do problemów ze snem. Deficyt snu w konsekwencji prowadzi zaś do dalszych zmian – problemów z nadwagą (spożywanie wysokoenergetycznych posiłków i napojów

jako „nadrabianie” deficytów z energią przez brak jej wytworzenia w odpowiedniej ilości w trakcie snu), problemów z agresją (zmęczenie, pobudzenie układu nerwowego), apatią (zmęczenie), a w konsekwencji nawet depresją².

Pomocą może się stać wyłączenie powiadomień z aplikacji, które nas najbardziej angażują, wyrobienie sobie nawyku wyłączania przesłyłu danych komórkowych, wyłączanie WiFi i Bluetootha, gdy z nich nie korzystamy, włączenie trybu samolotowego, świadome odinstalowanie z telefonu aplikacji (w tym komunikatorów), które najbardziej pochłaniają uwagę i nie pozwalają na zdrowy, nieprzerwany sen. Najlepszym rozwiązaniem dla mózgu jest zabranie na stałe telefonów z naszych sypialni. Mózg non stop „myśli” bowiem o telefonie jako o źródle najszybszej przyjemności. I to nawet wtedy, gdy jest on wyłączony w trybie samolotowym i jedynie leży w pomieszczeniu, w którym śpimy. Mózgi uzależniają się od przyjemności, a aplikacje i intensywne relacje połączone z rozrywką są dla nas wciągające. Mózg człowieka uczy się w czasie snu, selekcjonuje informacje, których ocean zalewa każdego dnia nas wszystkich, utrwała te potrzebne.

Dzisiejszy człowiek przeżywa całe życie informacyjne swoich dziadków lub pradiadków w ciągu zaledwie 3 miesięcy. I tych informacji trafia do naszych głów przede wszystkim przez oczy (w 70%) w ciągu dnia bardzo dużo. Przebodźcowany mózg nie potrafi tego jednak przerobić tych wszystkich informacji do końca, gdy śpimy mniej niż 8–9 godzin na dobę.

² L.A. Jelenchick, J.C. Eickhoff, M.A. Moreno, “Facebook depression?” Social networking site use and depression in older adolescents, “Journal of Adolescents Health” nr 52(1) (2013), s. 128–130. I. Pantic, Social networking and depression: an emerging issue in behavioral physiology and psychiatric research, “Journal of Adolescents Health” nr 54(6) (2014), s. 745–746. R. Kittinger, C.J. Correia, J.G. Irons, Relationship between Facebook use and problematic Internet use among college students, “Cyberpsychology Behaviour and Social Networking” nr 15(6) (2012), s. 324–327. I. Pantic, A. Damjanovic, J. Todorovic, D. Topalovic, D. Bojovic-Jovic, S. Ristic, S. Pantic, Association between online social networking and depression in high school students: behavioral physiology viewpoint, “Psychiatria Danubina” nr 24(1) (2012), s. 90–93. S. Yoon, M. Kleinman, J. Mertz, M. Brannick, Is social network site usage related to depression? A meta-analysis of Facebook-depression relations, “Journal of Affective Disorders” nr 1(248) (2019), s. 65–72. L.Y. Lin i inn., Association between Social Media Use and Depression among U.S. Young Adults, “Depression and Anxiety” nr 33(4) (2016), s. 323–331; C.R. Blease i in., Too Many ‘Friends,’ Too Few ‘Likes’? Evolutionary Psychology and ‘Facebook Depression’, “Review of General Psychology” nr 1(19) (2015), s. 1–13.

Warto więc zadbać o długość snu, ale także jego jakość, aby mózg mógł odpocząć od tego intensywnego tempa życia i mógł funkcjonować stabilnie i dbać o nasz dobrostan. Smartfony nie pozwalają nam zadbać o odpoczynek. Ostatnią rzeczą, którą robimy przed snem, to włączenie drzemek.

Hormon snu, którym jest melatonina, nie wytwarza się w sposób prawidłowy i może go być aż pięć razy mniej. Skutkuje to niewyspaniem, płytkim snem, częstym wybudzaniem się, a także przebudzeniem na dłuższy czas w środku nocy i problemami z zaśnięciem. Padamy godzinę przed zadzwonieniem budzika. Dlatego warto kupić sobie dwa budziki, nawet najtańsze. To najlepsza inwestycja na przyszłość. I prawidłowa higiena dla mózgu, który pozwoli nam zrealizować w przyszłości marzenia.

Światło LED w codzienności

Czynnikiem utrudniającym życie człowieka jest niebieskie światło LED. To dziś najtańsza technologia przekazywania obrazu. Ekspozowanie na ten rodzaj wysokoenergetycznej wiązki światła, szczególnie przed snem, wprowadza mózg ludzki w błąd. Świecenie sztucznym światłem przed zaśnięciem przekazuje do mózgu komunikat, że jest dzień.

W przypadku korzystania z telefonu przed snem często wytwarzają się także inne substancje, jak adrenalina, szczególnie gdy odbieramy pobudzające do działania komunikaty albo gramy w gry. Wytwarza się także kortyzol – hormon stresu i frustracja z powodu trudności z zaśnięciem. A potem problemy z wybudzaniem się w nocy oraz „płytkim” snem. Rozwiązaniem jest ograniczenie korzystania z ekranów od półtorej do dwóch godzin przed zaśnięciem. Dobra książka, muzyka relaksacyjna, kąpiel, masaż, ćwiczenia relaksacyjne – w taki sposób warto przygotować się do snu. Unormowanie korzystania z ekranów wieczorem pozwala na łatwiejsze zasypianie oraz regenerację szczególnie młodego organizmu, mającego zwiększone zapotrzebowanie na sen w związku z procesem wzrostu i intensywnym bodźcowaniem mózgu wielością informacji.

Oprócz melatoniny, pozwalającej na dobry wypoczynek, ważnym neuroprzekaźnikiem dla dobrostanu człowieka jest także wytwarzana serotonina. Serotonina odpowiada za socjalizację, chęć wchodzenia w interakcję z innymi. Jej zaniżony poziom bardzo odczuwają osoby cierpiące na depresję. Ten hormon wpływa także na radzenie sobie ze stresem i na wiele innych procesów, w tym dobre samopoczucie. A do wytwarzania jej w sposób naturalny konieczny jest ruch i światło słoneczne. Wielogodzinne granie w gry

lub korzystanie z ekranów w bezruchu od pierwszych chwil rano, bez żadnych przerw, prowadzi do obniżenia poziomu serotoniny w organizmie, zmniejszenia poczucia dobrostanu, obniżenia nastroju, a także do stanów depresyjnych.

Światło błękitne (pochodzące z reguły z ekranów elektronicznych) w nocy obniża nastrój jeszcze silniej, zarówno wskutek obniżenia produkcji melatoniny, hormonu snu, jak i wskutek zbyt małej ilości snu (granie, oglądanie filmów, korzystanie z mediów społecznościowych i komunikatorów po nocy, czas do rana). Rezultatem jest coraz silniejsze rozregulowanie wydzielania zarówno serotoniny, jak i dopaminy, co z kolei powoduje, że człowiek coraz częściej sięga po ekran, bo on mu chwilowo podnosi nastrój.

Remedium może być ograniczenie czasu korzystania z urządzeń ekranowych, rozpoczynanie dnia bez smartfona, aby przez pierwszą godzinę lub dwie po obudzeniu mogły zadziałać wszystkie procesy aktywizujące nasz organizm do działania, korzystanie z nich w etapach rozdzielanych czasowo ruchem i aktywnością fizyczną na świeżym powietrzu, próba wprowadzenia przerw w aktywności ekranowe – maksymalnie godzinnych sesji z 20–30 minutowymi przerwami w trakcie gier i korzystania aplikacji cyfrowych. Przyspieszy to procesy metaboliczne w organizmie młodego człowieka i pozwoli na ograniczenie dodatkowych problemów związanych z brakiem ruchu, w tym z otyłością. Poziom biologiczny funkcjonowania naszego organizmu pod wpływem sieci społecznościowych pokazuje, jak łatwo twórcy aplikacji ingerują w naszą codzienność, przyzwyczajając nas do social mediów. Myśląc o mediach społecznościowych, co czwarty młody człowiek nie potrafi zajmować się niczym innym, zgodnie z deklaracjami w badaniu przeprowadzonym przez NASK.

Światło naturalne odgrywa bardzo ważną rolę w organizacji rytmu dobowego człowieka. Trwający 24 godziny cykl czynności fizjologicznych, które mają wpływ na przykład na nawyki żywieniowe, produkcję hormonów, aktywność fal mózgowych czy regenerację komórek, zostaje zaburzony zmianami, które występują u ludzi szczególnie nałogowo korzystających z urządzeń elektronicznych wyposażonych w diody LED. Sztuczne światło (np. niebieskie) zaburza rytm okołodobowy, wpływając poważnie na funkcjonowanie całego organizmu. Niebieskie światło jest dla człowieka światłem nienaturalnym.

Światło emitowane przez ekrany LED zaburza zegar biologiczny człowieka. Nawet pięć razy szybciej tłumi wydzielanie przez szyszynkę hormonu wspomagającego prawidłowy przebieg snu, czyli melatoniny. Szczególnie

dotyczy to czasu korzystania z urządzeń ekranowych przed snem. Nawet jeśli zaśniemy, możemy się o pewnym czasie w środku nocy wybudzać i mieć trudności z zaśnięciem. To zaś powoduje efekt domina na wydzielaniu pozostałych hormonów w sposób prawidłowy. Zasypiając z komórką w tym samym pokoju, można narażać się na nieustanne wybudzanie się, sprawdzanie powiadomień, wpadanie w nerwicę. W konsekwencji nadużywanie ekranów może przyspieszać procesy związane z występowaniem depresji, stanami lękowymi, prawidłowym snem.

Nadmiar promieniowania niebieskiego, zdaniem naukowców, niekorzystnie wpływa na narząd wzroku. A dla osób widzących niemal $\frac{3}{4}$ informacji o świecie czerpiemy za pomocą wzroku. Nadmiar niebieskiego światła przyczynia się do powstania zmian zwyrodnieniowych siatkówki oraz rozwoju zwyrodnienia plamki żółtej (AMD). Często nie powoduje całkowitej ślepoty, ale wpływa na życie codzienne. Chorzy mają problemy z rozpoznawaniem twarzy i czytaniem. Długość kontaktu i narażenia się na treści eksponowane w sieci ma znaczenie.

Remedium na problemy z LED-owym światłem jest włączenie filtra niebieskiego światła we wszystkich urządzeniach – od smartfona, przez tablet, po laptopa – na stałe, nie tylko wieczorem. Tryb ten ma różną nazwę w różnych modelach telefonów: „tryb czytania”, „ochrona oczu” itp. Dodatkowo, zadbanie o higienę cyfrową i zabranie urządzeń ekranowych z sypialni to troska o jakość snu i jego długość oraz kontakt oczu przed snem ze światłem LED.

Ważne jest także wyrobienie nawyku niekorzystania z urządzeń ekranowych półtorej godziny do dwóch godzin przed snem. Wówczas hormon snu oraz inne ważne substancje chemiczne w mózgu będą się wytwarzać w sposób prawidłowy. Zadbamy w ten sposób o nasz odpoczynek i zdrowie psychiczne. Będziemy się prawidłowo rozwijać i spełniać nasze marzenia.

Patotreści w sieci

Problematyczne staje się w przestrzeni mediów społecznościowych popularyzowanie zjawisk szkodliwych, wzbudzających zainteresowanie i angażujących, jednak dotyczących patologii komunikacyjnych³. Należą do

³ S. Livingstone, E.J. Helsper, Parental mediation and children's internet use, "Journal of Broadcasting & Electronic Media" nr 52(4) (2008), s. 581–599.

nich: wzajemne negatywne odnoszenie się osób do siebie, w tym agresja słowna, obrażanie, hejtowanie, trollowanie, chamstwo, eskalowanie sensacji, chaos informacyjny, rozpowszechnianie informacji nieprawdziwych (fake newsy), manipulacja, propaganda, pokazywanie półprawdy, stronniczość i tendencyjność, patostreaming, celebrytyzacja życia społecznego.

Influencerzy są aktywni w sieci po to, aby zarabiać na naszej uwadze i naszym czasie. Im więcej osób ogląda ich nagrania lub streamy, tym więcej pieniędzy wpływa na konto celebryty. Większość twórców przekierowuje swoich fanów na YouTube, który jedyny jako serwis płaci za zasięgi filmów i monetyzuje pracę twórców internetowych. Dodatkowo, influencerzy zarabiają na polecaniu widzom produktów i usług, za które dostają od firm wynagrodzenie, a markom opłaca się w to inwestować. Zyski z każdej zainwestowanej w ten sposób złotówki potrafią przynosić nawet sześciokrotny zarobek. Muszą tylko przykuć naszą uwagę i nakłonić do zakupu produktu z „rabatem”. Kupujemy, bo podziwiamy osoby znane z tego, że są znane, chcemy ponadto je naśladować, a także jesteśmy do nich przywiązani i ufamy im, a czasem zazdrościmy⁴.

Często okazuje się, że polecany produkt można dostać w chińskim serwisie sprzedażowym za część tej ceny. Do tego może okazać się tandetny jak słynne polecane zegarki, albo szkodliwy jak słynny proszek do wybielania zębów, czy świece do uszu. Nie dość, że te produkty są drogie mimo „rabatu” od celebrytów, to często niesprawdzone mogą zaszkodzić. A nawet 70% młodych użytkowników social mediów ufa influencerom. Dodatkowo, same platformy społecznościowe robią wszystko, by jak najdłużej zatrzymać nas w sieci, abyśmy zobaczyli jak najwięcej reklam. Opublikowanie w social media zdjęcia, filmiku czy komentarza, a potem oczekiwanie na gratyfikację w postaci nagrody lajka i częste zaglądanie, aby sprawdzić, kto i ile razy polajkował czy skomentował treść przez nas opublikowaną, to nic innego, jak mechanizm grywalizacji. Czerwone powiadomienia w kolorze 3- a nawet 4-krotnie szybciej postrzegany niż inne to mechanizm przykucia uwagi. Niekończąca się ściana treści to zaangażowanie percepcji człowieka i tendencji do ulubionego trybu kończenia procesów przez mózg. Social media to niekończące się treści ciągle odświeżane na ścianie.

⁴ A. Hansen, Wyloguj swój mózg, przeł. E. Fabisiak, Kraków 2020.

Duże badanie Facebooka z roku 2014 potwierdziło, że nadmierne korzystanie z social mediów koreluje z występowaniem symptomów depresyjnych wskutek zjawiska psychologicznego zwanego porównywaniem społecznym. Użytkownicy mediów społecznościowych zwykle umieszczają w social mediach idealny obraz swojego życia, ale uznają, że inni relacjonują swoje życie zgodnie z prawdą. Stąd przekonanie, że wszyscy wiodą zdecydowanie lepsze życie niż dany użytkownik. Uczucia depresyjne i duża ilość czasu spędzana w tym serwisie i porównywanie siebie z innymi – wzmacniają się.

Warto przestać oglądać puste i nic nie wnoszące w nasz rozwój konta osób, które żerują na naszej uwadze i zarabiają na naciąganiu nas na kolejne niepotrzebne gadżety. Warto robić detoks od sieci, detoks feedu i uczyć algorytmy polecania nam bardziej wartościowych treści. Co bowiem włożymy do mediów społecznościowych, to często z nich otrzymujemy. Toksyczne treści warto zastąpić wyszukiwaniem edukacyjnych materiałów i uczeniem algorytmów treści lepszej jakości. Ograniczenie czasu z influencerami poprawi nasze relacje z prawdziwymi ludźmi wokół nas.

Wolność religijna i jej ograniczenia

Problematyczne w funkcjonowaniu platform społecznościowych staje się coraz bardziej piętnowanie i wyśmiewanie osób religijnych oraz stających w obronie tradycyjnych wartości. Liczne są już naruszenia wolności wyznania i sumienia na podstawie opinii wyrażonych na platformach społecznościowych, choćby w przypadku byłej premier Finlandii⁵. Finlandia jest uważana za jeden z najbardziej wolnych krajów na świecie, dbających o zapewnienie równowagi pomiędzy licznymi wykluczającymi się ideami i ideologiami. Konstytucja fińska gwarantuje wolność słowa każdemu, bowiem chroni prawa wszystkich ludzi do wyrażania, rozpowszechniania i otrzymywania informacji, opinii oraz innych komunikatów. Finlandia podpisała również Europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Artykuł 10 tej właśnie konwencji stanowi, iż każdy ma prawo do wolności słowa i prawo to obejmuje wolność posiadania poglądów oraz otrzymywania i przekazywania informacji i idei bez ingerencji

⁵ Berkley Centre Undergraduate Fellows Report, Bridging Babel: New Social Media and Interreligious and Intercultural Understanding, 2010, <https://berkleycenter.georgetown.edu/publications/bridging-babel-new-social-media-and-interreligious-and-intercultural-understanding>, 14.12.2023.

władzy publicznej i to bez względu na jakiekolwiek granice. Stanowienie tych zabezpieczeń ma umożliwić każdemu człowiekowi swobodne wyrażanie swoich przekonań.

Jednak pomimo tych wzniosłych określeń i obietnic fińscy urzędnicy w rażący sposób zaatakowali wolność słowa. Stało się to poprzez działania podjęte przez krajowego prokuratora generalnego przeciwko dr Päivi Räsänen, lekarce, posłance do fińskiego parlamentu, a w latach 2004–2015 przewodniczącej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej oraz byłej minister spraw wewnętrznych w latach 2011–2015. Ma ona pięcioro dzieci i 10 wnuków, a wiara chrześcijańska stanowi dużą część jej życia. Jako członek Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Finlandii w 2019 roku zamieściła tweet, w którym kwestionowała oficjalne partnerstwo jej Kościoła z wydarzeniem LGBT „Pride 2019”. Tweet ten zawierał zdjęcie niektórych wersetów biblijnych. Jednak to proste wyrażenie jej przekonań doprowadziło do postawienia dr Räsänen zarzutów karnych. W wyniku tweeta, w którym kwestionowała promowanie przez jej Kościół wydarzenia LGBT, dr Räsänen została oskarżona o „mowę nienawiści”. Tweet pozostał opublikowany na Twitterze, ponieważ nie naruszał obowiązujących na platformie zasad dotyczących „mowy nienawiści”.

Fiński prokurator generalny wszczął jednak postępowanie karne przeciwko dr Räsänen. Kilka miesięcy po opublikowaniu tweeta władze wszczęły dochodzenie w celu ustalenia, czy stanowi on przestępstwo „agitacji etnicznej”. Artykuł 10 fińskiego kodeksu karnego stanowi, że osoba może zostać oskarżona o „agitację na tle etnicznym”, jeśli rozpowszechnia opinie lub inne przesłanie, w którym jakieś grupie grozi się, zniesławia lub obraża ze względu na jej rasę, kolor skóry, stan urodzenia, pochodzenie narodowe lub etniczne, religię lub przekonania, orientację seksualną lub niepełnosprawność. Trudno było się dopatrzyć wymienionych przesłanek w tej wiadomości, jednak to nie zatrzymało procedury.

Trzy dni po wszczęciu przez władze wstępnego dochodzenia w sprawie opublikowanego tweeta prokurator generalny zażądał zbadania broszury, którą dr Räsänen napisała wiele lat wcześniej, w 2004 roku, na temat nauczania jej Kościoła na temat ludzkiej seksualności. Dochodzenie to doprowadziło również do postawienia zarzutów karnych pastorowi dr Juhanie Pohjoli, przewodniczącemu Międzynarodowej Rady Luterskiej, za opublikowanie tego opracowania. W kwietniu 2021 roku prokurator generalny Finlandii postawił dr Räsänen trzy zarzuty karne – jeden za broszurę z 2004 roku,

jeden za tweet z 2019 roku i trzeci za udział w debacie na temat ludzkiej seksualności w programie radiowym z 2019 roku.

ADF International wspierała obronę zarówno dr Päivi Räsänen, jak i biskupa Juhany Pohjola przed sądem rejonowym w Helsinkach. Jednomyślnym orzeczeniem z marca 2022 roku sąd oddalił wszystkie stawiane im zarzuty. W orzeczeniu sąd stwierdził, że interpretacja pojęć biblijnych nie należy do sądu rejonowego i nakazał prokuraturze zapłacenie ponad 60 tys. euro kosztów prawnych. Jednak fiński prokurator generalny nie pozwolił, aby na tym sprawa się zakończyła i zdecydował się przeciągnąć postępowanie karne przeciwko dr Räsänenowi i biskupowi Pohjoli na czwarty rok, składając apelację od wyroku sądu rejonowego i domagając się dziesiątek tysięcy euro kar finansowych od dr Räsänena i biskupa Pohjoli oraz cenzurowania ich publikacji, co byłoby kolejnym wyraźnym naruszeniem wolności słowa. Sprawa ta pokazuje wyraźne naruszenia w tym zakresie nawet w takim państwie, jak Finlandia.

Przypadków stosowania cenzury nie tylko przez władze, ale także przez same platformy społecznościowe jest wiele. Przykładem może być odmowa publikacji amerykańskiej organizacji Live Action na Twitterze materiałów związanych z działalnością i finansami giganta Planned Parenthood, propagującego aborcję, cenzurowanie informacji dotyczących filmu *Unplanned* opowiadającego o historii przemiany Abby Johnson, byłej aktywistki aborcyjnej, a także etykietowanie go kategorią „propaganda” na platformach społecznościowych, cenzurowanie reklam pro-life podczas referendum aborcyjnego w Irlandii w serwisie Facebook, usuwanie opublikowanych na Facebooku postów w Wietnamie w 2021 roku niezgodnych z linią rządową, przytaczane przez senatora Teda Cruza podczas przesłuchań szefa Facebooka w 2018 roku przypadki kasowania treści kilkudziesięciu stron katolickich, stron konserwatywnych oraz popierających prezydenta Donalda Trumpa, w Polsce bezpośrednio przed Świętem Niepodległości w 2017 roku skasowanie około 300 stron patriotyczno-konserwatywnych, usunięcie obserwowanego przez 300 tys. osób w 2021 roku kanału LifeSite na YouTube kanadyjskiej prawicowej organizacji Campaign for Life Coalition, usunięcie kanału na YouTube rysownika Scotta Adamsa (autora popularnych komiksów o Dilbercie) krytykującego lewicę, zablokowanie przez Facebooka w trakcie tzw. strajku kobiet reklam Hospicjum dla Dzieci im. Małego Księcia promującego ideę hospicjów perinatalnych, a także wielu mniejszych organizacji i instytucji, a nawet osób prywatnych. Sieci

społecznościowe zapowiadają także nieustannie walkę z tzw. mową nienawiści, stosując cenzurę przede wszystkim wobec organizacji prawicowych, katolickich i broniących życia od poczęcia do naturalnej śmierci, zaś wielu organizacjom faszystowskim pozwalając prowadzić konta bez problemu⁶. Jednoczesne etykietowanie „mową nienawiści” treści religijnych czy prawicowych nie kłóci się właścicielom platform społecznościowych z umożliwianiem rozpowszechniania treści naruszających uczucia religijne i obrażających chrześcijan, jak ma to miejsce w przypadku użytkowania sieci przeciw świętemu Janowi Pawłowi II, co szerzej zostało opisane w raporcie Centrum Analiz Strategicznych Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości⁷.

Prawo i sieci społecznościowe

W dniu 25 sierpnia 2023 roku duże platformy internetowe, czyli tzw. BigTechy zostały zobligowane do przestrzegania nowych unijnych przepisów o usługach cyfrowych, czyli Digital Services Act (DSA) – Akt o Usługach Cyfrowych. Nakładają one obowiązek na platformy wzięcia odpowiedzialności za publikowane na nich treści (w tym dezinformację, fake newsy itp.), w tym m.in. obowiązek usuwania nielegalnych treści, oprócz tego zwiększenie ochrony użytkowników przed nadużyciami (przetwarzanie danych) i w końcu, zmuszają je do działań umożliwiających konkurencję wolnorynkową. Zgodnie z tymi przepisami, na każdej platformie społecznościowej będzie możliwość zgłoszenia nielegalnych treści, a firmy do każdego takiego zgłoszenia muszą podejść z należytą starannością. Sieci społecznościowe muszą przeciwdziałać rozpowszechnianiu nielegalnych treści oraz negatywnym skutkom dla wolności wypowiedzi i informacji. Zmiany dotyczą także konieczności wprowadzenia narzędzi, które ułatwiają odwoływanie się od decyzji o blokowaniu kont, zmniejszaniu zasięgu czy widoczności postów (znane zjawisko na przykład z Instagrama tzw. shadow ban). Nowe prawo dotyczy również jawności sposobu rekomendacji treści i wprowadzenia możliwości wyłączenia tej opcji w przypadku wyboru

⁶ M. Przybysz, Sieci społecznościowe, Interdyscyplinarny Słownik Wolności Religijnej, pod red. A. Vanney, W. Kudła oraz P. Roszak, <https://laboratoriumwolnosci.pl/sownik/uczucia-religijne/>, 14.12.2023.

⁷ Centrum Analiz Strategicznych Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, Mowa nienawiści, stereotypy i uprzedzenia wobec chrześcijan prezentowane w memach publikowanych na wybranych stronach internetowych, 2021, <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/MOWANII.pdf>, 14.12.2023.

wyświetlania postów na feedzie bez śledzenia jego aktywności na platformie. Również sposób wyświetlania reklam użytkownikowi nie może się odnosić do wrażliwych danych użytkownika, jak orientacja seksualna, poglądy polityczne czy pochodzenie etniczne. Unia Europejska zobowiązała BigTechy do większej ochrony dzieci, w tym wysokiego poziomu prywatności i bezpieczeństwa osób nieletnich, braku możliwości profilowania reklam dla dzieci. Każda platforma co roku będzie musiała przeprowadzić audyt zgodności z Digital Services Act (DSA) – Akt o Usługach Cyfrowych. Zmiany w prawie dotyczą usług cyfrowych tylko na terenie Unii Europejskiej. Jeżeli któryś z właścicieli koncernów technologicznych nie zastosuje się do tych przepisów, grozi mu kara w wysokości 6 procent rocznych obrotów handlowych⁸. W praktyce oznacza to wybór przez użytkownika jesienią 2023 roku, czy chce korzystać z usług platform w sposób płatny, bez reklam, za określoną subskrypcję, czy też wyraża zgodę na korzystanie z niej bezpłatnie w zamian za oglądanie wyświetlanych treści komercyjnych.

Praktyka w codzienności i ograniczenia prawne

Najważniejsze kwestie praktyczne są dziś związane z umiejętnym korzystaniem z sieci społecznościowych, podnoszeniem kompetencji cyfrowych zarówno osób dorosłych, jak i niepełnoletnich użytkowników sieci, czasem w literaturze nazywaną edukacją medialną, ale także od strony praktycznej – higieną cyfrową. Chodzi bowiem o wolność człowieka do obecności w świecie cyfrowym i wolność od urządzeń cyfrowych.

Jako jedna z pierwszych badaczek kwestię nadużywania Internetu i kryteriów oceny objawów opisała Kimberly S. Young, nawiązując do kryteriów patologicznego uprawiania hazardu⁹: zaabsorbowanie, spędzanie coraz większej ilości czasu w celu osiągnięcia satysfakcji, nieudane wysiłki kontrolowania, ograniczenia lub zaprzestania korzystania z sieci, odczuwanie niepokoju, zmienność nastroju, przygnębienie lub irytacja przy próbie ograniczenia lub zaprzestania konsumpcji sieci, traktowanie sieci jako formy ucieczki od złego nastroju, okłamywanie innych osób w celu zatajenia skali korzystania z sieci, narażenie się na utratę ważnej relacji, pracy, szansy

⁸ The Digital Services Act package, <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/digital-services-act-package>, 25.11.2023.

⁹ K.S. Young, Internet Addiction: The Emergence of a New Clinical Disorder, "CyberPsychology and Behavior" nr 1 (1998), s. 237–244.

w szkole lub pracy zawodowej na skutek korzystania z sieci. Zwraca się uwagę na fakt, że osoby nadmiernie korzystające z Internetu mogą uzależnić się od jednej z jego funkcji, np. od gier (w tym hazardu internetowego), pornografii¹⁰, komunikatorów tekstowych¹¹.

Problematyka wolności dotyczy także wolności człowieka do tworzenia treści w sieciach społecznościowych, również treści religijnych i związanych z wartościami ogólnoludzkimi. Możliwości, które dają sieci społecznościowe na kreowanie treści, są ograniczone regulaminami samych serwisów społecznościowych oraz ograniczeniami własnymi twórcy. Wśród wielu zaleceń w serwisach można wyróżnić: zakaz pisania wulgaryzmów, spamowania, trollowania czy kłótni internetowych. Tworzenie treści internetowych związane jest jednak również z ograniczeniem dla treści, za które określono sankcje w polskim prawie: kodeksie karnym, kodeksie cywilnym czy określonych ustawach¹². Dotyczą one treści, które: namawiają do popełnienia lub doradzają w popełnieniu samobójstwa lub samookaleczenia (art. 151 kodeksu karnego); grożą innym osobom popełnieniem przestępstwa na jego szkodę lub szkodę osoby jego najbliższej (art. 190 kodeksu karnego); obrażają inne narodowości, rasy ludzkie, religie (art. 194–196 i art. 257 kodeksu karnego oraz art. 23 kodeksu cywilnego); nawołują do popełnienia przestępstwa (art. 255 kodeksu karnego); propagują totalitarny ustrój państwa lub nawołują do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych albo ze względu na bezwyznaniowość (art. 256 kodeksu karnego). Innymi treściami objętymi sankcjami karnymi są treści, które: lżą osoby publiczne (art. 23 kodeksu cywilnego); zawierają pomówienia – informacje obarczające niepotwierdzonymi zarzutami inne osoby (art. 23 kodeksu cywilnego); obrażają inne narodowości, rasy ludzkie, religie (art. 23 kodeksu cywilnego oraz art. 194–196

¹⁰ Nastolatki wobec pornografii cyfrowej. Trajektorie użytkowania, red. R. Lange, NASK Państwowy Instytut Badawczy, Warszawa 2022, <https://www.nask.pl/pl/raporty/raporty/5077,Raport-Nastolatki-wobec-pornografii-cyfrowej.html>, 14.12.2023.

¹¹ K.S. Young, Internet Addiction: Diagnosis and Treatment Considerations, "Journal of Contemporary Psychotherapy" nr 39 (2009), s. 241–246. A. Cooper, Sexuality and the Internet: Surfing into the New Millennium, "CyberPsychology and Behavior" nr 1 (1998), s. 181–187. N. Petry, Internet Gambling: An Emerging Concern in Family Practice Medicine?, "Family Practice" vol. 23 nr 4 (2006), s. 421–426.

¹² M. Chmielewski, I. Durma, R. Kusiak, „Kodeks” social media dla Kościoła katolickiego w Polsce, „Biuletyn Edukacji Medialnej” nr 15 (1) (2018), s. 160.

i art. 257 kodeksu karnego). Ponadto, unormowane w prawie są również treści, które promują alkohol (art. 2 (1) Ustawy o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi z dnia 26 października 1982 r.); przyczyniają się do łamania praw autorskich lub naruszają prawa autorskie i licencje podmiotów trzecich (Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych z dnia 4 lutego 1994 r.); promują środki odurzające, narkotyki (art. 1 Ustawy o przeciwdziałaniu narkomanii z dnia 24 kwietnia 1997 r.); ujawniają bez czyjejś wyraźnej zgody dane osobowe, identyfikatory komunikatorów internetowych, fotografie, adres poczty elektronicznej, miejsce zamieszkania, pracy, przebywania, numery telefonów, tablic rejestracyjnych i inne poufne dane (Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych); zawierają słowa powszechnie uznane za niecenzuralne (art. 3 Ustawy o języku polskim z dnia 7 października 1999 r.).

Podsumowanie

Firma Meta, do której należy m.in. Facebook, Instagram, WhatsUp i inne aplikacje społecznościowe, wiedząc o szkodliwości wpływu aplikacji na zdrowie użytkowników, niczego nie zrobiła w tej sprawie. Frances Haugen w Parlamencie Europejskim w 2021 roku opowiadała o zagrożeniach związanych z Facebookiem. Sprawowała ona funkcję product managerki i zajmowała się m.in. walką z dezinformacją tej firmy i ujawniała korporacyjne dokumenty dziennikarzom „The Wall Street Journal”. Podkreśliła w swoim przemówieniu, że Facebook może stanowić zagrożenie nawet dla zdrowia. Haugen przekazała mediom tysiące stron wewnętrznych dokumentów Facebooka pokazujących wpływ aplikacji na polityczną polaryzację, promocję dezinformacji oraz nawiąski w wielu krajach na całym świecie, a także szkodliwy Instagrama na dzieci. Platformy społecznościowe wiedzą o negatywnym wpływie ich działania, o ograniczeniach stosowanych dla treści religijnych i prawicowych, o swojej szkodliwości. Nie przeszkadza im to jednak budować nowych projektów, jak internet 3D czyli metawersum, i czerpać zysków z uzależniania młodzieży, jak to robi TikTok. Wolność religijna w sieciach społecznościowych jest mocno ograniczana, a wolność człowieka w podstawowym, bo biologicznym wymiarze, wręcz niszczone mechanizmami służącymi uzależnieniom behawioralnym. Zniewolonymi umysłami dużo łatwiej jest sterować.

Bibliografia

- Berkley Centre Undergraduate Fellows Report, Bridging Babel: New Social Media and Inter-religious and Intercultural Understanding, 2010, <https://berkleycenter.georgetown.edu/publications/bridging-babel-new-social-media-and-interreligious-and-intercultural-understanding>, 14.12.2023.
- Bigaj M., Cyfrowi tubylcy z plemienia przepływu, 16.06.2020, <https://wiesz.pl/2020/06/16/cyfrowi-tubylcy-z-plemienia-przeplywu/>, 14.12.2023.
- Blease C.R. in., Too Many 'Friends,' Too Few 'Likes'? Evolutionary Psychology and 'Facebook Depression', "Review of General Psychology" nr 1(19) (2015), s. 1–13.
- Centrum Analiz Strategicznych Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, Mowa nienawiści, stereotypy i uprzedzenia wobec chrześcijan prezentowane w memach publikowanych na wybranych stronach internetowych, 2021, <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/MOWANI1.pdf>, 14.12.2023.
- Chmielewski M., Durma I., Kusiak R., „Kodeks” social media dla Kościoła katolickiego w Polsce, „Biuletyn Edukacji Medialnej” nr 15 (1) (2018).
- Cooper A., Sexuality and the Internet: Surfing into the New Millennium, "CyberPsychology and Behavior" nr 1 (1998), s. 181–187.
- Hansen A., Wyloguj swój mózg, przeł. E. Fabisiak, Kraków 2020.
- Jelenchick L.A., Eickhoff J.C., Moreno M.A., "Facebook depression?" Social networking site use and depression in older adolescents, "Journal of Adolescents Health" nr 52(1) (2013), s. 128–130.
- Kittinger R., Correia C.J., Irons J.G., Relationship between Facebook use and problematic Internet use among college students, "Cyberpsychology Behaviour and Social Networking" nr 15(6) (2012), s. 324–327.
- Lin L.Y. i inn., Association between Social Media Use and Depression among U.S. Young Adults, "Depression and Anxiety" nr 33(4) (2016).
- Livingstone S., Helsper E.J., Parental mediation and children's internet use, "Journal of Broadcasting & Electronic Media" nr 52(4) (2008), s. 581–599.
- Nastolatki wobec pornografii cyfrowej. Trajektorie użytkowania, red. R. Lange, NASK Państwowy Instytut Badawczy, Warszawa 2022, <https://www.nask.pl/pl/raporty/raporty/5077,Raport-Nastolatki-wobec-pornografii-cyfrowej.html>, 14.12.2023.
- Pantic I., Social networking and depression: an emerging issue in behavioral physiology and psychiatric research, "Journal of Adolescents Health" nr 54(6) (2014), s. 745–746.

- Pantic I., Damjanovic A., Todorovic J., Topalovic D., Bojovic-Jovic D., Ristic S., Pantic S., Association between online social networking and depression in high school students: behavioral physiology viewpoint, "Psychiatria Danubina" nr 24(1) (2012), s. 90–93.
- Petry N., Internet Gambling: An Emerging Concern in Family Practice Medicine?, „Family Practice” vol. 23 nr 4 (2006), s. 421–426.
- Przybysz M., Sieci społecznościowe, Interdyscyplinarny Słownik Wolności Religijnej, pod red. A. Vanney, W. Kudła oraz P. Roszak, <https://laboratoriumwolnosci.pl/sownik/uczucia-religijne/>, 14.12.2023.
- The Digital Services Act package, <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/digital-services-act-package>, 25.11.2023.
- Yoon S., Kleinman M., Mertz J., Brannick M., Is social network site usage related to depression? A meta-analysis of Facebook-depression relations, "Journal of Affective Disorders" nr 1(248) (2019), s. 65–72.
- Young K.S., Internet Addiction: Diagnosis and Treatment Considerations, "Journal of Contemporary Psychotherapy" nr 39 (2009), s. 241–246.
- Young K.S., Internet Addiction: The Emergence of a New Clinical Disorder, "CyberPsychology and Behavior" nr 1 (1998), s. 237–244.

Religious Freedom in the Digital Media Environment

Introduction

Religious freedom has long been regarded as one of the most fundamental human rights, deeply rooted in the dignity of the human person and safeguarded in numerous international conventions and national constitutions. Traditionally, the conditions for exercising this right were shaped by political and legal frameworks, as well as by cultural and historical circumstances. In the contemporary world, however, a new and decisive factor has emerged: the media environment, and especially the digital sphere.

Digital technologies and social networks have become the primary arena in which ideas, beliefs, and identities are exchanged and contested. For many individuals, participation in the digital public sphere is no longer optional but an essential aspect of civic life. Within this context, religion is both present and contested: believers use digital tools to share their convictions, build communities, and engage in dialogue, but they also face restrictions, hostility, and systemic challenges.

The transformative power of digital media lies not only in their capacity to transmit information but also in their ability to shape patterns of behaviour, attention, and social interaction. Algorithms, platform business models, and technological design influence not only what people see but also how they think and act. Consequently, religious freedom is no longer dependent solely on legal safeguards but is increasingly conditioned by technological architecture and commercial strategies.

This article seeks to explore these new dynamics. It examines how social media as a business model affects the visibility of religious content, how the stimulation of the human reward system leads to compulsive behaviours, and how the overuse of screens and artificial light reshapes patterns of life and worship. It also addresses the challenges of online pathologies, the tension

between religious freedom and content moderation, and the implications of emerging legal frameworks such as the European *Digital Services Act*.

By analysing these factors together, the article demonstrates that religious freedom in the digital era is not only a question of rights but also of cultural, technological, and ethical responsibility. Understanding this complex interplay is essential for developing strategies that protect human dignity and ensure the genuine pluralism of beliefs in the contemporary public sphere.

Social Media as a Business Model

Social media platforms, which today dominate the digital landscape, cannot be understood merely as neutral tools facilitating communication. They are complex business models designed to capture, monetise, and continually extend human attention. The central product of these platforms is not content, nor even the users themselves, but attention—measured in clicks, likes, and time spent online. Every interaction becomes data to be processed, packaged, and sold to advertisers.

This logic of attention economy has far-reaching consequences for the exercise of religious freedom. Algorithms that regulate visibility and reach are not transparent and are often optimised not for diversity or fairness but for engagement. Content that provokes strong emotional reactions—whether outrage, excitement, or fear—tends to be prioritised. Religious messages that fit these patterns may be amplified, while those expressed in reflective, contemplative, or non-confrontational ways risk being buried in the vast flow of digital information. In this sense, the business model itself introduces an implicit form of censorship, privileging certain styles of communication over others.

Religious communities increasingly rely on social media to sustain their visibility, organise events, and engage with followers. Evangelisation, catechesis, and pastoral care are often carried out through Facebook groups, YouTube channels, Instagram accounts, or TikTok videos. Yet the effectiveness of these initiatives depends less on theological depth and more on the ability to navigate platform algorithms, optimise keywords, or attract attention with visual effects. The commercial logic of platforms thus influences

the very way in which religion is communicated, subtly shifting it toward forms that are more “marketable.”

Another important element of the business model is the monetisation of data. Every interaction with religious content—joining a faith-based group, liking a devotional post, or watching a livestream of a worship service—becomes part of a user profile. This raises concerns not only about privacy but also about the potential use of such data for political or commercial purposes. Religious identity, which should remain a protected and intimate aspect of personal life, risks becoming a commodity in the data economy.

The dependency on commercial platforms also creates vulnerability. Changes in algorithms, advertising policies, or terms of service can abruptly reduce the reach of religious organisations, without explanation or effective means of appeal. This instability undermines the autonomy of religious communication, making it contingent on the business decisions of global corporations.

In sum, social media as a business model shapes the conditions under which religious freedom can be exercised in the digital sphere. It transforms the visibility of religious expression, commodifies religious identity, and makes faith-based communication dependent on the profit-driven logic of platforms. For this reason, any serious analysis of religious freedom in the 21st century must take into account not only legal guarantees but also the economic architecture of digital media.

The Neuroscience of Social Media: Reward and Addiction

One of the key reasons for the extraordinary effectiveness of social media lies in their ability to stimulate the human brain’s reward system. Platforms are designed to exploit psychological mechanisms of expectation and gratification. Every notification, like, or comment functions as a small stimulus, activating the release of dopamine and reinforcing the desire to check the platform again. This mechanism mirrors those observed in behavioural addictions such as gambling, where the unpredictability of reward—sometimes present, sometimes absent—creates a powerful compulsion to repeat the behaviour.

For users, this means that interaction with social media quickly becomes habitual, often bordering on compulsive. People reach for their phones

instinctively, sometimes dozens or even hundreds of times per day, not necessarily because they seek meaningful communication but because their neurobiological system has been trained to crave constant micro-rewards. In this way, the architecture of platforms takes advantage of vulnerabilities in human psychology, creating cycles of dependence.

The implications for religious freedom are subtle but profound. The addictive design of platforms reduces users' capacity for sustained attention and deep reflection. Faith traditions, which often require contemplation, meditation, or careful study of sacred texts, struggle to find space in such an environment. Instead of encouraging slow and thoughtful engagement, the reward system of social media promotes quick reactions, emotional judgments, and fragmented discourse. Complex theological discussions are thus often replaced by memes, slogans, or emotionally charged statements that better fit the logic of digital virality.

Moreover, the constant stimulation of the reward system alters social dynamics. The search for likes and approval creates pressure to conform to dominant trends, discouraging the open expression of minority or unpopular religious views. Individuals may choose to silence themselves or adapt their religious identity to what is more likely to be rewarded by online audiences. What appears to be free expression is therefore shaped by hidden incentives, which gradually erode genuine diversity of belief.

Religious leaders and communities are not immune to these mechanisms. In order to maintain visibility and relevance, they may adopt strategies that align with the addictive design of platforms, such as simplifying messages, producing emotionally charged content, or focusing on spectacle rather than substance. While such adaptations can increase reach, they risk diluting the depth and authenticity of religious communication.

Ultimately, the stimulation of the reward system by social media reveals a paradox. On the one hand, platforms provide unprecedented opportunities for religious communities to share their message with vast audiences. On the other hand, the very mechanisms that make these platforms attractive undermine the quality of dialogue and restrict the depth of spiritual engagement. Religious freedom, though not formally denied, is subtly reshaped by the architecture of digital attention.

Screen Overuse, Sleep Disruption, and Cognitive Impairment

The widespread overuse of digital screens has become a defining feature of contemporary life. Smartphones, tablets, and computers are not only work tools but also constant companions in moments of leisure, rest, and even worship. Research in neuroscience and sleep medicine demonstrates that prolonged screen exposure—especially before bedtime—interferes with circadian rhythms, suppresses melatonin production, and delays the onset of restorative sleep.

The disruption of biological cycles has direct consequences for mental and physical health. Chronic sleep deprivation weakens cognitive performance, reduces emotional regulation, and diminishes the ability to engage in sustained concentration. These impairments extend beyond individual well-being, influencing patterns of social interaction, political participation, and cultural life.

In the context of religious freedom, the impact is both subtle and significant. Traditions of faith often emphasise reflection, meditation, and sustained attention to sacred texts. Yet when individuals are chronically fatigued and cognitively overstimulated, their capacity for such practices declines. Digital overexposure not only fragments attention but also fosters impatience, making long-form religious discourse less appealing in comparison with quick, emotionally charged content available online.

Furthermore, religious practices themselves increasingly rely on screens—whether livestreamed worship services, online catechesis, or digital devotionals. While these forms of communication expand access, they also amplify exposure to artificial light and addictive digital rhythms. Thus, the very tools designed to facilitate religious practice may contribute to physiological states that weaken the conditions necessary for authentic spiritual engagement.

The overuse of screens therefore illustrates how technological habits indirectly shape the environment in which religious freedom is exercised. A society marked by chronic fatigue, reduced critical thinking, and diminished capacity for reflection risks losing the ability to safeguard its most fundamental rights. Addressing the health and cognitive effects of screen overuse is thus not only a public health concern but also an essential element of protecting cultural and spiritual pluralism.

Artificial Light, LED Technology, and the Transformation of Human Rhythms

Modern civilisation is inseparable from artificial light. From streetlamps to household bulbs and digital screens, human life is now illuminated around the clock. Among the most widespread technologies is the light-emitting diode (LED), which, while efficient and inexpensive, emits a disproportionately high level of blue light. Scientific research has demonstrated that excessive exposure to this wavelength disrupts circadian rhythms, interferes with sleep, and affects both mood and long-term health.

The cultural implications of this shift are profound. For most of human history, religious life was intimately tied to the natural cycle of light and darkness. Prayer, ritual, and community gatherings often followed rhythms shaped by sunrise and sunset, marking the sacredness of time through the natural order. Artificial lighting, however, has restructured human temporality. Religious rituals once linked to natural cycles are now increasingly detached from them, relocated to an artificial environment that operates independently of day and night.

From the standpoint of religious freedom, this technological transformation raises subtle but important concerns. Constant exposure to artificial light creates conditions in which human beings live increasingly “out of sync” with the natural environment. Fatigue, irritability, and health problems erode the capacity for sustained reflection and community engagement—both crucial for religious practice. Moreover, when religious experiences are mediated primarily by digital screens, exposure to LED light becomes inseparable from acts of prayer, study, and worship.

There is also a symbolic dimension. Artificial light represents not only technological convenience but also cultural detachment from natural cycles traditionally perceived as imbued with spiritual meaning. In environments saturated with artificial illumination, the boundary between sacred and profane time becomes blurred. Religious freedom, while legally guaranteed, is exercised within a context that is increasingly artificial, shaped by technological and commercial imperatives rather than by natural rhythms.

Thus, LED technology exemplifies how seemingly neutral technological innovations can have far-reaching consequences for spiritual life and the conditions under which religious freedom is realised. By altering biological

patterns and reshaping the symbolic landscape of time, artificial light subtly transforms the environment in which faith is practised and experienced.

Religious Freedom in the Digital Sphere: Legitimate Limits and Hidden Censorship

Religious freedom, though universally recognised as a fundamental human right, has never been absolute. Both international conventions and national constitutions acknowledge that this freedom may be limited when it collides with other rights or values, such as public safety, public order, health, or the rights of others. In the digital sphere, these limitations acquire new forms, mediated by algorithms, moderation policies, and corporate governance.

On one level, restrictions serve legitimate purposes. Digital platforms must protect users from incitement to violence, hate speech, or extremist propaganda. Content moderation thus becomes necessary to prevent serious harm. However, the very mechanisms designed to safeguard society often lack transparency and consistency. Terms of service are drafted broadly, allowing platforms wide discretion in deciding what content to restrict.

This dynamic creates the risk of hidden censorship. Religious expressions that challenge dominant cultural norms, present unpopular moral perspectives, or criticise prevailing ideologies may be disproportionately restricted or de-platformed. In many cases, religious communities are not informed about the reasons for removal, nor are they given effective channels of appeal. What appears as neutral enforcement of community standards may in practice amount to the marginalisation of certain worldviews.

The ambiguity of moderation practices also affects trust. Believers and religious organisations may feel that they operate in a precarious environment where their messages can be arbitrarily removed or down-ranked. This insecurity leads to self-censorship, as individuals avoid expressing convictions that might be flagged as controversial. The chilling effect of hidden censorship is therefore as damaging as overt restrictions.

Balancing freedom with responsibility in the digital age is an exceptionally complex task. States, international organisations, and civil society all emphasise the need to protect against harmful content, but the line between legitimate limitation and unjustified suppression is thin. For religious freedom, the stakes

are particularly high: the marginalisation of faith perspectives impoverishes democratic pluralism and undermines the conditions for authentic dialogue.

The challenge, then, lies in developing systems of governance that protect society without eroding fundamental rights. This requires transparent moderation policies, independent oversight, and the recognition that religious expression—whether majority or minority—forms an integral part of the digital public sphere. Without such safeguards, the digital environment risks becoming a space where religious freedom is legally affirmed yet practically constrained by invisible mechanisms of control.

Law, Regulation, and the Governance of Social Networks

As social media platforms have become central arenas for political, cultural, and religious communication, questions of regulation have taken on growing urgency. Governments and supranational institutions increasingly recognise that platforms are not neutral intermediaries but powerful actors whose decisions shape the public sphere. This recognition has given rise to new legal frameworks designed to increase transparency, accountability, and responsibility in the governance of digital spaces.

In the European context, one of the most important initiatives is the *Digital Services Act* (DSA), adopted by the European Union. The DSA requires large platforms to disclose information about how their algorithms function, to provide clearer explanations for content removal, and to establish mechanisms for users to appeal moderation decisions. It also imposes obligations to address systemic risks such as disinformation, hate speech, and illegal content. For religious communities, these measures represent both opportunities and risks. On the one hand, greater transparency may reduce arbitrary restrictions and ensure more consistent protection of diverse perspectives. On the other, the broad obligations placed on platforms may incentivise overly cautious moderation, leading to excessive removal of content deemed potentially problematic.

National governments have also introduced regulatory frameworks. In Germany, the *NetzDG* law obliges platforms to remove illegal content within strict timeframes, with heavy fines for non-compliance. While effective in curbing hate speech, such laws can encourage platforms to adopt

“overblocking” strategies, erring on the side of deletion rather than risking penalties. Religious content that is controversial but not illegal may thus be disproportionately affected.

Beyond Europe, other jurisdictions are experimenting with different models of regulation. Some prioritise free expression, while others grant states broad powers to control online speech. In authoritarian contexts, the language of “regulation” often serves as a pretext for censorship, targeting religious communities perceived as politically inconvenient. These contrasting approaches highlight the need for global dialogue on standards that protect both freedom and safety.

For religious freedom, the central challenge is to ensure that regulation strengthens pluralism rather than narrowing it. Legal frameworks must provide mechanisms of accountability not only for harmful actors but also for platforms themselves, whose power to amplify or silence voices rivals that of traditional states. Achieving this balance requires cooperation between governments, civil society, religious communities, and technology companies.

Ultimately, governance of social networks is not merely a technical issue but a question of human rights. The way laws are designed and implemented will determine whether the digital public sphere becomes a space of genuine diversity or one dominated by fear, silence, and hidden biases. For this reason, careful legal craftsmanship, combined with ethical responsibility, is indispensable to safeguarding religious freedom in the age of digital media.

Everyday Practice of Faith under Digital Constraints

Religious freedom is not realised only in constitutional texts or international treaties; it is lived daily in the practices of individuals and communities. In the digital age, these practices are increasingly mediated by social networks, video platforms, and other online tools. Believers pray together via livestreams, share devotional content in messaging groups, or participate in online catechesis and study sessions. While such practices broaden access and allow for innovative forms of community, they are also constrained by technological design, corporate policies, and social pressures.

For many believers, the digital environment offers unprecedented opportunities. Communities that were once geographically dispersed can now gather virtually, creating new forms of solidarity. Young people often

encounter religion first through digital platforms, whether in the form of music, podcasts, or short videos. Religious leaders and institutions can extend their reach far beyond traditional boundaries, making faith accessible to those who might not otherwise engage with it.

At the same time, these opportunities come with significant limitations. Algorithms may reduce the visibility of religious content, moderation policies can lead to the removal of posts or entire accounts, and online hostility often discourages open expression. For minority communities, the sense of vulnerability is even greater: their visibility in the digital sphere may depend entirely on platforms that can arbitrarily restrict their presence.

Practical challenges also emerge from the technological form of communication. Online worship services, though valuable in times of necessity, cannot fully replicate the embodied experience of community and ritual. The risk of substituting digital interaction for lived community raises questions about the long-term impact on religious identity and practice. Additionally, the addictive design of digital platforms means that religious engagement competes with countless distractions, often reducing attention spans and diminishing the contemplative quality of faith.

Legal and cultural constraints further shape daily religious practice online. Believers may hesitate to express traditional views on moral or ethical questions for fear of social backlash, accusations of intolerance, or even professional consequences. Self-censorship thus becomes a widespread phenomenon, weakening the richness of public religious discourse.

The everyday practice of faith under digital constraints demonstrates that religious freedom today cannot be reduced to the absence of legal prohibitions. It must also account for the technological, cultural, and social conditions that determine how beliefs are expressed, received, and contested. Only by addressing these multidimensional factors can religious freedom be preserved as a living reality in the daily lives of individuals and communities.

Summary

The analysis presented in this article demonstrates that religious freedom in the digital media environment is shaped by a complex interplay of legal, technological, cultural, and economic factors. Digital platforms are not

neutral arenas for communication but highly structured ecosystems, designed to maximise profit, attention, and engagement. Their addictive design, algorithmic filtering, and business models directly influence how religious content is disseminated and received. What appears as a broad space for freedom is, in fact, mediated by hidden incentives and restrictions.

On the one hand, digital media create remarkable opportunities for believers and religious communities. They enable new forms of evangelisation, interreligious dialogue, and global solidarity. They allow geographically dispersed groups to remain connected and provide tools for creative expressions of faith. Particularly in moments of crisis, such as during the COVID-19 pandemic, digital technologies ensured continuity of worship and community life.

On the other hand, these same tools generate new risks. The stimulation of the reward system fosters compulsive behaviour that undermines deep reflection, while excessive screen use and artificial light weaken the biological and cognitive conditions necessary for sustained spiritual practice. Online pathologies—hate speech, disinformation, and echo chambers—erode pluralism and discourage open participation. Furthermore, opaque moderation policies and regulatory pressures raise the spectre of hidden censorship, in which religious voices are marginalised not by explicit prohibition but by algorithmic invisibility or arbitrary restrictions.

Looking ahead, the future of religious freedom in digital media will depend on several key factors. First, transparent and accountable governance of platforms is essential. Users must have access to clear explanations and appeals when content is restricted. Second, digital literacy and ethical responsibility must be cultivated to counteract disinformation and intolerance. Third, religious communities themselves must critically reflect on how to engage with technology in ways that preserve authenticity, depth, and the contemplative dimension of faith.

In conclusion, the protection of religious freedom in the digital sphere cannot be left solely to legal frameworks or platform policies. It requires an integrated approach that combines regulation, education, cultural awareness, and technological design oriented toward human dignity. Only in this way can digital media become not a threat but a genuine space for pluralism, dialogue, and the flourishing of religious freedom in the 21st century.

Szariat a wolność religijna

Dane zagadnienia

tłumaczenie: ks. dr Rafał Pokrywiński UCBWR

Szariat a wolność religijna

Autor: Safia Mohammed Al-Shameri

Ph.D. Student at the Faculty of Modern Languages

University of Warsaw

Cel badawczy:

Niniejsze opracowanie jest motywowane nadrzędnym pytaniem: Jak podchodzi się do wolności religijnej w ramach szariatu? W celu uzyskania odpowiedzi na to pytanie, w niniejszym studium bada się i analizuje główne dostępne źródła, aby rozwinąć zrozumienie wolności religijnej w szariacie. Tak jak obecność religii w życiu publicznym daje kolejną możliwość rozwoju i manifestacji wartości, tak wolność religijna odgrywa równie istotną rolę w promowaniu wartości szacunku i wzajemnej godności wśród wyznawców różnych religii. Taki szacunek wymaga rozwoju zrozumienia i oferuje głębszy fundament dla wartości społecznych i obywatelskich. W związku z tym, kurs ujawni słuchaczom wierzenia, praktyki i narracje, które inspirują innych wyznawców oraz przyszłych narodowych i globalnych współobywateli. Ta głęboka wiedza i znajomość religii i tradycji wolności religijnej, które dzielą przestrzeń społeczną, oferują solidną podstawę do życia w pokoju i harmonii w świecie różnorodności i odmienności. Inny ważny wymiar wartości dotyczy wolności religijnej, która jest często pomijana. W świecie, w którym relacje między grupami religijnymi są zdominowane przez wyobrażenia o konflikcie i wzajemnej wrogości, często zapomina się, że religie i wolność religijna mogą być badane także ze względu na oferowane przez nie zasoby, jak żyć według wartości i jakie wartości są ważne dla społecznego i indywidualnego dobrobytu.

Cel dydaktyczny:

Celem niniejszego opracowania jest zarysowanie i egzemplifikacja trzech zadań dydaktyki w studium szariatu i wolności religijnej: 1. nauczanie o wolności religijnej w kontekście szariatu; 2. analiza podstawowych pojęć związanych z problematyką szariatu i wolności religijnej oraz 3. nabycie wiedzy teoretycznej, która umożliwi studentowi zaangażowanie w praktyczne kwestie związane z wolnością religijną, w tym udział w politycznych i publicznych debatach na temat religii, pluralizmu religijnego i wolności religijnej.

Cel pedagogiczny:

Niniejsze opracowanie ma na celu stworzenie podstaw do wychowania, aby najpierw zrozumieć szariat w ogóle, a następnie wolność religijną w kontekście szariatu oraz pomóc we wrażliwym radzeniu sobie z kwestiami reprezentacji, a także presupozycjami i agendami stojącymi za różnymi podejściami do wolności religijnej w szariacie. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że jeśli ludzie nie będą wiedzieli więcej o tradycjach religijnych i wolności religijnej, a szkoły, instytuty i uniwersytety nie poświęcą się tworzeniu i badaniu inicjatyw, które będą integrować pełną szacunku świadomość religii i wolności religijnej oraz międzywyznaniowego dociekania i dialogu, nigdy nie osiągniemy etapu globalnej dojrzałości, która zapewni pokój na świecie.

Metodologia:

Poprzez wykłady, prezentacje multimedialne, studium przypadków i dyskusje wykorzystujące dostępne zasoby, zostaną wyodrębnione kluczowe tematy dotyczące szariatu i wolności religijnej.

Narzędzia do prowadzenia zajęć:

- podręczniki
- 1. Nesrine Badawi, Introduction to Islamic Law. (Artykuł).
- 2. Mohammad Mushfequr Rahman, Everything about Shariah Law. (Artykuł).
- 3. RELIGION WITHOUT COMPULSION: Knowledge to Challenge Blasphemy and Apostasy Laws. Norwegian Center for Human Rights. (Artykuł).
- 4. Abdullah Saeed. Religious freedom in Islam: The witnesses of the Quran and the Prophet. ABC: Religion & Ethics. (Artykuł).
- 5. Usama Hasan. "No Compulsion in Religion: Islam and the Freedom of Belief." (Artykuł)

6. Taha Alalwani. Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis. London: International Institute of Islamic Thought. (Książka)
7. Abdullah Saeed and Hassan Saeed. Freedom of Religion, Apostasy and Islam. (Książka).
8. Farhood Badri. Genuine Islamic Conceptualization of Religious Freedom. (Artykuł).
- wideo na YouTube:
 1. The Sharia Law. <https://www.youtube.com/watch?v=Fzk7H6y65LE>.
 2. Shariah Law Myths vs. Facts: Explaining Sharia Law to Non-Muslims. <https://www.youtube.com/watch?v=KValbyHyJIM>.
 3. What is Sharia Law and its Principles? <https://www.youtube.com/watch?v=od-mySqc9Qa8>.
 4. Apostasy in Islam: Does Islam allow for religious freedom? https://www.youtube.com/watch?v=U9ZbzU_QZKI.
 5. Hamza Yusuf. Freedom of Religion, Verse of the Sword, And Apostasy. <https://www.youtube.com/watch?v=naEj915VU20>.
 6. Hamza Yusuf: Islam, Citizenship, and Religious Liberty. <https://www.youtube.com/watch?v=Gk9p5SOea5o>.

Wszystkie powyższe narzędzia, oprócz testów, przybliżą temat uczniom. Tam gdzie to możliwe, uczniowie mogą/będą zachęceni do dzielenia się osobistymi doświadczeniami/materiałami, które mogą posiadać. Wizyta w pobliskim islamskim miejscu kultu może otworzyć bogate możliwości zbliżenia się do idei religii (islam i szariat) i wolności religijnej w celu dalszej refleksji i badań.

Treść wykładu

Szariat: wyjaśnienie pojęcia

Wśród wielu innych koncepcji związanych z islamem, szariat jest prawdopodobnie jedną z najbardziej niezrozumiałych, źle przedstawianych i nadużywanych w dzisiejszych czasach. Te błędne przekonania na temat szariatu można zaobserwować w mniejszym lub większym stopniu wśród większości ludzi, niezależnie od tego, czy są oni muzułmanami czy niemuzułmanami. Aby rozwiązać ten problem, należy rozpocząć ten artykuł od wyjaśnienia znaczenia i zakresu szariatu oraz nadania mu właściwej perspektywy.

a) znaczenie słownikowe

Rzeczownik szariat, który był używany przez Arabów przed pojawieniem się proroka Mahometa i objawieniem Koranu¹³, pochodzi od czasownika *shar'a*. W swoim dosłownym znaczeniu szariat odnosi się do drogi do źródła lub drogi, którą należy podążać. Był on używany przez Arabów w odniesieniu do miejsca, w którym przechowywano wodę do użytku ludzi na danym obszarze lub drogi do źródła wody. W sensie prawnym szariat używany jest w znaczeniu „ustalać prawa i określać je”¹⁴. Oznacza również „drogę przeznaczoną do poszukiwania szczęścia i zbawienia”¹⁵.

b) znaczenie i zastosowanie w Koranie

Czasowniki związane z szariatem zostały użyte w Koranie tylko dwa razy. W rozdziale 42 wersety 13¹⁶ i 21. Znaczenie tych dwóch wersetów odnosi się do ustanowienia sposobu lub metody religii i podkreśla podstawowe zasady religii, które zwykle dzieli z innymi Prorokami. Jako rzeczownik, szariat został wymieniony w rozdziale 5 werset 48¹⁷, aby oznaczać sposób życia i metodę lub ścieżkę, a w rozdziale 45 werset 18¹⁸, aby przekazać sens rdzenia religii, która określa wszystkie myśli i działania istot ludzkich. Oprócz wyżej wymienionych znaczeń słowa szariat, Koran stosuje kilka innych terminów

¹³ Muhamad Said. (1983). *Usul al-Shariah*. Beirut: Dar Iqra' (przypisy według oryg., wszystkie tłumaczenia są własne – przyp. tł.)

¹⁴ Ali Saeed, Mohamed Shaheem. (2015). Defining of Islamic Law (Shariah) in the light of the alQuran. *Shariah Law Reports Articles*. Volume 1, p. 8.

¹⁵ Kamali, Muhammad Hashim. (2012). *Maqasid al-Shariah, Ijtihad and civilizational Renewal*. London: International Institute of Islamic Thought, p. 7.

¹⁶ Quran, 42:13. „On ustanowił dla ciebie w religii to, co nakazał Noemu i to, co objawiliśmy ci, [O Mahomecie], i to, co nakazaliśmy Abrahamowi i Mojżeszowi i Jezusowi – aby ustanowić religię i nie być podzielonym w niej. Trudne dla tych, którzy kojarzą innych z Allahem, jest to, do czego ich zapraszacie. Bóg wybiera dla siebie, kogo chce, i prowadzi do siebie tego, kto się nawraca”.

¹⁷ Quran, 5: 48. „I objawiliśmy ci, [O Mahomecie], Księgę w prawdzie, potwierdzając to, co ją poprzedzało z Pisma i jako kryterium nad nim. Więc osądźcie ich według tego, co Bóg objawił, i nie podążajcie za ich skłonnościami, z dala od tego, co przyszło do was z prawdy. Każdemu z was wyznaczyliśmy prawo i sposób. Gdyby Bóg zechciał, uczyniłby was jednym narodem, ale chciał was sprawdzić w tym, co wam dał. Do Allaha jest twój całkowity powrót, a on [wtedy] poinformuje cię o tym, nad czym kiedyś się różniliście”.

¹⁸ Quran, 45: 18. „W ten sposób wprowadziliśmy cię na drogę religii, więc podążaj tą drogą i nie podążaj za pragnieniami tych, którzy nie wiedzą”.

oznaczających szariat w tym samym sensie, takich jak *Amr*, *hukum*, *fari-dah*, *wasiyyah* i *minhaj*¹⁹, itp. Takie wykorzystanie innych terminów, które przekazują prawie tę samą koncepcję i znaczenie jako Sharia, identyfikuje granice określone w Koranie, aby zapewnić konkretne instrukcje, które są absolutnie niezbędne dla rozwoju cywilizowanego społeczeństwa. Poprzez użycie różnych konotacji w różnych kontekstach Koran zbudował wszechstronny system życia oparty na kompleksowym kodeksie postępowania, który został później nazwany szariatem.

Techniczne znaczenie szariatu, tak jak postrzegamy go dzisiaj w sensie zwykłego prawa, nie znajduje się w żadnym miejscu w Koranie; taka terminologia została później rozwinięta przez uczonych.

c) szariat: techniczne znaczenie i definicje

Słowa związane z szariatem użyte w Koranie dały uczonym możliwość rozszerzenia ich rozumienia na szersze znaczenia. Niezwykłe bogactwo i dziedzictwo literackie języka arabskiego oraz boski wybór trafnych słów w Koranie przy różnych okazjach umożliwiły im nadanie dodatkowych hermeneutycznych znaczeń. Te słowa Koranu mają nieodłączną zdolność do noszenia alternatywnych i uzupełniających znaczeń, aby sprostać przyszłym wyzwaniom. W związku z tym, z biegiem lat, słowo szariat nabrało dodatkowych znaczeń i rozwinęło się jako całościowa koncepcja. Jednakże niektórzy uczeni niesłusznie ograniczyli jego znaczenie i zakres do prawa cywilnego, karnego, osobistego i publicznego.

Ogólnie rzecz biorąc, szariat definiuje się jako zbiór praw i orzeczeń zaczerpniętych przede wszystkim z Koranu i Sunny oraz szczegółowych zasad *fiqh*, które juryści i uczeni wypracowali poprzez *ijtihad*²⁰. W żadnym momencie nie można wykluczyć pierwotnych źródeł szariatu, czyli Koranu i Sunny. Jeśli chodzi o podstawową definicję, szariat określa się jako przepisy religijne oraz społeczno-etyczne zasady i wartości regulujące życie indywidualne i społeczne w dziedzinie gospodarki, polityki i prawa w islamie. Zgodnie z tym, szariat oznacza „Wszystko, co jest prawnie uregulowane jako religia, czy to przepisy prawne, czy zachowania”²¹. Szariat, który oznacza jasne i poprawne zasady, odnosi się ogólnie do wszystkich

¹⁹ Quran, 7:29, 4:24 oraz 6:151.

²⁰ Joseph Schacht. (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.

²¹ Muhamad Said. (1983). *Usul al-Shariah*. Beirut: Dar Iqra, p. 85.

przepisów opartych na religii monoteistycznej. W literaturze islamskiej szariat oznacza również religię, najczęściej odnosi się do porządku islamskich reguł prawnych²². Wskazówki oferowane przez szariat obejmują wszystkie aspekty życia ludzkiego. Relacje między ludźmi w społeczeństwach oraz relacje między człowiekiem a Bogiem mieszczą się w ramach szariatu, co daje mu możliwość zastosowania do wszystkich aspektów życia ludzkiego i zgodność z porządkiem publicznym.

W swojej książce *An Introduction to Islamic Law* (Wprowadzenie do prawa islamicznego) Joseph Schacht przedstawia szariat w tych słowach: „Święte prawo islamu jest wszechogarniającym zbiorem obowiązków religijnych, całością poleceń Allaha, które regulują życie każdego muzułmanina we wszystkich jego aspektach; obejmuje równe rozporządzenie dotyczące kultu i rytuałów, jak również zasad politycznych i prawnych”²³. Podobnie Noel Coulson określa go jako „Kompleksowy system zachowań osobistych i publicznych, który stanowi islamskie prawo religijne, znany jest jako szariat”²⁴.

Bardziej wszechstronnie Ibn al-Qayyim stwierdza, że „Szariat opiera się na mądrości i osiąga dobrobyt ludzi w tym życiu i w życiu pozagrobowym. Szariat to sprawiedliwość, miłosierdzie, mądrość i dobro. Zatem każde orzeczenie, które zastępuje sprawiedliwość niesprawiedliwością, miłosierdzie jej przeciwieństwem, dobro wspólne złośliwością lub mądrość nonsensem, jest orzeczeniem, które nie należy do szariatu, nawet jeśli twierdzi się, że tak jest według jakiejś interpretacji”²⁵.

Jak rozumie się z powyższych definicji, szariatu nie można dzielić ani rozdrabniać; nie można kłaść większego nacisku na pewne obszary, takie jak kwestie prawne czy pobożność i rytuały, pomijając inne aspekty społeczno-etycznego wymiaru szariatu. Jak ostrzegał Kamali, „Istnieje tendencja, nawet w dziedzinach akademickich, do ukazywania islamu jedynie

²² Muhammad Hashim Kamali. (2011). *Shariah law: An Introduction*. Oxford: One World Publications.

²³ Joseph Schacht. (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, p. 5.

²⁴ Noel Coulson. (1969). *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: University of Chicago Press, p. 13.

²⁵ Qtd. In Wael Hallaq. (2009). *Shariah, Theory, Practice and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 10.

jako religii opartej na prawie, która mocno podkreśla zgodność z zasadami i deklaracjami, ignorując znaczenie i cel islamu oraz integrację wartości”²⁶.

Podsumowując, szariat, ze względu na swoją nazwę, nosi w sobie szeroki zakres możliwości, który obejmuje wszystkich. Jeśli chodzi o spektrum szariatu, wiele wersetów koranicznych przedstawia go jako system życia i dobrobytu dla wszystkich ludzi. Odnoszą się one do zbioru zasad i praw związanych z różnymi duchowymi i przyziemnymi sprawami pojedynczego muzułmanina, a także do szerokiego zakresu zasad, wartości i instrukcji, które mają kierować ludzkością na poziomie społeczno-etycznym i cywilizacyjnym. Innymi słowy, szariat nie pozostawia ani jednostki, ani społeczeństwa jako oczywistych, w żadnym momencie nie dając właściwych wskazówek i odpowiednich instrukcji, które regulują życie i jego schematy w najbardziej zaawansowany sposób. Stąd redukcja szariatu do zwykłego prawa odmawia mu należnych praw.

d) aspekty szariatu

Szariat ma dwa aspekty. Pierwszy obejmuje wiarę, różne akty kultu oraz stabilne prawa i nigdy nie podlega żadnym zmianom niezależnie od czasu i miejsca. Na przykład modlitwy w islamie to praktyki, które mają swoje stałe specjalne pokłony i prostracje, czy to w Pakistanie, Arabii Saudyjskiej, czy w Czadzie. Podobnie jałmużna (obowiązkowa dobroczynność) ma standardowe i niezmiennie stawki i kwoty dla różnych rodzajów bogactwa. Drugi aspekt praw islamskich, szczególnie tych, które regulują relacje człowieka z jego bliźnim i innymi ludźmi i narodami, są w stanie ogólnym, podczas gdy szczegóły są pozostawione do dostosowania zgodnie z wymaganiami, które pojawiają się w stale zmieniających się potrzebach społeczeństwa. Takie zasady i przepisy mogą być zmieniane i dostosowywane według szerokich ram. Jednak te modyfikacje muszą być nadzorowane przez specjalistów, którzy rozumieją doktryny prawa islamskiego i wszystkie zmiany we współczesnym społeczeństwie. Przykładem może być zasada konsultacji (szura). Zasada ta jest ogólnie wspomniana w Koranie bez podania szczegółów dotyczących jej mechaniki. W Koranie nie ma żadnych wiążących informacji, które opisywałyby dokładnie, jak zastosować lub zrealizować szurę w społeczeństwach islamskich. Ta cecha adaptacyjności pozwala uczonym islamskim

²⁶ Muhammad Hashim Kamali. (2011). *Shariah law: An Introduction*. Oxford: One World Publications, p. 6.

analizować szczegóły szury, aby dopasować je do warunków każdego okresu i miejsca. To, co jest odpowiednie dla jednego pokolenia lub społeczeństwa nie może być lub może być odpowiednie dla innego pokolenia z mniejszymi lub większymi zmianami w zależności od zapotrzebowania w danym czasie. Ta elastyczność pokazuje wszechstronność i uniwersalność islamu.

Koncepcja wolności religijnej

Najprościej mówiąc, wolność to stan, w którym jednostka swobodnie i bez ograniczeń eksponuje swoją istotę. Wolność jest definiowana jako stan niezależności. Definiuje się ją jako stan myślenia i/lub zachowania bez skrępowania jakimikolwiek ograniczeniami lub przymusem, bycia bezwarunkowym i podejmowania decyzji w oparciu o własną wolę i myśli, niezależne od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych²⁷.

Współcześnie wolność wyznania (wolność przekonań) stanowi istotny symbol nowoczesności i cywilizacji oraz należy do niezbywalnych norm praw człowieka. Wolność wyznania związana jest z transcendentnym i absolutnym istnieniem osoby. Ma ona charakter całkowicie zgodny z sumieniem. Innymi słowy, jednostka ma prawo wierzyć, nie wierzyć lub przyjąć religię, uczestniczyć w obrzędach i praktykach religijnych oraz wykonywać zachowania oparte na wierze, którą wybiera swobodnie, samodzielnie lub we wspólnocie, z własnej woli, bez żadnych nacisków i przeszkód²⁸. Jednostka jest wolna w dokonywaniu tego wyboru i ponosi jego konsekwencje. Wolność

²⁷ Definicja ta oparta jest na słowniku Merriam Webster.

²⁸ Artykuł 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stanowi, że: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez nauczanie, praktykowanie, sprawowanie kultu i przestrzeganie obyczajów”. Ponadto art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka stanowi, że: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań poprzez oddawanie czci, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach. Wolność uzewnętrzniania religii lub przekonań podlega jedynie takim ograniczeniom, jakie są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym w interesie bezpieczeństwa publicznego, dla ochrony porządku publicznego, zdrowia lub moralności, albo dla ochrony praw i wolności innych osób”.

religijna zakłada, że jednostka może robić wszystko to, co powyżej, bez dyskryminacji dotyczącej jej wyboru, o ile inni nie są krzywdzeni, ich prawa i wolność nie są naruszane, a porządek publiczny nie jest zakłócany. Wolność religijna obejmuje również szacunek dla innych religii i zachowań religijnych, których się nie aprobuje lub uważa za bezsensowne, złe i odrażające, jako ich prawo.

Dla niektórych wolność religijna stanowi główny punkt wyjścia dla innych wolności, podczas gdy według innych wolność myśli, opinii i sumienia jest ich naturalnym następstwem²⁹. Jednakże wolność wyznania, ze swoim subiektywnym aspektem, leży w obrębie wolności sumienia.

Koran i wolność religijna

Z koranicznego punktu widzenia wolność religijna, niezależnie od wszystkiego innego, jest zasadniczo i ostatecznie aktem szacunku dla autorytetu Allaha i tajemnicy Jego planu dla ludzkości, która otrzymała wolność kształtowania całkowicie na własną odpowiedzialność swojego przeznaczenia na Ziemi i w zaświatach³⁰. Koran nie nakładał żadnych ograniczeń na wolność przekonań i myśli. Objawienie dało każdemu człowiekowi prawo do swobodnego przeżywania swojej wiary i wyrażania myśli, pod warunkiem, że nie narusza on wolności innych osób. Wyraźnie stwierdzono, że ludzie rodzą się wolni i równi pod względem praw i wartości niezależnie od koloru skóry, języka, religii, rasy czy płci. Prawa takie jak wolność myśli przekonań, wypowiedzi i sumienia należą do podstawowych praw nadanych i przeznaczonych dla człowieka.

Fundamentalny okres dla konstrukcji idei o islamie, wolności przekonań i religii datuje się na okres życia proroka Mohammada (570–632) podczas objawienia Koranu. Wszelkie zmiany w islamskich poglądach na temat wolności religijnej opierają się na pojęciach i praktykach, które istniały w tym okresie. Koran i Sunnah (ustne tradycje Mahometa i o nim) zapewniają wgląd w zrozumienie wolności religijnej w islamie. Jako religia, islam ustanawia wolność w sprawach przekonań i praktyk religijnych. Koran zawiera prawie 200 wersetów, które łączą się, aby podkreślić wolność

²⁹ Abdulaziz Sachedina. (1988). "Freedom of Conscience and Religion in the Quran." In *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*. Edited by David Little. South Carolina: University of South Carolina, p. 50.

³⁰ Quran, 33:72.

przekonań i uznać je za wyjątkowo ludzką sprawę między człowiekiem a Bogiem³¹. Wersety te potwierdzają konieczność poszanowania wolności i zakazują naruszania tej wolności w jakichkolwiek okolicznościach. Wersety te można podzielić na cztery kategorie. Pierwsza grupa związana jest z zasadą zakazu przymusu w religii oraz gwarancją wyboru własnej religii i przekonań.

Koran podkreśla prawa ludzi do wyboru i wyrażania swoich religii i przekonań. Surah Kafirun rozpoczyna się z naciskiem na „Powiedz” i zachęca ludzi do swobodnego wyrażania swoich przekonań. Ponadto kończy się zwrotem „Twoja religia jest dla ciebie, a moja dla mnie”³², aby wzmocnić świadomość bycia jednostką i rozwinąć pewność siebie oraz wolność przekonań jako jedno z najbardziej podstawowych praw człowieka. Ta idea wolności religijnej oznacza więc, że człowiek ma prawo wierzyć w co chce lub nie, zgodnie z werselem „Prawda jest od waszego Pana, więc kto chce – niech wierzy, a kto chce – niech nie wierzy”³³. Podobny werset podkreśla odpowiedzialność jednostki, aby uwierzyć lub nie: „Teraz jasny dowód przyszedł do was od waszego Pana: jeśli ktoś to zobaczy, będzie to z korzyścią dla niego; jeśli ktoś jest ślepy na to, będzie to z jego stratą”³⁴.

Koran następnie jednoznacznie oświadcza: „Niech w religii nie będzie przymusu: prawdziwe przewodnictwo rozróżniło się od błędu, więc kto odrzuca fałszywych bogów i wierzy w Boga, ten uchwycił się najmocniejszego uchwytu, takiego, który nigdy się nie złamie. Bóg jest wszechsłyszący i wszechwiedzący”³⁵. Werset ten jest przysłowiowy i uważany za wyrażający podstawową wartość islamu, głównie dlatego, że występuje bezpośrednio po „Wersecie o tronie”³⁶, poświęconym majestatowi Boga i został określony przez proroka Mahometa jako „największy werset Koranu”³⁷. W precyzyjny

³¹ Taha Alalwani. (2012). *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*. London: International Institute of Islamic Thought, p. 10.

³² Quran, 109:1-6. *Say: O disbelievers! I worship not that which ye worship; Nor worship ye that which I worship. And I shall not worship that which ye worship. Nor will ye worship that which I worship. Unto you your religion, and unto me my religion.*

³³ Quran, 18:29.

³⁴ Quran, 6:104.

³⁵ Quran, 2:256.

³⁶ Quran, 2:255.

³⁷ Usama Hasan. (2013) *No Compulsion in Religion: Islam and the Freedom of Belief*. London: Quillam, p. 61.

i jednoznaczny sposób werseł zakazu przymusu/nieprzymusu potwierdza zakaz jakiegokolwiek przymusu i konieczność istnienia wolnej woli.

Jak wspomniano wcześniej, religia obejmuje wiarę i inne przekonania. Jest to zbiór prawd, w które się wierzy, a następnie postępuje zgodnie z nimi. Religia jest więc kwestią sumienia, a takiego nie można przyjmować w drodze przymusu i nakazu. Wiara, aby była prawdziwa i wiarygodna, musi być aktem wolnym i dobrowolnym³⁸. Czynności fizyczne mogą być wymuszane na jednostkach wbrew ich woli, ale nie można ich zmusić do wiary i zaufania wbrew ich woli. Dlatego przekonania religijne muszą być oparte na własnym rozumie, rozsądku i woli; przyjęcie religii musi wynikać z jasności umysłu i zrozumienia z radością serca i dobrymi intencjami, a nie z nakazu. Przyjęcie religii pod przymusem nie może być liczone jako wiara; jak stwierdził Alalwani, „dla moralnej integralności samej tradycji religijnej decydujące znaczenie ma to, że ludzie mogą swobodnie wierzyć lub nie wierzyć według własnej woli, zamiast być zmuszani lub zastraszani do obłudnego udawania zgodności”³⁹.

Podczas gdy Koran stwierdza, że zobowiązania religijne będą oceniane w zależności od tego, czy są one dokonywane nieumyślnie czy umyślnie w kategoriach woli i intencji w ludzkim zachowaniu, podkreśla, że jednostka będzie pociągnięta do odpowiedzialności za to, co jest w jej sercu. W rzeczywistości intencja, która nie może być zrealizowana z powodu zewnętrznych przeszkód i przymusów, jest uważana za formę samego kultu. Jeśli jednak w wyniku przymusu osoba ukrywa swoją prawdziwą wiarę i wyznaje inną wiarę, to jest ona oceniana zgodnie z wiarą, którą ona/on wyznaje.

Inny teologiczny powód przytaczany na rzecz wolności religijnej zaczerpnięty jest z Koranu: „Gdybyśmy chcieli, moglibyśmy zesłać im znak z nieba, przy którym ich karki pozostałyby pochylone w zupełnej pokorze”⁴⁰. Ten werseł niewątpliwie pokazuje, że nawet Bóg powstrzymuje się od obezwładniania istot ludzkich do tego stopnia, że An Introduction to Islamic Law (Wprowadzenie do prawa islamicznego) Joseph Schacht. W innym wersecie Koran wyjaśnia: „Gdyby twój Pan tak chciał [O Proroku], wszyscy ludzie na ziemi rzeczywiście uwierzyliby, każdy z nich! Czy wtedy zmusić ludzi,

³⁸ Mohamed Talbi. „Religious Liberty: A Muslim Perspective.” In *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity*. London: I. B. Tauris 2001, p. 109.

³⁹ Abdullahi An-Na'im. „Re-affirming Secularism for Islamic Societies.” In *Islam and Human Right: Selected Essays Of Abdullahi An-Na'im*. Surrey: Ashgate, 2010, p. 52.

⁴⁰ Quran, 26: 4.

aby stać się wierzącymi?⁴¹. Co do wersetu Koranu: „I mówcie: «prawda jest od waszego Pana, więc kto chce – niech wierzy; a kto chce – niech nie wierzy»”⁴², zawiera on odniesienie, że wezwanie do wiary jest ważne w takim stopniu, w jakim nie przekracza granic komunikacji i dialogu mającego na celu przekonanie i wywarcie wpływu, a niedopuszczalne jest przymuszanie i ściganie niewierzących; w przeciwnym razie wiara byłaby zewnętrzna i oparta na zewnętrznej hipokryzji.

Zgodnie z tą linią rozumowania, druga grupa wersetów w Koranie podkreśla, że misją Proroka jest popieranie islamu, przekazywanie przesłania Allaha i prowadzenia, niczego więcej i niczego mniej. Nie ma on prawa narzucać islamu innym ani siłą ingerować w religię innych, twierdząc, że wszelkie decyzje dotyczące religii innych są zarezerwowane dla Allaha, a nie dla Proroka lub kogokolwiek innego. Rozdział 88 werset 21 i 22 czytamy jako: „Więc [Proroku] przypomnij im: twoim jedynym zadaniem jest przypominanie im, nie jesteś tam, aby ich kontrolować”. Podobnie Koran stale podkreślał, że prorok Mahomet nie miał władzy zmuszania ludzi do bycia muzułmanami; zamiast tego konwersja jest wyborem, którego jednostki powinny dokonać same. Jak zaznaczono w Koranie, „My wiemy najlepiej, co mówią niewierni. Ty [Proroku] nie jesteś tam, aby ich zmusić, więc przypomnij, za pomocą tego Koranu, tym, którzy boją się Mojego ostrzeżenia.”⁴³ Inny werset wyraźnie nakazuje prorokowi „Powiedz: „Bądźcie posłuszni Allahowi i bądźcie posłuszni Posłańcowi”. A jeśli odwrócisz się [od Posłańca] [wiedz, że], będzie on odpowiedzialny tylko za swoje własne zobowiązania, a ty będziesz odpowiedzialny tylko za swoje własne, ale jeśli będziesz mu posłuszny, osiągniesz właściwą ścieżkę”⁴⁴. Wzięte razem, powyższe werset 21 i 22 pokazują, że misją Proroka jest wzywanie do islamu i wskazują, że wymuszona konwersja nie powoduje żadnej konwersji⁴⁵.

Ponadto Koran podkreśla, że naturalne jest, iż nie wszyscy, którym przekazywane jest boskie przesłanie, uwierzą. „Jednak – bez względu na to, jak mocno możesz tego pragnąć – większość ludzi nie uwierzy” – deklaruje werset 103 w rozdziale 12. Inny werset wyjaśnia, że „Jednak oni czczą zamiast

⁴¹ Quran, 10:99.

⁴² Quran, 18:29.

⁴³ Quran, 50:45.

⁴⁴ Quran, 24:54.

⁴⁵ Werset 39: 41, 27: 91, 25: 56, 13: 40 i 5: 99 wyraźnie deklaruje, że rolą i obowiązkiem proroka jest przekazywanie, ostrzeganie i prowadzenie.

Boga to, co nie może ani przynieść im korzyści, ani ich zranić”. „Niewierzący jest przeciwnikiem swojego Pana. A my wysłaliśmy ciebie [o Mahomecie] tylko jako nosiciela dobrej nowiny i ostrzegającego”⁴⁶. Jak wskazuje ten wersekt, jest to wymóg boskich doświadczeń dla ludzi, aby określili swoje własne poglądy na temat istnienia, stylu życia i / lub religii z własnej woli. Ponadto Koran uznaje, że różne tradycje religijne i przekonania zawsze będą istnieć, wskazując, że zawsze będą wierzący w jednego Boga, jak również niewierzący. „Gdyby twój Pan zechciał, wszyscy ludzie na ziemi uwierzyliby. Czy możesz więc [o Mahomecie] zmusić ludzi do wiary?”⁴⁷

W związku z tym, ponieważ konflikty mogą powstawać między ludźmi jako naturalna konsekwencja ich różnic, Koran uczy Proroka Mahometa, aby przekazywał swoje przesłanie za pomocą perswazji, tolerancji, dobrych słów i działań, nie obrażając i nie raniąc przekonań i myśli innych: „[O Pośłańcu!] Zapraszaj na drogę swego Pana mądrością i dobrym napomnieniem i rozumuj z nimi w najlepszy możliwy sposób”⁴⁸.

Zgodnie z nauczaniem Koranu na temat wolności wyznania, strategia Proroka dotycząca kwestii wolności wyznania znajduje odzwierciedlenie w dokumencie często znanym jako „Konstytucja Medyny”. Dokument ten, napisany w imieniu Proroka Mohammada w 622 r. n.e., wytycza prawa, obowiązki i odpowiedzialność różnych grup zamieszkujących miasto Medynę przy różnych okazjach, np. gdy dochodzi do konfliktów, gdy popełniane są przestępstwa przeciwko innym stronom oraz gdy zagrożone jest bezpieczeństwo miasta. Konstytucja, która liczy ponad 50 artykułów, akceptuje Medynę jako społeczeństwo wielowyznaniowe i chroni wszystkich jej mieszkańców, niezależnie od wyznania, a także wyraźnie stwierdza, że Żydzi i muzułmanie mogą swobodnie praktykować swoją religię. Fragment konstytucji deklaruje, co następuje:

Żydzi Banu, Awf, wraz z muzułmanami, stanowią ummę [grupę]. Religia żydów jest dla nich samych, a religia muzułmanów jest dla nich samych. Obejmuje to zarówno ich mawla [braci/krewnych], jak i ich samych osobiście. Żaden Żyd nie będzie przywdziany za to, że jest Żydem, a wrogowie Żydów nie otrzymają pomocy⁴⁹.

⁴⁶ Quran, 25:56-57.

⁴⁷ Quran, 10:99.

⁴⁸ Quran 16:125.

⁴⁹ “Full Text of the Medina Charter,” Constitution Society, <https://www.constitution.org/cons/medina/macharter.htm> (accessed September 17, 2022).

Jak można wywnioskować z powyższego fragmentu, Żydzi z Medyny otrzymali prawo do utrzymania swoich tradycji religijnych, instytucji i nauczania, i nie mieli być krzywdzeni tylko za to, że są religijnie różni/inni. Tak więc wolność religijna przyznana w Koranie została wyraźnie zastosowana do zachowań i praktyk Proroka.

Trzecia grupa wersetów określa wytyczne dla życia i postępowania z ludźmi innych wyznań i religii. Koran najpierw przyznaje, że istoty ludzkie nie są takie same i że różnica w opiniach i odmiennosc jest częścią ludzkiej natury: „I gdyby twój Pan zechciał, to rzeczywiście uczyniłby ludzkość jednym narodem, a jednak nie przestają się różnić” – pokazuje werset 118 w rozdziale 11. Koran bierze również pod uwagę różnice narodowe, rasowe i językowe. Różnice w rasie i języku są interpretowane jako boskie wskazanie. Werset 22 w rozdziale 30 ilustruje to: „A z Jego [Allaha] znaków jest stworzenie nieba i ziemi oraz różnorodność waszych języków i kolorów. Z pewnością są w tym znaki dla tych, którzy mają zdrową wiedzę.” Jednakże, zgodnie z tradycją islamską, różnice te nie mogą być źródłem wrogości i niezgody: „O ludzkości! Rzeczywiście, stworzyliśmy cię z mężczyzny i kobiety i utworzyliśmy cię w ramach różnych narodów i plemion, abyś mógł poznać siebie nawzajem. Z pewnością najszlachetniejszy z was w oczach Boga jest najbardziej sprawiedliwy wśród was. Allah jest naprawdę Wszechwiedzący, Wszechwiedzący”⁵⁰.

Koran zatem podkreśla rzeczywistość, że w innych społecznościach i religiach, wśród Żydów, chrześcijan i sabejczyków są dobrzy ludzie – tak samo jak w społecznościach islamskich: „Ci, którzy wierzą [muzułmanie], Żydzi, chrześcijanie i sabejczycy – którzy wierzą w Boga i Dzień Ostatni i czynią dobre uczynki, będą mieli swoją nagrodę od swego Pana, nie będą mieli się czego obawiać, ani nie będą się smucić”⁵¹. Ten werset ma wyraźne uniwersalne przesłanie, które sprzyja szczerym prawym/rozsądnym staraniom u wszystkich, nie tylko u muzułmanów.

Po stwierdzeniu wszystkiego, co zostało powiedziane powyżej, Koran określa sposób postępowania z tymi z innych religii, którzy nie brali czynnego udziału we wrogich działaniach przeciwko muzułmanom, podkreślając, że „Allah nie zabrania wam czynienia życzliwie i sprawiedliwie z każdym, kto nie walczył z wami za wiarę lub nie wypędził was z waszych domów: Bóg kocha sprawiedliwych. Ale Bóg zabrania wam brać za sprzymierzeńców

⁵⁰ Quran, 49:13.

⁵¹ Quran, 2:62.

tych, którzy walczyli przeciwko wam z powodu waszej wiary, wypędzali was z waszych domów i pomagali innym w wypędzaniu was: każdy z was, kto weźmie ich za sprzymierzeńców, będzie naprawdę niesprawiedliwy”⁵².

Dodatkowo, biorąc pod uwagę „wierzących, tych, którzy wyznają wiarę żydowską, sabianów, chrześcijan, magów i bałwochwalców, Bóg osądzi ich w Dniu Zmartwychwstania; Bóg jest świadkiem wszystkich rzeczy”⁵³. Werset ten sugerował rozsądne, praktyczne i pragmatyczne podejście islamu do pokojowego współistnienia różnych stron religijnych: każda wspólnota religijna jest wolna, aby podążać własną drogą bez ingerencji lub szkodenia innym; wtedy, w zaświatach, Bóg osądzi ich wszystkich.

Ponad to, Koran podkreśla wolność dyskusji religijnych i wyjaśnia muzułmanom, że trzymają się rozumu i logiki w swoich dyskusjach z ludźmi innych religii, i przystoi im być przekonującym przy użyciu dowodów.

„Powiedz: «O ludzie Księgi! Dojdźcie do wspólnych warunków, jak między nami a wami: Że czcimy tylko Boga; że nie łączymy z Nim żadnych współników; że nie wznosimy spośród siebie panów i patronów innych niż Bóg». Jeśli wtedy oni zawrócą, powiedzcie: «Dajcie świadectwo, że my [przynajmniej] jesteśmy muzułmanami [kłaniającymi się woli Allaha]»”⁵⁴.

W związku z tym Koran uczy muzułmanów, aby „Spierać się tylko w najlepszy sposób z Ludem Księgi, z wyjątkiem tych, którzy postąpili niesprawiedliwie. „Mówcie: «Wierzimy w to, co zostało nam objawione i w to, co zostało wam objawione; nasz Bóg i wasz Bóg są jednym; jesteśmy Mu oddani»”⁵⁵.

Warto zaznaczyć, że islam uważa, że religie takie jak judaizm i chrześcijaństwo stoją *de jure* jako prawdziwie objawione przez Boga. Ich posłańcy, Abraham, Mojżesz, Dawid i Jezus, są prorokami Boga, a ich księgi, Tora, Psalmy i Ewangelie, są objawieniami od Boga. Tym samym istnienie innych tradycji religijnych jest traktowane jako oczywistość. Co więcej, islam czyni wiarę w inne religie i ich posłańców integralnym elementem, istotnym warunkiem/filarem islamskiej religii/wiary⁵⁶. Szacunek, z jakim

⁵² Quran, 60:8-9.

⁵³ Quran, 22:17.

⁵⁴ Quran, 3:64.

⁵⁵ Quran, 29:46.

⁵⁶ Sześć filarów wiary w islamie to wiara w Allaha, wiara w jego aniołów, wiara w jego księgi, wiara we wszystkich jego proroków, wiara w zmartwychwstanie, wiara w Qadar (Boski dekret).

islam odnosi się do judaizmu i chrześcijaństwa, ich założycieli i pism, nie jest ani zwykłą kurtuazją, ani dyplomatyczną łagodnością. Jest to opisane w Koranie, że „Prorok Mohammad i jego zwolennicy wierzą w objawienie zesłane na niego od jego Pana: każdy z nich wierzy w Allaha, i jego aniołów, i jego Księgi, i w jego Posłańców. Mówią oni: «Nie czynimy różnicy między żadnym z Jego Posłańców. Słyszemy i jesteśmy posłuszni. Panie nasz! Udziel nam Twego przebaczenia; do Ciebie jesteśmy skazani na powrót»”⁵⁷.

Czwarta grupa wersetów obraca się wokół kwestii zakazu nakładania jakichkolwiek kar prawnych na tych, którzy zmieniają swoją religię lub powracają do niewiary po uwierzeniu. Termin znany dla opuszczenia/zmiany islamu to apostazja, *Ridda*⁵⁸ w języku arabskim. Osoba, która opuszcza islam dla niewierności jest nazywana apostatą. Krytyczna uwaga dotycząca znaczenia apostazji jest taka, że dotyczy ona tylko tych, którzy opuścili islam. W związku z tym, jeśli osoba nie jest muzułmaninem i nie przyłączy się do wiary islamskiej, nie będzie miała statusu apostaty⁵⁹. O apostazji (zmianie religii i wiary) mówi Koran w 13 wersetach. Mimo że Koran potępia zmianę lub odejście od islamu, to żaden z tych wersetów – co jest niezwykle ważne – nie wspomina o jakiegokolwiek karze do wykonania na tym świecie, a tym bardziej o karze śmierci. Werset, który jest czytany jako „Dla tych, którzy wierzą, a następnie odrzucają wiarę, a następnie wierzą ponownie, a następnie odrzucają wiarę ponownie i stają się coraz bardziej buntowniczy, Bóg nie wybaczy im, ani nie poprowadzi ich na żadnej ścieżce”⁶⁰, jest przedstawiony jako najbardziej przekonujący dowód, że nie ma ziemskiej kary lub egzekucji dla tych, którzy świadomie odwracają się od islamu i potwierdza, że prawo do zadeklarowania kary należy do samego Boga, ponieważ, jak podkreślono w Koranie, religia / wiara jest zasadniczo sprawą między jednostką a Bogiem.

Koran doskonale opisuje obecność niektórych ludzi, którzy odwrócą się od islamu, kiedy mówi: „Nie przestaną walczyć z wami [wierzącymi], dopóki nie sprawią, że odwołacie swoją wiarę, jeśli będą mogli. Jeśli ktoś z was odwoła swoją wiarę i umrze jako niewierny, jego czyny spełzną

⁵⁷ Quran, 2:285.

⁵⁸ Abdulla Saeed, and Hassan Saeed. (2004). *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*. England: Ashgate.

⁵⁹ Ibid., p. 14.

⁶⁰ Quran, 4:137.

na niczym na tym świecie i w zaświatach”⁶¹. Jednak, jak niewątpliwie przedstawiono w tym wersecie, to, co się z nimi stanie, jest zachowane aż do czasów ostatecznych.

Niektórzy juryści muzułmańscy, którzy uważają apostazję za przestępstwo, odnoszą się do jednego konkretnego proroczego hadisu, który mówi: „Ktokolwiek zmieni swoją religię, zabij go”⁶². Jednak muzułmańscy juryści, nawet Ibn Taymiyyah, który jest znany jako surowy uczony, wyjaśnił, że apostazja, do której odnosi się to prorocze stwierdzenie, nie ma nic wspólnego z prostą konwersją z islamu na jakąkolwiek inną religię; jest to apostazja, której towarzyszy czynny publiczny atak, obraza, spisek i walka przeciwko islamowi i muzułmanom.

Przykładowy przypadek apostazji jest wymieniony w Koranież – rozdział 3 wersety 72 i 73, w którym apostaci byli grupą żydów, którzy przyjęli islam, a następnie powrócili do swojej pierwotnej religii. Ci żydzi udawali, że przyjęli islam w pierwszej części dnia i pokazali, że nie wierzą w niego pod koniec dnia. Według Koranu zrobili to, aby osłabić zaufanie nowo nawróconych muzułmanów. W tym czasie prorok Mahomet był władcą Medyny. W związku z tym nie można sobie wyobrazić, jak takie osoby mogły to zrobić pod rządem, który karał apostazję karą śmierci, podczas gdy w rzeczywistości nie były one w żaden sposób ukarane.

Co ciekawe, traktat pokojowy Al-Hudaybiyah pomiędzy Prorokiem a plemieniem Quraysh w 628 r. n.e. stoi jako wyraźna reprezentacja tego, że Prorok nigdy nie przepisał kary za porzucenie islamu. Traktat, w którym strony zgodziły się zaprzestać walki na dziesięć lat, ma kilka zasad, jednak ten, który dotyczy naszego przypadku, jest związany z kwestią apostazji. Zgodnie z umową, muzułmanie odrzuciliby każdą osobę z Quraysh, która dokonała ucieczki z Mekki, aby stać się muzułmaninem. Jednak każdy muzułmanin, który zdecydował się opuścić islam w Medynie byłoby to dozwolone, aby powrócić do Quraysh swobodnie bez represji. Oprócz wersetów Koranu wymienionych powyżej, traktat ten stanowi punkt wyjścia do obalenia wszystkich twierdzeń, że islam legalizuje kary przeciwko apostatom.

⁶¹ Quran, 2:217.

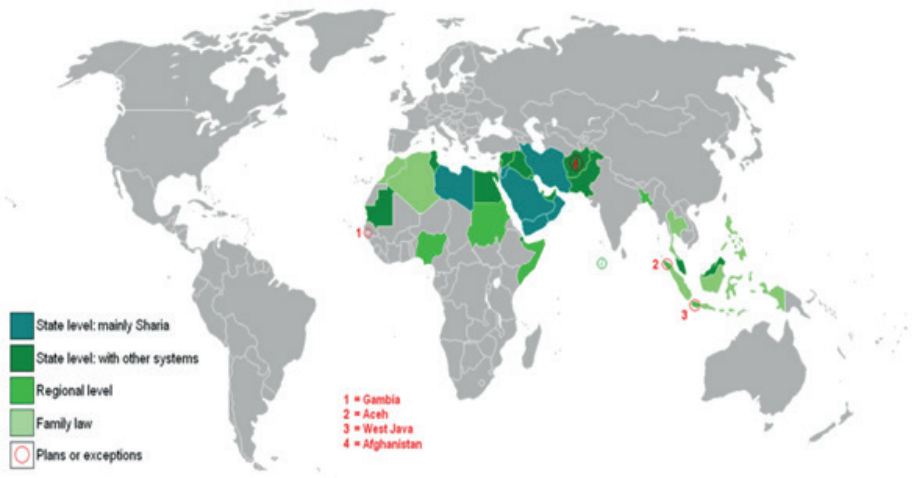
⁶² Related by Bukhari in *Sahih Bukhari*, Hadith 1242.

Bibliografia

1. Abdelaziz Sachedina "Freedom of Conscience and Religion in the Quran." In *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*. Edited by David Little. South Carolina: University of South Carolina 1988.
2. Abdullah Saeed. Religious freedom in Islam: The witnesses of the Quran and the Prophet. ABC: Religion & Ethics. Posted 23 Oct 2018.
3. Abdullah Saeed and Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*. Aldershot, Hants, England; Ashgate, 2004.
4. Alalwani Taha. (2012) *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*. London: International Institute of Islamic Thought.
5. Attia Gamal Eldin. (2007). *Towards the Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shariah: Functional Approach*. (Trans. Nancy Roberts). London: International Institute of Islamic Thought.
6. David Jordan. *The Dark Ages of Islam: Ijtihad, Apostasy, and Human Right in Contemporary Islamic Jurisprudence*, 9 Wash. & Lee Race & Ethnic Anc. L. J. 55 (2003). Available at: <https://scholarlycommons.law.wlu.edu/crsj/vol9/iss1/7>.
7. Hallaq Wael. (2009). *Shariah, Theory, Practice, and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Hussain Jamila. (2011). *Islam; its law and Society*. Sydney: The Federation Press.
9. Kamali Muhammad Hashim. (2011). *Shariah Law: An Introduction*. Oxford: One World Publications.
10. Matthew Anderson and Karen Taliaferro, (eds.) 2014. *Islam and Religious Freedom: A Sourcebook of Scriptural, Theological, and Legal Texts*. Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs Georgetown University.
11. Mohammed Talbi. "Religious Liberty: A Muslim Perspective," 105–117. In *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity*. London: I. B. Tauris.
12. RELIGION WITHOUT COMPULSION: Knowledge to Challenge Blasphemy and Apostasy Laws. Norwegian Center for Human Rights. March 2021.
13. Sardar, Ziauddin. (1985). *Islamic Futures: The Shape of the Ideas to Come*. London: Mansell Publishing Limited.
14. Tad Stahnke and Robert Blitt. 2005. The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries. U.S. Commission on International Religious Freedom.

15. Usama Hasan. "No Compulsion in Religion: Islam and the Freedom of Belief."
London: Quilliam. 2013.

Countries with Sharia rule.



Sharia and Religious Freedom

Introduction

The issue of religious freedom in the context of *Sharia* represents one of the most debated topics in contemporary Islamic thought. It lies at the intersection of theology, law, and human rights, raising questions about the relationship between divine revelation and human autonomy. Understanding how Islamic law — *Sharia* — defines and regulates religious freedom is essential for an objective assessment of Islam's contribution to modern concepts of human rights and religious coexistence.

The goal of this research is to analyze the principles of *Sharia* concerning religious freedom, with a particular focus on how these principles are reflected in the Qur'an, the *Sunna*, and classical Islamic jurisprudence. The study seeks to explore whether *Sharia* allows space for the freedom of belief and conversion, and to what extent its interpretation depends on historical, cultural, and political contexts.

Furthermore, this work aims to provide a didactic contribution by integrating theological and legal perspectives with pedagogical approaches that promote interreligious understanding and dialogue. In the context of global pluralism and rising religious tensions, it becomes increasingly important to interpret *Sharia* not as a rigid code but as a dynamic system that, when properly understood, upholds justice, dignity, and respect for human conscience.

The research also seeks to bridge the gap between traditional Islamic jurisprudence and contemporary international standards of religious freedom, as articulated in key human rights documents such as the *Universal Declaration of Human Rights* (1948) and the *International Covenant on Civil and Political Rights* (1966). By doing so, it contributes to the ongoing dialogue between Islamic legal thought and modern legal theory, highlighting areas of convergence and divergence.

The Concept and Meaning of Sharia

The term *Sharia* (Arabic: šarī‘a) literally means “the path leading to a watering place,” which metaphorically refers to the divine way or the righteous path that leads believers toward salvation. In Islamic legal and theological discourse, *Sharia* signifies the comprehensive system of divine law revealed by God to guide human conduct in every aspect of life — moral, spiritual, social, and legal.

In its broadest sense, *Sharia* is not merely a set of codified rules but a complete framework encompassing the relationship between the Creator and creation. It expresses God’s will as revealed through the *Qur’an* and the *Sunna* (the prophetic tradition), interpreted by scholars (‘*ulamā*’) through the methods of *fiqh* (jurisprudence). Therefore, *Sharia* is both divine in origin and human in application — a dynamic synthesis of revelation and interpretation.

It is important to distinguish between *Sharia* as the eternal, divine law and *fiqh* as its human understanding. While *Sharia* is immutable and perfect, *fiqh* is subject to change, diversity, and contextual adaptation. Throughout Islamic history, various schools of jurisprudence (*madhāhib*) have developed, each providing unique interpretations of how divine law should be applied to concrete situations. This plurality demonstrates that Islamic legal thought has always allowed for intellectual flexibility and contextual reasoning.

The primary sources of *Sharia* are the *Qur’an* and the *Sunna*. Secondary sources include *ijmā’* (consensus of the scholars) and *qiyās* (analogical reasoning), which serve to extend the law to new circumstances not explicitly addressed in the foundational texts. Together, these sources form the methodological foundation of Islamic legal science.

Understanding the concept of *Sharia* requires moving beyond its reductionist portrayal as a rigid legal system or a political ideology. In its authentic sense, *Sharia* embodies a vision of justice (‘*adl*), compassion (*raḥma*), and human dignity (*karāma*). Its primary objective — known as *maqāṣid al-šarī‘a* — is the preservation of essential human goods: religion (*dīn*), life (*nafs*), intellect (‘*aql*), lineage (*nasl*), and property (*māl*). These objectives reveal the ethical and humanitarian dimension of Islamic law and provide a universal moral framework compatible with the fundamental principles of human rights.

The Qur'an and Religious Freedom

The question of religious freedom occupies a central place in Islamic thought and continues to be one of the most discussed issues in the dialogue between Islam and modernity. The *Qur'an*, as the foundational source of Islamic belief and law, contains numerous verses that address faith, freedom of conscience, and the human capacity for choice. To understand the Islamic view of religious freedom, it is necessary to interpret these verses within their historical and theological context rather than through isolated or literal readings.

The *Qur'an* affirms the principle that faith cannot be imposed by force. The well-known verse, *"There is no compulsion in religion"* (*lā ikrāha fī al-dīn*, Q 2:256), establishes freedom of conscience as a divine norm. It implies that belief is a matter of personal conviction and that coercion contradicts the very nature of faith, which must be based on inner assent. Classical exegetes such as al-Ṭabarī and Ibn Kaṭīr have interpreted this verse as evidence that Islam recognizes the voluntary nature of religious adherence. Faith imposed through coercion is invalid in the sight of God.

Other Qur'anic passages reinforce this principle of free choice: *"The truth is from your Lord; let whoever wills believe, and let whoever wills disbelieve"* (Q 18:29). This verse reflects a profound respect for human autonomy in the realm of belief. It also underscores moral responsibility: every individual is accountable before God for the choices made in conscience. In this sense, freedom of religion in Islam does not mean moral relativism but rather the right to respond freely to the divine call.

The Qur'an also acknowledges religious diversity as part of God's will for humanity: *"If your Lord had willed, He could have made all mankind one community, but they continue to differ"* (Q 11:118). Diversity of faiths, therefore, is not an accident of history but an element of divine wisdom. This idea underlies the Qur'anic appeal to coexistence and dialogue among followers of different religions. The verse *"To you your religion, and to me mine"* (Q 109:6) encapsulates this attitude of mutual respect and peaceful coexistence.

From the Qur'anic perspective, religious freedom is closely linked with the dignity of the human person. Since man was created with intellect (*'aql*) and free will (*iḥtiyār*), he must be allowed to exercise these faculties in the search for truth. Coercion in matters of faith would contradict the divine

purpose of human creation. Thus, freedom of religion is not a concession of the state or society but a right granted by God Himself.

However, the historical application of these principles has varied depending on political, social, and cultural circumstances. In the early Islamic community of Medina, the Prophet Muḥammad established relations of co-existence and mutual respect with Jewish and Christian groups, as expressed in the *Constitution of Medina*. This document guaranteed religious autonomy to non-Muslim communities (*ahl al-kitāb* — “People of the Book”) within the Muslim polity. It represented one of the earliest examples of a multi-religious constitutional order in history.

Later juristic developments, however, introduced restrictions on religious freedom, particularly concerning apostasy (*ridda*) and public proselytization. Some jurists maintained that abandoning Islam constituted a threat to the unity of the Muslim community (*umma*) and should therefore be subject to legal sanction. Others, drawing on the spirit of the Qur'an, argued that apostasy is a matter between the individual and God, and that punishment for it has no basis in divine law. This ongoing debate reflects the tension between theological ideals and sociopolitical realities.

Modern Muslim scholars and reformers have revisited these issues, emphasizing that the ethical principles of *Sharia* — justice (*ʿadl*), mercy (*raḥma*), and respect for human dignity (*karāma*) — are compatible with contemporary understandings of human rights. Thinkers such as ʿAbdullāh an-Naʿīm, Muḥammad Ṭālib, and Fazlur Rahman argue that the *maqāṣid al-ṣarīʿa* (objectives of divine law) include the protection of faith, life, intellect, property, and lineage — all of which presuppose freedom of conscience. Accordingly, any interpretation of *Sharia* that suppresses freedom of belief contradicts the higher intent of the law.

In this regard, the dialogue between Islam and international human rights law offers a promising avenue for mutual understanding. While certain tensions remain — especially regarding conversion and blasphemy — both frameworks share the conviction that human dignity must be protected from coercion and violence. A re-engagement with the original ethical spirit of the *Qur'an* can thus serve as the foundation for a renewed Islamic discourse on religious freedom, one that harmonizes faithfulness to revelation with respect for universal human rights.

Sharia, Human Rights and Modern Interpretations of Religious Freedom

In contemporary discourse, the relationship between *Sharia* and human rights remains one of the most complex and controversial topics in both Islamic and Western scholarship. The question arises whether *Sharia*, as a divine legal system, can be reconciled with the modern, secular understanding of human rights — particularly with regard to freedom of religion, equality before the law, and gender justice.

From an Islamic perspective, the foundation of all human rights lies in the concept of human dignity (*karāma insāniyya*). The Qur'an teaches that God has honored humankind above all creation: "*We have certainly honored the children of Adam*" (Q 17:70). This verse affirms that every person, regardless of belief or background, possesses inherent worth bestowed by God. On this basis, Muslim thinkers such as Rashid al-Ghannushi, Abdullahi an-Na'im, and Tariq Ramadan argue that the ethical objectives of *Sharia* are compatible with universal human rights standards.

The *maqāṣid al-ṣarī'a* — the higher objectives of Islamic law — emphasize the protection of religion (*dīn*), life (*nafs*), intellect (*'aql*), lineage (*nasl*), and property (*māl*). Modern scholars extend these principles to include the protection of human dignity, freedom, and justice. When interpreted in this holistic way, *Sharia* ceases to be a static legal code and becomes an evolving moral system capable of addressing the challenges of modern society.

However, historical and political factors have often distorted the application of *Sharia*, leading to interpretations that restrict individual freedoms. In certain contexts, state authorities have invoked *Sharia* to justify coercion, censorship, or discrimination — practices that contradict the very spirit of divine justice. Such misuse reflects not the essence of *Sharia* itself but rather its politicization and detachment from its ethical foundations.

The universal principles of justice (*'adl*) and mercy (*rahma*) that underlie *Sharia* should guide its modern implementation. The Qur'an repeatedly commands believers to act justly: "*Indeed, God commands justice and good conduct*" (Q 16:90). Justice in Islam is not limited to the Muslim community but extends to all humanity. Therefore, any application of Islamic law that undermines equality or violates conscience stands in opposition to the divine will.

The dialogue between Islamic law and international human rights frameworks should not be viewed as a confrontation but as an opportunity for mutual enrichment. International human rights law, as articulated in instruments such as the *Universal Declaration of Human Rights* (1948) and the *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (1990), reflects both universal aspirations and cultural specificities. While differences exist, both systems seek to protect the dignity and integrity of the human person.

Reformist scholars advocate for a *maqāṣid*-based reinterpretation of Islamic law that emphasizes its moral objectives rather than literalist applications. Such an approach enables Muslims to reconcile fidelity to revelation with engagement in global ethics. It also promotes a vision of *Sharia* that is faithful to its spiritual core — justice, compassion, and freedom of conscience — rather than bound by historical contingencies.

In this way, *Sharia* can be understood not as an obstacle to human rights but as a moral and spiritual foundation that complements them. True Islamic law seeks to establish justice on earth, protect the weak, and secure peace among peoples. By returning to the original intent of divine law — the flourishing of humanity in accordance with God’s will — Muslims and non-Muslims alike can find common ground in their pursuit of freedom, dignity, and peace.

Summary

The study of *Sharia* and religious freedom reveals a complex but fruitful dialogue between divine law and human rights. When interpreted in its authentic spirit, *Sharia* is not a system of coercion or restriction, but rather a moral and spiritual framework aimed at ensuring justice, mercy, and human dignity. Its ultimate objective (*maqāṣid al-ṣarīʿa*) is the protection and flourishing of essential human goods — religion, life, intellect, lineage, and property — all of which presuppose freedom of conscience and moral responsibility.

The Qur’an establishes freedom of belief as a divine principle, rejecting compulsion in matters of faith: “*There is no compulsion in religion*” (Q 2:256). Faith, according to Islamic teaching, must be an act of free conviction, not external pressure. While historical interpretations of Islamic law have

sometimes led to restrictive applications, these must be understood within their socio-political contexts rather than as reflections of divine intent. A return to the ethical core of the *Qur'an* and the prophetic tradition offers a path toward reconciling *Sharia* with the universal values of human rights.

The compatibility between *Sharia* and modern concepts of freedom depends on recognizing that the divine law's purpose is not merely legal regulation but moral elevation. Contemporary Muslim scholars increasingly emphasize the dynamic and interpretive character of *fiqh*, calling for a reform grounded in the *maqāṣid al-šarī'a* — the higher objectives of the law. Through this lens, Islam can contribute meaningfully to global discussions on justice, equality, and freedom of religion.

Ultimately, the dialogue between Islam and modern human rights frameworks should not be a confrontation but a partnership based on shared values — truth, dignity, and peace. When *Sharia* is interpreted through its ethical and spiritual dimensions, it becomes a bridge rather than a barrier, linking divine revelation with human aspiration. Religious freedom, therefore, stands not in opposition to Islam, but at the very heart of its universal message: the call to faith through reason, choice, and the pursuit of truth.

Wolność religijna w wychowaniu

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna

Tytuł: Wolność religijna w wychowaniu

Autor: Daria Laudańska, daria.laudanska@gmail.com, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, magister psychologii, certyfikowany trener umiejętności społecznych, specjalista AAC (komunikacji alternatywnej i wspomagającej), w trakcie certyfikacji na terapeutę środowiskowego dzieci i młodzieży. Autorka artykułu *Nadzieja podstawowa a doświadczenia rodziców dziecka z niepełnosprawnością*, opublikowanego w czasopiśmie „Dziecko Autystyczne”, prelegentka konferencji naukowej Uniwersytetu SWPS „Człowiek w sytuacji – ujęcie multidyscyplinarne”.

4. Cel badawczy (merytoryczny)

Próba odpowiedzi na pytanie: Jakie aspekty procesu wychowania oraz rozwoju człowieka są znaczące dla formowania się wolności religijnej w wychowaniu?

5. Cel dydaktyczny

Celem jest zwiększenie wiedzy i świadomości na temat wolności religijnej w kontekście wychowania. Przedstawienie podstawowych pojęć z zakresu wolności sumienia i wyznania/religii oraz teleologii i aksjologii wychowania, nauk pedagogicznych, psychologii wychowania, psychologii rozwoju człowieka oraz filozofii personalistycznej. Przybliżenie zagrożeń dla wolności religijnej, wartości i wychowania człowieka. Zdobycie przez studentów/kursantów wiedzy na temat funkcjonowania podmiotu wychowywanego w ujęciu systemowym (system biopsychologiczny dziecka, szkoła, system rodzinny, grupa rówieśnicza).

6. Cel pedagogiczny

Student: potrafi przedstawić pojęcia związane z problematyką wolności religijnej oraz teorią wychowania. Pojmuje istotę godności człowieka jako

źródła wolności religijnej oraz fundament wychowania człowieka. Ma rozszerzoną wiedzę z zakresu psychologii wychowania, psychologii rozwoju, pedagogiki personalistycznej, duchowości w kontekście kształtowania się sumienia i dojrzałości duchowej, systemu edukacji w polskiej szkole. Student potrafi wskazać czynniki zagrażające dla wolności religii w wychowaniu. Rozumie istotę wolności i wychowania do odpowiedzialności w kontekście filozofii personalistycznej, pojmuje istotę chrześcijańskiego wychowania do dialogu, potrafi wskazać, co jest treścią procesu wychowania w kontekście aksjologii pedagogicznej, zna układy wartości, które są źródłem wyznaczenia celów wychowania, potrafi wskazać, jakie są zadania wychowania, potrafi określić, w jakiej formie wyraża się wolność religijna rodziców w wychowaniu dzieci. Ma wiedzę na temat sposobu realizacji programu edukacyjnego nauczania religii rzymskokatolickiej. Potrafi wskazać czynniki wpływające na kształtowanie się systemu wartości człowieka w rodzinie. Pojmuje istotę i ważność procesu wychowania w rodzinie i w szkole dla prawidłowego rozwoju moralnego i duchowego wychowanka.

7. Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

- wykład problemowy
- wykład z prezentacją multimedialną
- dyskusja
- e-learning (nauczanie na odległość)
- samokontrola

8. Narzędzia do przeprowadzenia zajęć (prezentacja multimedialna, wskazanie i załączenie wybranego artykułu dotyczącego zagadnienia, skryptu, opracowania, form warsztatowych i inne, które wskażą na autorskie osiągnięcia i przygotowanie)

- prezentacja multimedialna
- Daria Laudańska, *Wolność religijna w wychowaniu – część teoretyczna* (skrypt)
- pytania kontrolne (test)

9. Bibliografia (źródła, literatura tematyczna)

Al-Khamisy D., mat. dydakt. do wykładu Teorie wychowania, Studia Pedagogika dla zajmowania stanowiska psychologa, Wyższa Szkoła Pedagogiki i Administracji w Poznaniu, filia w Warszawie, 2021 [źródło: materiały własne].

- Badach M., Godność dziecka a ideał autentyczności w wychowaniu, [online] 2021. [dostęp 2 lutego 2023]. Dostępny w internecie: Godność dziecka a ideał autentyczności w wychowaniu (uwb.edu.pl).
- Bagrowicz J., Wychowanie personalistyczne w chrześcijaństwie, [online] 2008. [dostęp 18 listopada 2022]. Dostępny w internecie: Biblioteka_Teologii_Fundamentalnej-r-2008-t3-s335-375.pdf (muzhp.pl).
- Braun-Gałkowska M., Psychologia domowa, Lublin 2008.
- Buczek W., Pedagogika personalno-egzystencjalna ks. Janusza Tarnowskiego. Dialog wychowawczy jako propozycja metody wychowania we współczesnej rodzinie, szkole, społeczeństwie, [online] 2017. [dostęp 2 listopada 2022]. Dostępny w internecie: Pedagogika personalno-egzystencjalna ks. Janusza Tarnowskiego. Dialog wychowawczy jako propozycja metody wychowania we współczesnej rodzinie, szkole, społeczeństwie (uj.edu.pl).
- Chąlas K., Wartości w programie wychowawczym szkoły służące integralnemu rozwojowi i wychowaniu ucznia, [online] 2017, [dostęp 1 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: <https://www.ore.edu.pl>.
- Co Ja wiem, Odpowiedzialność wg Ingartena [dostęp 11 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: Odpowiedzialnosc wg.Ingartena | cojawiem.pl.
- Czapiński J., Panek T., Diagnoza Społeczna 2005, Warszawa 2006.
- Czekalski R., Personalistyczna pedagogika wychowawcza Jana Pawła II, [w]: Warszawskie studia Teologiczne, [online] 2008, [dostęp 12 listopada 2022]. Dostępny w internecie: <http://digital.fides.org.pl/Content/1015/18-Czekalski.pdf>.
- Dobrzyńska J., Pedagogika personalistyczna, [online] 2017, [dostęp 2 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: PEDAGOGIKA PERSONALISTYCZNA (onas.org.pl).
- Drożdż M., Człowiek ma sumienie, [w]: Sumienie w świecie Wolności, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2007.
- Dziewiecki M., Kryteria dojrzałości duchowej. Jak poznać dojrzałość w sferze duchowej?, [online] 2005, [dostęp 1 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/kryteria_dojrzd.html.
- E-szkola, Personalizm chrześcijański – założenia, charakterystyka, przedstawiciele. [online], [dostęp 16 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: <https://eszkola.pl/religia/personalizm-chrzescijanski-6725.html>.
- Frejusz K., Debata Wolność religijna w edukacji dziecka, [online], [dostęp 12 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: (736) Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka” – YouTube.
- Fundacja Wolność od religii, [online], [dostęp 10 listopada 2022]. Dostępny w internecie: O fundacji – Fundacja Wolność od Religii (wolnoscodreligii.pl).
- Grzywocz Ł., Główne Rysy Antropologii Józefa Ratzingera/ Benedykta XVI, [w]: Studia Nauk Teologicznych, [online], Tom 12(2020), [dostęp 1 stycznia 2023]. Dostępny

- w internecie: Główne rysy antropologii Józefa Ratzingera/Benedykta XVI – Studia Nauk Teologicznych – Czasopisma PAN.
- Hall C.S., Lindzey G., Cambell J.B., *Teorie osobowości*, przeł. J. Radzicki, J. Kowalczevska, M. Zagrodzki, Warszawa 2004.
- Ideologia.pl, Materiały informacyjne portalu Ideologia.pl, Uwarunkowania szczęścia: jak płeć, wiek, geny, pieniądze i więzi społeczne wpływają na Twoje zadowolenie?, [online], [dostęp 03 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: Uwarunkowania Szczęścia – Płeć, Wiek, Pieniądze, Religia (ideologia.pl).
- Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918-2015*, Pelplin 2022.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, [online] 1995, [dostęp 21 listopada 2022]. Dostępny w internecie: Evangelium Vitae, Jan Paweł II, 25 marca 1995 | John Paul II (vatican.va).
- Jankowska M., *Wychowanie jako system wzajemnych oddziaływań rodziców i dzieci*, [online] 2015. [dostęp 11 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: NADZIEJA JAKO ZADANIE (stowarzyszeniefidesetratio.pl).
- Juul J., *Zamiast wychowania. O sile relacji z dzieckiem*, przeł. D. Syska, 2016, Podkowa Leśna. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań, 2002.
- Korczak J., *Jak kochać dziecko. Momenty wychowawcze. Prawo dziecka do szacunku*, Warszawa 1993.
- Krasowska A., *Wychowanie do odpowiedzialności*, [online], [dostęp 3 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: (<https://www.karasowska.pl/2-uncategorised/78-wychowanie-do-odpowiedzialno>).
- Kubacki Z., *Czy dialog jest Kościołowi potrzebny?*, [online], [dostęp 18 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: Czy dialog jest Kościołowi potrzebny?
- Kudła W., *Debata Wolność religijna w edukacji dziecka*, [online], [dostęp 6 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: (736) Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka” – YouTube.
- Kuligowski R., *Wolność sumienia jako wyzwanie*, [w:] *Sumienie w świecie Wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2007.
- Lorenc J., *Wychowanie człowieka w ujęciu pedagogiki personalistycznej*, [online], 2016, [dostęp 6 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: Lorenc_J.pdf (sbc.org.pl).
- Łatacz E., *Sumienie dziecka według Marii Montessori*, [online] 2011, [dostęp 17 listopada 2022]. Dostępny w internecie: Sumienie dziecka według Marii Montessori (deon.pl).
- Madej-Babula M., *Edukacja zintegrowana w dialogu z wychowaniem religijnym*, Kraków 2006.
- Maksymowska E., *Psychologiczna interwencja w sytuacjach związanych z próbami samobójczymi i samobójstwami uczniów*, [w:] *Kryzys. Szybkie reagowanie. Poradnik dla pedagogów i psychologów szkolnych*, Warszawa 2009.

- Molesztak A., Zadania wychowawcze w rozważaniach i teorii wychowania, [online], [dostęp 9 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: Zadania wychowawcze w rozważaniach teorii wychowania (ukw.edu.pl).
- Maliszewski R., Debata Wolność religijna w edukacji dziecka, [online], [dostęp 6 grudnia 2022]. Dostępny w internecie: (736) Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka” – YouTube.
- Namysłowska I., Psychiatria dzieci i młodzieży, Warszawa 2016, ISBN.
- Niebieskie pudełko, Kształtowanie się prawidłowej osobowości jako efekt wszechstronnego rozwoju dziecka, [online], [dostęp 4 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: Kształtowanie się prawidłowej osobowości jako efekt wszechstronnego rozwoju dziecka – Niebieskie Pudełko (niebieskiepudelko.pl).
- Nowa Era, [online], [dostęp 2 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: Reforma oświaty – szkoły ponadpodstawowe | NOWA ERA.
- Pawłowicz J., Wpływ autorytetów na wybory człowieka – rozpocząć na nowo od Chrystusa, [online] 2004, [dostęp 04 stycznia 2023]. Dostępny w internecie: <http://www.pawlowicz.opoka.org/wpływ.htm>.
- Pełnomocnik Rządu do Spraw Równego Traktowania, *Międzynarodowy Dzień Upamiętniający Ofiary Aktów Przemocy ze względu na Religię lub Wyznanie*, [online], [dostęp listopad 2022]. Dostępny w internecie: Międzynarodowy Dzień Upamiętniający Ofiary Aktów Przemocy ze względu na Religię lub Wyznanie – Pełnomocnik Rządu do Spraw Równego Traktowania – Portal Gov.pl (www.gov.pl).
- Placha J., *Tożsamość osobowa człowieka w ujęciu pedagogiki chrześcijańskiej*, [online], [dostęp styczeń 2023]. Dostępny w internecie: NADZIEJA JAKO ZADANIE (stowarzyszeniefidesetratio.pl).
- Romanowski M., *Kongres „Katolicy a wolność religijna”*, [online], [dostęp 20 listopada 2022]. Dostępny w internecie: [TYLKO U NAS] Wicemin. M. Romanowski: Wolność religii i związana z nią wolność sumienia jest jedną z najbardziej fundamentalnych wolności, która jest głęboko zakorzeniona w godności człowieka – RadioMaryja.pl.
- Ruman N.M., *Wychowanie religijne dziecka*, [online], [dostęp listopad 2022]. Dostępny w internecie: http://encyklopediadziecinstwa.pl/index.php/Wychowanie_religijne_dziecka.
- Rynio A., *Psychopedagogiczne konotacje potrzeby i możliwości integralnego rozwoju i wychowania*, [w:] *W kręgu integralnego wychowania: refleksja teologiczno-pedagogiczna*, red. M.L. Opiela, K. Braun, Lublin 2017, [online], [dostęp styczeń 2022]. Dostępny w internecie: W kręgu integralnego wychowania (kul.pl).
- Siemianowski A., *Sumienie stróżem wolności*, [w:] *Sumienie w świecie Wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2007.

- Sobczak J., Gołda-Sobczak M., *Wolność sumienia i wyznania jako prawa człowieka*, [online], [dostęp 12 listopada 2022]. Dostępny w internecie: https://www.google.com/url?q=https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia-r2012-t19-n1/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia-r2012-t19-n1-s27-65/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia-r2012-t19-n1s27-65.pdf&sa=D&source=docs&ust=1676773088358420&usg=AOvVaw2XvUprCdfUa_5u_LHfS7bG.
- Struzik Z., *Wychowanie do wartości. Szkoła podstawowa*, Warszawa 2020, [online], [dostęp styczeń 2023]. Dostępny w internecie: Ks. Zdzisław Struzik, *Wychowanie do wartości. Szkoła podstawowa, poziom 2*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2020. (ipjp2.pl) (01.2023).
- Szymczyk L., *Rola rodziny w rozwijaniu systemu wartości*, 2017, [online], [dostęp styczeń 2023]. Dostępny w internecie: Lodzkie_Studia_Teologiczne-r2017-t26-n1-s7-20.pdf (muzhp.pl).
- de Tchorzewski A.M., *Wstęp do teorii wychowania*, Kraków 2018, [online], [dostęp grudzień 2022]. Dostępny w internecie: *Wstęp do teorii wychowania (II wydanie)* (ignatium.edu.pl).
- Wasilewska M., Kuleta M., *Rola i znaczenie przekazów rodzinnych w pokonywaniu kryzysów życiowych*, 2016, [online], [dostęp styczeń 2023]. Dostępny w internecie: <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/38019>.
- Wąsik L., *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II* [online], [dostęp styczeń 2023]. Dostępny w internecie: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia/article/view/1751/1680>.
- Zawada M., *Elementarz Benedykta XVI – dla pobożnych, zbuntowanych i szukających prawdy*, Kraków 2015.
- Zestawienie bibliograficzne, *Odpowiedzialność jako wartość i kategoria pedagogiczna*, [online], [dostęp listopad 2021]. Dostępny w internecie: Pedagogiczna biblioteka wojewódzka w Opolu, *Odpowiedzialność jako wartość i kategoria pedagogiczna – Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka w Opolu*.

Treść wykładu

Wolność religii a godność człowieka. Godność osoby fundamentem wychowania.
„Wolność religii i związana z nią wolność sumienia jest jedną z najbardziej fundamentalnych wolności, która jest głęboko zakorzeniona w godności człowieka,

czyli we wrodzonej, równej i niezbywalnej godności”¹. Godność człowieka, w kontekście religijnym, ma swoje podstawy w miłości Boga do człowieka². W chrześcijańskim wymiarze, godność człowieka jest związana z właściwościami, którymi Bóg go obdarował. I tak, Święty Jan Paweł II – Papież, w Encyklice *Evangelium vitae* podaje przykład nieśmiertelności duszy, jako właściwości, której posiadanie upodabnia człowieka do Boga, gdyż „Bóg uczynił człowieka dla nieśmiertelności poprzez uczynienie go obrazem własnej wieczności”³. Dzięki temu człowiek zostaje również uzdolniony do uczestnictwa w Bożym życiu i Jego szczęściu. Innymi darami, które są wyznacznikami godności człowieka, są wolność i rozum. Papież Benedykt XVI stwierdza, że każdy człowiek pochodzi z Bożej wolności i ma w niej własne prawo⁴. W swoim wnioskowaniu Benedykt XVI konkluduje, że wolność człowieka wzrasta proporcjonalnie do tego, jak bardzo jest bliski wzrostu, czyli Stwórcy, źródła wolności, a nie do tego, na ile mu się udało od Niego oddalić i uwolnić⁵. Nadaje to niejako kierunek rozwojowi człowieka oraz może stanowić jeden z celów przy osiąganiu jego dojrzałości duchowej.

„Nie ma dzieci, są ludzie” – tak o godności człowieka w kontekście wychowania dzieci twierdził Korczak⁶. Godność osoby, idąc za myślą pedagogiczną księdza Jerzego Bagrowicza, jest fundamentem wychowania. Szczególnie uwiadcza się to w modelu personalistycznym wychowania chrześcijańskiego, gdzie poznanie człowieka i traktowanie go jako podmiotu, jest podstawą

¹ M. Romanowski, Kongres *Katolicy a wolność religijna*, Akademia 2021, [TYLKO U NAS] Wicemin. M. Romanowski: Wolność religii i związana z nią wolność sumienia jest jedną z najbardziej fundamentalnych wolności, która jest głęboko zakorzeniona w godności człowieka – RadioMaryja.pl (20.11.2022).

² M. Madej-Babula, *Edukacja zintegrowana w dialogu z wychowaniem religijnym*, Kraków 2006.

³ Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*. *Evangelium Vitae*, Jan Paweł II, 25 marca 1995 | John Paul II (vatican.va) (21.11.2022).

⁴ M. Zawada, *Elementarz Benedykta XVI: dla pobożnych, zbuntowanych i szukających prawdy*, Kraków 2015, s. 229.

⁵ Ł. Grzywocz, *Główne rysy antropologii Józefa Ratzingera/ Benedykta XVI*, s. 194. *Główne rysy antropologii Józefa Ratzingera/Benedykta XVI – Studia Nauk Teologicznych – Czasopisma PAN* (1.01.2023).

⁶ M. Badach, *Godność dziecka a ideał autentyczności w wychowaniu*, 2021, s. 153. *Godność dziecka a ideał autentyczności w wychowaniu (uwb.edu.pl)* (1.01.2023).

działań wychowawczych⁷. Papież Jan Paweł II w swojej myśli wychowawczej również czerpał z filozofii personalistycznej. Celem wychowania jest dążenie do moralno-wewnętrznej wolności człowieka, która pozwala na postawę niezależności wobec różnych form presji zewnętrznej, jak również wewnętrzno-witalnej⁸. W myśl tej filozofii, personalizm broni podstawowego dobra, jakim jest godność człowieka, jako wartości niezbywalnej i niepowtarzalnej, w kontekście ontologicznym. Istnieje również godność osobowościowa, która jest nabyta i jest wynikiem pracy człowieka działającego i spełniającego się jako osoba, która rozwija swoje wewnętrzne predyspozycje, realizuje się⁹.

Wychować to tyle, co właściwie wprowadzić drugiego człowieka w jego wolność¹⁰ – te słowa Papieża Benedykta XVI ujmują istotę wychowania.

Wolność sumienia i wyznania/religii.

Wolność sumienia i wyznania/religii kształtowała się stopniowo w toku długotrwałych procesów historycznych i filozoficznych. Składa się ona z trzech elementów, które są trzema innymi wolnościami: wolnością myśli, wolnością sumienia i wolnością wyznania/religii¹¹. W naszej kulturze mamy do czynienia z pewnymi prawno-naturalnymi korzeniami każdego prawa człowieka. Znajduje to swoje urzeczywistnienie w trzech filarach: prawie rzymskim, religii i etyce chrześcijańskiej oraz greckiej filozofii¹².

Literatura prawa wyznaniowego wskazuje na ukształtowanie się dwóch przeciwstawnych poglądów na zakres znaczeniowy pojęć wolności sumienia

⁷ J. Bagrowicz, *Wychowanie personalistyczne w chrześcijaństwie*, 2008. Biblioteka_Teologii_Fundamentalnej-r2008-t3-s335-375.pdf (muzhp.pl) (listopad 2022).

⁸ R. Czekalski, *Personalistyczna pedagogika wychowawcza Jana Pawła II*, 2008, s. 185, <http://digital.fides.org.pl/Content/1015/18-Czekalski.pdf> (12.11.2022).

⁹ Tamże, s. 186.

¹⁰ M. Zawada, *Elementarz Benedykta XVI...*

¹¹ J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność sumienia i wyznania jako prawa człowieka*, 2012, s. 27. https://www.google.com/url?q=https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia-r2012-t19-n1/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia-r2012-t19-n1-s27-65/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia-r2012-t19-n1s27-65.pdf&sa=D&source=docs&ust=1676773088358420&usg=AOvVaw2XvUprCdfUa_5u_LHfS7bG (12.11.2022)

¹² M. Romanowski, *Kongres „Katolicy a wolność religijna”...*

i wyznania. Pierwszy pogląd utożsamia wolność sumienia z wolnością wyznania, nie dostrzegając istotnej różnicy pomiędzy nimi. Drugi natomiast w ujęciu wolność sumienia i wyznania wyodrębnia dwa elementy składowe, które są uzasadnione dwoma formami przejawów aktywności religijno-swiatopoglądowej człowieka. Pierwsza związana jest z kształtowaniem myśli i przekonań jednostki w sprawach religii, druga aktywność, zewnętrzna, polega na ujawnianiu tych przekonań oraz postępowaniu zgodnie z ich nakazami. Ten dwuelementowy sposób wyjaśniania znaczenia pojęcia wolności sumienia i wyznania wpłynął na brzmienie współczesnych aktów prawa międzynarodowego¹³.

W kontekście prawnym, wolność sumienia i wyznania/religii jest jedną z podstaw demokratycznego społeczeństwa i jest ona wyrażana w wielu współczesnych konstytucjach oraz licznych aktach prawa międzynarodowego (w systemie ONZ, systemach prawa europejskiego: Rady Europy i Unii Europejskiej). Konstytucja RP posługuje się w art. 53 ust. 1 pojęciem wolności sumienia i religii. W literaturze jest ono stosowane zamiennie z pojęciem wolności sumienia i wyznania¹⁴.

Papież Benedykt XVI określa ideę praw człowieka, która uwzględnia wolność człowieka, jako nie nadaną człowiekowi z zewnątrz, ale rozumianą jako prawo z samego stworzenia człowieka jako istoty wolnej. Z tej myśli zrodziła się idea praw człowieka Magna Charta. W duchu tej idei natura rozumiana jest w takim sensie, że przed wszystkimi strukturami porządkującymi – w samym człowieku – istnieją prawa pochodzące z jego natury. Benedykt XVI określa ideę praw człowieka jako rewolucyjną, sprzeciwiającą się absolutyzmowi państwowemu i despotyzmowi pozytywnego ustawodawstwa¹⁵.

W polskim nauczaniu kościelnym wolność sumienia była stosunkowo rzadko poruszany temat, mimo że jest to jeden z istotnych tematów ostatniego Soboru. Spośród dokumentów Vaticanum II Deklaracja o wolności religijnej dotyka ważnych dla katolickiego nauczania obszarów związanych z wolnością sumienia oraz wolnością religijną. Deklaracja pochyla się nad ważną z perspektywy wychowania organizacją nauczania religijnego

¹³ P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918-2015*, Pełplin 2022, s. 47–48.

¹⁴ J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność sumienia i wyznania...*

¹⁵ M. Zawada, *Elementarz Benedykta XVI...*, 2015, s. 35.

w środowisku domowym, szkolnym, ale też nad przestrzenią publiczną i swobodą wyrażania w niej wartości religijnych oraz organizowania społeczeństwa¹⁶.

Sumienie w świecie wolności

Sumienie jest nie tylko miejscem subiektywnego doświadczania wartości, ale stanowi obiektywną, naturalną zdolność człowieka do odkrywania zasad moralnych. Taką koncepcję sumienia można znaleźć u św. Tomasza z Akwinu oraz u wielu tomistów.

Papież Jan Paweł II opisuje sumienie jako wewnętrzny organ, który rozpoznając prawdę, informuje i apeluje do człowieka. Personalistyczna koncepcja sumienia Karola Wojtyły mieści się w nurcie autonomii sumienia. Podmiotowość i autonomia sumienia wpisane są w ontyczną i obiektywną wartość oraz godność osoby ludzkiej. Sumienie w tym kontekście odgrywa podstawową rolę jako najbliższa i podmiotowa norma moralności, związana z prawdą o osobie ludzkiej, o tym, kim człowiek jest i jaki jest pod względem wartościowania moralnego¹⁷. W sumieniu rozgrywa się dramat wyborów moralnych¹⁸.

Maria Montessori, włoska lekarka i twórczyni tzw. systemu wychowania zwanego metodą Montessori, twierdziła, że metodyczne kontrolowanie własnego sumienia jest jedną z ważniejszych rzeczy w życiu, a niezbędne do tego jest „źródło światła oraz znajomość zasad moralnych, zwłaszcza miłości”¹⁹. Zdaniem badaczki, w dziecku rodzi się naturalna wrażliwość na autentyczną sprawiedliwość, a sumienie prawe to sumienie kochające.

Papież Jan Paweł II *ludźmi sumienia* określał ludzi duchowo wolnych, zdolnych do rozeznania w świetle odwiecznych wartości i norm, które się tyle razy sprawdziły, nowych zadań, przed jakimi Opatrzność stawia ich w chwili obecnej²⁰.

Paulina Jabłońska na podstawie etymologii terminu *sumienie* przyjmuje, że aktualna koncepcja sumienia w Kościele stanowi naśladownictwo

¹⁶ L. Wąsik, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae Soboru Watykańskiego II*, 2015, <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia/article/view/1751/1680> (styczeń 2023).

¹⁷ R. Czekalski, *Personalistyczna pedagogika wychowawcza...*, 2008, s. 187.

¹⁸ M. Drożdż, *Człowiek ma sumienie*, [w:] *Sumienie w świecie Wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2007, s. 259.

¹⁹ E. Łatacz, *Sumienie dziecka według Marii Montessori* (listopad 2022).

²⁰ A. Siemianowski, *Sumienie stróżem wolności*, [w:] *Sumienie w świecie Wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2007, s. 155.

szkoły dominikańskiej. Określa ona sumienie jako sąd nad czynem, weryfikację czynu w świetle prawa naturalnego. Samo sumienie nie stanowi tego prawa, jedynie porównuje czyn z „matrycą” prawa boskiego²¹.

Teologiczne i pastoralne poszukiwania na temat roli wolności sumienia i wolności religijnej prowadzono na Zachodzie. Polska wstrzeźliwość w tej kwestii mogła się wiązać z lękiem przed zarzutami o bycie modernistą, postmodernistą czy liberałem. Ksiądz Józef Tischner opisywał wręcz lęk przed wolnością, który miał być większy niż lęk przed przemocą²².

ZAGROŻENIA DLA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

W ostatnich latach w Polsce i na świecie dochodzi do poważnych naruszeń w obrębie wolności religijnej. Przyczynia się to do wzrostu świadomości społeczeństwa i stawania w obronie ludzi wierzących, ich prawa do swobodnego wyrażania swoich przekonań bez ryzyka negatywnych konsekwencji oraz życia w zgodzie z wyznawanymi wartościami. Powstają organizacje i inicjatywy, których celem jest informowanie o zagrożeniach, jakie niesie błędne utożsamianie gwarantowanej przez Konstytucję bezstronności światopoglądowej z sekularyzacją sfery publicznej, dążącej do wyeliminowania z tej przestrzeni jakichkolwiek odniesień do religii i religijności. Do tych inicjatyw należą m.in. Ośrodek badawczy przy Uniwersyteckim Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, Laboratorium Wolności Religijnej przy UMK, Centrum Ochrony Praw Chrześcijan przy Fundacji Lux Veritatis czy międzynarodowa organizacja Pomoc Kościołowi w Potrzebie, która od 1999 roku co dwa lata publikuje bardzo ważny *Raport o Wolności Religijnej na Świecie*²³. W 2019 roku w wyniku rezolucji Zgromadzenia Ogólnego, z inicjatywy Polski, 22 sierpnia został uznany za Międzynarodowy Dzień Upamiętniający Ofiary Aktów Przemocy ze względu na Religie lub Wyznanie²⁴.

²¹ P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania...*, s. 47.

²² R. Kuligowski, *Wolność sumienia jako wyzwanie*, [w:] *Sumienie w świecie Wolności*, Kraków 2007, s. 245.

²³ M. Madej-Babula, *Edukacja zintegrowana w dialogu z wychowaniem religijnym*, Kraków 2006, s. 104.

²⁴ Pełnomocnik Rządu do Spraw Równego Traktowania, *Międzynarodowy Dzień Upamiętniający Ofiary Aktów Przemocy ze względu na Religie lub Wyznanie*, [w:] Serwis

W ostatnich latach także w Polsce odnotowuje się znaczący wzrost przypadków szeroko rozumianego naruszenia wolności sumienia i wyznania wśród chrześcijan. W dyskursie politycznym, zwłaszcza w mediach społecznościowych, często deprecjonuje się religię chrześcijańską, poniża, a także ośmiesza się i etykietuje osoby, które się otwarcie przyznają do swojej wiary. Istnieją inicjatywy, które usilnie starają się o wyprowadzenie nauczania religii ze szkół. Działania na rzecz realnego rozdziału Kościoła od państwa oraz „ochrony” praw osób bezwyznaniowych podejmuje Fundacja Wolność od Religii, która publikuje min. poradniki dla młodzieży (*Wolności sumienia osób niepełnoletnich*) czy dla rodziców (*Poradnik skutecznej interwencji w przedszkolu lub szkole publicznej*), mające zachęcać do wyłączenia z procesu wychowawczego możliwości rozwoju sumienia dzieci ku wartościom i moralności uwzględniającym chrześcijańskie/universalne wartości. Fundacja ta powołuje się na zapisy Konstytucji, interpretując je jako konstytucyjne zasady rozdziału Kościoła i Państwa, określa praktyki dyskryminacyjne wobec mniejszości bez wyznaniowej jako działania łamiące prawa wolności sumienia i religii²⁵.

Zapomina się o tym, że wolność religijna jako pojęcie interdyscyplinarne to zagadnienie, które dotyczy nie tylko osób wierzących, ale również osób niewierzących, agnostyków. Wolność religijna nie ogranicza się do kościoła, meczetu, synagogi. Wolność religijna daje zdolność każdemu człowiekowi do życia według własnych reguł do działania, zgodnie ze swoimi przekonaniami, do bycia sobą w każdym miejscu²⁶. Jerzy Bagrowicz zauważa, że skoro nienaruszalne prawa człowieka, a więc i jego godność, wynikają z całej jego natury, a osoba jest całością bytującą na wielu płaszczyznach, to odrywanie w człowieku wartości materialnych, w tym i wartości ludzkiego ciała, od osoby jako bytu duchowego, prowadzi do niebezpieczeństwa usunięcia wartości duchowych z zakresu życia społeczno-gospodarczego²⁷.

Rzeczypospolitej Polskiej, Międzynarodowy Dzień Upamiętniający Ofiary Aktów Przemocy ze względu na Religię lub Wyznanie – Pełnomocnik Rządu do Spraw Równego Traktowania – Portal Gov.pl (www.gov.pl) (listopad 2022).

²⁵ Por. materiały informacyjne portalu Fundacji Wolność od religii O fundacji – Fundacja Wolność od Religii (wolnoscodreligii.pl) (listopad 2023).

²⁶ W. Kudła, *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”*, (736) *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”* – YouTube (grudzień 2022).

²⁷ M. Madej-Babula, *Edukacja zintegrowana w dialogu...*, s. 105.

EDUKACJA NEUTRALNA A WYCHOWANIE CZŁOWIEKA DO WOLNOŚCI/

CZŁOWIEK W ŚWIECIE WARTOŚCI I MORALNOŚCI/ WOLNOŚĆ

I WYCHOWANIE DO ODPOWIEDZIALNOŚCI/

Polska szkoła publiczna, z punktu widzenia prawnego, nie opiera się na neutralności aksjologicznej, i tego zapewniać szkoła nie musi. Natomiast ma zapewniać neutralność światopoglądową, która opierać się powinna na tolerancji innych wyznań, innych przekonań²⁸.

Zdaniem dr. Rafała Maliszewskiego, termin *edukacja neutralna* jest terminem niepokojącym. Każda edukacja powinna mieć odniesienie aksjologiczne, czyli mieć jakieś fundamenty wartości. W duchu dialogu powinniśmy poznać światopogląd i wartości, którymi kierują się dzieci i młodzież. Poprzez poznanie uczniów i odniesienie się do wartości budujemy dialog. Bez odnośzenia się do wartości samo wychowanie neutralne skazane jest na klęskę. Takie wprowadzenie neutralnego systemu wartości będzie odbywało się ze szkodą dla społeczeństwa²⁹.

Wartości wyznaczają kierunek ludzkiego postępowania. W kontekście teorii wychowania są cennymi filarami współżycia społecznego. Ważne jest, aby dzieci i młodzież wprowadzane były w świat wartości, aby mogły dokonywać moralnie wartościowych wyborów. Danuta Al-Khamisy podaje, że w ramach wartości, które są istotne w wychowaniu, należy wyznaczyć wartości ogólnoludzkie: uniwersalne, powszechne, które stoją w opozycji do wartości materialnych: technicznych, konsumpcjonizmu, hedonistycznych³⁰. Wymienia ona jako podstawowe wartości „klasyczną triadę wartości”, czyli prawdę, dobro i piękno. Dla osób wierzących, źródłem tych wartości jest Dekalog i osiem błogosławieństw (Mt 5, 3-12).

²⁸ W. Kudła, *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”...*

²⁹ R. Maliszewski, *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”*, 5:50 [online], (736) *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”* – YouTube (6.12.2022).

³⁰ D. Al-Khamisy, mat. dydak. do wykładu Teorii wychowania, *Studia Pedagogika dla zajmowania stanowiska psychologa*, Wyższa Szkoła Pedagogiki i Administracji w Poznaniu, filia w Warszawie, 2021.

Człowiek w świecie wartości i moralności.

Wybory, których człowiek dokonuje we własnym sumieniu, są wyborami w obszarze wartości i są wyborami wartości, dlatego sumienie staje się dzięki temu przestrzenią realizacji ludzkiej wolności. Bycie moralnym oznacza bycie wolnym w wyborze i odwrotnie – bycie wolnym oznacza bycie moralnym przez wybór wartości³¹. Element wyboru pojawiający się w tej relacji wiąże się z byciem zorientowanym na jakieś normy, wartości. Sumienia nie można oderwać od prawdy, tak samo jak nie można oderwać wolności od normatywności. Mieć możliwość wyboru oznacza być wolnym, czyli bycie człowiekiem³². Sumienie zatem jest miejscem spotkania wolności człowieka z prawem moralnym, a więc z prawdą o wartościach i powinnościach moralnych. Jest to przestrzeń komunikacji człowieka jako wolnej rozumnej osoby, z prawdą. Ta komunikacja z prawdą dokonuje się w sposób wolny i świadomy³³.

Człowiek, jako osoba, dzięki swemu umysłowi poznaje siebie, świat, a dzięki woli daje siebie w przyjaźni i miłości. Współczesne koncepcje człowieka przedstawiają go jako osobę zintegrowaną. Człowiek jako osoba realizująca wartości ma związek z szeroko pojętym wychowaniem, które nie powinno się ograniczać tylko do danego okresu życia oraz ram instytucji (szkoły, zakłady wychowawcze). Osobowy rozwój człowieka wymaga świadomej działalności wychowawczej, zarówno instytucjonalnie zorganizowanej, jak i polegającej na autokreacji w ciągu całego życia³⁴. Uwidacznia się to we wspomnianej koncepcji wychowania personalistycznego w chrześcijaństwie, która zakłada, że poznanie człowieka i traktowanie go jako podmiotu jest podstawą działań wychowawczych³⁵. Zadaniem wychowania jest wspieranie dziecka w dążeniu do wartości podstawowych – Prawdy, Dobra i Piękna.

Człowiek potrzebuje rozwoju płaszczyzny duchowej, swej osobowości, gdyż jest bytem biopsychoduchowym i nie da się rozdzielić tych sfer w praktyce wychowawczej, jak podkreślał Romano Guardini, ponieważ się wzajemnie przenikają³⁶.

³¹ M. Drożdż, *Człowiek ma sumienie...*, s. 260.

³² Tamże, s. 261.

³³ Tamże, s. 262.

³⁴ J. Bagrowicz, *Wychowanie personalistyczne...*

³⁵ J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność sumienia i wyznania...*, s. 27.

³⁶ N.M. Ruman, *Wychowanie religijne dziecka*, http://encyklopediadziecinstwa.pl/index.php/Wychowanie_religijne_dziecka (listopad 2022).

Maria Montessori określa prawe sumienie jako sumienie kochające, które kształtuje się przede wszystkim przez przykład mądrego i życzliwego nauczyciela oraz otoczenia, które jest tak zorganizowane, że „dobro odróżnia się w nim od zła”. W takich warunkach dziecko zbiera doświadczenie moralne i ćwiczy się w praktykowaniu zalet. Natomiast poprzez współdziałanie z rówieśnikami, dziecko doświadcza radości z solidarności z innymi w realizowaniu dobra³⁷.

Wolność i wychowanie do odpowiedzialności

Filozof Roman Ingarden, znanym polski fenomenolog, wyrażał pogląd, że osoba jest realnym, trwającym w czasie i przestrzeni podmiotem i równocześnie przedmiotem cielesnym, mającym specjalną charakterystyczną formę. Ma zatem możliwość postępowania i działania w świecie realnym, ale przy ponoszeniu i podejmowaniu odpowiedzialności. Tej odpowiedzialności jednostkowej, według Ingardena, człowiek uczy się przez całe życie, niezależnie od fazy życia. Filozof wolność rozumie jako rys osobowości jednostki, a zarazem jest ona podstawą odpowiedzialności. Człowiek musi być wolny w swoich decyzjach i czynach. Istotne jest, aby człowiek zdolny do odpowiedzialności potrafił świadomie budować własny system wartości w sposób zintegrowany z ogólnym systemem moralnym społeczeństwa. Umiejętność dokonywania hierarchizacji wartości według kategorii obiektywnych i subiektywnych jest bardzo ważna. Osoba taka świadomie dokonuje wyborów, biorąc pod uwagę siebie i otaczających ludzi. W sensie szerokim taka odpowiedzialność jest rozumiana jako odpowiedzialność społeczna³⁸. Wychowując człowieka do odpowiedzialności, wychowujemy go również do wolności. Odpowiedzialność może być rozumiana jako wartość i kategoria pedagogiczna. W tym kontekście wychowanie do odpowiedzialności stanowi wspomaganie rozwoju społecznego i moralnego dziecka i ma miejsce w dwóch ważnych systemach: rodzinie i szkole. Przejawia się ono w codziennym dokonywaniu wyborów, rozwiązywaniu problemów i poszukiwaniu dróg porozumienia³⁹.

³⁷ E. Łatacz, *Sumienie dziecka...*

³⁸ Por. *Odpowiedzialność wg Ingardena*, *Odpowiedzialność wg Ingardena* | cojawiem.pl (grudzień 2022).

³⁹ Por. Zestawienie bibliograficzne, *Odpowiedzialność jako wartość i kategoria pedagogiczna*, Pedagogiczna biblioteka wojewódzka w Opolu, *Odpowiedzialność jako*

TELEOLOGIA I AKSJOLOGIA WYCHOWANIA

Teoria wychowania jako podstawowa dziedzina myśli pedagogicznej

Wśród subdyscyplin podstawowych nauk pedagogicznych, teoria wychowania zajmuje szczególne miejsce. Jest ona w Polsce uważana za jedną z podstawowych nauk pedagogicznych, która zajmuje się problematyką celów, treści, metod i organizacji wychowania moralnego, społecznego, estetycznego i fizycznego⁴⁰. Teoria wychowania współdziała z takimi naukami, jak: psychologia społeczna i socjologia wychowania, etyka, estetyka oraz biologia.

Pedagogika w klasycznym rozumieniu, jako nauka o wychowaniu, była bardziej łączona ze „sztuką wychowania” opartą na doświadczeniach i obserwacjach przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Współczesne nauki pedagogiczne poprzez rozwiązywanie różnych problemów badawczych, doprecyzowanie przedmiotu swojego poznania aspirują do wiedzy naukowej. W momencie narodzin pedagogiki jako w miarę samodzielnej dyscypliny naukowej najczęściej utożsamiano ją z „teorią wychowania” lub wyodrębniono z jej całości dział pedagogiki teoretycznej. Określenie jednolitej struktury nauk pedagogicznych jest trudne. Współczesne nauki pedagogiczne mają w coraz większym stopniu wymiar interdyscyplinarny i multidyscyplinarny⁴¹.

Andrzej M. de Tchorzewski w próbie strukturyzacji nauk pedagogicznych wymienia: wychowanie, socjalizację i edukację jako obszary zagadnień, którymi zajmują się te nauki. Wspomniane kategorie pojęciowe posiadają treść i zakres, które wskazują na ich złożoność jako zjawisk społecznych, psychologicznych i kulturowych⁴². Badacz wyodrębnia w ramach nauk pedagogicznych dwa zespoły subdyscyplin: podstawowe (teoretyczne) i stosowane (wyspecjalizowane). Wchodzą one w kanon kształcenia pedagogów, nauczycieli i wychowawców (patrz rys. 1).

wartość i kategoria pedagogiczna – Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka w Opolu (listopad 2021).

⁴⁰ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania*, Kraków 2018, s. 26, Wstęp do teorii wychowania (II wydanie) (ignatianum.edu.pl) (grudzień 2022).

⁴¹ Tamże, s. 30.

⁴² Tamże, s. 29.

Rysunek 1. Struktura nauk pedagogicznych



Źródło: Opracowanie własne.

Teleologia wychowania – struktura teorii wychowania

Teoria wychowania jako subdyscyplina nauk pedagogicznych bada, poznaje, opisuje, wyjaśnia, interpretuje rzeczywistość społeczną, która odnosi się do człowieka, istoty społecznej, zanurzonej w rzeczywistości nazywanej wychowaniem⁴³.

Do zasadniczych elementów teleologii wychowania, wchodzących w skład struktury wychowania, należą:

- Ideał wychowania – zawsze pozytywny, służy podmiotom wychowującym, jest opisem teoretycznym, angażuje sferę intelektualną wychowujących, pełni funkcję osobotwórczą, społeczno-kulturową,

⁴³ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 45–46.

sensotwórczą i integrująco-koordynującą⁴⁴. Cechą ideału wychowania jest jego historyczna zmienność, osadzenie w filozofii, nauce, polityce, organizacji życia społecznego, religii i szeroko rozumianej kulturze danej epoki. Na przestrzeni dziejów każda epoka kreuje swój indywidualny i często całkowicie odmienny od poprzedniego ideał wychowania⁴⁵. Małgorzata Badach podaje ideał autentyczności jako wartościowy przykład postawy, która warunkuje godne życie, moralny i duchowy rozwój. Idea bycia autentycznym staje się wymogiem współczesnej kultury, oddziałując na wiele sfer, również na wychowanie⁴⁶. Ideał wychowania jest punktem wyjścia dla pedagogów do wyprowadzania modeli wychowania, wzorców wychowawczych, wzorów osobowych, celów wychowawczych. Wśród wybranych typów ideałów wychowania możemy wyróżnić: ideał wychowania religijnego, ideał wychowania laickiego, ideał wychowania demokratycznego, ideał wychowania liberalnego. W każdym z wymienionych ideałów wychowania można wyróżnić następujące wzorce wychowawcze: katolik, racjonalny empirysta, obywatel, indywidualista. Natomiast wzorami osobowymi mogą być rzeczywiste bądź fikcyjne postacie, których cechy bądź postawy są godne naśladowania. Ideał wychowania jako podstawa procesu wychowania stanowi też źródło celów wychowania⁴⁷.

- Cele wychowania – określenia wskazujące na stan rzeczy bądź ich zmiany, ku którym w wychowaniu zmierzamy⁴⁸. Celem ogólnym wychowania jest wszechstronny rozwój osobowy uczniów, przy czym należy postrzegać wychowanka w kategoriach jego podmiotowości, godności, wolności, niepowtarzalności oraz konkretnych praw i obowiązków. Cele wyznaczają kierunek procesów pedagogicznych, wyznaczają one standardy, jakimi kieruje się każdy podmiot wychowujący (rodzic, nauczyciel, wychowawca)⁴⁹. Cele wychowania powinny być określone na miarę wychowanka.

⁴⁴ Tamże, s. 46.

⁴⁵ M. Badach, *Godność dziecka...*, s. 152.

⁴⁶ Tamże, s. 159–160.

⁴⁷ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 104–109.

⁴⁸ Tamże, s. 46.

⁴⁹ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 110.

- Treści wychowania – w zależności od dziedzin wychowania, wyróżniamy konkretne treści wychowania. I tak w wychowaniu intelektualnym jest to prawda, w wychowaniu moralnym – dobro, w wychowaniu estetycznym – piękno, w wychowaniu fizycznym – życie i zdrowie, w wychowaniu religijnym – wiara, w wychowaniu obywatelskim – społeczeństwo, w wychowaniu patriotycznym – ojczyzna, naród i inne⁵⁰.
- Zadania wychowania – to inaczej zakładany skutek sprawnie kierowanego procesu wychowawczego⁵¹. Zadania wychowawcze oceniamy pozytywnie wówczas, gdy przynoszą oczekiwane przez nas efekty. Literatura pedagogiczno-psychologiczna podaje różne ujęcia zadań wychowawczych.

Z perspektywy psychologii zadanie jest to cel, do którego osiągnięcia dążymy, uwarunkowany określonymi potrzebami jednostkowymi i społecznymi, który sama jednostka sobie stawia lub który stawia jej ktoś inny. Realizacja zadania ma zmienić stan rzeczy, sytuację jednostki, ją samą lub środowisko, w którym działa. Zadania wychowawcze są niezbędne w kształtowaniu dorastającego pokolenia, które zdobywa wiedzę o świecie i nabywa umiejętności potrzebne do samodzielnego życia w społeczeństwie. Zarówno zadania dydaktyczne, jak i wychowawcze mają wpływ na harmonijny rozwój osobowości, bowiem „wychowując, nauczamy, a nauczając, wychowujemy”. Zadania możemy klasyfikować według przynajmniej trzech kryteriów: treści, struktury i funkcji wychowawczej. Bogdan Suchodolski, pod względem treści, wyróżnia cztery grupy zadań wychowawczych: przygotowanie do życia w społeczeństwie, przygotowanie do zawodu, kultury oraz rozwój osobowości.

Dodatkowo w strukturze teorii wychowania wyróżniamy technologię wychowania (zasady wychowania, formy wychowania, metody wychowania, środki wychowania) oraz podstawy metodologiczne (przedmiot badań i poznania, problematyka badawcza, metody badań)⁵².

⁵⁰ Tamże, s. 46.

⁵¹ Tamże, s. 47.

⁵² A. Molesztak, *Zadania wychowawcze w rozważaniach i teorii wychowania*, (brak daty), s. 64–65. (Zadania wychowawcze w rozważaniach teorii wychowania (ukw.edu.pl) (grudzień 2022).

Wychowanie przedmiotem teorii wychowania

W naukach pedagogicznych nie ma jednej, uniwersalnej definicji wychowania. W zależności od orientacji światopoglądowo-filozoficznej i koncepcji teoretycznej, do której odwołują się poszczególni autorzy definicji wychowania, spotykamy różne jego określenia. Pedagogika jako nauka, której przedmiotem badań jest wychowanie, gromadzi i porządkuje wiedzę postrzeganą zawsze w dwóch podstawowych wymiarach, humanistycznym i społecznym. Tym samym, pedagogika jest nauką o człowieku, która wpływa na głębsze rozumienie istoty wychowania, socjalizacji i edukacji opartych na dialogu i wymianie argumentów. Człowiek, w świetle pedagogiki, poprzez różnego typu instytucje społeczne (środowiska wychowawcze) przygotowywany jest w sposób celowy i optymalny do odpowiedzialnego życia w dorosłości⁵³. Literatura humanistyczna i społeczna dostarcza nam definicje wychowania oparte na konkretnych dyscyplinach naukowych. W związku z tym spotkać możemy się z definicjami formułowanymi na użytek historii, psychologii, socjologii czy pedagogiki.

Wychowanie jako działalność, proces, rezultat – definicje wychowania

Andrzej de Tchorzewski opisuje wychowanie przez trzy wymiary: czynność, proces i wynik. Wychowanie jako czynność/czynności wychowującego, które poprzez jego celowe działania, oddziaływania wpływają na wychowywanego. Wychowanie jako proces, który zmierza za pomocą właściwych metod i środków do określonych i celowych zmian w osobowości człowieka, które przyczyniają się do wielostronnego i pożądanego rozwoju. Wychowanie jako wynik, czyli rezultat czynności i efekt procesu, który odzwierciedla się w oczekiwanych, pożądanach, akceptowanych przez społeczeństwo zachowaniach i postawach wychowywanego⁵⁴.

Danuta Al-Khamisy, za Zbigniewem Zaborowskim, definiuje wychowanie jako proces kształtowania osobowości dziecka, jego rozwoju ze względu na mniej lub bardziej uświadomione cele i wartości. Należy je przeciwstawić kategoriom pokrewnym, jak kontrola, organizacja czy manipulacja, bo istotą tego procesu nie jest podejście mechaniczne

⁵³ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 18–19.

⁵⁴ Tamże, s. 64.

do drugiej osoby, ale twórcze, odwołujące się do własnych możliwości rozwojowych⁵⁵.

Stefan Knurowski określa, że wychowanie – jako podstawowa kategoria pojęciowa nauk społecznych i humanistycznych – oznaczało zawsze działalność, proces oraz rezultat⁵⁶. W rozumieniu wychowania jako działalności w kontekście doktryny pedagogicznej, „wychowanie” to „zawsze społecznie uznany system działania pokoleń starszych na dorastających, celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem dla przygotowania według określonego ideału człowieka do przyszłego życia”. Dzięki takiemu określeniu wychowania, możemy tworzyć różnorodne systemy wychowania, które wyznaczają związek pomiędzy ustrojem społeczno-ekonomicznym, jego ideologią wychowawczą, a więc ideałami, celami, zadaniami stawianymi wychowaniu oraz działaniami różnych instytucji światowo-pedagogicznych. Knurowski wyodrębnia trzy zasadnicze systemy wychowania, w zależności od założeń światopoglądowo-filozoficznych: chrześcijański – oparty na idei miłości, liberalny – oparty na idei wolności, oraz socjalistyczny – oparty na idei walki⁵⁷.

W koncepcji wychowania chrześcijańskiego do dialogu, której autorem jest twórca pedagogiki personalno-egzystencjalnej ks. Janusz Tarnowski, proces edukacyjny jest trójfazowy: wychowawca wpływa na wychowanka, wychowanek wpływa na wychowawcę oraz wychowują się wzajemnie. Ważne w tym procesie są: autentyczność, dialog, spotkanie, zaangażowanie. Proces wychowania można opisać następująco: Dialog uwarunkowany autentycznością prowadzi do spotkania z Bogiem i ludźmi, czego wynikiem jest zaangażowanie. Ponieważ każdy człowiek daną rzecz czy rzeczywistość widzi inaczej, we wzajemnym komunikowaniu się dialog jest szczególnie drogą przybliżania swoich punktów widzenia i wypracowywania wspólnego ich rozumienia⁵⁸.

⁵⁵ D. Al-Khamisy, mat. dydakt. do wykładu Teorii wychowania, Studia Pedagogika dla zajmowania stanowiska psychologa, Wyższa Szkoła Pedagogiki i Administracji w Poznaniu, filia w Warszawie, 2021.

⁵⁶ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 45.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ W. Buczek, *Pedagogika personalno-egzystencjalna ks. Janusza Tarnowskiego. Dialog wychowawczy jako propozycja metody wychowania we współczesnej rodzinie, szkole, społeczeństwie*, 2017, s. 183, *Pedagogika personalno-egzystencjalna ks. Janusza*

Wychowanie zawsze dotyczy człowieka jako osoby, która żyje, rozwija się, dojrzewa, stając się autonomiczną jednostką, w określonej społeczności ludzkiej, którą stanowi wspólnota rodzinna, środowisko lokalne, naród, państwo czy społeczeństwo rozumiane w wymiarze ogólnoludzkim⁵⁹. Życie we wspólnocie z innymi jest jednym z kierunków, do którego zmierza integralny model wychowania.

Wychowywać, czyli wprowadzić drugiego człowieka w jego wolność

Według Benedykta XVI, wychowanie jest nierozdzielnie związane z uświadamieniem dziecku jego wolności, jego wartości dla świata i samego siebie, jego godności osobowej przynależnej mu z racji jego istnienia, godności osobowej jako godności bezwarunkowej. „Wychować to tyle, co właściwie wprowadzić drugiego człowieka w jego wolność”⁶⁰.

Karol Wojtyła przedstawił wartość wolności jako stałą normę w wychowaniu, która pozwala na sformułowanie zasad wychowawczych. W zależności od procesów wychowawczych czy samowychowania, pozwala ona na wypowiadanie siebie przez swój czyn – w sposób wolny⁶¹.

Jesper Juul, współczesny duński pedagog i terapeuta rodzinny, dla którego wychowanie jest bardziej byciem we wzajemnej relacji niż jednostronnym oddziaływaniem między dorosłym a dzieckiem, łącząc swoje podejście z wolnością, zaznacza, że „dać dzieciom wolność nie znaczy wychowywać je w sposób wolny”. Ważne, zdaniem Juula, jest to, aby dać dziecku możliwość rozwoju własnej osobowości i niezależnego istnienia poprzez umiejętne przekazywanie dziecku poczucia, że ma ono istotną wewnętrzną wartość, czyli tak zwane budowanie poczucia własnej wartości⁶².

Tarnowskiego. Dialog wychowawczy jako propozycja metody wychowania we współczesnej rodzinie, szkole, społeczeństwie (uj.edu.pl) (listopad 2023).

⁵⁹ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 18.

⁶⁰ Por. M. Zawada, *Elementarz Benedykta XVI...*

⁶¹ Z. Struzik, *Wychowanie do wartości. Szkoła podstawowa*, Warszawa 2020, s. 16. Ks. Zdzisław Struzik, *Wychowanie do wartości. Szkoła podstawowa, poziom 2*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2020. (ipjp2.pl) (styczeń 2023).

⁶² J. Juul, *Zamiast wychowania. O sile relacji z dzieckiem*, przeł. D. Syska, Podkowa Leśna 2016.

Wychowywać do wartości

Dziedzictwo duchowe i moralne kultury europejskiej opiera się na uniwersalnych wartościach: godności, równości i solidarności⁶³. Pomimo że obserwujemy tendencję do tzw. uniwersalizmu, który prowadzi do usuwania w cień religijnych źródeł Europy, nadal korzysta się z jej kulturowej i humanistycznej spuścizny. Jedność kultury, która jest podstawą formowania tożsamości europejskiej, jest widoczna w poszczególnych systemach wartości, kształtujących się na przestrzeni różnych epok historycznych. Wychowanie jednostki w danej kulturze ustawia hierarchię wartości. Ostatnie dziesięciolecia przyniosły kulturze prawnej Europy krytykę nadmiernego liberalizmu i aksjologicznej obojętności i niestałości wobec wartości uniwersalnych. Jednakowoż podstawą do zmian w prawie europejskim staje się poszanowanie wartości związanych z godnością osoby, przestrzeganiem praw człowieka oraz wprowadza się mechanizmy zapewniające bezpieczeństwo i podnoszące standard życia człowieka⁶⁴. Ksiądz Zdzisław Struzik zaleca powrót do edukacji aksjologicznej, gdzie wychowanie do wartości będzie obejmowało środowisko rodzinne, szkołę, miejsce pracy, Kościół i wszystkie inne środowiska, w których funkcjonuje człowiek, w których formułowane jest prawo. Tak pojmowane wychowanie, które będzie odzwierciedleniem aksjologii, jest możliwe, gdy u podstaw wykształcenia i wychowania człowieka znajdują się jednakowo rozumiane wartości: życia, solidarności, wolności, prawdy, miłości, braterstwa i pokoju. Powyższe wartości Struzik ujął w opisie stworzonego przez siebie programu wychowawczego dla klas szkół podstawowych⁶⁵.

Tymczasem wiele programów profilaktycznych i wychowawczych skoncentrowanych jest na poziomie działania, czyli rozwoju wiedzy i umiejętności dzieci, bez odnoszenia się do poziomu wartości, bez wskazywania, do jakiego dobra dążymy i jakiemu złu chcemy zapobiec. Aleksandra Karasowska, opisując wychowanie do odpowiedzialności, zaznacza, że odrywając się od wartości gubimy sens wychowania. Rodzicom zdarza się bardziej poszukiwać skutecznych metod działania, niż zastanawiać się, jakiego człowieka chcemy wychować. Podczas analizy zachowania dzieci zbyt przywiązujemy wagę

⁶³ Z. Struzik, *Wychowanie do wartości...*

⁶⁴ Tamże, s. 13.

⁶⁵ Tamże.

do mechanizmów i uwarunkowań (jak to działa i dlaczego tak się dzieje?) niż do skutków danego zachowania (co złego lub dobrego stało się w wyniku zachowania?). Krasowska podaje przykład programu wychowawczego opartego na wartościach jako solidnego wychowania i kształtowania prospołecznych postaw. Nie tylko przekazywanie wiedzy i uczenie umiejętności w procesie wychowania są ważne, ale również konstruktywne wartości. By wartości były w konkretnej społeczności realne, muszą istnieć powiązane z nimi zasady, które regulują zachowania w rodzinie, szkole w sposób, który służy ochronie i promowaniu wartości. Dalej w programie wychowawczym, działania stanowią praktyczną realizację wartości⁶⁶.

Wartości jako treści procesu wychowania. Aksjologia pedagogiczna

W kontekście nauk pedagogicznych wartość należy traktować jako wyróżnik na skali dobry–zły. Przypisuje się go podmiotowi wychowywanemu oraz faktom i zdarzeniom, w których człowiek uczestniczy, oraz związanym z nimi zachowaniom, z uwzględnieniem przyjętego kryterium wartościowania. Wartościowanie natomiast jest sądem jednostkowym lub grupowym, w przypadku gdy dany przedmiot jest dla jednostki lub grupy wartością. Sąd nad wartością opiera się na przyjętych i uznanych kryteriach, wśród których dominujące to: witalne, sakralne, perfekcjonistyczne, społeczne, ekonomiczne, pragmatyczne, hedonistyczne, odczuć. Kryteria leżą zatem u podstaw dokonywanych podziałów wartości⁶⁷.

Jedną z odmian ogólnej teorii wartości jest aksjologia pedagogiczna, która zajmuje się wartościami wchodzącymi w skład treści procesu wychowania. Jako że cele wychowania konstruuje się poprzez odwołanie do świata wartości, aksjologia pedagogiczna jest doskonałym źródłem tychże celów wychowania i samowychowania oraz sprzyja kształtowaniu się atmosfery wychowawczej, organizacji i kierowania procesami wychowawczymi. Służy ona również procesowi kontroli i oceny rezultatów wychowania⁶⁸. Wychowanie jest procesem, w którym wychowujący umożliwia wychowywanym poznanie, rozumienie i kierowanie się w życiu wartościami. Andrzej de Tchorzewski do wartości, które są ważne w wychowaniu, zalicza:

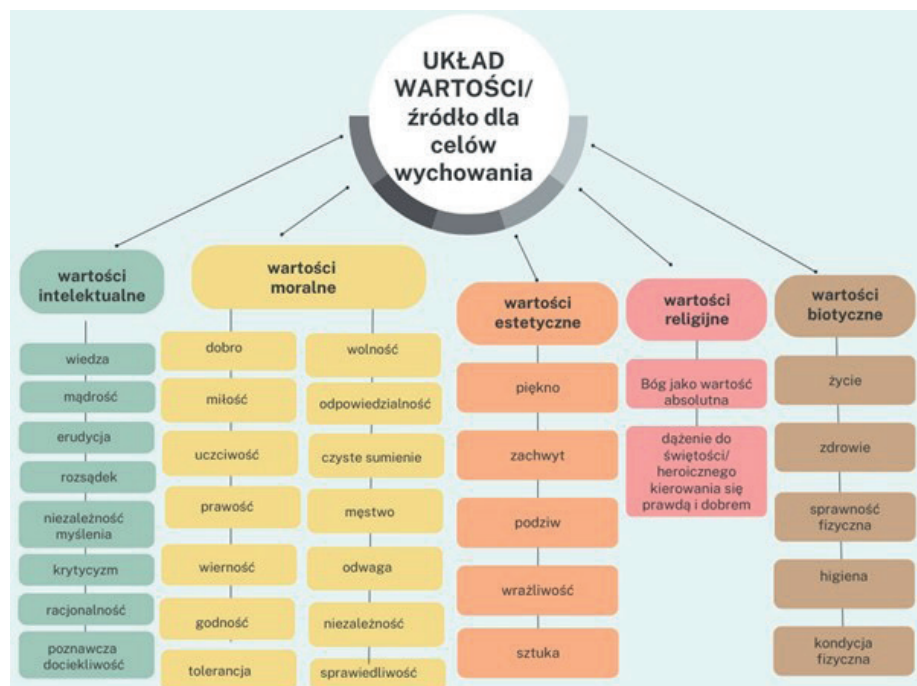
⁶⁶ Por. A. Krasowska, *Wychowanie do odpowiedzialności*, (<https://www.karasowska.pl/2-uncategorised/78-wychowanie-do-odpowiedzialno>) (styczeń 2023).

⁶⁷ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 94.

⁶⁸ Tamże, s. 31.

wartości intelektualne, moralne, estetyczne, religijne i biotyczne. Wymienione wartości są ważnym źródłem stanowienia celów wychowania⁶⁹ (patrz rys. 2).

Rysunek 2. Układy wartości wg A. M. de Tchorzewskiego



Źródło: Opracowanie własne.

Wartości w programie wychowawczym szkoły służące integralnemu rozwojowi człowieka

Ośrodek Rozwoju Edukacji na swojej stronie poświęconej wychowaniu podaje przykład programu wychowawczego dla szkoły, zbudowanego na podstawie personalizmu chrześcijańskiego⁷⁰. Krystyna Chałas, autorka programu,

⁶⁹ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 95.

⁷⁰ K. Chałas, *Wartości w programie wychowawczym szkoły służące integralnemu rozwojowi i wychowaniu ucznia*, 2017, *Wartości w programie wychowawczym szkoły służące integralnemu rozwojowi i wychowaniu ucznia*, Krystyna Chałas, 2017 [w]: <https://www.ore.edu.pl> (styczeń 2023).

opisuje wartości w programie wychowawczym szkoły jako służące integralnemu rozwojowi i wychowaniu ucznia. Twierdzi, że mają oni wrażenie, że są pomijani w procesie tworzenia programu oraz że mają trudność we wskazaniu wartości stanowiących podstawę aksjologiczną programu wychowawczego. Tym samym działania prowadzone w zakresie budowy i realizacji programu wychowawczego są pozorne. Autorka podjęła się próby opisanie procedur i stworzenia koncepcji integralnego wychowania ucznia, która była wdrażana w szkołach współpracujących z Katedrą Dydaktyki i Edukacji Szkolnej w Instytucie Pedagogiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego⁷¹.

Podczas tworzenia podstawy aksjologicznej programu wychowawczego szkoły Krystyna Chałas podjęła się próby odpowiedzi na pytanie natury aksjologicznej: Ku jakim wartościom wychowywać młodzież? Przyjęta koncepcja osoby oraz istoty integralnego rozwoju pozwoliła autorce wyróżnić trzy podstawowe struktury aksjologiczne: pierwsza struktura – tworzona przez zespół wartości opisujących osobę (godność, rozumność – mądrość, wolność, odpowiedzialność, zdolność do miłości i zdolność do transcendencji); druga struktura – wartości związane z poszczególnymi „warstwami rozwojowymi człowieka” (warstwą biologiczną, psychiczną, socjologiczną, kulturową, światopoglądową), są to m.in. wartości witalne, materialne, hedonistyczne, poznawcze, społeczne, etyczno-moralne, osobowe, kulturowe, ostateczne, religijne; trzecia struktura – bardziej szczegółowa, o charakterze tożsamościowym (wartości w zależności od kultury społeczności lokalnej i narodowej). Chałas zaznacza, że warto, aby w tworzeniu programu wychowawczego udział brał każdy nauczyciel, aby mógł podejmować twórczą pracę wychowawczą, a realizacja programu była obszarem wychowania ku wartościom, wspomagania wychowanków w urzeczywistnianiu własnej, lecz właściwej, hierarchii wartości, która gwarantowałaby wartościowe życie i osiągnięcie pełni człowieczeństwa⁷².

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

Integralna wizja człowieka, rozwój i tożsamość osobowa człowieka

Integralny rozwój człowieka, podobnie jak i wychowanie skupiające uwagę na człowieku, który jest podmiotem wychowania, odnosi się do całego człowieka. Zakłada doświadczenie uczestnictwa, jak i autonomii, harmonii i konfliktów, uwzględnia też opiekę i pomoc ze strony dorosłych, jak i samowychowanie (udział własny), doskonalenie charakteru, występowanie przemiany, nawrócenia i systematycznej pracy nad sobą. Kształtowanie charakteru przez wyrabianie cnót moralnych, prowadzi do pełniejszej integracji człowieka. Według Gordona Allporta, charakter jest pojęciem etycznym i oznacza jakąś kategorię zachowań, w oparciu o które nadajemy osobie albo jej czynom określenie „dobry” albo „zły”⁷³.

W kontekście personalistycznym, wśród ważnych walorów pracy wychowawczej nad wychowankiem-osobą jest uważność na wspomniany integralny rozwój człowieka. Intencja pedagogiczna odpowiadać musi godności człowieka, a działanie wychowującego powinno być nastawione na rozwój osoby. Wychowawca powinien założyć rozwój całościowy i integralny wychowanka, z uwzględnieniem wymiaru fizycznego, psychicznego i moralnego⁷⁴.

PERSONALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Kultura chrześcijańska wraz z jej integralną wizją człowieka (w myśl której każdy jest osobą, zarówno chrześcijanin, jak i niechrześcijanin) była inspiracją dla personalizmu jako teorii filozoficznej. Wychowanie integralne zmierza do rozwoju człowieka we wszystkich jego wymiarach i nie może być zredukowane do aspektu psychologicznego, społecznego czy kulturowego⁷⁵. Personalizm chrześcijański to kierunek w filozofii współczesnej, który stał się podstawą dla rozwoju katolickiej nauki społecznej. Stanowi on pogłębioną refleksję nad koncepcją osoby ludzkiej⁷⁶. Personalizm chrześcijański miał

⁷³ A. Rynio, *Psychopedagogiczne konotacje potrzeby i możliwości integralnego rozwoju i wychowania*, [w:] *W kręgu integralnego wychowania: refleksja teologiczno-pedagogiczna*, red. M.L. Opiela, K. Braun, Lublin 2017, s. 35, *W kręgu integralnego wychowania* (kul.pl) (styczeń 2023).

⁷⁴ J. Placha, *Tożsamość osobowa człowieka w ujęciu pedagogiki chrześcijańskiej*, s. 29. NADZIEJA JAKO ZADANIE (stowarzyszeniefidesetratio.pl) (styczeń 2023).

⁷⁵ Tamże, s. 26.

⁷⁶ E-szkola, *Personalizm chrześcijański – założenia, charakterystyka, przedstawicie*le. <https://eszkola.pl/religia/personalizm-chrzescijanski-6725.html> (grudzień 2022).

duże znaczenie dla postanowień II Soboru Watykańskiego oraz sformułowania współczesnej koncepcji praw człowieka w ujęciu Kościoła katolickiego⁷⁷.

Pedagogika personalistyczna. Wolność jako wartość w personalizmie chrześcijańskim

Pedagogika personalistyczna jest jednym ze współczesnych nurtów myślenia o wychowaniu. Personalizm nie jest nurtem jednolitym. Idee personalizmu spotkać można w filozofii, teologii, pedagogice, psychologii, aksjologii oraz w naukach społecznych i w działalności społeczno-politycznej⁷⁸.

Wychowanie personalistyczne bazuje na filozofii człowieka (antropologii), ale również czerpie z pedagogiki, biologii i psychologii. Józef Placha definiuje personalizm jako filozoficzną teorię człowieka, która jest „uniwersalną poznawczo i neutralną wykładnią istoty człowieka oraz jego wychowania”⁷⁹. Wartości wyznaczają cele programowe wychowania w personalizmie. Wychowujemy dziecko do samodzielności, odpowiedzialności, pełnienia odpowiednich funkcji itp. Wartością nadrzędną na ziemi jest człowiek. Ideały wychowawcze, np. służba człowiekowi, służba ojczyźnie, są ustanawiane również przez wartości. W personalizmie podkreśla się, że żadna z idei czy wartości nie może stanowić celu nadrzędnego wychowania. Nie wolno wychowywać dla ojczyzny, pokoju czy demokracji. Nie wolno poświęcać człowieka dla idei. Człowiek, jako najwyższa wartość na ziemi, może się rozwijać dopiero wtedy, gdy dąży do wartości wyższych niż on sam. W personalizmie chrześcijańskim najwyższym dobrem dla człowieka jest Bóg. Wartości najwyższe: prawda, dobro, piękno, istnienie są atrybutami Boga. Wśród wartości osobne miejsce zajmuje wolność, która jest fundamentem warunkującym osiągnięcie wszystkich innych wartości. W takim rozumieniu wolność nie jest wolnością wyboru, a wolnością autonomii, czyli całkowitej władzy człowieka nad samym sobą. Wspomniane wcześniej wartości (prawdy, dobra, piękna, wartość istnienia) są określone jako wartości ostateczne⁸⁰.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ J. Lorenc, *Wychowanie człowieka w ujęciu pedagogiki personalistycznej*, s. 16. Lorenc_J.pdf (sbc.org.pl) (grudzień 2022).

⁷⁹ J. Placha, *Tożsamość osobowa człowieka w ujęciu pedagogiki chrześcijańskiej*, s. 25. NADZIEJA JAKO ZADANIE (stowarzyszeniefidesetratio.pl) (styczeń 2023).

⁸⁰ Por. J. Dobrzyńska, *Pedagogika personalistyczna*, PEDAGOGIKA PERSONALISTYCZNA (onas.org.pl) (styczeń 2023).

Proces wychowania jest spotkaniem dwóch osób: wychowawcy i wychowanka. Człowieka nie wychowują idee czy cele, człowieka wychowują osoby. Wychowawca odsłania przed wychowankiem wartości i apeluje o ich przyjęcie, jednocześnie swoją postawą włącza te wartości w swoje życie. Staje się tym samym autentyczny. Wychowawca powinien posiadać autorytet duchowy i intelektualny. Personalizm podkreśla wartość wychowawczą posłuszeństwa wychowanka względem wychowawczym, ale nie budowanego na zasadzie władzy, a osadzonego na bazie autorytetu⁸¹.

Wolność człowieka i wolność wyboru są charakterystyczne dla wychowania w personalizmie, które jest zawsze propozycją, a nie czymś narzuconym. Wolność wyboru jest naturalnym wyposażeniem osoby i nie może być odebrana przez wychowawcę. Z uwagi na to, że wychowanie jest bardziej możliwością niż koniecznością, wiąże się to z ryzykiem nie zrealizowania założonego przez wychowawcę projektu⁸².

Wychowanie sumienia

Celem wychowania człowieka jest przede wszystkim uformowanie w nim dojrzałej osobowości, człowieka o postawie aktywnej wobec życia zarówno w wymiarze osobowym, jak i społecznym. W takim integralnie ujętym wychowaniu nie można pominąć tego, co leży u podstaw formacji ludzkiej, a mianowicie formacji sumienia⁸³.

Maria Montessori podaje wiek 7–12 lat jako szczególnie newralgiczny dla rozwoju sumienia dziecka. Wtedy to zaczyna się pojawiać głębokie zainteresowanie pytaniami dotyczącymi moralności. Dziecko próbuje oceniać zachowanie swoje i innych. Pragnie wiedzieć, czy to, co uczyniło, jest dobre czy złe. Ze względu na ważność tego okresu rozwojowego Montessori podaje cztery wskazania dla wychowawców, które pozwolą „odpowiednio traktować” wychowanków. Są nimi: aktywne przeżywanie przez dziecko wartości moralnych; stwarzanie warunków do zrozumienia moralnego znaczenia dotychczas, nabytych umiejętności; wykorzystanie skautingu jako skutecznego środka kształcenia sumienia i wychowania

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ J. Bagrowicz, *Wychowanie personalistyczne w chrześcijaństwie...*, s. 363.

moralnego; uwrażliwienie nauczycieli na kwestię sprawiedliwości, taktu i delikatności⁸⁴.

Jednak wysiłek wychowania sumienia nie powinien być ograniczony do okresu dziecięcego, jak chcą tego niektórzy psychologowie (m.in. Jean Piaget, Erik Erikson i Lawrence Kohlberg) zajmujący się tylko rozwojem moralnym człowieka w okresie dzieciństwa i dorastania, ale powinien obejmować całe życie człowieka. O wychowaniu sumienia wspomina również *Katechizm Kościoła katolickiego*⁸⁵. Prawidłowa formacja sumienia jest zatem podstawowym prawem, ale i zadaniem ludzkiej osoby⁸⁶.

ROZWÓJ OSOBOWOŚCI CZŁOWIEKA A CELE WYCHOWANIA/ KRYZYS ADOLESCENCJI. WOLNOŚĆ I NIEPEWNOŚĆ JAKO MIANOWNIK NASZYCH CZASÓW/ DUCHOWOŚĆ I RELIGIJNOŚĆ W BYCIU SZCZĘŚLIWYM. FORMOWANIE DOJRZAŁOŚCI DUCHOWEJ ZADANIEM WYCHOWANIA/ INTEGRALNA WIZJA CZŁOWIEKA, ROZWÓJ I TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA. CHARAKTER CZŁOWIEKA.

Rozwój osobowości człowieka a cele wychowania

Z różnych koncepcji osobowości wynika, że osobowość kształtowana jest przez całe życie, szczególnie w okresie dzieciństwa oraz młodości poprzez wpływ bodźców zewnętrznych w procesie socjalizacji, a także własnej aktywności jednostki. Istotną rolę odgrywają tu również wrodzone cechy biofizyczne, które czynią jednostkę wyjątkową i determinują jej zachowanie podczas różnych sytuacji życiowych. Wydarzenia powtarzające się wyjątkowo silnie, kontakty z osobami znaczącymi dla danej osoby, role społeczne pełnione przez nią również wpływają na kształtowanie się osobowości⁸⁷. Na rozwój psychiczny człowieka ma wpływ wiele różnych czynników. Irena

⁸⁴ E. Łatacz, *Sumienie dziecka...*

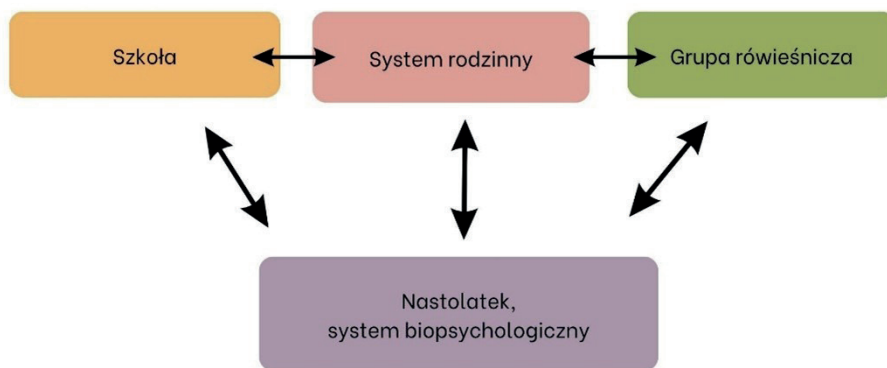
⁸⁵ „Wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia. Od najmłodszych lat wprowadza ono dziecko w poznanie i praktykowanie prawa wewnętrznego, rozpoznawanego przez sumienie. Roztropne wychowanie kształtuje cnoty; chroni lub uwalnia od strachu, egoizmu i pychy, fałszywego poczucia winy i dążeń do upodobania w sobie, zrodzonego z ludzkich słabości i błędów. Wychowanie sumienia zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca”. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, nr 1784.

⁸⁶ J. Bagrowicz, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 364.

⁸⁷ C.S. Hall, G.Lindzey, J.B. Cambell, *Teorie osobowości*, przeł. J. Radzicki, J. Kowalczevska, M. Zagrodzki, Warszawa 2004, s. 613–614.

Namysłowska wśród systemów, w których funkcjonuje dziecko, wyróżnia: szkołę, system rodzinny, grupę rówieśniczą oraz samego nastolatka, jako system biopsychologiczny⁸⁸ (patrz rys. 3).

Rysunek 3. Dziecko a inne systemy



Źródło: Opracowanie własne.

W odniesieniu do poszczególnych etapów życia człowieka formułowane są różne cele wychowania ukierunkowujące, z perspektywy czasu, działalność pedagogiczną na kształtowanie postaw wychowanków, stosownie do ich wieku. Inny jest zakres przedmiotowy postawy, którą kształtujemy w wieku dziecięcym, jeszcze inny w okresie dorastania oraz w fazie dojrzewania czy starości⁸⁹. Skuteczność celów wychowania, w zależności od okresu rozwoju człowieka, będzie zależała od dostosowania celów do realnych i potencjalnych możliwości rozwojowych człowieka, objętego procesem wychowania, socjalizacji i edukacji. Warta odnotowania jest wspomniana wcześniej zależność harmonijnego rozwoju osobowości od zadań dydaktycznych i wychowawczych.

⁸⁸ I. Namysłowska, *Psychiatria dzieci i młodzieży*, Warszawa 2016, s. 80.

⁸⁹ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 113.

Człowiek jako osoba jest „jednością wielości”, działającą od wewnątrz w sposób rozumny i wolny w dążeniu do celów. Dzięki temu dążeniu istota ludzka rozwija się w pełni i staje się osobowością. W ścisłym znaczeniu osobowość jest zorganizowaną strukturą indywidualnych cech i sposobów zachowania, która ma znaczenie w specyficznym przystosowaniu jednostki do środowiska. Wymienia się trzy grupy czynników, które kierują procesem rozwoju człowieka: wewnętrzne (geniczne), zewnętrzne (środowiskowe) oraz czynniki osobowościowe (duchowe). Dziedziczność pierwszej grupy czynników jest stała, natomiast czynniki środowiskowe (zamierzone i niezamierzone) są elementami zmiennymi, gdzie podatność na wpływy zewnętrzne i plastyczność rozwojowa człowieka dostosowują się do różnorodności środowiska i są elementem nabywanego doświadczenia. Trzecia grupa czynników, mająca wpływ na rozwój osobowości człowieka, którą jest duchowość człowieka, jest uznawana przez współczesne systemy wychowania, z uwzględnieniem różnic w rozumieniu duchowości i interpretacji. Czynniki duchowości, do których należą: rozumność (zdolność prawdziwego poznania), wartościowanie (zdolność do subiektywnej oceny przeżyć), wolność wewnętrzna (zdolność wolnego wyboru przez wolę), zdolności twórcze (praca i twórczość kulturalna) oraz otwartość metafizyczna na sprawy sensu świata i życia – tworzą cechy gatunkowe człowieka i decydują o jego rozwoju⁹⁰.

Jednym z fundamentów dla prawidłowo kształtującej się osobowości, jako efektu wszechstronnego rozwoju dziecka, jest nauka norm moralnych, społecznych i obyczajowych jako drogowskazów niezbędnych do dobrego, godnego życia⁹¹.

Kryzys adolescencji. Wolność i niepewność jako mianownik naszych czasów
W kontekście psychiatrii dzieci i młodzieży przyjmuje się, że całościowe rozumienie życia psychicznego człowieka powinno brać pod uwagę czynniki biologiczne, socjologiczne i psychologiczne. Człowiek postrzegany jest

⁹⁰ Por. J. Pawłowicz, *Wpływ autorytetów na wybory człowieka – rozpocząć na nowo od Chrystusa*, 2004, <http://www.pawlowicz.opoka.org/wpływ.htm> (styczeń 2023).

⁹¹ Por. materiały informacyjne portalu Niebieskie pudełko, *Kształtowanie się prawidłowej osobowości jako efekt wszechstronnego rozwoju dziecka*, *Kształtowanie się prawidłowej osobowości jako efekt wszechstronnego rozwoju dziecka* – Niebieskie Pudełko (niebieskiepudelko.pl) (styczeń 2023).

przez pryzmat uwarunkowań genetycznych, ontogenetycznego rozwoju biologicznego, wczesnych wpływów środowiskowych (rodzina), późniejszych wpływów środowiskowych (szkoła), a także coraz szerszych grup społecznych. To od wzajemnych wpływów i interakcji wymienionych uwarunkowań rozwoju człowieka zależy to, w jaki sposób zacznie wchodzić w dorosłe życie. Irena Namysłowska spostrzega, że „nasze życie przebiega między dymensją przynależności a dymensją wolności”⁹², wyjaśniając, że każda faza cyklu życia ludzkiego inaczej układa proporcje między przynależnością a wolnością. Badaczka zauważa, że każda skrajność – czyli nadmierna zależność, bliskość z osobami ważnymi lub skrajna wolność, alienacja od bliskich, może stanowić „jądro psychopatologii” i jest wyrazem nieharmonijnego rozwoju⁹³.

Proces wychowania człowieka i udział w nim rodziców, we współczesnej kulturze, w której można zauważyć wiele skrajnych „zaleceń wychowawczych” (od postawy dystansu i stosowania dyscypliny wobec dziecka po skoncentrowanie się wyłącznie na dziecku, wychowaniu bezstresowym i wzmacnianiu naturalnej potrzeby ochrony dziecka przed światem) stawia rodziców przed dylematami wychowawczymi. Okres między wczesnym dzieciństwem a adolescencją powinien zmierzać ku bardziej podmiotowemu traktowaniu dziecka, a więc umożliwić rodzinie znalezienie właściwych sposobów komunikowania się, stopniowego rozwiązywania wzajemnych zależności, przekazywania dziecku systemu wartości. Jeśli w tej fazie rozwoju, nie uda się wypracować wspomnianego modelu, to okres adolescencji jest uważany za okres krytyczny dla dziecka i rodziny, czyli „ostatnią szansę” znalezienia przez dziecko i rodzinę adekwatnych do wieku, potrzeb i wymagań kultury sposobów współżycia⁹⁴. Jak ważny jest ten okres dla dalszego funkcjonowania człowieka w obszarze m.in. jego zdrowia psychicznego, świadczy chociażby fakt, że jeśli rozwój i przekształcanie więzi w okresie przedkryzysowym były nieharmonijne, wzrasta ryzyko niewłaściwego rozwiązania kryzysu rozwojowego, a tym samym wzrasta ryzyko wystąpienia zaburzeń psychicznych u dziecka oraz pojawia się możliwość pojawienia się psychopatologii u rodziców⁹⁵.

⁹² I. Namysłowska, *Psychiatria...*, s. 5.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 6.

⁹⁵ Tamże.

W kontekście zdrowia psychicznego dzieci i młodzieży, wśród czynników ograniczających prawdopodobieństwo pojawienia się kryzysu suicydalnego (podjęcia próby samobójczej) wymienia się m.in. spójną i wspierającą rodzinę, poczucie przynależności do grupy rówieśniczej, poczucie własnej wartości, celu i sensu życia, a także religijność⁹⁶. Marek Dziewiecki zauważa, że troska o rozwój duchowy młodego pokolenia powinna stanowić podstawowe zadanie rodziców, szkoły oraz innych instytucji wychowawczych, ponieważ „nie ma przyszłości bez duchowości”⁹⁷.

Warto zauważyć, że w okresie dojrzewania (adolescencji) musi dojść do zakwestionowania przez adolescenta dotychczasowego zastanego świata i jego wartości. Stąd okres ten nazywany jest „normatywnym kryzysem rodziny”. Jednocześnie rodzice, skonfrontowani z tymi przeżyciami i zachowaniami nastolatka, mogą przeżywać uczucie frustracji, czasem klęski swoich dotychczasowych wysiłków wychowawczych, bywa, że czują się osamotnieni i towarzyszy im poczucie pustki. Jakość dalszego funkcjonowania człowieka zależy od tego, w jaki sposób rozwiązany zostanie kryzys, czyli m.in. jaki wykształcił się model realizowania „międzygeneracyjnej lojalności” w rodzinie⁹⁸. Poczucie lojalności pomaga w utrzymaniu rodzinnych więzi, daje poczucie bezpieczeństwa i tworzy rodzinną tożsamość⁹⁹. Irena Namysłowska jest przekonana, że znakiem naszych czasów i naszej cywilizacji jest niepewność i wolność. Oba te zjawiska mogą być zagrożeniem bądź wyzwaniem. Badaczka podkreśla ważność tego, w jaki sposób rozwiążemy międzygeneracyjny przekaz wartości i wytworzymy nasz własny¹⁰⁰.

W założeniu pedagogiki chrześcijańskiej dopiero pełne postrzeganie struktury człowieka, więc oprócz warstwy psychofizycznej, również uwzględnienie jego płaszczyzny duchowej, pozwala na integralne

⁹⁶ E. Maksymowska, *Psychologiczna interwencja w sytuacjach związanych z próbami samobójczymi i samobójstwami uczniów*, [w]: Kryzys. Szybkie reagowanie. Poradnik dla pedagogów i psychologów szkolnych, Warszawa 2009, s. 84.

⁹⁷ M. Dziewiecki, *Kryteria dojrzałości duchowej. Jak poznać dojrzałość w sferze duchowej?*, 2005, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/kryteria_dojrzd.html (styczeń 2023).

⁹⁸ I. Namysłowska, *Psychiatria...*, s. 6.

⁹⁹ M. Wasilewska, M. Kuleta, *Rola i znaczenie przekazów rodzinnych w pokonywaniu kryzysów życiowych*, 2016, s. 184. <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/38019> (styczeń 2023).

¹⁰⁰ I. Namysłowska, *Psychiatria...*, s. 8.

rozumienie istoty człowieka oraz pełne widzenie problemu tożsamości osobowej. Integralne i wewnętrzne bogactwo człowieka, a jest on istotą wolną i rozumną, przejawia się min. w umiejętności tworzenia symboli, różnych dzieł sztuki, odnajdywaniu sensu swojego życia oraz ofiarowaniu się dla innych i za innych¹⁰¹.

Duchowość i religijność w poczuciu bycia szczęśliwym. Formowanie dojrzałości duchowej zadaniem wychowania

Dojrzałość duchowa jest nieodzownym elementem rozwoju człowieka. Marek Dziewiecki definiuje duchowość jako zdolność człowieka do rozumienia samego siebie. Gdy człowiek jest duchowo pusty lub duchowość jest rozwinięta minimalnie, nie może wtedy w sposób świadomy i wolny kierować swoim istnieniem. Dziewiecki wręcz warunkuje wolność posiadaniem duchowości¹⁰².

Współczesna psychologia w badaniach nad dobrostanem psychicznym Polaków traktuje ten stan jako synonim szczęścia¹⁰³. Na pytanie, czy uduchowienie i religijność sprzyjają szczęściu, starali się odpowiedzieć w swoich badaniach m.in. psycholog społeczny Michael Argyle oraz profesor nauk politycznych Roan Inglehart. Badacze potwierdzili związek między religijnością i szczęściem, głęboka wiara w połączeniu z praktyką religijną są czynnikami warunkującymi nasze odczuwanie szczęścia. Badacze sugerują, że osoby wierzące znajdują w religii spójny system przekonań, dzięki którym zyskują sens życia i wsparcie w walce z przeciwnościami losu. Głęboka wiara chroni je także przed depresją, stanami lękowymi i brakiem nadziei, pozwala łatwiej zaakceptować trudne doświadczenia i sprawniej radzić sobie ze stresem. Duchowość jest wymieniana przez dr. Davida Mayersa jako ta cecha osobowości, która warunkuje odczuwanie szczęścia. Zdaniem badacza, ludzie uduchowieni są dwa razy szczęśliwsi niż ci, którzy nie wierzą. Natomiast największy wpływ na poziom zadowolenia z życia osób wierzących ma przynależność do wspólnoty¹⁰⁴.

¹⁰¹ J. Placha, *Tożsamość osobowa człowieka...*

¹⁰² M. Dziewiecki, *Kryteria dojrzałości duchowej...*

¹⁰³ Por. J. Czapiński, T. Panek, *Diagnoza Społeczna 2005*, Warszawa 2006, s. 110.

¹⁰⁴ Por. materiały informacyjne portalu Ideologia.pl, *Uwarunkowania szczęścia: jak płeć, wiek, geny, pieniądze i więzi społeczne wpływają na Twoje zadowolenie?*, *Uwarunkowania Szczęścia – Płeć, Wiek, Pieniądze, Religia* (ideologia.pl) (styczeń 2023).

Maria Braun-Gałkowska, omawiając problem rodzinnego szczęścia, podaje przestrzeganie norm moralnych i staranie się o cnoty (sprawności postępowania moralnie dobrego) jako warunki dla szczęśliwego życia rodzinnego. Wierność i odpowiedzialność są sprawnościami moralnymi, które są pożądane w rodzinie szczęśliwej¹⁰⁵.

Formowanie dojrzałości duchowej, jako zadanie realizowane przez wychowawcę, związane jest z promowaniem dojrzałości duchowej wychowanka, czyli pomaganiem, by odkrywał on prawdę o tym, kim jest i po co żyje, a także by poszerzał swoje horyzonty ideałów i aspiracji. W procesie formowania duchowości wychowanka należy uczyć go realistycznego myślenia o ludzkim życiu, stawiać pytania o sens życia, o hierarchię wartości i normy postępowania, demaskować wypaczone wizje człowieka oraz postępowanie, które prowadzi do krzywdy i cierpienia¹⁰⁶.

RODZINA ŚRODOWISKIEM ROZWIJAJĄCYM SYSTEM WARTOŚCI.

Wychowawczy wpływ rodziny jest najsilniejszy. Mimo że w trakcie rozwoju człowieka wzrasta znaczenie innych instytucji, taki jak przedszkole, szkoła, to opieka nad dzieckiem i odpowiedzialność związana z jego wychowaniem spoczywają głównie na rodzicach. To rodzice swoim przykładem, jakością relacji z członkami rodziny pokazują wiele dziecku i uczą je wartości. W zależności od tego, jaka jest rodzina i w jaki sposób przebiega w niej proces wychowawczy, zależy rozwój osobowości dziecka i stan jego zdrowia psychicznego oraz funkcjonowanie w wieku dorosłym¹⁰⁷.

Rodzice, wychowawcy, ukazując wartości swoją postawą, poprzez własne świadectwo wartości, wychowują wartościami, jakimi żyją a nie tylko wspomniane wartości promują. W duchu dialogu możliwe jest wzajemne uczenie się wychowawców i wychowanków. Dzięki dialogowi możliwa jest również współpraca między środowiskami wychowawczymi, czyli: rodziną, szkołą i Kościołem¹⁰⁸.

¹⁰⁵ M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Lublin 2008, s. 68.

¹⁰⁶ M. Dziewiecki, *Kryteria dojrzałości duchowe...*

¹⁰⁷ M. Jankowska, *Wychowanie jako system wzajemnych oddziaływań rodziców i dzieci*, s. 5. NADZIEJA JAKO ZADANIE (stowarzyszeniefidesratio.pl) (styczeń 2023).

¹⁰⁸ W. Buczek, *Pedagogika personalno-egzystencjalna ks. Janusza Tarnowskiego. Dialog wychowawczy jako propozycja metody wychowania we współczesnej rodzinie, szkole, społeczeństwie*, 2017, s. 188. *Pedagogika personalno-egzystencjalna ks. Janusza*

Leokadia Szymczyk opisuje rodzinę jako nosiciela i obrońcę cenionych wartości. To w rodzinie dziecko gromadzi pierwsze doświadczenia, zdobywa podstawową wiedzę o świecie, normach moralno-społecznych. Rodzina pokazuje dziecku wzory społecznego postępowania, w niej dziecko przyswaja wartości moralne, postawy wobec małżeństwa, rodziny, innych ludzi, cierpienia i śmierci. Wychowanie ku wartościom jest zadaniem i wyzwaniem zarówno wychowawczym, jak i edukacyjnym¹⁰⁹.

Czynniki wpływające na kształtowanie się systemu wartości w rodzinie

Wśród wielu czynników, które wpływają na kształtowanie się systemu wartości człowieka, wymienia się: wartości preferowane przez oboje rodziców, zgodność z systemem wartości rodziców i dzieci (w tym znaczącą rolę odgrywają czynniki: wiek dziecka, dojrzałość psychiczna członków rodziny, jakość relacji, atmosfera emocjonalna w rodzinie, poziom i zakres identyfikacji dziecka z rodzicami, spójność systemu wartości matek i ojców, ocena systemu rodziców przez szerszą grupę społeczną), jakość więzi i relacji rodzinnych, jakość kontaktów, poziom kultury współżycia, wiedza i postawy rodziców (istotne znaczenie mają postawy rodziców nie tylko wobec rodziny, ale wobec pracy, państwa i społeczeństwa, wartości moralnych, przy czym rozdwojenie i zakłamanie postaw rodziców jest w okresie dojrzewania przyczyną krytyki i niechęci wobec rodziców, a także braku szacunku dla nich), sytuacja bytowa, postawa dziecka względem rodziców¹¹⁰.

W procesie przekazywania wartości dzieci potrzebują wzorca, który mogą obserwować, z którym mogą się identyfikować. Takim wzorcem dla dziecka są rodzice¹¹¹.

Janusz Korczak w opisie funkcjonowania dzieci trafnie spostrzega: „Bo dzieci naśladują życie, rozmowy, dążenia środowiska, w którym się wychowały, bo mają w zarodku wszystkie te namiętności...”¹¹².

Tarnowskiego. Dialog wychowawczy jako propozycja metody wychowania we współczesnej rodzinie, szkole, społeczeństwie (uj.edu.pl) (listopad 2023).

¹⁰⁹ L. Szymczyk, *Rola rodziny w rozwijaniu systemu wartości*, 2017, s. 8. Łódzkie_Studia_Teologiczne-r2017-t26-n1-s7-20.pdf (muzhp.pl) (styczeń 2023).

¹¹⁰ Tamże, s. 11.

¹¹¹ Tamże, s. 18.

¹¹² J. Korczak, *Jak kochać dziecko. Momenty wychowawcze. Prawo dziecka do szacunku*, Warszawa 1993, s. 201.

Towarzyszenie dziecku w drodze do wolności

W wychowaniu najważniejsze jest wspólne dążenie wychowawcy i wychowanka. Istotne jest, aby wychowywany miał świadomość, że osoba kształtująca jego charakter i postawy dąży do tego samego, co proponuje jemu¹¹³.

Papież Benedykt XVI opisuje, że „każdy człowiek pochodzi z Bożej wolności i ma w niej swe własne prawo. Rodzice muszą prowadzić dziecko ku jego własnej istocie, nie mogą go zagarniać dla siebie”. Jest to podstawa antyautorytarnego wychowania. Nie należy jednak rezygnować z wszystkich form wychowania, przyjmując, że wychowanie w swym założeniu manipuluje wolnością. Zdaniem papieża Benedykta XVI, wolność potrzebuje asysty, pomocy. W wychowaniu staram się umożliwić dziecku znalezienie własnej drogi, pozostawiając jej własny kształt. Dziecko, poprzez wychowanie, które wprowadza go w wolność, uczy się wewnętrznych praw wolności oraz ludzkiego bytu¹¹⁴.

WYCHOWANIE RELIGIJNE

O ile kontakt osobisty między człowiekiem a Bogiem jest sprawą łaski i tajemnicą i rodzice nie mogą go przekazać, o tyle samą postawę religijną, sposób odnoszenia się człowieka do Boga kształtuje się od początku życia. Jest ona zależna od otoczenia i rodzice mają na tę postawę wpływ. Każda postawa ma w sobie trzy elementy: poznawczy, uczuciowy i behawioralny, czyli pewną gotowość do określonego postępowania. Postawa religijna również ma te komponenty. Żeby dziecko mogło nawiązać osobisty kontakt z Bogiem, musi przede wszystkim o Bogu wiedzieć¹¹⁵. Małe dzieci uczy się najważniejszych i zarazem najtrudniejszych prawd wiary: że Bóg jest Osobą i że jest Miłością, przez analogię do sytuacji rodzinnej – Bóg jest Ojcem, który kocha je jeszcze bardziej niż rodzice¹¹⁶. Dziecko ma prawo do wychowania, które jest konieczne do rozwoju moralnego, podobnie jak pożywienie do rozwoju fizycznego. Wychowawca natomiast powinien przybliżać dziecku świat wartości i wyjaśniać mu, co jest dobre, a co złe, nie uciekając się jednak do przemocy¹¹⁷.

¹¹³ M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa...*, s. 222.

¹¹⁴ M. Zawada, *Elementarz Benedykta XVI...*

¹¹⁵ M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa...*, s. 271.

¹¹⁶ Tamże, s. 31.

¹¹⁷ Tamże, s. 220.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA RODZICÓW W WYCHOWANIU DZIECI./ WOLNOŚĆ RELIGIJNA W SZKOLE W POLSCE./ WOLNOŚĆ RELIGIJNA W PROGRAMIE

RELIGII W SZKOLE./ AUTENTYCZNOŚĆ W WYCHOWANIU W KONTEKŚCIE GODNOŚCI I WOLNOŚCI DZIECKA./ WOLNOŚĆ RELIGIJNA W SZKOLE EDUKACJA ZINTEGROWANA W KLASACH 1-3 SZKOŁY PODSTAWOWEJ./ WOLNOŚĆ RELIGIJNA W KONTEKŚCIE WSPÓŁPRACY SZKOŁY Z RODZICAMI W WYCHOWANIU DZIECKA.

Wolność religijna w wychowaniu dzieci realizuje się m.in. w wyborze szkoły dla niego. Rodzice mogą samodzielnie podejmować decyzję, do której szkoły będzie uczęszczało ich dziecko. W Polsce istnieje wiele różnorodnych szkół, które między innymi w swoim statucie mają zapisane wartości i cele, które danej jednostce edukacyjnej przyświecają. Uczestnictwo dziecka w nauczaniu religii w szkole również nie jest obowiązkowe, rodzice decydują, czy dziecko będzie zapisane na lekcje religii w szkole.

Wolność religijna w szkole w Polsce

Wolność sumienia i wyznania/religii jest prawem podmiotowym i przysługuje każdej osobie ludzkiej, niezależnie od jej obywatelstwa, miejsca zamieszkania, pobytu, płci, rasy, wykształcenia i wieku. Wolność sumienia i wyznania/religii jest prawem osobistym wszystkich jednostek ludzkich. Chroni ona społeczne funkcjonowanie jednostek oraz funkcjonowanie kościołów i związków wyznaniowych jako wspólnot ludzi wierzących¹¹⁸.

Wolność głoszenia swoich przekonań realizowana jest w Polsce między innymi w tym, że katechizację i religię w szkołach prowadzi około 30 zarejestrowanych kościołów i związków wyznaniowych spośród 168 kościołów i związków wyznaniowych, które są zarejestrowane. W Polsce w roku szkolnym 2019/2020 na zajęcia religii uczęszczało 88% dzieci, w liceach i szkołach policealnych 80%, w szkołach podstawowych 94%¹¹⁹. Spośród

¹¹⁸ J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność sumienia i wyznania...*, s. 27.

¹¹⁹ K. Frejusz, *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”*, (736) *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”* – YouTube (grudzień 2022).

27 państw Unii Europejskiej, w 23 odbywa się nauczanie religii w szkołach publicznych i jest ono w nich finansowane w szkołach¹²⁰.

Wolność religijna w programie religii w szkole

W programie edukacyjnym nauczania religii rzymskokatolickiej, we wszystkich latach nauczania, jest realizowany dialog międzyreligijny. Szczególnie w dialogu teologicznym, który jest zalecany w nauczaniu Magisterium Kościoła¹²¹. Kształt dialogu międzyreligijnego zawiera się w czterech formach: dialogu życia, dialogu działania, dialogu teologicznym i dialogu doświadczenia duchowego¹²². Szkoła realizuje dialog teologiczny, a jednym z jego celów jest wzajemne poznanie się. Podczas lekcji religii przekazywana jest wiedza o innych religiach. Zdaniem dr Kamili Frejusz, może przez to być pokonanych wiele stereotypów. Podczas takiego nauczania staramy się ukazać „ziarna słowa i prawdy” w innych religiach, dostrzec elementy dobra i prawdy, ale również staramy się uczyć dzieci i młodzież, aby unikały synkretyzmu i relatywizmu. Młodzież dokonuje pewnego synkretyzmu, zabiera z różnych religii elementy które jej odpowiadają – to jest zagrożeniem dla tożsamości chrześcijańskiej. Religia przede wszystkim powinna wzmocnić tożsamość wierzących, a w nauczaniu katechezy nie powinno się pomijać głównych prawd wiary i ich relatywizować, by uczniowie mogli w dialogu międzyreligijnym argumentować i potrafili być otwartymi na innych¹²³. Najnowsze *Dyrektorium o katechizacji* zaznacza, aby podstawową kwestią w kontekście nauczania innych religii było wzmocnienie tożsamości wierzących¹²⁴. Kamila Frejusz w swoim doświadczeniu katechety uczniów chodzących na lekcje religii nie ma tylko wierzących dzieci, jest wręcz większość dzieci, które nazywają się agnastykami. Stąd, zdaniem Frejusz, jest potrzeba nauki dialogu. Wśród pożądanych cech/kompetencji nauczyciela religii, by przygotować młodzież do dialogu, wymienia ona właśnie otwartość na dialog¹²⁵. Taka postawa bliska jest myśli wspomnianego już prekursora pedagogiki

¹²⁰ R. Maliszewski, *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”...*

¹²¹ K. Frejusz, *Debata „Wolność religijna w edukacji dziecka”...*

¹²² Z. Kubacki, *Czy dialog jest Kościołowi potrzebny?, Czy dialog jest Kościołowi potrzebny?* (grudzień 2022).

¹²³ K. Frejusz, *Debata Wolność religijna w edukacji dziecka...*

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże.

chrześcijańskiej w Polsce i twórcy pedagogiki personalno-egzystencjalnej ks. prof. Janusza Tarnowskiego. Proponuje on dialog wychowawczy jako metodę wychowania we współczesnej rodzinie, szkole i społeczeństwie. W swoim kredo pedagogiki dialogu ks. Janusz Tarnowski wymienia wejście w świat wychowanka w sposób autentyczny, z chęcią poznania drugiego człowieka, jako jedną z pięciu zasad, które należy zastosować w wychowaniu. Zasady te to: punkt wyjścia (autentyczność), wychowanek, relacja wychowawca – wychowanek, proces wychowania i cel¹²⁶.

Autentyczność w wychowaniu w kontekście godności i wolności dziecka

Idea bycia autentycznym staje się niemal wymogiem współczesnej kultury, oddziałuje na wszystkie sfery, w tym także na wychowanie¹²⁷. W koncepcji pedagogiki personalno-egzystencjalnej ks. Janusza Tarnowskiego wymienia się autentyczność wśród czterech kategorii pedagogicznych (autentyczność, dialog, spotkanie, zaangażowanie)¹²⁸. Ideał autentyczności w wychowaniu oznacza, iż wychowawca w swojej codziennej praktyce traktuje podmiotowość wychowanka jako podstawową zasadę wszelkich działań, a towarzysząc dziecku w jego rozwoju, stwarza optymalne warunki do kształtowania i rozwijania u niego poczucie własnej godności oraz szacunku dla godności innych¹²⁹. Wychowywanie do wolności jest także powiązane z uznaniem podmiotowości dziecka nie tylko w sferze deklaracji, ale również w codziennym wyrażaniu jej w praktyce edukacyjnej, w działaniach pedagogicznych rodziców i nauczycieli, włączając w to także promowanie praw dziecka i ucznia. Prawa te powinny być zatem znane dzieciom, ale również respektowane przez dorosłych¹³⁰. Prawa dziecka są prawami człowieka, z tą różnicą, że z niektórych praw dzieci korzystają na miarę swej dojrzałości i stosownie do możliwości rozeznania swojej sytuacji¹³¹. Polska szkoła gwarantuje dzieciom szeroki zakres wolności i praw¹³².

¹²⁶ W. Buczek, *Pedagogika personalno-egzystencjalna...*, s. 180.

¹²⁷ M. Badach, *Godność dziecka...*, s. 159.

¹²⁸ W. Buczek, *Pedagogika personalno-egzystencjalna...*, s. 177.

¹²⁹ M. Badach, *Godność dziecka...*, s. 161.

¹³⁰ Tamże, s. 160.

¹³¹ Tamże, s. 156.

¹³² Cytując za P. Jabłońską, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*: „Preambuła do prawa oświatowego określa,

Wspomniany wcześniej ks. Janusz Twardowski w zakresie pedagogiki personalnoegzystencjalnej określa proces edukacyjny jako trójfazowy: wychowawca wpływa na wychowanka, wychowanek wpływa na wychowawcę oraz wychowują się wzajemnie¹³³.

We współczesnej szkole akcentuje się prawdę o godności ucznia, jego podmiotowości, wspiera w rozwoju. Podkreśla się jego prawo do konstruowania własnej tożsamości w dialogu z innymi, wspiera jego dążenia do

iż «Oświata w Rzeczypospolitej Polskiej stanowi wspólne dobro całego społeczeństwa; kieruje się zasadami zawartymi w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, a także wskazaniami zawartymi w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Konwencji o Prawach Dziecka. Nauczanie i wychowanie – respektując chrześcijański system wartości – za podstawę przyjmuje uniwersalne zasady etyki. Kształcenie i wychowanie służy rozwijaniu u młodzieży poczucia odpowiedzialności, miłości Ojczyzny oraz poszanowania dla polskiego dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym otwarciu się na wartości kultur Europy i świata. Szkoła winna zapewnić każdemu uczniowi warunki niezbędne do jego rozwoju, przygotować go do wypełniania obowiązków rodzinnych i obywatelskich w oparciu o zasady solidarności, demokracji, tolerancji, sprawiedliwości i wolności», Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe, Dz.U. 2017, poz. 59, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20170000059/U/D20170059Lj.pdf>, [dostęp: 05.01.2023]. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w art. 30 stanowi, że «Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych». Artykuł 72 ustawy zasadniczej dotyczy natomiast praw dziecka: «1. Rzeczpospolita Polska zapewnia ochronę praw dziecka. Każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją; 2. Dziecko pozbawione opieki rodzicielskiej ma prawo do opieki i pomocy władz publicznych; 3. W toku ustalania praw dziecka organy władzy publicznej oraz osoby odpowiedzialne za dziecko są obowiązane do wysłuchania i w miarę możliwości uwzględnienia zdania dziecka; 4. Ustawa określa kompetencje i sposób powoływania Rzecznika Praw Dziecka», Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r., Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19970780483>, [dostęp: 3.03.2023]».

¹³³ W. Buczek, *Pedagogika personalno-egzystencjalna...*, s. 183.

manifestowania siebie i swoich indywidualnych potrzeb w zakresie rozwijania osobistego potencjału¹³⁴.

Wolność religijna w szkole – edukacja zintegrowana w klasach I–III szkoły podstawowej

W myśl zapisów zawartych w podstawie programowej, nauczyciele, mając na uwadze osobowy rozwój ucznia, powinni współdziałać na rzecz tworzenia w świadomości uczniów zintegrowanego systemu wiedzy, umiejętności i postaw. Ma to szczególne zastosowanie w nauczaniu początkowym, z uwagi na rozwój psychofizyczny dziecka na I etapie edukacji, oraz potrzebę innego niż w późniejszym okresie edukacji doboru i układu treści kształcenia wraz z zastosowaniem właściwych metod i form organizowania elementarnej edukacji. Wprowadzając edukację zintegrowaną, zakładano wspieranie pełnego rozwoju dziecka we wszystkich jego wymiarach¹³⁵. Idea ta zakłada dążenie do poznania przez dziecko scalonego obrazu świata. Jednym z zamierzeń jest, aby dziecko w realnym świecie potrafiło znaleźć swoje miejsce¹³⁶. Ten cel może być osiągnięty poprzez rozwijanie w wychowanku umiejętności poznawanie realnego świata (rozumianego jako rzeczywistość materialna i niematerialna) za pomocą wszystkich zmysłów. Równolegle działania edukacyjne podejmowane wobec dziecka powinny pomóc mu tworzyć spójną wizję świata realnego, przejrzystego i uporządkowanego. Świat ten powinien być ukazany w sposób zintegrowany i całościowy. Zakłada się, że forma podawcza w przekazywaniu wiedzy, z gotowymi wzorcami i regułami powinna być zastąpiona rozwijaniem w wychowankach spostrzegawczości, umiejętności obserwowania i podzielności uwagi, które służą rozwojowi intelektualnemu i społeczno-moralnemu oraz są w zgodzie z naturalnym dążeniem do wzrastania i doskonalenia się człowieka w aktywności poznawczej, emocjonalnej i praktycznej.

Ideę edukacji zintegrowanej zachowały również dalsze zmiany ustawy o systemie oświaty¹³⁷. Wprowadzono nową strukturę szkolnictwa

¹³⁴ M. Badach, *Godność dziecka...*, s. 162.

¹³⁵ Por. M. Madej-Babula, *Edukacja zintegrowana...*

¹³⁶ Tamże, s. 22.

¹³⁷ „Zmiany na skutek wejścia w życie 1 września 2012 roku w życie ustawy z dnia 19 sierpnia 2011 roku o zmianie ustawy o systemie oświaty oraz niektórych ustaw, które po likwidacji do 1 września 2014 roku 3-letnich liceów profilowanych, dwuletnich

z ostatecznym powrotem do realizacji programu edukacyjnego szkoły podstawowej w 8-letnim trybie, podzielonym na dwa etapy edukacyjne: I etap edukacyjny obejmujący klasy I–III szkoły podstawowej – edukacja wczesnoszkolna; II etap edukacyjny obejmujący klasy IV–VIII szkoły podstawowej.

Wolność religijna w kontekście współpracy szkoły z rodzicami w wychowaniu dziecka

Wielu specjalistów z dziedziny pedagogiki i wolności religijnej zadaje sobie pytanie, czy współpraca szkoły z rodzicami w zakresie wychowania religijnego dzieci ma charakter pozytywny, czy raczej negatywny. W zależności od tego, czy systemy wartości prezentowane przez rodziców i szkołę są ze sobą wspólne, można zakładać, że nawiąże się nić współpracy w wychowywaniu dziecka bądź nastąpi rozłam w treści, celach procesu wychowawczego, co może prowokować różne kryzysy wychowawcze oraz psychiczne dziecka.

Globalizacja zagrożeniem dla wartości i wychowania człowieka

Globalizacja jest jednym z najbardziej odczuwalnych procesów, które zmieniają oblicze świata i wpływają na funkcjonowanie człowieka. Globalizacją objęte są wszystkie płaszczyzny życia, które swym zasięgiem obejmują cały świat: ekonomiczna, polityczna, kulturowa. Do powstania globalizacji przyczyniła się rewolucja technologiczna, komunikacyjna, telekomunikacyjna i internetowa. Jednym z wytworów globalizacji jest rynek gospodarczy bez granic. Świat zaczyna przypominać monolit. Ma miejsce ujednolicanie i upodabnianie się w zakresie: form organizacji ekonomicznej, politycznej wzorów konsumpcji, zwyczajów i obyczajów, stylów artystycznych, systemów

uzupełniających liceów ogólnokształcących i trzyletnich techników uzupełniających, wprowadzeniu 1 września 2017 roku w życie ustaw z dnia 14 grudnia 2016 roku: Prawo oświatowe i Przepisy wprowadzające ustawę – Prawo oświatowe, wprowadziły nową reformę systemu oświaty, polegającą na likwidacji wprowadzonych w 1999 roku gimnazjów, przywróceniu 8-letnich szkół podstawowych, 4-letnich liceów ogólnokształcących i 5-letnich techników wraz z przekształceniem zasadniczych szkół zawodowych w szkoły branżowe I i II stopnia. 1 września 2019 roku gimnazja powstałe w wyniku reformy systemu oświaty w 1999 roku zostały zlikwidowane, po 20-letnim funkcjonowaniu”. Nowa era, Reforma oświaty – szkoły ponadpodstawowe | NOWA ERA (styczeń 2023).

wartości, idei i ideologii. Niestety, jednym ze skutków globalizacji jest pogłębienie różnic między ludźmi, szczególnie w obszarze ekonomicznym (polaryzacja biednych i bogatych, bogata Północ i biedne Południe). Skrajne są również zachowania ludzi, najbardziej zauważalne to: dominacja egoizmu, konsumpcjonizmu, agresji, przestępczości, korupcji, nepotyzmu, narcyzmu, seksualizacja dzieci i młodzieży itp.¹³⁸ Wychowanie współczesnego człowieka jest zagrożone przez demoralizację (upadek moralności, rozwiązłość obyczajów, zepsucie, brak karność i dyscypliny), relatywizm moralny (względność i subiektywność wartości etycznych – dobra i zła), nihilizm (odrzućanie przyjętych norm i zasad, wartości społecznych, religijnych, estetycznych, etycznych, narodowych), deprywację (zejście na niemoralną drogę).

Wolność religijna, perspektywa badawcza

Wolność religijna w wychowaniu, we wszystkich swoich aspektach, w tym w dialogowym rozumieniu relacji między wychowankiem a wychowującym, w spójności wartości, celów procesu wychowania z uwzględnieniem osoby wychowywanej jako podmiotu, kierującego się wolnością w dokonywaniu wyborów oraz w wartościowaniu i ocenianiu postaw, relacji, czynów, zarówno swoich, jak i ważnego dla wychowanka autorytetu, powinna być przedmiotem badań nad jakością życia człowieka. Jednocześnie warto poddać analizie zależność funkcjonującego w danej społeczności systemu wartości a rozwojem bądź wygaszaniem relacji międzyludzkich oraz wzajemnej otwartości społeczeństw i kierunkami szeroko pojętej tolerancji.

¹³⁸ A.M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania...*, s. 180–181.

Freedom of Religion in Upbringing

Introduction

Freedom of religion and conscience is one of the most fundamental human rights, deeply rooted in human dignity, which is innate, equal, and inalienable. In a religious context, human dignity finds its foundation in God's love for humankind. Within the Christian tradition, this dignity is inseparably linked to the divine gifts bestowed upon humanity. Saint John Paul II, in his encyclical *Evangelium Vitae*, illustrates this by referring to the immortality of the soul as a property that makes human beings resemble God, since "God made man for immortality by making him the image of His own eternity." Through this likeness, human beings are invited to participate in God's life and happiness. Other attributes that signify human dignity are freedom and reason. Pope Benedict XVI teaches that every person originates from God's freedom and possesses a rightful share in it. He further explains that human freedom grows in proportion to one's closeness to the Creator — the ultimate source of freedom — rather than through separation or self-liberation from Him. This perspective gives direction to human development and defines one of the goals of spiritual maturity.

Janusz Korczak expressed the concept of human dignity in the context of child upbringing with his famous words: "*There are no children; there are people.*" According to Father Jerzy Bagrowicz's pedagogical thought, every person's innate dignity forms the foundation of education. This is particularly evident in the personalistic model of Christian upbringing, in which understanding the human person and treating them as a subject rather than an object is the cornerstone of the entire educational process. Saint John Paul II also drew from personalist philosophy in his pedagogical reflections, emphasising that the aim of education is the pursuit of moral and inner freedom. Such freedom allows individuals to act independently, both in the face of external pressures and in accordance with their internal

vitality. In this philosophy, personalism defends the fundamental good — human dignity — as an inalienable and unique value in an ontological sense. Alongside inherent dignity, there also exists a personal dignity that is acquired through action and self-fulfilment as a person developing one's inner potential.

Pope Benedict XVI captured the essence of education in his words: *“To educate means to properly introduce another person into his or her freedom.”* Education, therefore, is not merely the transmission of knowledge, but a conscious and respectful accompaniment of the learner in the process of discovering and realising personal freedom.

Freedom of Religion and Conscience

The concepts of freedom of conscience and freedom of religion have been shaped gradually through long historical and philosophical processes. Together, they comprise three fundamental components: freedom of thought, freedom of conscience, and freedom of religion. Within our cultural tradition, these freedoms stem from the natural law foundations of human rights, represented by three key pillars of Western civilisation — Roman law, Christian ethics, and Greek philosophy.

Scholars of religious law have developed two opposing interpretations regarding the scope and meaning of these concepts. The first equates freedom of conscience with freedom of religion, failing to recognise the essential distinction between them. The second approach differentiates the two, grounding this distinction in the dual modes through which human religious and philosophical activity manifests. The first dimension concerns the internal formation of personal beliefs and convictions in matters of religion, while the second pertains to the external expression and practical implementation of these beliefs. This dual understanding has profoundly influenced the language used in modern international legal instruments that guarantee freedom of conscience and religion.

From a legal perspective, freedom of conscience and religion forms one of the cornerstones of democratic societies. It is enshrined in numerous national constitutions and international legal documents, including those established under the United Nations and within the European legal

framework — both the Council of Europe and the European Union. The Constitution of the Republic of Poland also recognises this right in Article 53(1), using the expression “*freedom of conscience and religion*.” In legal scholarship, these terms are often used interchangeably.

Pope Benedict XVI provides an insightful interpretation of human rights by asserting that human freedom is not granted externally but exists inherently — a right rooted in the very act of human creation. This vision gave rise to the idea of a *Magna Charta* of human rights. Within this framework, nature is understood to precede all social and political institutions, and human rights emerge directly from human nature itself. Benedict XVI described this understanding as revolutionary, standing in opposition to state absolutism and the despotism of positive law.

In the context of the Catholic Church’s teaching in Poland, the theme of freedom of conscience has been relatively underexplored, despite its prominence in the deliberations of the Second Vatican Council. The Council’s *Declaration on Religious Freedom (Dignitatis Humanae)* addresses essential aspects of Catholic doctrine concerning freedom of conscience and religion. It highlights the importance of these freedoms not only in private and institutional religious education — within the home and school environments — but also in public life, where the free expression of religious values should be respected and safeguarded.

Conscience in the World of Freedom

Conscience is not merely the locus of a subjective experience of values; it also represents an objective, natural human capacity to discern moral principles. This understanding of conscience can be traced back to the thought of St. Thomas Aquinas and his Thomistic successors, who perceived conscience as a rational and spiritual faculty enabling man to distinguish between good and evil.

Pope John Paul II describes conscience as an *inner organ* which, upon recognising the truth, speaks to and calls upon the human person. The subjectivity and autonomy of conscience are deeply inscribed in the ontological value and objective dignity of the human person. In this light, conscience plays a crucial role as the closest and most personal norm of morality — one

that is inseparably linked to the truth about the human being, about who a person is, and how one is to be evaluated in the moral dimension. It is precisely within the conscience that moral choices are made and human responsibility takes shape.

Maria Montessori, the Italian physician and founder of the Montessori educational method, regarded the systematic cultivation of one's conscience as one of life's most important tasks. According to her, such formation requires a *source of light and knowledge of moral principles — above all, love*. She believed that children possess a natural sensitivity to genuine justice and that a rightly formed conscience is, by its nature, a loving conscience. Through the educational process, the child's innate moral awareness should be nurtured, refined, and supported by the example of the educator and the surrounding environment.

In a similar spirit, Pope John Paul II characterised *people of conscience* as spiritually free individuals — capable of discerning, in the light of eternal values and proven moral norms, the new tasks and challenges that Divine Providence sets before humanity in each era. Conscience thus becomes the dynamic meeting point between divine truth and human freedom.

Theological and Philosophical Dimensions of Conscience

Drawing from the etymology of the term *conscience* (Polish: *sumienie*, Latin: *conscientia*), Paulina Jabłońska observes that the contemporary understanding of conscience in Catholic theology derives from the Dominican scholastic tradition. Within this framework, conscience is defined as a *judgment concerning a moral act* — an evaluation of human action in light of natural law. Conscience does not create moral law; rather, it measures human acts against the divine standard that serves as their matrix and ultimate criterion.

The theological and pastoral study of conscience, and of the relationship between freedom of conscience and religious liberty, has been more extensively developed in Western theological thought than in Polish discourse. The relative absence of this theme in Polish theology and pedagogy may have stemmed from the fear of being associated with modernist, postmodernist, or liberal tendencies. Father Józef Tischner insightfully remarked that “*the fear of freedom is often greater than the fear of violence*.” This observation underscores the tension between authentic human autonomy and the comfort of external authority.

Emerging Challenges to Religious Freedom

In recent years, there have been significant and increasingly visible violations of religious freedom both in Poland and around the world. These developments have raised public awareness and encouraged a stronger defence of believers' rights — including their right to freely express their convictions without fear of discrimination or negative consequences, and to live in accordance with their moral and spiritual values. As a result, various organisations and initiatives have emerged to inform society about the dangers arising from the misinterpretation of the constitutional principle of world-view impartiality. This principle, originally meant to guarantee neutrality of the state, is often erroneously equated with the secularisation of the public sphere and the exclusion of religion or religiosity from social life.

Among such initiatives are, for example, the Religious Freedom Research Centre at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, the Religious Freedom Laboratory at the Nicolaus Copernicus University in Toruń, the Centre for the Protection of the Rights of Christians at the Lux Veritatis Foundation, as well as the international organisation Aid to the Church in Need (*Kirche in Not*), which has been publishing the influential *Report on Religious Freedom in the World* every two years since 1999. These institutions systematically document infringements of religious liberty and provide advocacy for persecuted believers worldwide.

In recognition of the importance of this issue, the United Nations General Assembly, following a Polish initiative, established 22 August as the *International Day Commemorating the Victims of Acts of Violence Based on Religion or Belief* in 2019. This act symbolically underlines the universal character of religious freedom as a human right and a condition for global peace.

However, even in Poland, there has been a noticeable increase in cases involving violations of freedom of conscience and religion among Christians. In political and media discourse — particularly within social media — Christian beliefs and values are increasingly ridiculed or marginalised, and individuals who openly express their faith often become targets of public derision or labelling. Numerous initiatives have also sought to remove religious education from schools, arguing for a strict separation of Church and State or for the protection of the rights of non-religious persons.

One of the most active organisations in this field is the Freedom from Religion Foundation, which advocates for the elimination of religious education from public institutions. It publishes materials such as *The Freedom of Conscience of Minors* and *A Guide for Effective Intervention in Kindergarten or Public School*, which aim to guide parents and students in resisting religious influence in education. The Foundation interprets the constitutional principle of the separation of Church and State as a mandate to remove religion from the public sphere, framing certain religious practices in schools as discriminatory against non-believers.

Yet, it is often overlooked that religious freedom, as an interdisciplinary and universal concept, applies not only to believers but equally to non-believers and agnostics. It extends beyond places of worship such as churches, mosques, or synagogues. Religious freedom grants every human being the right to live according to their convictions, to act in accordance with their moral beliefs, and to be true to themselves in all contexts of life.

As Father Jerzy Bagrowicz notes, the inviolable rights of the human person — and thus human dignity itself — derive from the entirety of human nature. When material values, including the value of the human body, are detached from the spiritual dimension of the person, society risks erasing spiritual and moral values from the realm of socio-economic life. Such detachment impoverishes the human being, whose full development requires harmony between material and spiritual dimensions.

Education, Neutrality, and the Formation of Human Freedom. Values as the Foundation of Education

The Polish public education system, from a legal standpoint, is not founded upon axiological neutrality. Schools are therefore not required to ensure value-neutrality in the sense of detachment from all moral or ethical frameworks. What they are, however, obliged to guarantee is *worldview neutrality* — understood as respect and tolerance for different beliefs, religions, and philosophical convictions.

According to Dr. Rafał Maliszewski, the concept of *neutral education* itself is problematic. Every form of education, he argues, necessarily refers to certain values and therefore cannot be fully neutral. True education always

involves a set of axiological references that shape the moral, cultural, and social development of the learner. Within the spirit of dialogue, it becomes essential to recognise and understand the worldviews and value systems of children and young people. Education that ignores values or seeks neutrality at all costs is ultimately doomed to failure, for such neutrality deprives education of meaning and direction. The introduction of a supposedly neutral value system inevitably leads to the erosion and eventual disintegration of social cohesion.

In the context of educational theory, values that guide human behaviour form the moral pillars of social coexistence. It is therefore vital to introduce children and adolescents into the *world of values*, enabling them to make ethically informed and morally valuable decisions. Professor Danuta Al-Khamisy emphasises that within the hierarchy of values relevant to upbringing, it is crucial to identify universal, shared values that stand in opposition to materialistic, consumerist, and hedonistic tendencies dominating modern culture. She refers to the classical triad of values — *truth, goodness, and beauty* — as the essential foundation for moral and cultural development. For people of faith, the ultimate source of these values is found in the *Decalogue* and the *Eight Beatitudes* (Mt 5:3–12).

Human Freedom and the Moral Dimension of Education

Every human being makes personal choices within the space of conscience, choosing between various values. In doing so, conscience becomes the arena where human freedom is realised. To act morally is to be free in one's choices, and conversely, to be free is to be capable of moral action through the conscious selection of values. The act of choosing presupposes orientation toward certain moral norms. Thus, conscience cannot be separated from truth, just as freedom cannot be separated from normativity. The ability to choose is a manifestation of both freedom and humanity itself.

Conscience, therefore, constitutes the meeting point between human freedom and moral law — the space where a free and rational person encounters truth and recognises moral duty. This encounter occurs consciously and voluntarily. Through the intellect, a person comes to know oneself and the world; through free will, one offers oneself to others in friendship and

love. As a being capable of realising values, every person participates in the lifelong process of *upbringing* — understood not merely as a stage of formal education but as a continual process of self-formation.

This perspective resonates with the Christian personalist concept of upbringing, which posits that understanding the human person and treating them as a subject lies at the very core of all educational activity. The task of education, then, is to accompany the child in the pursuit of the fundamental values of *Truth, Goodness, and Beauty*.

The Spiritual Dimension of Human Development

The human being, by nature, is *bio-psycho-spiritual*. Consequently, education must aim at the integral development of all three aspects of the human person. These dimensions cannot be separated in pedagogical practice, as they constantly permeate and influence each other.

Maria Montessori described a rightly formed conscience as a *loving conscience* — one cultivated through the example of a wise and benevolent teacher and within an environment structured so that “good is clearly distinguished from evil.” In such an environment, the child gathers moral experience, learns to practise virtues, and experiences solidarity and joy through cooperation with peers in doing good. Through this process, moral development becomes an active and shared pursuit of freedom and responsibility.

Freedom and Responsibility as Cornerstones of Education. Freedom as the Foundation of Moral Order

The Polish philosopher Roman Ingarden, a prominent phenomenologist, asserted that a human being is both a real subject — existing within time and space — and a corporeal being of a uniquely complex nature. Because of this duality, every person possesses the ability to act within the real world, yet simultaneously bears the moral obligation to assume responsibility for those actions. According to Ingarden, this individual responsibility is not innate but is gradually learned throughout one’s life.

In his view, freedom constitutes both a defining feature of the human personality and the foundation of responsibility. A person must be free in making decisions and undertaking actions. However, freedom without responsibility risks devolving into arbitrariness. Therefore, an essential component of moral and intellectual maturity lies in the conscious construction of one's own system of values — one that harmonises with the broader moral framework of society.

The ability to prioritise values according to objective and subjective criteria is of utmost significance. A morally mature individual makes conscious choices while considering both personal integrity and the well-being of others. In this broad sense, responsibility becomes synonymous with *social responsibility*, extending beyond the self to the community. Thus, by educating individuals toward responsibility, we simultaneously educate them toward authentic freedom. Freedom without responsibility leads to isolation and egoism, whereas responsibility without freedom results in conformity and moral passivity.

Responsibility, therefore, should be understood as both a *value* and a *pedagogical category*. It embodies a moral imperative that links autonomy with ethical self-limitation. Education that fosters responsibility nurtures the child's capacity for self-discipline, empathy, and moral judgment.

The process of educating for responsibility unfolds within two fundamental social systems — the family and the school. Both environments shape the individual's ability to make choices, solve problems, and seek mutual understanding. Responsibility manifests itself in daily decisions, interpersonal relations, and the readiness to bear the consequences of one's actions.

In the family setting, children learn responsibility primarily through the example of their parents, who model moral consistency and respect for others. In schools, this process is reinforced through participation in collective tasks, adherence to ethical norms, and engagement in dialogue. The combined influence of both environments forms a coherent framework for the child's social and moral development.

Through such a multidimensional approach, the process of upbringing becomes a continuous formation of conscience — a lifelong education toward freedom, self-awareness, and moral accountability

Teleology and Axiology of Upbringing

Within the broader framework of pedagogical sciences, the theory of upbringing occupies a distinct and central position. In Polish pedagogy, it is regarded as one of the core disciplines that explores the aims, content, methods, and organisation of moral, social, aesthetic, and physical education. The theory of upbringing interacts closely with related fields such as social psychology, sociology of education, ethics, aesthetics, and biology, drawing from them both conceptual frameworks and methodological tools.

Traditionally, pedagogy — understood as the *art of upbringing* — relied on experiences and observations transmitted across generations. In the modern era, however, pedagogical sciences aspire to scientific rigour by engaging in systematic research, defining their subject matter, and addressing specific educational problems. When pedagogy emerged as an autonomous discipline, it was most often identified precisely with the theory of upbringing.

Defining a unified structure of the pedagogical sciences remains a complex task, as contemporary pedagogy has become increasingly interdisciplinary and multidimensional, integrating insights from philosophy, psychology, sociology, and cultural studies.

Andrzej M. de Tchorzewski, in his structural analysis of pedagogical sciences, identifies three key domains of educational inquiry: upbringing, socialisation, and education. Each of these conceptual categories encompasses social, psychological, and cultural dimensions that reveal the multifaceted nature of human development. Tchorzewski distinguishes between basic (theoretical) and applied (specialised) pedagogical disciplines, which together form the intellectual foundation of teacher and educator training.

As a sub-discipline of pedagogy, the theory of upbringing studies and interprets the social reality related to the human being as a social and moral subject immersed in the educational process. The teleology of upbringing — the study of its aims and purposes — includes several essential components that together form the structural core of educational theory.

The *ideal of upbringing* — always positive and oriented toward the good of the individual — constitutes a theoretical model that engages the intellectual sphere of the educator. It performs multiple functions: personality-shaping, socio-cultural, meaning-forming, and coordinating. The ideal

is historically variable and reflects the philosophical, scientific, political, religious, and cultural context of a given era.

Each historical period has formulated its own distinctive ideal of upbringing. For example, Małgorzata Badach highlights the *ideal of authenticity* as a particularly valuable model of moral and spiritual development. In modern culture, authenticity has become a moral imperative that influences multiple spheres of human life, including education.

The ideal of upbringing provides the foundation from which educators derive models, patterns, and goals of pedagogical action. In the modern era, we may distinguish several types of educational ideals: the religious, secular, democratic, and liberal ideals of upbringing. Each of these corresponds to specific role models — such as the *Catholic*, *rational empiricist*, *citizen*, or *individualist*. These models, whether based on real or symbolic figures, represent attitudes and qualities deemed worthy of imitation. As such, the ideal of upbringing becomes both the theoretical and axiological foundation of all educational practice.

The *aims of upbringing* define the desired direction and outcomes of the educational process. The general goal is the integral development of the learner, in which the pupil is recognised as a unique, free, and dignified subject possessing specific rights and responsibilities. Educational aims provide orientation for pedagogical activity, shaping both the content and the methods of education. They serve as standards by which educators — parents, teachers, and mentors alike — guide their practice. The aims of upbringing should therefore always be adapted to the developmental needs and individual potential of the pupil.

The content of upbringing depends on the educational domain to which it pertains. For example:

- *Truth* is the guiding value in intellectual education;
- *Goodness* constitutes the essence of moral education;
- *Beauty* lies at the core of aesthetic education;
- *Health and vitality* define physical education;
- *Faith* structures religious education;
- *Civic and patriotic commitment* shape social and national education.

In this way, each area of upbringing derives its substance from specific values that reflect both the universal and the particular dimensions of human development.

Educational tasks represent the expected outcomes of an effectively managed educational process. They are evaluated positively when they

produce the desired developmental effects. From a psychological standpoint, a *task* is a goal directed toward satisfying individual or collective needs. Accomplishing such tasks brings about transformation — of the person, their environment, or their social relationships.

Educational tasks are essential for shaping a generation capable of understanding the world and living independently within society. Both *didactic* and *educational* tasks contribute to the harmonious development of personality, as “in teaching we educate, and in educating we teach.”

Bogdan Suchodolski, analysing the content of educational tasks, distinguishes four main categories:

1. Preparation for social life;
2. Preparation for professional life;
3. Cultural development;
4. Personal development.

These tasks integrate cognitive, moral, and emotional dimensions, ensuring that education serves not only knowledge acquisition but also character formation and civic responsibility.

Beyond aims and content, the structure of educational theory also encompasses the technology of upbringing — the principles, forms, methods, and means through which education is implemented. The methodological foundations of pedagogy include the object of study, research problems, and investigative methods that allow for empirical verification and theoretical reflection.

Upbringing as an Object of Educational Theory

Within the pedagogical sciences, there is no single, universally accepted definition of *upbringing*. The term is understood differently depending on the philosophical worldview and theoretical orientation adopted by individual authors. As a field of study, pedagogy accumulates and organises knowledge about upbringing in two fundamental dimensions — humanistic and social.

Through these dimensions, pedagogy deepens our understanding of the nature and purpose of upbringing, socialisation, and education as processes grounded in dialogue and the exchange of arguments. In this way, the human being is prepared — through various social institutions and environments — for responsible adult life in a purposeful and optimal manner.

Humanistic and social approaches to pedagogy provide a range of discipline-specific definitions of upbringing. Accordingly, one may encounter conceptualisations derived from history, psychology, sociology, or philosophy of education. Each perspective highlights distinct aspects of the educational process: historical continuity, psychological development, social integration, or moral formation.

Upbringing as an Activity, Process, and Result

Andrzej M. de Tchorzewski proposes a three-dimensional model of upbringing, describing it simultaneously as an activity, a process, and a result.

1. Upbringing as an activity refers to the deliberate actions undertaken by the educator to influence the learner's development. It is a form of intentional and directed interaction that aims to shape personality, values, and social behaviour.
2. Upbringing as a process denotes a dynamic, continuous sequence of actions and experiences that lead to specific, purpose-driven changes in the human personality. This process supports multilateral development and integrates intellectual, emotional, and moral growth through appropriate pedagogical methods and means.
3. Upbringing as a result signifies the tangible outcome of these actions and processes — the manifestation of desired and socially accepted attitudes and behaviours. It is reflected in the maturity, autonomy, and moral integrity of the individual.

In this tripartite model, upbringing emerges not as a singular event but as an ongoing and reciprocal exchange between educator and learner, where intentional action meets personal development.

Danuta Al-Khamisy, following Zbigniew Zaborowski, defines upbringing as the process of shaping the child's personality and fostering its development in light of consciously chosen goals and values. She distinguishes it from related concepts such as *control*, *organisation*, or *manipulation*, arguing that upbringing is not a mechanical or coercive process, but a creative act that respects the developmental potential of the learner.

Stefan Knurowski, referring to the works of Andrzej M. de Tchorzewski, notes that *upbringing*, as a fundamental category of the social sciences and

humanities, has always denoted an activity, a process, and a result. In the context of pedagogical doctrine, he defines upbringing as “a socially recognised system of influence exerted by older generations upon the young, aimed at directing their comprehensive development and preparing them for life according to a defined ideal.”

This understanding allows for the creation of various educational systems that reflect the relationship between a society’s economic structure, its educational ideology (comprising ideals, goals, and tasks), and the institutional activities of schools and other pedagogical entities.

Knurowski distinguishes three principal systems of upbringing, each grounded in a particular worldview and philosophical orientation:

- Christian upbringing, based on the idea of love;
- Liberal upbringing, based on the idea of freedom;
- Socialist upbringing, based on the idea of struggle.

Each of these systems defines the human being, the educator, and the educational environment in accordance with its own hierarchy of values.

Christian Education as a Dialogue. Educating for Values

In the *concept of Christian upbringing for dialogue* developed by Father Janusz Tarnowski — the founder of personal-existential pedagogy — the educational process is triadic:

1. The educator influences the learner;
2. The learner influences the educator;
3. Both influence each other in reciprocal development.

The key elements of this process are authenticity, dialogue, encounter, and commitment. Dialogue, conditioned by authenticity, leads to encounters — both with God and with other people — and ultimately to personal engagement.

Since each person perceives the world from a unique perspective, dialogue serves as the means by which viewpoints converge and mutual understanding emerges. Through such dialogical education, the relationship between teacher and learner becomes a space of shared growth and co-creation of values.

Education always concerns the human person — someone who lives, develops, and matures within a specific social community, whether it be

the family, the local environment, the nation, the state, or society at large. Living *with others* and *for others* constitutes one of the guiding principles of the integral model of education.

Pope Benedict XVI emphasised that “*to educate is to introduce another person into his or her own freedom.*” Education, therefore, is inseparable from awakening awareness of one’s freedom, personal worth, and inherent dignity.

Similarly, Karol Wojtyła (John Paul II) treated freedom as a constant and universal norm of upbringing — an essential criterion for defining its aims and principles. Freedom, in this sense, is both the condition and the goal of self-education; it enables the human being to express oneself through conscious and morally grounded actions.

The Danish pedagogue Jesper Juul extends this idea by asserting that *granting children freedom does not mean raising them without boundaries*. True freedom, in his view, lies in fostering the child’s individuality and intrinsic worth through a relationship of reciprocity rather than dominance. Parents and educators must convey to the child a deep sense of personal significance and belonging, thereby laying the foundation for healthy self-esteem and moral autonomy.

The spiritual and moral heritage of European culture rests upon universal values such as dignity, equality, and solidarity. Despite the growing tendency toward cultural universalism — which often obscures Europe’s religious roots — the continent continues to draw upon its Christian and humanistic legacy.

The unity of European culture, which underpins the formation of a shared identity, is reflected in the value systems developed throughout its history. Upbringing within a given culture determines the hierarchy of values that individuals internalise.

In recent decades, European legal and cultural thought has been criticised for excessive liberalism and axiological indifference — a lack of stability and commitment to universal values. Nonetheless, as Father Zdzisław Struzik observes, the respect for human dignity and adherence to moral values remain the foundation of legal reform, social security, and human development.

He advocates for a return to axiological education, encompassing the family, school, workplace, Church, and all environments where human life unfolds. Such education should be rooted in universal values — life, solidarity, freedom, truth, love, fraternity, and peace — which together form the moral compass of civilisation.

Many contemporary preventive and educational programmes focus on developing children's skills and knowledge while neglecting the deeper dimension of values. Aleksandra Karasowska warns that detachment from values leads to the loss of the very essence of education. Parents often seek effective pedagogical techniques rather than reflecting on the kind of person they wish to raise.

Authentic education must therefore integrate *knowledge*, *skills*, and *values*. For values to thrive within a community, they must be supported by corresponding norms and principles that govern behaviour in families, schools, and public life. Only through this integration can education truly serve the protection and promotion of the good.

Values as the Content of the Educational Process: Pedagogical Axiology

In pedagogical science, *value* is understood as a category of distinction that operates along the axis of good and evil. It can be attributed both to the person being educated and to the phenomena, events, and behaviours in which that person participates. Value is determined through an evaluative criterion — an established framework by which something is judged as desirable or undesirable, positive or negative.

Valuation, on the other hand, is an individual or collective act of judgment in which a person or a group assigns worth to a particular object, action, or event. Such judgments are based on socially and culturally accepted standards, among which the most prominent criteria include:

- Vital (related to survival and well-being),
- Sacral (connected with faith and spirituality),
- Perfectionist (linked to ideals of self-improvement),
- Social,
- Economic,
- Pragmatic,
- Hedonistic, and
- Affective or emotional criteria.

These criteria constitute the foundation for the classification and hierarchy of values within both individual and collective consciousness.

Among the various branches of general axiology, pedagogical axiology occupies a distinct position, focusing on the values that form the content and direction of the educational process. Since the aims of education are always constructed in reference to the world of values, pedagogical axiology provides a theoretical and normative framework for defining educational goals and shaping self-education.

This field serves several critical functions:

1. It supports the creation of an educational atmosphere that promotes value-based learning;
2. It contributes to the organisation and direction of the upbringing process;
3. It offers tools for the assessment and evaluation of educational outcomes.

Upbringing, in this light, is not limited to imparting information or social skills. Rather, it is a process in which the educator enables the learner to *understand*, *internalise*, and *live by* values that orient one's actions and worldview.

Andrzej de Tchorzewski identifies five categories of values that are essential for education: intellectual, moral, aesthetic, religious, and biotic (life-related). Each category corresponds to a dimension of human development, and together they form an integrated framework for the formulation of educational aims and methods.

Values in the Curriculum: A Holistic Approach

In the context of contemporary schooling, the integration of values into educational programmes has gained renewed importance. The Centre for the Development of Education in Poland, for instance, has presented an exemplary *school educational programme* rooted in Christian personalism. Authored by Professor Krystyna Chałas, this programme defines values as instruments of *integral human development* — serving both the intellectual and moral formation of pupils.

Drawing on her research and experience with teachers, Chałas observed that many educators feel excluded from the process of programme design and often struggle to identify the values underpinning their educational work. To address this, she developed a concept of integral upbringing, which has

been successfully implemented in schools cooperating with the Department of Didactics and School Education at the Institute of Pedagogy of the Catholic University of Lublin.

When constructing the axiological basis of the programme, Chałas posed a fundamental question: “*What values should young people be educated in?*” Her answer emerged from an anthropological and teleological reflection on the human person, allowing her to distinguish three interrelated axiological structures:

1. Personal Values – defining the human being as a person. These include *dignity, reason, wisdom, freedom, responsibility, the ability to love, and the capacity for transcendence.*
2. Developmental Values – connected with specific dimensions of the person (biological, psychological, sociological, cultural, and world-view-related). Within this structure lie *vital, material, hedonistic, cognitive, social, ethical and moral, personal, cultural, ultimate, and religious* values.
3. Cultural Identity Values – those that stem from the individual’s belonging to a particular cultural, local, and national community.

Chałas stresses that teachers should actively participate in the creation of educational programmes in order to engage in genuinely creative pedagogical work. Moreover, the implementation of such programmes is crucial to helping students form their own *hierarchies of values* based on coherent and ethically sound principles. Through this process, pupils are guided not merely toward academic success but toward *human maturity* — the realisation of their full moral and spiritual potential.

Christian Personalism

Christian culture, with its integral vision of the human person — recognising every human being, Christian or non-Christian alike, as a *person* — provided the foundation for the development of the philosophical and theological current known as Christian personalism.

The concept of *person* in this context refers to the human being as a free, rational, and relational being, endowed with inherent dignity and called to transcendence. This vision stands in contrast to both materialistic

and collectivist perspectives, which tend to reduce the human being either to biological existence or to a mere element of the social structure.

Integral education, inspired by this worldview, seeks to promote the development of the human person in all dimensions — psychological, social, moral, and cultural — without reducing education to any single aspect of human experience. Christian personalism thus represents a comprehensive philosophy of human formation, viewing the individual not merely as a recipient of influences but as an active participant in the realisation of truth, goodness, and beauty.

In the 20th century, Christian personalism became one of the main philosophical foundations of Catholic social teaching, profoundly influencing the documents and spirit of the Second Vatican Council. The Council's reflections on human rights, freedom of conscience, and the dignity of the person were all shaped by personalist thought. Consequently, the modern Catholic understanding of human rights is inseparable from the personalist conception of the human being.

Personalistic pedagogy constitutes one of the most significant modern approaches to education. It is not a uniform system but rather a collection of complementary ideas that appear in philosophy, theology, pedagogy, psychology, axiology, and social thought.

This pedagogical approach is based on a *philosophical anthropology* — a vision of the human person that integrates biological, psychological, and spiritual dimensions. As Józef Placha, following Barbara Kiereś, explains, personalism is a *philosophical theory of the human being* that provides a universal and cognitively neutral interpretation of human nature and of the means by which a person is educated and develops.

In this framework, values play a fundamental role in defining the aims of education. The purpose of upbringing is to form individuals capable of independence, responsibility, self-discipline, and creative self-expression. The human person is recognised as possessing supreme intrinsic worth, and all educational goals must serve this recognition.

Educational ideals — such as service to others or service to the homeland — emerge from the hierarchy of values that personalism affirms. Yet, Christian personalism warns against subordinating the human being to any abstract ideal or ideology. As a rule, one must *not educate for the sake of an idea* — even one as noble as peace, democracy, or the state — at the expense

of human dignity. The human person, as the highest earthly value, can only achieve full development by striving toward values greater than the self.

In Christian personalism, the highest good toward which human beings aspire is God. The transcendent values of truth, goodness, beauty, and being are understood as divine attributes — reflections of God's essence. Among these, freedom occupies a special place, serving as the foundation that enables the realisation of all other values. Freedom in this context is not mere arbitrariness or the ability to choose among options; rather, it is the *freedom of self-determination* — the capacity of the person to govern oneself in accordance with truth and moral law.

In personalistic pedagogy, the educational process is understood as a meeting of two persons — the educator and the learner. Education does not occur through the transmission of abstract ideas or rigid objectives but through authentic human encounter.

The educator reveals values to the learner and invites them to accept and embody those values in their own life. In doing so, the learner becomes authentic — that is, consistent with truth and one's inner vocation. For this reason, the educator must possess not only intellectual competence but also *spiritual and moral authority*.

Personalism emphasises the value of obedience in the relationship between student and teacher. However, this obedience is not based on authoritarian control but on trust in the educator's authority, which stems from moral integrity, respect, and example. In such a relationship, freedom and respect are mutually reinforcing rather than opposing forces.

Freedom and the capacity for voluntary choice are defining characteristics of education in the personalist tradition. Education, therefore, can never be an act of coercion — it must always remain an *invitation* and a *proposal*. The learner's freedom to choose the good is sacred and cannot be taken away or overridden by the educator.

At the same time, this freedom introduces an element of risk into the educational process. Because the human person is free, education can never guarantee specific results. The learner may choose to reject the values proposed by the educator. Nevertheless, it is precisely this element of uncertainty that gives education its profound human and moral dimension — it is an encounter between two freedoms, each called to grow in truth.

The Formation of Conscience

The formation of conscience constitutes one of the central objectives of both moral education and the broader process of human upbringing. Conscience, understood as the inner moral compass that guides human action, allows the individual to discern good from evil and to act in accordance with truth. It is through the development of conscience that a person achieves moral maturity and becomes capable of responsible freedom.

In the Christian tradition, conscience is regarded not as an autonomous source of moral law, but as the faculty that recognises and applies the divine moral order to concrete human situations. According to Pope John Paul II, conscience is the *witness to the truth* inscribed by God in the human heart. It is through conscience that human freedom attains its deepest meaning — the freedom to choose what is good and to avoid evil.

The process of forming conscience thus requires the integration of knowledge, moral reasoning, and virtue. Knowledge provides an understanding of moral norms; reasoning allows for their prudent application; and virtue enables their realisation in daily life. The educator's task is to accompany the learner in uniting these three elements into a coherent and self-directed moral identity.

The formation of conscience begins in early childhood and continues throughout life. It develops through stages corresponding to the individual's cognitive and emotional maturity.

1. The stage of external authority — In the early years, moral formation relies heavily on external guidance. The child obeys rules and prohibitions primarily out of respect for parents or teachers. At this stage, conscience functions largely as an echo of the educator's authority.
2. The stage of internalisation — With increasing maturity, external norms gradually become internal principles. The learner begins to understand the reasons behind moral rules and starts to take personal responsibility for their application.
3. The stage of autonomous conscience — In adulthood, the individual becomes capable of moral discernment independent of external compulsion. Conscience, now mature, evaluates actions in the light of internalised truth and values. This autonomy, however, is not isolation from moral law but rather its full and conscious acceptance.

As Saint John Henry Newman observed, a well-formed conscience is not self-sufficient but *obedient to truth*. Authentic freedom of conscience is therefore inseparable from fidelity to moral order.

The task of the educator in forming conscience is both delicate and profound. It demands not only knowledge of moral principles but also personal integrity and spiritual sensitivity. The educator must help the learner move from simple obedience to critical reflection and from imitation to internal conviction.

This process cannot be reduced to moral instruction or indoctrination. It requires *dialogue, example, and accompaniment*. The educator should model coherence between words and actions, thereby becoming a living example of moral integrity. Only when the learner perceives authenticity in the educator can trust emerge — the essential foundation for the internalisation of moral values.

As Father Janusz Tarnowski emphasised, education is not merely the transmission of moral principles but a dialogue of consciences — a relationship in which both teacher and student grow in truth and mutual respect.

Through the consistent example of educators, learners gradually develop the ability to judge, choose, and act responsibly. This growth leads them toward freedom that is not arbitrary but rooted in moral truth and love.

Conscience and freedom are inseparable realities. Freedom without conscience degenerates into relativism and moral chaos, while conscience without freedom turns into coercion and moral rigidity. Only when these two dimensions are united can a person act responsibly — freely choosing the good in accordance with truth.

In this sense, the formation of conscience is synonymous with the *education of responsibility*. It leads to the ability to take ownership of one's actions, to recognise their moral consequences, and to remain faithful to moral principles even when doing so entails personal cost.

Education that neglects conscience formation deprives the learner of moral direction. As Maria Montessori observed, *a child guided by a well-formed conscience will act rightly even when no one is watching*. Thus, the ultimate goal of conscience formation is to help the individual reach moral autonomy — the state in which one acts not out of fear or compliance but from love of good and respect for truth.

Upbringing and Religious Freedom

Religious freedom is a fundamental human right that guarantees every person the ability to seek, embrace, and practise the truth about God according to the dictates of conscience. It encompasses both the freedom to believe and the freedom not to believe, as well as the right to change one's religion and to manifest one's beliefs publicly or privately, individually or in community with others.

The essence of this freedom lies in its rootedness in human dignity. Because human beings are endowed with reason and free will, they cannot be coerced into faith. True belief requires an interior act of the intellect and will, which no external force can impose. The *Declaration on Religious Freedom (Dignitatis Humanae)* of the Second Vatican Council proclaims that “the human person has a right to religious freedom,” and that “no one is to be forced to act in a manner contrary to his own beliefs.”

Thus, religious freedom is not granted by the state but recognised as an inherent and inalienable right. Its protection forms the cornerstone of a just society and the condition for genuine peace among peoples.

The family occupies a central role in the exercise and protection of religious freedom. It is within the family that faith is first transmitted, values are lived, and conscience is formed. Parents possess the natural and primary right to guide the religious and moral education of their children according to their convictions.

This right is affirmed by numerous international documents, including the Universal Declaration of Human Rights (Article 26) and the Charter of the Rights of the Family issued by the Holy See. These documents state unequivocally that parents have the *prior right* to choose the kind of education their children will receive.

In practical terms, this means that public authorities must respect and safeguard the parents' freedom to ensure their children receive religious instruction consistent with their faith. Interference by the state in this domain — whether through compulsion or suppression — violates both the principle of subsidiarity and the dignity of the family as the foundational community of life and love.

Education in religious freedom begins with the example of the parents, who by their words and actions teach respect for God, love of neighbour,

and tolerance toward others. The lived testimony of faith within the family environment becomes the first and most enduring school of freedom and responsibility.

The right to religious freedom also extends to the realm of education and schooling. In the Polish legal system, this principle is guaranteed by the Constitution of the Republic of Poland and regulated by the Education Law Act, which together ensure that students may receive religious instruction within public schools.

Religious education, conducted according to the parents' wishes and in line with the learner's conscience, is an expression of the state's neutrality and respect for pluralism — not a violation of it. The school, as a public institution, should provide conditions for the full development of the person, including spiritual and moral formation. Neutrality in this sense does not mean the exclusion of religion, but the protection of freedom for all worldviews.

Removing religious instruction from schools under the pretext of neutrality would, paradoxically, amount to discrimination against believers and an infringement on the very freedom neutrality seeks to protect. As the Second Vatican Council affirmed, "The right to religious freedom must be recognised in the constitutional order of society in such a way that it becomes a civil right."

Religious education also contributes to the shaping of ethical sensitivity, social solidarity, and civic responsibility — values essential for the functioning of a democratic society. Through dialogue and mutual respect, schools can become places where religious freedom is not only guaranteed but *lived* as a dimension of human culture.

The Catholic Church plays an essential role in safeguarding and promoting the right to religious freedom. It not only proclaims the dignity of the human person but also defends this right wherever it is threatened. Throughout history, the Church has consistently emphasised that freedom of religion is not merely a privilege for the faithful but a universal human right grounded in natural law.

Saint John Paul II repeatedly affirmed that authentic religious freedom includes both the right to *profess one's faith publicly* and the right to *participate in social life in accordance with one's beliefs*. Restricting religion to the private sphere contradicts the integral vision of the human person and undermines the moral foundations of society.

The Church's educational mission thus extends beyond catechesis or sacramental preparation. It seeks to nurture in every believer — especially the young — a sense of responsibility for the gift of freedom and for the building of a just and peaceful world.

In his address to UNESCO in 1980, John Paul II declared that “*the future of humanity passes by way of culture*,” and that religion constitutes an inseparable part of this cultural dimension. Upholding religious freedom, therefore, means safeguarding the very source of human creativity and moral order.

Education for religious freedom is an integral part of personal formation. It teaches respect for human dignity, tolerance toward different beliefs, and the ability to engage in dialogue. Such education does not impose faith but cultivates openness, empathy, and a mature understanding of religious diversity.

As Father Jerzy Bagrowicz explains, the goal of religious education is not indoctrination but the shaping of an authentic and free faith — one that arises from personal conviction and critical reflection. Only a person who is free in conscience can believe in truth and live according to it.

Educational practice inspired by Christian personalism emphasises that freedom and truth are inseparable. Freedom detached from truth leads to relativism; truth without freedom leads to coercion. Thus, education must help the learner discover that genuine freedom is fulfilled not in self-assertion but in self-giving — in love, service, and responsibility.

In this sense, the task of upbringing is to guide the human person toward an integrated understanding of freedom: freedom of thought, freedom of conscience, and freedom of religion. Such formation enables individuals to participate fully in both civic and spiritual life, contributing to a culture rooted in respect, solidarity, and peace.

Summary

The reflections presented in this study lead to the conclusion that freedom of conscience and religion constitutes one of the most fundamental and inseparable dimensions of human dignity. It is not a right granted by external authority but one deeply rooted in the very nature of the human

person — created as a rational and free being, capable of seeking truth and responding to moral obligation.

The analysis of philosophical, theological, and pedagogical sources has demonstrated that religious freedom, understood in its personalistic sense, encompasses both the right to seek truth and the duty to live according to it. Freedom and truth are therefore not opposing forces but complementary realities. Authentic freedom is realised through moral responsibility, and the mature conscience becomes the privileged space in which human freedom encounters divine truth.

In the educational context, the principle of religious freedom reveals its full significance. It determines the aims, methods, and ethical foundations of upbringing, guiding the learner toward moral autonomy and spiritual maturity. The educational process, understood in personalistic terms, is a dialogue — an encounter between two persons who mutually influence one another in the pursuit of truth, goodness, and beauty.

At the same time, the study highlights that upbringing cannot be neutral with regard to values. Every educational act implicitly conveys a certain hierarchy of meanings and ideals. Thus, rather than striving for an illusory axiological neutrality, education should consciously promote universal values rooted in the dignity of the human person. These include truth, love, freedom, justice, solidarity, and respect for life — values that not only shape individual identity but also sustain the moral order of society.

Freedom, when detached from responsibility, easily degenerates into relativism or egoism. Responsibility without freedom, in turn, results in coercion and moral passivity. Only through their mutual integration can a person attain moral integrity and genuine autonomy. The formation of conscience — the inner synthesis of freedom and truth — therefore stands at the centre of all educational practice.

The study also emphasises the crucial role of the family, school, and Church in the protection and transmission of religious freedom. The family, as the first community of life and faith, lays the foundations for moral development; the school provides a space for dialogue and ethical reflection; and the Church nurtures a culture of conscience grounded in respect for human dignity.

In a world marked by secularisation, cultural relativism, and increasing hostility toward religion, the task of education for religious freedom becomes

ever more urgent. It calls for renewed commitment to the integral formation of the human person — one who is free, responsible, and capable of love.

Ultimately, education in freedom and for freedom remains the highest expression of respect for human dignity. By forming conscience, nurturing responsibility, and affirming the spiritual dimension of the person, education contributes to building a civilisation of truth, love, and peace — a civilisation worthy of the human being.

Wolność religijna a bezpieczeństwo wewnętrzne w kontekście ruchów migracyjnych

Treść wykładu

Autor: dr Agnieszka Bukowska

Wprowadzenie

Współczesny świat stoi przed istotnymi wyzwaniami związanymi z ruchami migracyjnymi, mającymi wpływ zarówno na struktury społeczne, jak i na bezpieczeństwo wewnętrzne państw. Przemieszczanie się ludzi zarówno na krótkie, jak i długie dystanse od zawsze było zjawiskiem dość powszechnym, ale w zasadzie od niedawna wędrówki te przebiegają na dłuższych dystansach, w obszary wymagające od jednostek przyzwyczajenia i dostosowania się do innego otoczenia kulturowego, społecznego czy nawet do osłabienia lub zerwania relacji ze środowiskiem pochodzenia. „Współcześnie migracje międzynarodowe stanowią istotny element formułującego się ładu międzynarodowego oraz ważny czynnik wpływający na politykę wewnętrzną i zagraniczną wielu państw. Uznaje się je za fundamentalną wartość kształtującą nową rzeczywistość społeczną świata” (Raczyński 2015).

„Wraz ze wzrastającą falą migracji ożywiła się debata na temat bezpieczeństwa państw. Intensyfikacja procesów migracyjnych stanowi obecnie istotny problem, natomiast optymalizacja polityki migracyjnej oraz powstrzymanie fali nielegalnej imigracji stały się jednym z priorytetów państw europejskich” (Lubimow 2017).

Bezpieczeństwo wewnętrzne stanowi kluczowy element funkcjonowania każdego państwa, wpływając nie tylko na jego stabilność, ale również na dobrobyt obywateli. To obszerne zagadnienie obejmuje szeroki zakres działań.

Relacja między bezpieczeństwem wewnętrznym, migracją a wolnością religijną to skomplikowany charakter działań, który może rodzić poważne

i trudne do rozwiązania problemy, stanowiące pośrednie i bezpośrednie bariery dla wielu obszarów bezpieczeństwa. Wolność religijna, zwłaszcza dziś, w obliczu takich zjawisk, jak wielkie migracje, fundamentalizm religijny czy zagrożenia związane z terroryzmem motywowanym religijnie wywołuje wydawałoby się niekończący się dyskurs w świecie Zachodu. Powiązania między wolnością religijną a bezpieczeństwem wewnętrznym są współcześnie obszarem zwiększonego zainteresowania badawczego. Niniejszy artykuł podejmuje próbę przyjrzenia się tym relacjom (przy uwzględnieniu wyzwań, jakie niesie ze sobą zjawisko migracji): respektowania wolności religijnej i utrzymania bezpieczeństwa wewnętrznego.

Różnorodność przyczyn migracji

Migracje są zjawiskiem o wielowymiarowym charakterze, wynikającym z różnorodnych czynników, zarówno jednostkowych, jak i społecznych, ekonomicznych, politycznych czy też związanych z warunkami środowiskowymi. Ludzie migrują, by uciec przed ubóstwem, prześladowaniami politycznymi czy też w poszukiwaniu lepszych perspektyw zawodowych i edukacyjnych. Równocześnie migracje są często wynikiem zmian klimatycznych, konfliktów zbrojnych i innych czynników wpływających na warunki życia.

Początek XXI wieku to czas, w którym liczba migrantów osiągnęła rekordowe poziomy, zmieniając obraz współczesnych społeczeństw. Różnorodność kulturowa, religijna i etniczna staje się nieodłącznym elementem tego obrazu.

Jednym z głównych motywatorów migracji jest poszukiwanie lepszych warunków życia, podniesienie standardów bytowych. Ludzie często opuszczają swoje miejsce zamieszkania w poszukiwaniu stabilnej pracy, wyższych zarobków i ogólnie lepszych perspektyw dla siebie i swoich rodzin. Niski poziom życia, brak miejsc pracy czy też niebezpieczeństwa związane z ubóstwem skłaniają do podejmowania decyzji o migracji. „Według Międzynarodowej Organizacji Pracy ONZ, liczba pracowników migrujących, zdefiniowanych jako osoby migrujące w celu zatrudnienia, w 2019 r. wynosiła ok. 169 milionów na całym świecie i stanowiła ponad dwie trzecie migrantów międzynarodowych. Ponad dwie trzecie wszystkich migrujących pracowników przebywało w krajach o wysokich dochodach” (Europol.europa.eu).

Niezwykle istotne są czynniki związane z konfliktami i prześladowaniem. Konflikty zbrojne, wojny domowe, a także prześladowania ze względów politycznych, etnicznych czy religijnych często zmuszają ludzi do opuszczenia

swojego miejsca zamieszkania w poszukiwaniu bezpieczeństwa. Uchodźcy polityczni i osoby poszkodowane w wyniku konfliktów często migrują, by uciec przed bezpośrednim zagrożeniem dla swojego życia. Na przykład „konflikt w krajach takich jak Syria, Jemen, Republika Środkowoafrykańska, Demokratyczna Republika Konga i Sudan Południowy, a także ekstremalna przemoc, która zmusiła grupę etniczną Rohingja do poszukiwania bezpiecznego miejsca do życia w Bangladeszu, doprowadziły do wysiedlenia milionów ludzi. Mimo że uchodźcy i osoby wewnętrznie przesiedlone stanowią stosunkowo niewielką część całkowitej liczby migrantów, często najbardziej potrzebują pomocy” (Gov.pl).

Dość często spotykanym zjawiskiem będącym przyczyną migracji w różnych zakątkach świata są prześladowania religijne. Zdarza się, że w niektórych krajach wyznawcy religii dominującej (stanowiącej większość wiernych) dyskryminują mniejszość wyznającą inną religię. Mniejszość czuje się wówczas zagrożona z powodu braku swobody i wolności religijnej, co motywuje jednostki do wyjazdu z własnego kraju i udania się do państwa, gdzie ich wyznanie będzie szanowane, akceptowane i nie będą odczuwać dyskryminacji czy wręcz lęku o zdrowie i życie swoje czy swoich najbliższych z powodu kultuwowania danej wiary. „Wiara bowiem nie tylko skłania ludzi do opuszczenia zamieszkiwanych terenów, wpisując się tym samym we wspomniany powyżej wymiar konfliktogenny, ale również decyduje o miejscu docelowym migracji, zachęcając do wybierania wspólnot o zbliżonym profilu wyznaniowym, a nawet szerszej – kulturowym” (Pomarański 2014).

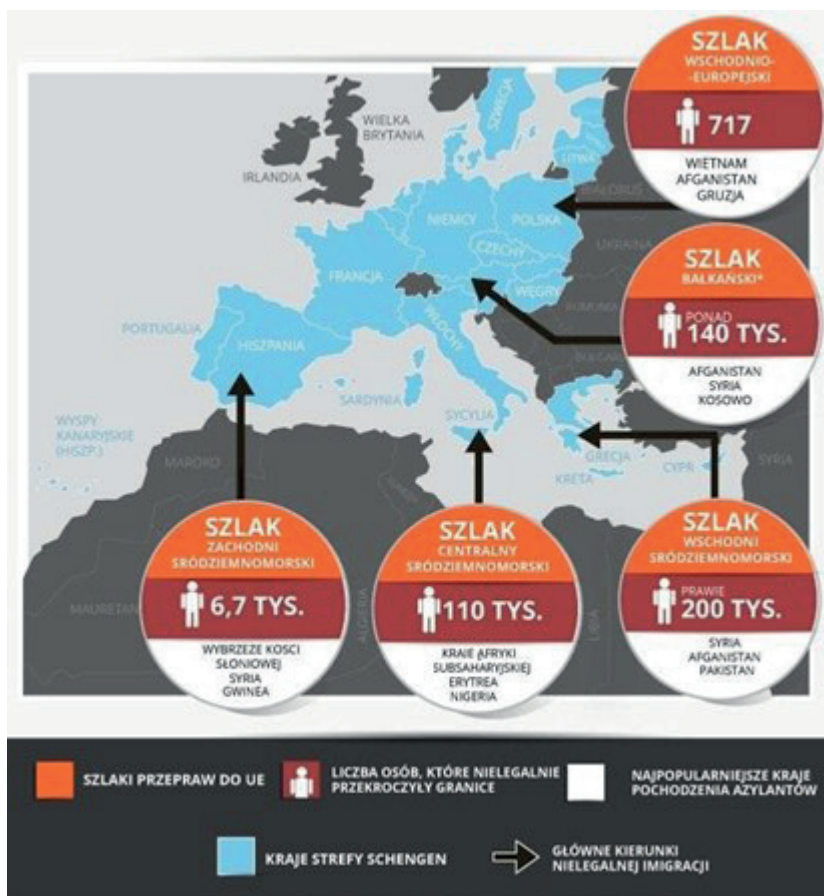
Migracje nie zawsze mają charakter trwały. Niektórzy poszukują lepszych warunków edukacyjnych. Migracje w celach edukacyjnych dotyczą głównie młodzieży. Młodzi ludzie często podejmują decyzję o migracji w celu zdobycia wyższego wykształcenia. Studia za granicą mogą otwierać nowe możliwości zawodowe i zapewniać dostęp do lepszej jakości edukacji, co staje się motywacją do przemieszczenia się. Istotnym powodem może być też chęć nauki języka obcego, poznanie nowej kultury czy zmiana otoczenia. Zdarza się, że po ukończeniu studiów młodzi ludzie podejmują decyzję dotyczącą powrotu do swojego ojczystego kraju, z nadzieją, że zdobyta wiedza i kompetencje umożliwią im znalezienie lepiej płatnej i satysfakcjonującej pracy, zgodnej z ich oczekiwaniami i potrzebami.

U podstaw decyzji o migracji mogą leżeć również czynniki rodzinne czy kulturowe. Osoby decydują się migrować, aby być bliżej rodziny, kontynuować tradycje kulturowe lub związać się z daną społecznością.

Brak poczucia bezpieczeństwa, niepewność związana z sytuacją polityczną czy gospodarczą w danym kraju może skłaniać ludzi do podjęcia decyzji o migracji. Obawy dotyczące przyszłości, korupcja czy brak stabilności politycznej są czynnikami, które mogą wpływać na decyzję o opuszczeniu kraju.

Czynnikiem napędzającym migrację jest również środowisko. Ludzie uciekają przed klęskami żywiołowymi, takimi jak powodzie, huragany i trzęsienia ziemi. Przewiduje się, że zmiany klimatu zaostrzą ekstremalne zjawiska pogodowe, więc jeszcze więcej osób może się przemieszczać w przyszłości. Według Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji, „migranci środowiskowi to osoby, które z powodu nagłych lub postępujących zmian środowiskowych negatywnie wpływających na ich życie lub warunki życia są zmuszone do opuszczenia swoich domów, czasowo lub na stałe, i które przeprowadzają się wewnątrz kraju lub za granicę” (europal.europa.eu). Trudno jest oszacować liczbę migrantów środowiskowych na całym świecie ze względu na inne czynniki mające wpływ, takie jak wzrost liczby ludności, ubóstwo, rządy, bezpieczeństwo i konflikty. Szacunki wahają się między 25 milionami a 1 miliardem do roku 2050.

Nie każde migracje są legalne. Obecnie nielegalni migranci przemieszczają się wraz z uchodźcami, zatem skala nielegalnych migracji jest trudna do oszacowania. Wraz z kryzysem migracyjnym, związanym z falą uchodźców z Syrii, nasiliły się migracje nielegalne. Wielu migrantów potajemnie przekracza granicę morską i lądową, legitymując się fałszywymi dokumentami, a docierając do państwa docelowego, sprzeciwiają się asymilacji oraz nie przestrzegają prawa obowiązującego w danym kraju. Nielegalnymi migrantami stają się także osoby, których pozwolenie na pobyt w danym państwie wygasło lub które zawarły fikcyjny związek małżeński z obywatelem kraju, do którego przybyli. Problem nielegalnych migracji stanowi zagrożenie dla bezpieczeństwa wewnętrznego (...) wielu państw europejskich, głównie Hiszpanii, Włoch, Grecji. Do najczęściej wybieranych tras przerzutowych migrantów, którzy zmierzają do krajów europejskich, zalicza się granicę lądową grecko-albańską oraz grecko-turecką, granicę morską między Grecją i Turcją oraz wybrzeża Włoch” (wojsko-polskie.pl).



Rys. 1. Kierunki imigracji do Europy wraz z zestawieniem liczbowym nielegalnych imigrantów w 2015 roku

Źródło: Frontex analytical report, bi-weekly, 21Nov-4Dec 2016, Ref.24 459/2016.

Rysunek 1 przedstawia główne szlaki oraz miejsca docelowe migrantów. Widać z niego, że najczęściej wybieranym jest wschodni śródziemnomorski.

Do grupy nielegalnych migrantów przede wszystkim należą obywatele Syrii, Afganistanu, Kosowa czy państw afrykańskich. Nielegalne migracje często są powiązane z przestępczością zorganizowaną. Funkcjonuje wiele grup przestępczych, które zajmują się przemytem ludzi w celu osiągnięcia korzyści finansowych (wojsko-polskie.pl).

W latach 2015 i 2016, w szczytowym momencie kryzysu migracyjnego, wykryto ponad 2,3 mln przypadków nielegalnego przekraczania granicy. Całkowita liczba niedozwolonych przekroczeń zewnętrznych granic UE w 2022 roku wyniosła 330 000 – najwyższy wynik od 2016 roku. Liczba wykrytych przekroczeń wzrosła na wszystkich trasach nielegalnej migracji. Przeprawa przez Morze Śródziemne jest nadal najniebezpieczniejsza ze wszystkich czterech tras migracyjnych do Europy – w 2022 r. zginęło lub zaginęło na niej ok. 1400 osób (europa.europa.eu).

Wojna na Ukrainie spowodowała nowy napływ migrantów do Europy. Rosyjska inwazja na Ukrainę zmusiła tysiące ludzi do opuszczenia swoich domów (...) Ukraińcy byli początkowo przyjmowani przez sąsiednie kraje, głównie Polskę, Rumunię, Węgry, Słowację, Czechy i Mołdawię. Od 4 marca 2022 r., Ukraińcy uciekający przed rosyjską inwazją otrzymują tymczasową ochronę po uruchomieniu przez UE dyrektywy w sprawie tymczasowej ochrony. To wyjątkowy środek w przypadku masowego napływu lub zbliżającego się masowego napływu wysiedleńców z krajów spoza UE, którzy nie mogą wrócić do kraju pochodzenia.

Migracja stanowi priorytet UE już od wielu lat. Dlatego podjęto szereg działań w celu zarządzania przepływami migracyjnymi oraz usprawnienia systemu azylowego (europa.europa.eu).

Migracje a wolność religijna

„Religia bywa (...) ważną częścią kapitału kulturowego, który jednostka migrująca zabiera ze sobą także wówczas, gdy w dramatycznych okolicznościach utraci pozostałe (materialne) elementy dorobku życiowego” (Stawiński 2018). Dla wielu ludzi religia jest składnikiem ich osobowości. Jako element kultury odgrywa kluczową rolę w formowaniu tożsamości społecznej, norm, systemu wartości, relacji z innymi ludźmi oraz mitów, które wpływają na sposób myślenia, oceny sytuacji, relacji z innymi ludźmi i postępowania jednostek. „Przywiązanie do zasad religijnych i obyczajowych wyznacza zwykle rytm pracy i odpoczynku, styl ubierania się i nawyki żywieniowe, stosunek do edukacji, może wpływać na kwestie związane z pomocą medyczną. Dla wszystkich członków danej społeczności wyznaniowej lub dla jej części (mężczyzn, kobiet lub dzieci)” (Stawiński 2018). „Imigranci niosą ze sobą swoje zwyczaje, tradycje, kulturę, religię. Mają prawo do podtrzymywania i praktykowania własnych wartości” (Kroczyk 2016). Często napotykać trudności w praktykowaniu swojej religii

w nowym kraju, zwłaszcza gdy normy kulturowe i praktyki religijne różnią się od tych, do których są przyzwyczajeni. Przemieszczanie się między różnymi kulturami i tradycjami religijnymi może prowadzić do poczucia dezorientacji i utraty tożsamości, a następnie prowadzić do ograniczeń w praktykowaniu swoich przekonań.

Migranci spotykają się z różnorodnymi formami dyskryminacji i nietolerancji ze względu na swoją religię. Prawa religijne migrantów powinny być respektowane należycie. Polityka migracyjna winna uwzględniać bezpieczeństwo religijne migrantów. To oznacza zarówno zapewnienie ochrony przed aktami przemocy związanej z wyznaniem, jak i zabezpieczenie przestrzeni dla praktyk religijnych w miejscach pobytu.

Wprowadzanie polityk migracyjnych, które szanują różnorodność religijną migrantów, to kluczowy element. Instytucje poszczególnych państw powinny być otwarte na potrzeby różnych grup wyznaniowych i wspierać harmonię między wieloma tradycjami religijnymi. Konieczne jest także promowanie programów edukacyjnych, które podkreślają znaczenie wolności religijnej oraz uczą o różnorodności wyznań. To może przyczynić się do zrozumienia i akceptacji różnic religijnych w społeczeństwach przyjmujących. Społeczeństwa przyjmujące powinny natomiast rozwijać świadomość kulturową, aby lepiej zrozumieć potrzeby i wartości migrantów z różnymi tradycjami religijnymi. Może przyczynić się to do budowania bardziej otwartych i tolerancyjnych społeczności.

Istotnym elementem zabezpieczania praw religijnych migrantów jest wprowadzenie sankcji za przypadki dyskryminacji związanej z wyznaniem. Skuteczne egzekwowanie prawa stanowi ochronę przed naruszaniem swobody wyznania. Kluczowa wydaje się tu współpraca międzynarodowa na rzecz ochrony praw człowieka, w tym praw religijnych migrantów. Ważne są wspólne działania państw i organizacji międzynarodowych, które mogą przyczynić się do ustanowienia standardów ochrony na szczeblu globalnym. Godne podkreślenia jest, że zabezpieczenie praw religijnych migrantów wymaga kompleksowego podejścia, obejmującego zarówno politykę migracyjną, edukację, jak i skuteczną egzekucję prawa. Dzisiejszy świat stoi przed wyzwaniem, które mówi, że społeczeństwo globalne powinno kierować się wartościami szacunku, równości i tolerancji, aby każdy migrant mógł swobodnie praktykować swoją wiarę, czując się bezpiecznym i akceptowanym w nowym otoczeniu.

Wolność religijna jako fundamentalne prawo człowieka

Wolność religijna uznawana jest za jeden z nadrzędnych filarów praw człowieka i stanowi istotny element funkcjonowania demokratycznych społeczeństw. Ochrona tego prawa ma kluczowe znaczenie dla zagwarantowania pluralizmu kulturowego oraz zapewnienia jednostkom swobody wyznawania własnej wiary. Jej aspekt podejmowany jest w międzynarodowych dokumentach, między innymi Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych czy Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Deklaracji o Prawach Człowieka. Jest ona ściśle związana z koncepcją poszanowania autonomii jednostki oraz pluralizmu społecznego. Świadomość tego prawa jest istotna i wzrasta wraz z intensyfikacją globalnych ruchów migracyjnych, które przenoszą ze sobą różnorodność kulturową i religijną. W karcie praw podstawowych Unii Europejskiej, w art. 10 – *Wolność myśli, sumienia i religii widnieje:*

Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach.

Uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa (eur-lex.europa.eu).

W Polsce Konstytucja, jako naczelnny akt normatywny, zawiera przepisy chroniące wolność sumienia i wyznania. Artykuł 53 w ustępie 1 stanowi, że „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Oznacza to, że każdy, także imigrant (bezpaństwowiec czy cudzoziemiec), ma prawo do ochrony prawa w przedmiotowym zakresie. Tę normę podkreśla wprost art. 7 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Banaszak 2012).

Choć wolność religijna stanowi fundamentalne prawo jednostki, zakorzenione w zasadach praw człowieka, to jak każde prawo, ma swoje granice, które wynikają z konieczności zachowania równowagi między indywidualną autonomią a potrzebami społeczeństwa związanymi między innymi z jego bezpieczeństwem. Szanowanie wolności wyznania staje się wyzwaniem w sytuacjach, gdy jakieś elementy tej różnorodności kulturowo-religijnej kolidują z tradycyjnymi strukturami i kulturą społeczeństwa przyjmującego i mogą prowadzić do konfliktów i napięć. Z jednej strony

mamy wolność religijną jako fundamentalne prawo człowieka, chronione wieloma międzynarodowymi dokumentami, z drugiej strony, kwestie związane z bezpieczeństwem, które staje się przedmiotem coraz większej uwagi, zwłaszcza w obliczu wyzwań związanych z terroryzmem motywowanym religijnie, ekstremizmem religijnym czy wzrostem napięć między grupami społecznymi na podłożu religijnym. Trzeba podkreślić, że „odpowiednio duża grupa imigrantów może powodować zmiany w różnych sferach życia w państwie docelowym: społecznej, gospodarczej, kulturowej, politycznej, religijnej. Z drugiej strony ludność autochtoniczna ma prawo do zachowania swojej pełnej tożsamości społecznej, kulturowej, religijnej. Można, jak się wydaje, z dużym prawdopodobieństwem założyć, że zestawienie celów obu grup ludności – imigrantów i autochtonów – może wywoływać konflikty pomiędzy nimi lub przynajmniej doprowadzić do artykulacji ich sprzecznych interesów” (Kroczyk 2016). Zrozumienie tych problemów jest istotne zarówno dla nauk społecznych, jak i dla formułowania polityk migracyjnych, które uwzględniają aspekty kulturowe i religijne migrujących społeczności. Dlatego istotne jest znalezienie równowagi między poszanowaniem wolności religijnej a utrzymaniem bezpieczeństwa wewnętrznego.

Migracje a bezpieczeństwo wewnętrzne i granice wolności religijnej

Współczesny świat, jak zostało wcześniej zauważone, w obliczu narastającej fali migracji ludności stoi przed wieloma wyzwaniami związanymi z kwestią bezpieczeństwa wewnętrznego. Istotnym z aspektem, który powiązany jest z tymi dwoma obszarami, jest wolność religijna. Równowaga między wolnością religijną a bezpieczeństwem wewnętrznym staje się szczególnie ważna w kontekście ruchów migracyjnych.

Idea bezpieczeństwa wewnętrznego

„W ujęciu najbardziej uogólnionym (w sensie uniwersalnym) za bezpieczeństwo należy uznać jedną z najistotniejszych sfer (części, stanów, potrzeb, odczuć, wartości, celów) konkretnego bytu (rzeczy, organizacji, zjawiska), dotyczącą wszystkich jego kategorii (elementów, struktur, funkcji), związaną z zapewnieniem interesu tego podmiotu” (Zdrodowski 2019).

„Strategia Bezpieczeństwa Wewnętrznego Unii Europejskiej równie szeroko ujmuje bezpieczeństwo wewnętrzne państwa, jako: szerokie i kompleksowe pojęcie, łączące wiele sektorów, mające stanowić odpowiedź na wszystkie możliwe zagrożenia (w tym klęski żywiołowe i antropogeniczne,

takie jak pożary lasów, trzęsienia ziemi, powodzie i wichury), które mają bezpośredni wpływ na życie, bezpieczeństwo i komfort obywateli” (Strategia Bezpieczeństwa Wewnętrznego Unii Europejskiej, Bruksela 2010).

„Jako fundament stabilności funkcjonowania każdego państwa obejmuje utrzymanie porządku publicznego, ochronę obywateli, a także zapewnienie stabilności gospodarczej i społecznej. Idea bezpieczeństwa wewnętrznego opiera się na zintegrowanym podejściu, które uwzględnia różnorodne aspekty życia społecznego i politycznego. Bezpieczeństwo wewnętrzne państwa dotyczy zapewnienia realizacji interesów zarówno całego państwa, ogółu społeczeństwa, ale i jego poszczególnych obywateli poprzez dostępny potencjał diagnozowania i reagowania na wszelkie zagrożenia wewnętrzne godzące w te interesy” (Zdrodowski 2019).

Bezpieczeństwo wewnętrzne jest zatem pojęciem wieloznacznym, złożonym, związanym ze stabilnością i porządkiem na danym terytorium. Nawiązuje do równowagi i harmonijności określonego podmiotu bądź systemu (podmiotu zbiorowego). Bezpieczeństwo wewnętrzne jest jednym z głównych elementów bezpieczeństwa narodowego państwa. Mimo że jest różnie interpretowane i pojmowane, należy utożsamiać je ze „stanem niezakłóconego funkcjonowania państwa, który zapewnia przeciwdziałanie, eliminowanie lub ograniczanie zagrożeń dla ustroju konstytucyjnego, porządku wewnętrznego i spokoju oraz umożliwia ochronę interesu publicznego poszczególnych społeczności (...)” (Wojtaszczyk 2009).

„Bezpieczeństwo wewnętrzne jest podstawową potrzebą warunkującą istnienie danego podmiotu i jego rozwój. Obejmuje zaspokojenie konieczności: przetrwania, spokoju, niezależności, posiadania” (Zięba 2008).

Kluczowym elementem skutecznej ochrony bezpieczeństwa wewnętrznego jest współpraca różnych organów i instytucji, takich jak służby mundurowe, służby specjalne, organy sądownicze oraz instytucje cywilne. Integracja działań pozwala na lepszą koordynację i szybszą reakcję na zmieniające się sytuacje.

Istotnym wyzwaniem dla państwa polskiego jest zapewnienie bezpieczeństwa wewnętrznego poprzez tworzenie warunków do realizacji interesów w każdej dziedzinie życia obywateli.

Zagrożenia bezpieczeństwa wewnętrznego powodowane migracją

„Zajęcie się problematyką oddziaływania procesów migracyjnych na bezpieczeństwo państwa jest zadaniem trudnym ze względu na wieloznaczność

pojęć migracji i bezpieczeństwa oraz wielopłaszczyznowość tych zjawisk. Relacje między bezpieczeństwem a migracją mają skomplikowany charakter. Migracja oddziałuje na bezpieczeństwo jednostki, społeczeństw lokalnych, bezpieczeństwo państw, organizacji oraz na bezpieczeństwo międzynarodowe. Inny aspekt analizy relacji między migracją a bezpieczeństwem odnosi się przedmiotowo do bezpieczeństwa ekonomicznego, politycznego, kulturowego, społecznego itp. Migracja jako zjawisko o charakterze globalnym oddziałuje na wszystkie sfery bezpieczeństwa państwa. Poza niekwestionowanym, pozytywnym, znaczeniem dla rozwoju współpracy międzynarodowej na świecie, może także rodzić poważne i trudne do rozwiązania problemy” (Lubimow 2017).

„Relacja bezpieczeństwo państwa a migracja wydaje się nabierać obecnie coraz większego znaczenia. Związek między migracjami a bezpieczeństwem wewnętrznym jest jednym z aspektów dyskursu politycznego, który oddziałuje na kształt polityki migracyjnej krajów” (Lubimow 2017).

Obecnie migracje stanowią nie tylko ważny czynnik wpływający na politykę wewnętrzną i zagraniczną państwa. Niosą ze sobą również zagrożenia dla tożsamości narodowej oraz wpływają na rozwój zorganizowanej przestępczości i działania terrorystyczne. Należy zauważyć, że w niektórych przypadkach wykorzystywane są różnice kulturowe i religijne do celów politycznych lub ekstremistycznych.

„Napływ imigrantów nierzadko prowadzi bowiem do wzrostu nastrojów radykalnych, rasistowskich, ksenofobicznych oraz różnych form ekstremizmu politycznego, stanowiącego ważne wyzwanie dla bezpieczeństwa publicznego i porządku publicznego państwa”. Migranci, zwłaszcza wywodzących się z innych kręgów kulturowo-cywilizacyjnych i słabo zintegrowani ze społeczeństwem przyjmującym, mogą generować silne napięcia społeczne, niejednokrotnie znajdujące swoje ujście w protestach i zamieszkach ulicznych, stanowiących poważne naruszenia porządku publicznego.

„Występująca obecnie sytuacja migracyjna wymusza konieczność strategicznej wielopłaszczyznowej oceny w długim okresie. Przy podejmowaniu decyzji związanych z polityką migracyjną muszą być brane pod uwagę zagadnienia z obszaru geopolityki, polityki międzynarodowej, kwestii zapewniania bezpieczeństwa obronne i publicznego kraju, stabilności kulturowej i równowagi ekonomicznej” (defence24.pl).

Ochrona praw człowieka a kontrola migracji

„Istota praw człowieka polega na tym, że mają one charakter: powszechny, przyrodzony, niezbywalny, nienaruszalny, naturalny i niepodzielny. Co do zasady powinny więc przysługiwać w równym stopniu wszystkim osobom przebywającym na terytorium danego państwa i stawianie szczególnego problemu praw migrantów mogłoby się z tego punktu widzenia wydawać mało istotne, ponieważ racjonalnie można byłoby przyjąć założenie, że państwa, które przestrzegają praw człowieka, przestrzegają ich również w stosunku do migrantów, natomiast od państw, które naruszają prawa człowieka trudno oczekiwać specjalnych preferencji dla cudzoziemców” (Popławska 2015).

Równowaga między ochroną praw człowieka, w tym wolności religijnej, a kontrolą migracji staje się przedmiotem zacieklej debaty. W kontekście bezpieczeństwa wewnętrznego państwa są często skłonne wprowadzać restrykcyjne środki, co może prowadzić do naruszania praw jednostki.

Różnorodność kulturowa i wolność religijna

Jednym z kluczowych aspektów bezpieczeństwa wewnętrznego jest umiejętne zarządzanie różnorodnością kulturową i religijną, respektowanie prawa imigrantów oraz rozwiązywanie konfliktów społecznych i zapewnienie harmonijnej integracji migrantów. Wielokulturowość może wzbogacić społeczeństwo, ale jednocześnie wymaga skutecznego modelu zarządzania, który promuje tolerancję i szanuje różnorodność. Migracje przyczyniają się do powstawania społeczeństw o zróżnicowanym charakterze religijnym, w których kształtują się kulturowe innowacje, nowe perspektywy rozwoju, wymiana doświadczeń, a także współtworzenie nowych wartości społecznych, które mogą przyczynić się do wzbogacenia społeczeństwa. Wyważone podejście do tego zjawiska może prowadzić do stworzenia społeczeństw bardziej otwartych i elastycznych wobec różnorodności kulturowej. Może prowadzić do dialogu międzyreligijnego, ale także do konfliktów i innych zagrożeń motywowanych religią, co wymaga zrozumienia i opracowania mechanizmów równoczesnego współżycia licznych grup wyznaniowych na danym terenie.

Obszary i granice wolności religijnej

Wolność religijna nie powinna mieć charakteru nieograniczonego. Może być ograniczana, gdy praktyki religijne zagrażają porządkowi publicznemu i stoją w konflikcie z pewnymi aspektami bezpieczeństwa wewnętrznego

(na przykład praktyki zakłócające spokój czy bezpieczeństwo społeczeństwa mogą podlegać ograniczeniom). W tym wolność religijna migrantów jak i innych społeczności nie może być absolutna. Istnieje jednak ryzyko, że ochrona praw jednostek, zwłaszcza w obszarze równości czy bezpieczeństwa, może prowadzić do ograniczenia wolności religijnej.

Jak zatem zrównoważyć te dwie wartości, aby stworzyć społeczeństwo zróżnicowane, ale jednocześnie bezpieczne?

Wydaje się niezbędne szukanie równowagi między ochroną prawa do wolności religijnej a zapewnieniem innych wartości społecznych, z poszanowaniem zasad demokracji i praw człowieka. Ostateczne rozwiązania powinny wynikać z dialogu między różnymi grupami społecznymi, dążąc do harmonii i poszanowania.

Szczególną uwagę warto poświęcić zagadnieniu wolności religijnej w procesie integracji. Edukacja i skuteczna integracja społeczna migrantów stają się kluczowymi elementami osiągnięcia równowagi między wolnością religijną a bezpieczeństwem wewnętrznym. Programy edukacyjne, promujące wzajemne zrozumienie i akceptację różnorodności religijnej, mogą zmniejszyć potencjalne napięcia społeczne. Jednakże proces ten wymaga czasu i zaangażowania zarówno ze strony migrantów, jak i społeczeństw. Skuteczne zarządzanie współistnieniem różnych wyznań w społeczeństwie przyjmującym wymaga zrównoważonego podejścia. Muszą zostać opracowane strategie, które uwzględniają zarówno ochronę wolności religijnej, jak i utrzymanie porządku publicznego. Pomocne wydają się tu praktyki skutecznego zarządzania i analiza konkretnych przypadków państw, które skutecznie radzą sobie z równoważeniem wolności religijnej i bezpieczeństwa wewnętrznego w kontekście migracji i mogą dostarczyć cennych lekcji. Przykłady takich krajów mogą stanowić inspirację dla innych społeczeństw, dążących do opracowania polityki migracyjnej opartej na poszanowaniu praw jednostki.

Podsumowanie

W kontekście migracji granice i obszary wolności religijnej nabierają nowego znaczenia. Badania nad tym zagadnieniem są niezbędne dla rozwinięcia precyzyjniejszych i efektywniejszych strategii zarządzania współistnieniem

różnych wyznań w zglobalizowanym świecie migracji. Społeczeństwa muszą szukać równowagi między wsparciem dla różnorodności a utrzymaniem jedności społecznej. Kluczowym elementem jest tworzenie warunków do dialogu międzykulturowego, który umożliwi migrantom swobodne wyrażanie swojej religijnej tożsamości, jednocześnie respektując prawa społeczeństwa przyjmującego. Współpraca na rzecz integracji i wzajemnego zrozumienia jest kluczowa dla zbudowania harmonijnego społeczeństwa, bardziej zintegrowanego, bezpiecznego, opartego na wartościach równości i szacunku.

Freedom of Religion and Internal Security in View of Migratory Movements

Introduction

The modern world is facing a major challenge resulting from migratory movements, which affect both the internal security of states and the social structure of host societies. Although human mobility over short and long distances has always been relatively widespread, the very concept of migration has undergone profound transformations in recent decades. Today, people tend to move across longer distances, which, on the one hand, forces them to adapt to new cultural and social realities, and on the other, often weakens or even severs ties with their country of origin.

As Raczyński (2015) observes: *“International migrations now constitute an essential element of the emerging international order, as well as an important factor influencing the domestic and foreign policies of many states. They can therefore be regarded as a fundamental force shaping the new global social reality.”*

The intensification of migration has also triggered a debate on internal security. As Lubimow (2017) points out: *“The very fact that migratory movements have intensified has become a serious issue in itself. This has led European countries to focus on two key priorities: optimizing migration policies and halting the influx of illegal migration.”*

Internal security is a crucial condition for the proper functioning of every state, directly impacting both stability and the well-being of citizens. Safeguarding it requires a wide range of measures, many of which are connected with migration policies. The relationship between migration and internal security, on the one hand, and religious freedom, on the other, is highly complex. The challenges arising from this nexus may pose both direct and indirect threats to various dimensions of security.

In the current context of mass migration, religious fundamentalism, and threats linked to terrorism motivated by religion, freedom of religion has become a subject of ongoing debate. The problems under discussion often appear to be nearly impossible to resolve. There is no doubt that the relationship between religious freedom and internal security is a matter of serious concern to researchers.

This article seeks to analyze these intertwined phenomena, considering the challenges posed by large-scale migration, the necessity of safeguarding religious freedom, and the imperative of maintaining internal security.

Variety of Causes for Migration

Migration is a multidimensional phenomenon that may occur for a variety of reasons: individual or social, economic, political, or environmental. People migrate to escape poverty or political persecution, or to pursue better professional and educational opportunities. At the same time, migration is often the result of climate change, armed conflicts, and other factors that significantly affect living conditions.

The beginning of the 21st century witnessed a sharp rise in migratory movements, with record numbers already transforming contemporary societies. These changes cannot be fully understood without closer attention to cultural, religious, and ethnic dimensions.

One of the main motives for migration is the search for better living conditions and higher standards of life. People often leave their countries of origin in pursuit of stable employment, higher wages, and better prospects for themselves and their families. Poverty, unemployment, and low living standards therefore remain major drivers of migration.

According to the International Labour Organization, the number of migrant workers—defined as individuals migrating for employment purposes—amounted to approximately 169 million worldwide in 2019. They accounted for more than two-thirds of all international migrants, with the majority relocating to high-income countries (europa.eu).

Conflict and persecution are also crucial drivers of migration. Armed conflicts, civil wars, and persecution based on political, ethnic, or religious grounds often compel people to abandon their homes in search of safety.

Refugees and individuals displaced by conflict frequently face direct threats to their lives. For example, *“conflicts in countries such as Syria, Yemen, the Central African Republic, the Democratic Republic of Congo, and South Sudan, as well as the extreme violence that forced the Rohingya to seek refuge in Bangladesh, have displaced millions. Although refugees and internally displaced persons make up a relatively small share of total migrants, they are often the ones most in need of assistance”* (gov.pl).

Religious persecution is another significant factor. In some countries, members of the dominant faith discriminate against minority groups that do not share their beliefs. Feeling threatened by restrictions on religious freedom, members of these minorities are driven to leave their homelands and seek refuge in countries where their religion will be respected and accepted, and where they will not face discrimination or fear for their lives or those of their loved ones. As Pomarański (2014) notes: *“The religious factor not only drives people to leave the areas they inhabit—thus entering the conflict-generating dimension—but also determines the choice of destination, encouraging them to settle in communities with a similar religious, or more broadly cultural, profile.”*

Not all forms of migration are permanent. Educational migration, for instance, is particularly common among young people. Students often travel abroad to pursue higher education, motivated by the prospect of new career opportunities and access to better-quality education. They may also be drawn by the chance to learn a foreign language, experience a different culture, or immerse themselves in a new social environment. In some cases, after completing their studies, young migrants return to their home countries, hoping that the knowledge and skills they acquired abroad will help them secure better employment and fulfilling careers.

Familial and cultural factors may also play an important role. Some people migrate to reunite with relatives, preserve cultural traditions, or join particular communities.

Uncertainty and a lack of security—whether stemming from political instability, corruption, or economic crises—can also encourage migration. Concerns about the future are often decisive factors that prompt people to leave their home countries.

Environmental causes are becoming increasingly significant. People are forced to flee natural disasters such as floods, hurricanes, and earthquakes. Climate change is expected to intensify extreme weather events, which may

drive even larger migration flows in the future. According to the International Organization for Migration, *“environmental migrants are people who, due to sudden or gradual environmental changes that adversely affect their lives or living conditions, are forced to leave their homes, temporarily or permanently, moving within their own country or abroad.”* Estimating their numbers is difficult due to additional influencing factors such as population growth, poverty, weak governance, security challenges, and ongoing conflicts. Current projections range from 25 million to 1 billion by 2050 (europa.eu).

Not all migration is legal. Today, irregular migrants frequently travel along the same routes as refugees, which makes it difficult to assess the true scale of illegal migration. The refugee crisis triggered by the war in Syria has significantly intensified irregular migration. Many migrants cross land and sea borders using forged identity documents, and upon arrival in the host country, some resist assimilation and disregard existing laws.

People whose residence permits expire or who enter into fictitious marriages with citizens of the host country also fall into the category of irregular migrants. The problem of illegal migration poses a serious threat to the internal security of many European states, particularly Spain, Italy, and Greece. The most common migration routes include the Greek-Albanian and Greek-Turkish land borders, the maritime border between Greece and Turkey, and the Italian coastline (military-polish.pl).

Illegal migration is often linked to organized crime. Numerous criminal groups profit from human smuggling, treating migrants as a source of income (wojsko-polskie.pl).

At the height of the migration crisis in 2015 and 2016, more than 2.3 million cases of irregular border crossings were reported. In 2022, the EU recorded 330,000 unauthorized border crossings—the highest number since 2016. All irregular migration routes experienced growth. The Mediterranean crossing remains the most dangerous: in 2022, around 1,400 migrants were reported dead or missing (europa.eu).

The war in Ukraine has generated a new influx of migrants to Europe. Russia's invasion forced millions of Ukrainians to flee their homes. Neighboring countries—including Poland, Romania, Hungary, Slovakia, the Czech Republic, and Moldova—were the first to receive them. Since March 4, 2022, Ukrainians have benefited from temporary protection under the EU's Temporary Protection Directive, an extraordinary measure applied in cases of mass displacement of people who cannot safely return to their country of origin.

Migration has long been a priority for the European Union, which has undertaken numerous initiatives to regulate migration flows and improve the asylum system (europa.eu).

Migration and Religious Freedom

Religion is often an essential part of the cultural capital that migrants carry with them, even when they suffer the dramatic loss of material assets and social ties (Stawiński 2018). For many individuals, faith constitutes a crucial element of their identity. As a cultural component, it plays a decisive role in shaping social norms, value systems, interpersonal relations, and the myths that influence people's ways of thinking, assessing situations, and acting.

Attachment to religious and moral principles frequently determines the rhythm of work and rest, styles of dress and dietary habits, as well as approaches to education and medical care (Stawiński 2018). As Krocze (2016) emphasizes: *"Immigrants carry with them their customs, traditions, culture, and religion. They have the right to maintain and to continue practicing their own values."*

However, migrants often encounter difficulties when attempting to practice their religion in a new environment, particularly when the cultural norms and religious practices of the host society differ significantly from those of their country of origin. Moving between distinct cultural and religious traditions may create feelings of disorientation and loss of identity, which in turn can restrict the ability to live out one's faith.

Migrants also face various forms of discrimination and intolerance because of their religion. Their religious rights must therefore be duly respected. Migration policy should account for the religious security of migrants, ensuring protection against acts of violence motivated by religion, as well as guaranteeing access to spaces where religious practices can be carried out.

The development of migration policies that respect the religious diversity of migrants is a fundamental aspect of migration governance. Institutions within host states should remain open to the needs of different faith groups and promote harmony among diverse religious traditions.

Education also plays a key role in this process. Programs that highlight the importance of religious freedom and foster understanding of the diversity

of faiths can help promote tolerance and mutual respect in host societies. By cultivating cultural awareness, these societies are better positioned to appreciate the needs and values of migrants with different religious backgrounds, thereby supporting the creation of more open and inclusive communities.

An equally important element is the introduction and enforcement of sanctions in cases of religious discrimination. Effective legal protections are necessary to shield individuals from violations of their right to religious freedom. International cooperation is also indispensable: joint actions by states and international organizations can contribute to the development of global standards for protecting the religious rights of migrants.

Safeguarding the religious rights of migrants requires a comprehensive and multifaceted approach—one that integrates migration policy, education, and effective law enforcement.

The contemporary world therefore faces the challenge of building a global society grounded in the values of respect, equality, and tolerance. Only then can every migrant freely practice their faith, while feeling safe and accepted in their new environment.

Religious Freedom as a Fundamental Human Right

Religious freedom is regarded as one of the fundamental pillars of human rights and an essential element of the functioning of democratic societies. Protecting this right is crucial for safeguarding cultural pluralism and ensuring that individuals may freely profess their own faith. It is explicitly addressed in key international documents, including the *Universal Declaration of Human Rights*, the *International Covenant on Civil and Political Rights*, and the *European Convention on Human Rights*. Religious freedom is closely tied to the broader concepts of individual autonomy and social pluralism. Awareness of its significance grows alongside the intensification of global migration flows, which inevitably carry with them cultural and religious diversity.

The *Charter of Fundamental Rights of the European Union* highlights freedom of thought, conscience, and religion in Article 10:

1. Everyone has the right to freedom of thought, conscience, and religion. This right includes the freedom to change religion or belief and the

freedom—either individually or in community with others, publicly or privately—to manifest religion or belief through worship, teaching, practice, and observance.

2. The right to conscientious objection is recognized, in accordance with national laws governing the exercise of that right (eur-lex.europa.eu).

In Poland, the Constitution, as the supreme normative act of the Republic, guarantees freedom of conscience and religion. Article 53, paragraph 1, explicitly states that “*freedom of conscience and religion shall be ensured to everyone.*” This provision covers not only citizens, but also immigrants, stateless persons, and foreigners. The principle is further reinforced by Article 7 of the *Act on the Guarantees of Freedom of Conscience and Religion* (Banaszak 2012).

Although religious freedom is a fundamental right rooted in human rights principles, it is not absolute. Limitations arise from the necessity of balancing individual autonomy with the needs of society, including the requirement to maintain security. Respecting denominational freedom becomes particularly challenging when elements of cultural and religious diversity conflict with the traditions and structures of the host society, sometimes giving rise to tensions or even open conflict.

Thus, on one hand, religious freedom stands as a fundamental human right, protected under numerous international instruments. On the other, security concerns increasingly demand attention, especially in the face of religiously motivated terrorism, religious extremism, and heightened tensions between groups divided along confessional lines.

As Krocze (2016) observes: “A sufficiently large group of immigrants can bring about changes in many areas of life in the host country—social, economic, cultural, political, and religious. At the same time, the native population has the right to preserve its own social, religious, and cultural identity. It is very likely that differences in approach between these two groups—immigrants and natives—may lead to conflicts or, at the very least, to the articulation of conflicting interests.”

Understanding these dynamics is crucial not only for academic research but also for the development of migration policies that take into account the cultural and religious aspects of migrant communities. Achieving a balance between respecting religious freedom and safeguarding internal security is therefore one of the central challenges of our time.

Migration, Internal Security and the Limits of Religious Freedom

The contemporary world, as already noted, is experiencing an unprecedented wave of migration. This phenomenon generates a variety of challenges directly linked to internal security. At the same time, religious freedom remains a vital factor to be considered in this context. Striking a balance between the two becomes especially important in situations shaped by migratory movements.

In the broadest sense, security may be defined as *“one of the most important spheres (parts, states, needs, feelings, values, and/or goals) of a given entity—be it an object, organization, or phenomenon—encompassing all the categories (elements, structures, functions) connected with safeguarding that entity’s interests”* (Zdrodowski 2019).

The *European Union’s Internal Security Strategy* also adopts this comprehensive approach, defining internal security as a multidimensional concept that integrates multiple sectors in order to respond to all potential threats—including both natural and human-made disasters such as wildfires, earthquakes, floods, and storms—that directly impact citizens’ lives, safety, and well-being (European Commission, 2010).

As the foundation of every state’s stable functioning, internal security involves maintaining public order, protecting citizens, and ensuring economic and social stability. It requires an integrative perspective that accounts for the political, social, and cultural dimensions of life. In this sense, the internal security of a state means the ability to identify and counter any threats that could undermine the interests of both society as a whole and its individual members (Zdrodowski 2019).

Internal security is therefore a complex notion, essential for ensuring harmony and stability within a given territory. It forms one of the key dimensions of national security. As Wojtaszczyk (2009) notes, it refers to the *“state of undisturbed functioning of the state, which ensures the prevention, elimination, or limitation of threats to the constitutional system, internal order, and peace, while protecting the public interest of individual communities.”*

Similarly, Zięba (2008) stresses that *“internal security is a fundamental need determining the existence and development of a given subject. It includes fulfilling the needs of survival, peace, independence, and protection of property.”*

Effective protection of internal security requires cooperation between diverse institutions—law enforcement agencies, intelligence services, judicial bodies, and civil organizations. Only through integration and coordination of activities can states respond swiftly and effectively to dynamic challenges. For Poland, ensuring internal security by creating conditions that protect citizens' interests in all areas of life remains an ongoing and demanding task.

Addressing the impact of migration on state security is a difficult undertaking due to the ambiguity of both concepts and the multidimensional character of the phenomena involved. Migration and security are deeply intertwined, making it virtually impossible to separate one from the other. Migration influences the security of individuals, local communities, states, international organizations, and even the global system as a whole.

As Lubimow (2017) points out: *“Apart from the unquestionable benefits of migration for the development of international cooperation, it may also generate serious challenges and a number of complex issues that are difficult to resolve.”*

Indeed, the link between state security and migration is becoming increasingly significant. It represents an important element of political discourse, influencing the shape of migration policies in many countries (Lubimow 2017).

Migration is not only a factor in states' domestic and foreign affairs but may also pose risks to national identity. In some cases, it fosters the development of organized crime or even terrorism. Furthermore, cultural and religious differences are sometimes exploited by political actors for populist or extremist purposes.

The influx of immigrants can also fuel radical sentiments, racism, xenophobia, and political extremism—each of which undermines public order and safety. Where migrants come from markedly different cultural or civilizational backgrounds and fail to integrate, tensions often escalate into protests or riots, sometimes resulting in serious breaches of public order.

As defence24.pl notes: *“The current migratory situation requires a long-term, multidimensional strategic assessment. Decisions regarding migration policy must consider geopolitics, international relations, national defense and public security, cultural stability, and economic balance.”*

Protection of Human Rights and Migration Control

Human rights are universal, inherent, inalienable, inviolable, natural, and indivisible. In principle, they should be equally guaranteed to all individuals residing within a state. From this perspective, raising the specific issue of migrants' rights may appear redundant, since states that genuinely respect human rights are expected to extend them to migrants as well. Conversely, it would be unrealistic to expect states that systematically violate human rights to make exceptions for foreigners (Popławska 2015).

Balancing the protection of human rights, including religious freedom, with the demands of migration control has therefore become a contentious issue. In the name of internal security, states often resort to restrictive measures that risk curtailing individual rights.

Cultural diversity and religious freedom

One of the central tasks of internal security in multicultural societies is the effective management of cultural and religious diversity. Migration fosters pluralism, introducing societies to new perspectives, traditions, and values. Properly managed, this process can enrich host societies with cultural innovation, economic development, and interfaith dialogue.

However, cultural diversity also poses challenges. It can lead to tensions, particularly when religious practices clash with the norms of the host society. For this reason, a well-designed model of multicultural management is essential. Such a model should promote tolerance, respect for diversity, and the peaceful coexistence of various religious groups within a single social framework.

Although religious freedom is a fundamental right, it is not unlimited. Restrictions may be justified when specific practices threaten public order or conflict with internal security—for example, when they disrupt peace or undermine societal safety. This implies that the religious identity of migrants, like that of other groups, cannot be regarded as absolute.

At the same time, there is a risk that an excessive emphasis on equality and security could lead to a steady narrowing of religious freedoms. The challenge, therefore, lies in striking a balance between respecting the right to religious freedom and safeguarding broader social values, always in line with the principles of democracy and human rights.

Special attention should be given to the role of integration and education in achieving this balance. Programs that promote mutual understanding and acceptance of religious diversity can mitigate potential social tensions, though such processes require time and commitment from both migrants and host communities.

Effective management of religious diversity thus calls for comprehensive strategies that both protect religious freedom and maintain public order. Lessons drawn from countries that have successfully balanced these two priorities may serve as valuable models for others seeking to design migration policies grounded in respect for human rights and internal security.

Summary

In the context of migration, the scope and boundaries of religious freedom acquire particular significance. Further research is needed to develop precise and effective strategies for managing the coexistence of diverse faiths in an increasingly globalized and mobile world.

Modern societies must strive to reconcile the promotion of diversity with the preservation of social cohesion. A central element in this process is the creation of conditions for intercultural dialogue, enabling migrants to express their religious identity freely while respecting the rights, traditions, and customs of host communities.

Cooperation, integration, and mutual understanding are indispensable for building harmonious societies. Such societies will not only be more cohesive and safer but will also be rooted in values of equality, tolerance, and respect. By fostering these principles, states can ensure that religious freedom and internal security do not remain in conflict but instead complement one another in the construction of resilient, inclusive communities.

Wolność religijna w badaniach naukowych

Dane zagadnienia

Wolność religijna w badaniach naukowych

Autor: ks. dr Rafał Pokrywiński, kapłan rzymskokatolicki diecezji drohiczyńskiej, adiunkt UKSW, pracownik Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie, ORCID 0000-0003-1834-5739.

Cel badawczy:

Zbadanie charakterystyki badań naukowych wolności religijnej ze szczególnym uwzględnieniem badań stosowanych. Ukazanie zarysu problematyki wolności religijnej z podziałem na poszczególne etapy badań oraz elementami metody. Metodologiczne rozróżnienie na rodzaje badań naukowych. Multidyscyplinarność w badaniu wolności religijnej.

Cel dydaktyczny:

Przedstawienie rodzajów badań naukowych i ich charakterystyka w zakresie wolności religijnej. Umiejętność monitorowania stanu wolności religijnej w zależności od okoliczności i czynników określających stopień jej przestrzegania. Znajomość podstawowych aktów prawnych oraz instytucji zajmujących się stanem przestrzegania wolności religijnej.

Cel pedagogiczny:

Rozpoznanie wolności religijnej jako zagadnienia istotnego społecznie, w którego zachowanie i przestrzeganie należy się włączyć. Rozwijanie kwalifikacji intelektualnych do badania wolności intelektualnej. Umiejętność stawiania podstawowych pytań dotyczących religii.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu: wykład z użyciem prezentacji multimedialnej, studium przypadku, praca warsztatowa

Case study: UCBWR i badanie jego działalności w 2022 roku na podstawie koncepcji stanowiącej załącznik do umowy z Ministerstwem (pkt 6 artykułu) oraz wyników prezentowanych na stronie internetowej. Wyznacza się następujące obszary działania: badawczo-analityczny, wydawniczy, konferencyjno-sympozjalny, dydaktyczny, medialno-promocyjny.

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć: prezentacja multimedialna, studium przypadku – strona internetowa, artykuł naukowy.

Bibliografia (źródła, literatura tematyczna) – podana w artykule.

Treść wykładu

Wstęp

W ostatnich latach prowadzi się intensywne badania nad wolnością religijną. Na świecie i w Polsce powstają liczne ośrodki monitorujące i analizujące stan przestrzegania tego podstawowego prawa człowieka¹. Prowadzi się w nich liczne badania podstawowe, ale szczególny akcent pada na badania stosowane, które mają na celu odkrycie i powiązanie wyników z życiem społecznym, oraz badania wdrożeniowe wprowadzające w życie postulaty oraz opracowane modele konkretnego postępowania. Wynika to między innymi ze wzrostu zagrożenia wolności religijnej w skali całego świata oraz dowartościowania faktu religijności dla kwestii społecznych i ekonomicznych. Chodzi więc o to, by móc korzystać w pełni z tego prawa zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie charakterystyki badań naukowych dotyczących wolności religijnej z podziałem na badania podstawowe, stosowane i wdrożeniowe oraz podanie przypadku studyjnego powołanego w 2020 r. Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Są to m.in. Religious Freedom Institute w Waszyngtonie, Religious Freedom Center w Lauriel (Waszyngton), a w Polsce: Laboratorium Wolności Religijnej, Projekt „O wolności wyznawania religii we współczesnym świecie”, Centrum Wolności Religijnej – Ordo Iuris, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie.

1. Perspektywa ogólna wolności religijnej

Wolność religijna jest podstawowym prawem człowieka, które oznacza prawo wszystkich ludzi do wierzenia i uzewnętrzniania swojej wiary oraz działania według niej indywidualnie i wspólnotowo w sferze prywatnej i publicznej zgodnie z rozumieniem prawdy ostatecznej². Religijność stanowi integralną część ludzkiej natury i dotyczy fundamentalnych pytań typu: „Skąd pochodzę?”, „Dokąd dążę?”, „Jaki jest ostateczny cel mojego istnienia?”, „Jaka jest istota rzeczywistości ostatecznej?”. Poszukiwanie odpowiedzi na nie angażuje w całości umysł i wolę osoby ludzkiej i zakłada rzeczywistość ostateczną lub transcendentną w ramach tego, co jest określane jako religia. Wolność religijna ma charakter fundamentalny i wyrażnie ludzki w dążeniach, aby nie tylko poznać prawdę, ale umiejscowić w niej siebie samego zgodnie z najgłębszą naturą rzeczywistości. Tak rozumiana wolność religijna ukazuje swoje pełne znaczenie tylko wtedy, kiedy jest zakorzeniona w ludzkiej społeczności, w jej strukturze prawnej, politycznej i kulturowej.

Wolność religijna jest uznana przez społeczność międzynarodową za fundamentalne prawo wszystkich ludzi, które domaga się ochrony na wszystkich poziomach, czyli indywidualnym, społecznym, narodowym, międzynarodowym i kontynentalnym oraz światowym. Obejmuje ona jednostki i grupy, które przyjmują tradycyjne i nietradycyjne systemy religijne, mono-teistyczne i politeistyczne, a także przekonania niereligijne. Jest chroniona przez art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, który został podpisany przez 196 krajów na świecie, art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 czerwca 2016 roku. Wolność religii i swoboda jej praktykowania jest także ujęta w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ogłoszonej 10 grudnia 1948 roku w Paryżu³. Większość krajów w ramach swoich konstytucji umieszcza zapis o wolności wyznania. W polskiej konstytucji wolności religijnej poświęcono art. 53. Ochrona wolności religijnej zakłada zabezpieczenie innych praw człowieka, jak prawo do własnego zdania i wypowiedzi, zgromadzeń, prawo do życia,

² <https://religiousfreedominstitute.org/our-mission-vision/> [dostęp 12.12.2022].

³ Ł. Bernaciński, A. Wawrzyniak, *Opinia prawna w przedmiocie wykonywania praktyk religijnych podczas odbywania czynnej służby wojskowej*, 8.04.2022, <https://ordoiuris.pl/wolnosc-obywatelskie/opinia-prawna-w-przedmiocie-wykonywania-praktyk-religijnych-podczas-odbywania> [dostęp 12.12.2022].

nietykalności cielesnej czy zakaz tortur. Niektóre z nich muszą wcześniej zostać zapewnione, aby można było w pełni cieszyć się wolnością religijną. Z drugiej strony dyskryminacja na tle religijnym odbywa się najczęściej z naruszeniem któregoś z pozostałych praw człowieka⁴. Stanowią one bowiem całość i są równe między sobą, choć każde z nich ma swoją specyfikę.

Wyznawanie wiary obejmuje tworzenie religijnych instytucji, które spełniają ważne funkcje nie tylko w obrębie danej grupy, ale posiadają znaczenia dla całego społeczeństwa i świata. Religijność wnosi swój ogromny wkład w kulturę. Zachodzą więc wielorakie i głębokie związki religii ze społeczeństwem, a instytucje religijne są autentycznym dobrem publicznym. Wraz z innymi elementami oddziaływania społecznego jak szpitale, działalność charytatywna oraz kulturotwórcza religijność zwłaszcza w formie instytucjonalnej ukazuje niezwykły walor społeczny i przyczynia się do integralnego rozwoju ludzkości. Wolność religii zakłada i domaga się, aby wspólnoty wiary miały prawo do jej przekazywania w ramach prowadzonych szkół wszystkich szczebli łącznie z uniwersytetami i centrami naukowymi. Zapewnienie wolności religijnej służy rozwojowi społecznemu oraz stanowi antidotum na powstające napięcia społeczne⁵. Tę rangę i funkcje należy pogłębiać i badać w systematyczny sposób w ramach badań naukowych. One z kolei przyczyniają się do zwiększenia świadomości na temat rangi wolności religijnej i przynoszą praktyczne sposoby jej ochrony.

2. Pojęcie badań naukowych

Istotą nauki jest stawianie pytań i próba odpowiedzi na nie według określonej metody, a więc posługiwanie się hipotezami oraz sprawdzanie ich prawdziwości przez naukowców w ramach instytucji i organizacji naukowych. Działalność naukowa rozpoczyna się od badań, które można zdefiniować

⁴ *International Protocol on Documenting Violations of Religious Freedom*, Open Doors International Religious Freedom Institute 2022, (dalej IPDVRF), s. 30, <https://religiousfreedominstitute.org/wp-content/uploads/2022/07/InternationalProtocolonDocumentingViolationsOfReligiousFreedom-DIGITAL-ODI-2022-1.pdf> [dostęp 12.12.2022].

⁵ *Why People Need Religious Institutions and Why Religious Institutions Need Freedom*, Foris Working Group Report, October 2021, Religious Freedom Institut, s. 4, <https://religiousfreedominstitute.org/wp-content/uploads/2022/06/Subgroup1Working-GroupReport.pdf> [dostęp 12.12.2022].

jako ogół czynności przygotowawczych i wykonawczych w obrębie pracy naukowej mających na celu zdobycie materiału naukowego i jego opracowanie. Łącznie z gromadzeniem, systematyzowaniem oraz prezentacją rezultatów stanowi to całościowy element działalności naukowej. Przekazywanie informacji naukowej ma miejsce w ramach procesu dydaktycznego, podczas konferencji oraz za pośrednictwem szeroko rozumianej informacji naukowej. Kolejnym etapem jest uzasadnianie twierdzeń oraz próba budowania teorii naukowej⁶. Wreszcie w ramach działalności naukowej jest miejsce dla krytyki naukowej polegającej na analizie i ocenie dzieł naukowych według ich poprawności formalnej i merytorycznej, wartości epistemicznej i praktycznej przydatności⁷.

We współczesnej organizacji nauki wyróżnia się trzy typy badań naukowych: podstawowe, zwane inaczej teoretycznymi, badające wewnętrzne elementy danej teorii czy rzeczywistości, stosowane – mające na celu zbadanie istniejących powiązań z życiem praktycznym i możliwości wpływu na nie oraz wdrożeniowe, które aplikują opracowane modele zmian. Taka typologia badań wyraźnie ukazuje dążność do ich praktycznego zastosowania. Cała działalność naukowa zakłada ogromny wpływ społeczny nauki, ponieważ rozwój społeczeństwa jest możliwy dzięki jej istnieniu i postępowi⁸. Na polu społecznym działalność naukowa przecina się więc z każdą inną, która w ten sposób może stać się przedmiotem zainteresowania naukowców. Nauka nie może zamknąć się w swoim świecie, a uprawiający ją nie sprowadza się do roli archiwisty czy kustosa porządkującego zbiory informacji. Trzeba ciągle podejmować nowe badania we wszystkich obszarach i dyscyplinach, ponieważ od tego zależy postęp cywilizacyjny⁹. Zagadnienie wolności religijnej posiada ogromny potencjał w ramach badań podstawowych, stosowanych i wdrożeniowych. Zwłaszcza badania stosowane są istotne z racji konieczności ochrony wolności religijnej i jej wpływu na całokształt funkcjonowania społecznego. Zapobiegają instrumentalnemu wykorzystywaniu religii do celów partykularnych, sprzecznych z jej podstawową naturą.

⁶ J. Sobczak, *Wolność badań naukowych – standardy europejskie i rzeczywistość polska*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” 30(2007) z. 2, s. 62.

⁷ Tamże, s. 65.

⁸ Tamże, s. 62.

⁹ Tamże, s. 70.

3. Badania podstawowe

Badania podstawowe mają na celu zdobycie nowej wiedzy na podstawie określonych zjawisk, bez koniecznego związku z praktycznym zastosowaniem. Wszystkie one mogą posiadać konotacje praktyczne, ale nie przysłania to teoretycznego waloru badań, w ramach których należy stawiać hipotezy, przeprowadzać badania literatury, porządkować otrzymywane wnioski oraz budować teorie. W ramach zagadnienia wolności religijnej wyróżnia się liczne obszary, w którym takie badania są podejmowane, zwłaszcza w dziedzinie filozofii, teologii i prawa. Ze względu na przedmiot religii – rzeczywistość transcendentną – badania przeprowadza się w dziedzinie teologii, filozofii, religioznawstwa i kulturoznawstwa, a ze względu na podmiot religii – w ramach socjologii, psychologii i politologii. Paradygmatem badań nad wolnością religijną są dzieje chrześcijaństwa i wpływ, jakie ono wywarło na ukształtowanie się współczesnej idei wolności religijnej. Szczególnie istotne stają się badania nauczania kościelnego oraz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Historia relacji międzyreligijnych, np. chrześcijańsko-muzułmańskich, może dostarczyć wiele cennych uwag teoretycznych. Analiza wolności religijnej ujawnia jej podstawowe komponenty, przez które łączy się z innym rodzajami wolności. Chodzi zatem o wolność myśli i słowa, sumienia, wyznania, kultu i praktyk religijnych, małżeństwa opartego na koncepcji religijnej (np. jako sakramentu), wychowania dzieci zgodnie z wyznawaną wiarą itp. Wyodrębnianie poszczególnych wolności wchodzących w skład wolności religijnej oraz ich wielorakie oddziaływanie indywidualne i społeczne domaga się systematycznych badań naukowych.

Pierwszym obszarem poszukiwań teoretycznych związanych z wolnością religijną jest samo pojęcie wolności, bo z niego dopiero wynika wolność religijna. Wolność jest pojęciem interdyscyplinarnym, obejmuje badania filozoficzne i antropologiczne, jak również teologiczne, prawnicze, polityczne, społeczne itp. W związku z tak bogatym polem semantycznym zależnym od aspektu może być ona wielorako definiowana. Różnica w pojmowaniu wolności nie jest jednak wyłącznie aspektowa, ale prowadzi do sporu wokół koncepcji wolności, ponieważ wprowadza konieczny element woli i odpowiedzialności moralnej¹⁰. Pojawiają się przeciwieństwa lub konieczne

¹⁰ B. Zalewski i in., *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*, Instytut Ordo Iuris 8.01.2021,

ograniczenia wolności w ramach relacji państwo–jednostka lub koncepcji ekonomicznych libertarianizm–utilitaryzm. W kręgu myśli teologicznej, która wpłynęła na zachodnie rozumienie człowieka, wolność jest podstawową cechą człowieka, stworzonego na obraz Stwórcy. Wypływa z jego godności i jest formą istnienia indywidualnego i społecznego¹¹. To właśnie z ontycznie pojmowanej wolności (*ius naturae*) pochodzi cały katalog praw człowieka w postaci wolności słowa, sumienia czy wyznania, a także wolności założenia rodziny, wyboru zawodu, swobody przemieszczania się i wyboru miejsca zamieszkania itp. Grupuje się je według określonych płaszczyzn wolności: kulturowo-humanistyczne, małżeńsko-rodzinne, społeczno-gospodarcze oraz polityczne. Badania naukowe pogłębiają wzajemne związki poszczególnych rodzajów wolności z wolnością religijną, która jest czymś uprzednim wobec nich wszystkich, ponieważ dotyczy najbardziej intymnej sfery ducha ludzkiego i stanowi rację bytu innych wolności¹².

Wolność religijna sprowadza się do stałej zdolności rozumnego poszukiwania prawdy oraz przyłgnięcia do niej całym swoim bytem bez żadnej formy nacisku czy przemocy, jedynie w ramach imperatywu sumienia wobec konieczności znalezienia prawdy¹³. Taka wolność transcenduje materialny świat i określa relację człowieka do Boga. Powstaje stąd prawo do poszukiwania Boga jako najwyższej wartości prawdy i dobra, z której posiadania płynie dla człowieka możliwość osiągnięcia szczęścia. Umieszczenie religii wyłącznie w ludzkiej kulturze jest redukcjonistyczne i nie odpowiada na pytanie o przygodność człowieka. Tak zwana neutralność światopoglądowa rozumiana jako brak wszelkich elementów religijnych jest ostatecznie wycofaniem się z pytania o ostateczne przyczyny bytu człowieka i możliwość osiągnięcia szczęścia absolutnego¹⁴. Ludzka potencjalność i rozwój domaga się wyjaśnienia transcendentnego, ponieważ jest nastawiona na coś absolutnego.

<https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/wolnosc-kultu-religijnego-w-wybranych-krajach-europy-ograniczenia-zwiazane-ze> [dostęp 12.12.2022].

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

¹² Tamże.

¹³ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju. 1 I 1988*, Warszawa 1988, s. 6.

¹⁴ M. Piechowiak, *Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1994–1995, z. 3, Uniwersytet Mikołaja Kopernika 1996, s. 8.

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

4. Badania stosowane

Analiza naukowa wolności religijnej w ramach badań podstawowych wykazuje, że każdy człowiek z racji natury ludzkiej posiada do niej prawo. Ludzie jednak nie żyją w samotności, ale tworzą wspólnoty, w których chcą realizować własne wartości i ontyczne uprawnienia. Jeśli więc wielkim dobrem człowieka jest jego religijność, to musi przyczyniać się ona również do harmonii społecznej oraz być źródłem jej rozwoju, bezpieczeństwa i pokoju. Rozwój społeczny nie może dokonywać się ani obok, ani tym bardziej wbrew religii. Wszystkie sektory życia społecznego odnoszą pożytek z zapewnienia wolności religijnej. Badania naukowe nie kierują się żadnymi uprzedzeniami, ale jedynym kryterium pozostaje prawda badana zgodnie z przyjętą metodą. Wyniki jednak mogą ukazywać wysokie walory danej rzeczywistości, stanowić asumpt do jeszcze większego wzrostu lub przeciwnie – pozwalają chronić przed naruszaniem oraz unikać błędów. Dynamiczne zmiany społeczne i stale występujące zagrożenia wolności domagają się analizy w ramach badań empirycznych i stosowanych, które uwzględniałyby uwarunkowania geopolityczne we wszystkich krajach na świecie, w ramach danej sytuacji politycznej i ekonomicznej. Wolność religijna jest stale ograniczana w wielu regionach świata. W wielu obszarach życia gospodarczego, społecznego i politycznego dochodzi do dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię. Liczne organizacje alarmują o złej sytuacji ludzi wierzących na świecie i donoszą o pojawiających się nowych formach dyskryminacji oraz wzrastających prześladowaniach. Dotyczy to zwłaszcza chrześcijaństwa, zarówno w postaci tzw. miękkiej jako chrystianofobia, jak również krwawych prześladowań. Wiele z nich ma miejsce w regionach konfliktów zbrojnych.

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

Z racji dynamiki zmian oraz różnorodnych dziedzin, w których przeprowadza się badania stosowane, dużą trudnością jest opracowanie odpowiedniej metodologii. Samo pojęcie wolności religijnej jest niejednoznaczne, podobnie jak zróżnicowanie wyznań. Używanie wyłącznie narzędzi ilościowych w pomiarach empirycznych nie daje zbyt dobrych wyników. Trzeba zatem posługiwać się zmiennymi latentnymi, które na podstawie przejawów różnych innych cech pozwalają wysnuć wniosek co do badanej cechy. Ponadto łatwiej jest badać wolność religijną od strony negatywnej, czyli działań naruszających jej podstawy. Wchodzi w to więc szeroki wachlarz sposobów, na jakie dana osoba lub wspólnota może czuć się dyskryminowana w porównaniu z innymi¹⁵. Podstawowymi indeksami pomiarowymi stosowanych chociażby przez Pew Research Center oraz Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego są: stosunek instytucji państwa do religii (*Government Restrictions Index* – GRI) oraz nastawienie społeczeństwa do religii (*Social Hostilities Index* – SHI). GRI obejmuje szereg czynników indywidualnych: artykuły konstytucyjne poświęcone wolności religijnej, przenikanie się organów państwa z religijnymi przejawy zakazów konwersji i szerzenia treści religijnych, swoboda działania misjonarzy, prawo dotyczące stroju religijnego, reakcja lub jej brak na dyskryminacje i nadużycia względem mniejszości

¹⁵ Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Metodologia badań wolności religijnej*, <https://iskk.pl/badania/wolnosc-religijna/236-metodologia-badan-wolnosci-religijnej> [dostęp 12.12.2022].

religijnych przez inne grupy, regulacja spraw religijnych przez organy państwa, formalne zakazy istnienia danego wyznania, dążenie do całkowitego wyeliminowania danej grupy religijnej¹⁶. Za pomocą SHI bada się: przemoc motywowaną nienawiścią religijną lub uprzedzeniami, ataki terrorystyczne z pobudek religijnych, religijne konflikty zbrojne, ograniczanie swobód jednej grupy religijnej przez drugą, narzucanie norm religijnych przemocą, wrogość wobec konwersji¹⁷.

Ważnym elementem badań stosowanych jest umiejętność zbierania materiału, dokumentowanie w całym procesie monitorowania. Posiada ona dwie formy. Pierwsza polega na monitorowaniu sytuacji, która obejmuje większe obszary, np. dany kraj, co do zgodności z międzynarodowymi czy krajowymi ustaleniami prawnym w procesie legislacyjnym i implementacyjnym. Druga forma monitoruje poszczególne przypadki (*case monitoring*), które dotyczą osób lub grup będących ofiarami ataku w celu przeprowadzenia procesu prawnego oraz zadośćuczynienia za krzywdy. Organizacje pozarządowe monitorujące poziom wolności religijnej najczęściej łączą obie formy¹⁸. Poza tym monitoring wymaga zbierania dodatkowych informacji kontekstowych z racji na ich zmienność i wpływ na poziom wolności religijnej. Obejmują one zagadnienia historyczne, prawne, geopolityczne, ekonomiczne, społeczne, demograficzne, częściowo z zakresu badań podstawowych. Dokumentacja jest dwójakiego typu. Obejmuje ona korzystanie z dotychczasowych wyników badań oraz pracę na miejscu poprzez wywiad indywidualny, pracę z grupami, spotkania tematyczne. W przypadku zbierania informacji konieczna jest troska o różnorodność źródeł potwierdzających dany fakt, ponieważ to podnosi wiarygodność materiału. Chodzi tu również o uzyskanie odpowiedniego przekroju społecznego badań. Z drugiej strony łamanie wolności religijnej dokonuje się najczęściej w tzw. grupach ryzyka, czyli wobec osób szczególnie narażonych na pomniejszanie ich praw: kobiet, dzieci, uchodźców, mniejszości religijnych, migrantów zarobkowych, więźniów¹⁹.

W pojedynczych badaniach opracowuje się szczegółową metodologię obejmującą cel projektu, specyfikę i elementy wolności religijnej do zbadania, grupę docelową, zasięg przestrzenny, trwanie projektu oraz rodzaj audytorium,

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ IPDVRF, s. 36.

¹⁹ Tamże, s. 38.

wobec którego zostaną zaprezentowane wyniki i postulaty²⁰. Sam proces składa się z kilku etapów, czyli planu, zbierania informacji, weryfikacji zebranych danych, analizy danych. Całość powinna podlegać całościowemu namysłowi nad postawionymi na początku celami i postulować kolejne, być może szersze badania. Monitorowanie sytuacji prowadzi do ukazania panujących trendów, odkrywa głębsze przyczyny dyskryminacji oraz postuluje zmiany w postaci określenia koniecznych kroków działania praktycznego we współpracy z instytucjami rządowymi lub międzynarodowymi, a także sądami.

Na samym początku badań należy zdefiniować wskaźniki ilościowe i jakościowe, na podstawie których będzie można określić stopień przestrzegania wolności religijnej. One wyznaczają granice zbierania informacji. Wskaźniki takie powinny być zakorzenione w normach pozostałych praw ludzkich oraz odnosić się do standardów wolności religijnej. ONZ na przykład określa je jako strukturalne (dotyczące podstawowych zasad i praw), procesowe (oddziaływanie na praktykę społeczną) i wynikowe (kierunek zmian)²¹. W porządku prawnym posiadają one trzy poziomy odniesienia: międzynarodowy ze szczególnym uwzględnieniem ratyfikowanych przez kraj umów, praw i regulacji krajowych oraz aktualnej sytuacji prawnej i społecznej w kraju. Jeśli chodzi o kryteria badań, to odzwierciedlają one naturę wolności religijnej, która jest wielowymiarowa. Posiada charakter wewnętrzny (*forum internum*) i zewnętrzny (*forum externum*), co w przypadku naruszeń oznacza widzialne bądź czysto duchowe skutki ograniczania tej wolności. Dotyczy to szczególnie prawa do wyznawania bądź zmiany religii, zaś w aspekcie zewnętrznym sposobów jej publicznego wyznawania i w ramach wspólnoty wierzących. Dlatego istnieją dwa podstawowe sposoby łamania prawa do wolności: poprzez przemoc oraz dyskryminację. Dyskryminacja jest mniej oczywista i może zachodzić na wielu płaszczyznach. Uderza nie tyle w samo prawo do wolności religijnej, ile w równość wobec tego prawa²². Łamanie prawa

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ *Human Rights Indicators. A Guide to Measurement and Implementation*, United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, United Nations 2012, s. 97, https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/Human_rights_indicators_en.pdf [dostęp 12.12.2022].

²² *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 26, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights> [dostęp 12.12.2022].

zachodzi z dwóch stron: ze strony państwa oraz społeczeństwa. Czasami te dwie strony mieszają się ze sobą, zwłaszcza wobec przemocy sąsiedzkiej, wobec której władze nie chcą reagować. Państwo bowiem ma obowiązek nie tylko stanowienia prawa, ale zapewniania jego przestrzegania przez wszystkich obywateli, którzy podlegają pod jego jurysdykcję. Poza tym rządy w państwach nie stanowią przeważnie monolitów, a więc mogą istnieć różne grupy wpływu aktywne na poziomie samorządowym i lokalnym, które nie zachowują prawa do wolności religijnej. Ważnym czynnikiem jest wojsko, które czasami przejmuje władzę w niektórych regionach. Również pozapaństwowe grupy łamiące prawo do wolności religijnej są zwykle bardzo zróżnicowane: od paramilitarnych bojówek, przez instytucje religijne, przywódców społecznych i biznesu, media, organizacje pozarządowe, lokalne społeczności aż po jednostki²³. Ponadto z racji przecinania się różnych praw człowieka z prawem do wiary zachodzą dodatkowe możliwości dyskryminacji, które należy określić i monitorować, ponieważ wpływają na poziom wolności religijnej. Należą do nich następujące prawa i zagadnienia: wolności słowa, zgromadzeń, ochrony migrantów wewnętrznych (w ramach jednego kraju) i zewnętrznych, ludności rdzennej i mniejszości, formy rasizmu, ksenofobii, nietolerancji, terroryzmu, przemoc wobec kobiet, promocja sprawiedliwości i zadośćuczynienia za krzywdy, arbitralne, doraźne i pozasądowe egzekucje, tortury i nieludzkie traktowanie, wolność edukacji, obszar kultury²⁴.

Badania analityczne powinny obejmować również pozytywną stronę wolności religijnej, czyli jej wpływ na sytuację polityczną, społeczną, kulturową, gospodarczą itp. Wbrew rozpowszechnionemu w krajach laickich twierdzeniu o konieczności całkowitej neutralności wobec religii, ta nie tylko buduje wspólnoty i promuje działalność dobroczynną, ale wzmacnia gospodarkę. Warto chociażby wskazać na badania wpływu wolności religijnej na ekonomię i działania biznesowe, które przeprowadza Religious Freedom & Business Foundation (RFBF)²⁵. Ta fundacja zajmuje się edukacją międzynarodowych firm i organizacji pozarządowych na temat pozytywnej roli

²³ M.J. Petersen, K. Marshall, *The International Promotion of Freedom of Religion or Belief: Sketching the Contours of a Common Framework*, The Danish Institute for Human Rights, Copenhagen 2019, s. 27–29.

²⁴ IPDVRF, s. 121.

²⁵ <https://religiousfreedomandbusiness.org/> [dostęp 12.12.2022].

religii w miejscu pracy oraz jej oddziaływania na całą gospodarkę. Między innymi RFBF wylicza, że organizacje religijne co roku wnoszą do gospodarki USA 1,2 bln dolarów²⁶. Przeprowadzane są analizy porównawcze wzrostu gospodarczego w krajach i firmach o wysokim i niskim wskaźniku REDI (Religious Equity, Diversity & Inclusion). Bada się główną działalność danej organizacji pod kątem treści związanych z religią, działania pracowniczych grup wzmacniających inkluzywność i poczucie wspólnoty w zakresie wiary oraz zewnętrzne szkolenia, podczas których uczestnicy dzielą się swoimi doświadczeniami związanymi z religią²⁷. Raporty wykazują, że troska o zapewnienie wolności religijnej skutkuje mniejszą korupcją, większym spokojem i tolerancją, co przekłada się na stabilność działalności gospodarczej, ogólnie mniejszymi restrykcjami w pozostałych dziedzinach, większą różnorodnością i wzrostem ekonomicznym²⁸. Analizy podejmowane w ramach badań są następnie przekuwane w wiedzę ekspercką, programy edukacyjne, praktykę biznesową i platformę wymiany międzyreligijnej.

5. Badania wdrożeniowe

Wyniki badań stosowanych w zakresie religii najczęściej są publikowane w postaci raportów o różnorodnym statusie naukowym i popularnonaukowym. Układają się one w serię raportów dla poszczególnych organizacji, ukazując tym samym trendy i tendencje. Monitorowanie zjawisk, zwłaszcza ograniczania wolności religijnej, jest skutecznym narzędziem wzrostu nacisku na grupy, które ją ograniczają, zwłaszcza w przypadku braku równowagi sił. Ukazują się liczne raporty międzynarodowe i wewnętrzne obejmujące swym zasięgiem całe kontynenty, w danym aspekcie zbierające przypadki do dalszej analizy bądź będące częściowo je analizujące. Zawierają wywiady, studia przypadków, zbierają przypadki dyskryminacji, okresowe czy w sytuacjach kryzysowych. Umiejętność korzystania z tych danych odnośnie

²⁶ *Religious Freedom Helps Businesses & Economies Grow*, <https://religiousfreedomandbusiness.org/religious-freedom-helps-businesses-economies-grow> [dostęp 12.12.2022].

²⁷ *Corporate Religious Equity, Diversity & Inclusion (REDI) Index*, <https://religiousfreedomandbusiness.org/redi> [dostęp 12.12.2022].

²⁸ B.J. Grim, *The link between economic and religious freedoms*, World Economic Forum 18.12.2014, <https://www.weforum.org/agenda/2014/12/the-link-between-economic-and-religious-freedoms/> [dostęp: 12.12.2022].

do wolności religijnej w prowadzonych badaniach ukazuje ich charakter wdrożeniowy, ponieważ wiele z nich zawiera konkretne rekomendacje zmian oraz śledzi proces ich implementowania na poziomie krajowym.

Bardzo ważnym elementem badań stosowanych jest odniesienie praktyczne, które w przypadku wolności religijnej ma rozbudowaną strukturę. Chodzi o wczesne dostrzeżenie rodzących się konfliktów oraz określenie norm koniecznych do zachowania. W przypadku poszczególnych krajów, gdzie łamane jest prawo do wolności, pojawia się konieczność reakcji na forum międzynarodowym lub skutecznienia rozwiązań krajowych. Ponadto dąży się do ukarania sprawców przestępstw przeciwko wolności religijnej na drodze sądowej lub quasi-sądowej w postaci powołanych komisji oraz zadośćuczynienia ofiarom. Sposób działania zależy oczywiście od jakości zebranego materiału i przeprowadzonej analizy. Ogólnie można wskazać na działania lokalne, krajowe i międzynarodowe. Stopień i skala zależą od natury danych, wrażliwości reżimu i wpływu społecznego oraz woli zmian u ofiar. Powstaje w ten sposób wiedza ekspercka, którą się przekazuje na praktykę społeczną. Wyniki badań mają oddziaływanie społeczne, ponieważ wypracowują mechanizmy medialnego przekazu informacji oraz próbują wpływać na organizacje, gdzie dochodzi do łamania prawa do wolności religijnej. Chodzi więc o przeciwdziałanie dyskryminacji oraz prześladowaniom ze względu na wyznawaną wiarę, a od strony pozytywnej wzmacniają one działalność charytatywną i społeczną instytucji religijnych.

Wyniki badań stosowanych składają się na monitorowanie stanu wolności religijnej w różnych rejonach świata i poszczególnych krajach, zwłaszcza tam, gdzie jest ona zagrożona. Z racji zastosowanych narzędzi oraz ogólnego autorytetu nauki wpływają one bezpośrednio lub pośrednio na agendy polityczne, powodując – nawet jeśli powolne – zmiany. Dotyczy to zarówno lobbowania wobec władz publicznych, jak i prywatnych osób i organizacji zależnie od danej kwestii i rodzajów relacji między podejmującymi decyzję a wytycznymi. Zebrane w ramach raportów studium przypadków łamania praw religijnych pozwala na wyciąganie ogólniejszych wniosków oraz ukazuje istniejące powiązania utrudniające przestrzeganie prawa. Raport łączy w sobie dane, aktualne trendy, dowody oraz motywuje do zmian. Jego skuteczność obejmuje wcześniejszy namysł nad kwestią rodzaju przekazywanej treści oraz charakterem odbiorcy. Raportowanie pozwala zwiększać świadomość opinii publicznej na temat skali łamania podstawowego

prawa człowieka. Chodzi o wykorzystanie nie tylko naukowych sposobów przekazywania informacji, ale społecznych o szerokim zasięgu, np. social media, organizowanie konferencji, kampanii, publikację raportów. Mają one na celu nie tylko zapoznanie ludzi z kwestią wolności religijnej, ale również mobilizowanie do działania, wspieranie inicjatyw mających na celu rozszerzanie wolności religijnej przez petycje, pokojowe marsze, pisanie listów itp. Szczególnie istotna jest współpraca z mediami, ponieważ dzięki ich pracy można zdecydowanie silniej wpływać na rzeczywistość²⁹. Dobrze przygotowany raport oparty na wiarygodnych dowodach łamania wolności religijnej przyczynia się do budowania siły do zmian od poziomu najniższego (lokalnego) aż do wykorzystania przez organizacje międzynarodowe.

Wyróżniamy dwa szczególne typy bezpośredniego oddziaływania na zmianę sytuacji łamania prawa wolności religijnej, które mogą się wzajemnie przenikać: wsparcie organizacji międzynarodowych oraz postępowanie prawne. Chodzi w nich o wykorzystanie różnych metod zaangażowania i wpływu na ośrodki decyzyjne, aby odpowiedziały na sytuację, w których dochodzi do łamania prawa do wolności religijnej jednostek i grup. Cele takiego oddziaływania zależą od danej sytuacji. W przypadku pojedynczej osoby skrzywdzonej chodzi o bezpośrednie wsparcie i usunięcie szkody. Gdy celem ataku jest wspólnota religijna, należy działaniem objąć wszystkich jej członków. W przypadku braku odpowiedniego prawa lub istnienia prawa dyskryminującego koniecznym może być wpływanie na organy ustawodawcze. Natomiast jeżeli istnieje prawo krajowe zabezpieczające wolność, ale nie jest przestrzegane, należy szukać poparcia organizacji międzynarodowych oraz używać metod przez nie wypracowanych³⁰.

Organizacje międzynarodowe monitorują sytuację światową jeśli chodzi o przestrzeganie konkretnych norm oraz podpisane konwencje przez poszczególne kraje. Biuro Wysokiej Komisji ONZ ds. Praw Człowieka podaje daty konkretnych 18 traktatów, które zostały ratyfikowane przez kraje na świecie³¹. Organy ONZ publikują poszczególne traktaty podzielone według praw³².

²⁹ IPDVRF, s. 117.

³⁰ Tamże, s. 116–117.

³¹ United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, <https://indicators.ohchr.org/> [dostęp 12.12.2022].

³² https://treaties.un.org/Pages/ParticipationStatus.aspx?clang=_en [dostęp 12.12.2022].

Wydają Powszechny Przegląd Okresowy (Universal Periodic Reviews)³³, który w każdym kraju raportuje stan przestrzegania praw człowieka. Wszystkie powyższe instytucje i dane są wydawane okresowo i na bieżąco aktualizowane. Rada Praw Człowieka ONZ powołuje specjalnego rzecznika ds. wolności religijnej, którego zadaniem jest określanie istniejących i pojawiających się przeszkód w korzystaniu z prawa do wolności religijnej oraz przedstawianie sposobów pokonywania tych przeszkód. Publikuje on liczne raporty dotyczące poszczególnych tematów oraz krajów, które zawierają wyniki badań oraz postulaty zmian³⁴. W ramach zaangażowania na polu religijnym zostają wypracowane grupy postulatów do wdrożenia, np. „Faith4Rights” związane z Deklaracją z Bejrutu³⁵. Monitoring wolności religijnej zawierający konkretne wytyczne znajduje swoje odzwierciedlenie w corocznych raportach pochodzących z USA: *Annual International Religious Freedom Report* (Departament Stanu USA)³⁶ oraz *Annual Report* (Komisja Stanów Zjednoczonych ds. Wolności Religijnej w świecie)³⁷, które zawierają rekomendacje dla administracji rządowej i Kongresu oraz wyniki realizacji rekomendacji z poprzedniego roku. Swoje raporty dotyczące wszystkich krajów na świecie wydaje cyklicznie The Pew Research Center, np. *Annual Restrictions on Religion*³⁸. Istnieje ponadto wiele innych organizacji promujących wolność religijną oraz prowadzących badania i publikujące wyniki na skalę międzynarodową. Jedną z nich jest Freedom of Religion or Belief

³³ United Nations Treaty Collection, <https://www.ohchr.org/en/hr-bodies/upr/documentation> [dostęp 12.12.2022].

³⁴ <https://www.ohchr.org/en/topic/freedom-religion> [dostęp 12.12.2022].

³⁵ *Faith for Rights. The Beirut Declaration and its 18 commitments*, Office of the UN High Commissioner for Human Rights, ed. 14th June 2021, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Faith4Rights.pdf> [dostęp 12.12.2022].

³⁶ *2021 Report on International Religious Freedom*, Office of International Religious Freedom June 2, 2022 <https://www.state.gov/reports/2021-report-on-international-religious-freedom/> [dostęp 12.12.2022].

³⁷ *2022 Annual Report*, United States Commission on International Religious Freedom, April 2022, <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2022%20Annual%20Report.pdf> [dostęp 12.12.2022].

³⁸ Ch. Baronavski i in., *Religious restrictions around the world*, Pew Research Center, November 29, 2022, <https://www.pewresearch.org/topics/restrictions-on-religion/> [dostęp 12.12.2022].

Learning Platform³⁹. Ta nordycka inicjatywa ekumeniczna koncentruje się na wymiarze szkoleniowym, edukacyjnym, warsztatowym i chce docierać z przesłaniem wolności religijnej do różnorodnych grup, w tym do parlamentarzystów, prawników, duchownych, instytutów religijnych, studiów prawa międzynarodowego, organizacji pozarządowych, mediów. Duży zasięg mają publikacje Religious Freedom Institute⁴⁰ oraz Open Doors World Watch List⁴¹. Ważną publikacją jest *International Protocol on Documenting Violations of Religious Freedom*, ponieważ podejmuje ona bardzo wiele kwestii metodologicznych dotyczących dokumentacji, monitoringu oraz sposobów implementacji wyników. Co dwa lata swój międzynarodowy raport publikuje Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie⁴². Najnowszy pochodzi z 2021 roku i przedstawia w ogólnym wniosku, że większość światowej populacji (5,2 mld) żyje w krajach, które naruszają prawo do wolności religijnej, natomiast grupą religijną najbardziej zagrożoną prześladowaniami są chrześcijanie. Również w Europie mimo dominacji chrześcijaństwa raporty wskazują na rosnącą nietolerancję i dyskryminację wobec chrześcijan. *Annual Report 2021* przygotowany przez Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe podaje dokumentację przestępstw przeciwko chrześcijanom w 19 krajach europejskich, w tym 14 ataki fizyczne, a nawet 4 morderstwa⁴³. Ponadto rośnie zjawisko autocenzury wśród chrześcijan, tzw. *chilling effect*, która szczególnie dotyczy edukacji, miejsca pracy, sfery publicznej, stosunków społecznych i mediów. Chrześcijanie stają się przedmiotem negatywnych stereotypów, a ich organizacje są często wykluczane z platform społecznościowych. Coraz bardziej ogranicza się tzw. klauzulę sumienia w zawodach medycznych.

Raporty dostępne w języku polskim oraz dotyczące Polski mają bardziej charakter dokumentacyjny i monitorujący, choć można na ich podstawie

³⁹ <https://www.forb-learning.org/index.html> [dostęp 12.12.2022].

⁴⁰ <https://religiousfreedominstitute.org/category/publication/> [dostęp 12.12.2022].

⁴¹ <https://www.opendoorsusa.org/world-watch-list/> [dostęp 12.12.2022].

⁴² Aid to the Church in Need, *Religious Freedom in the World. Report 2021*, <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/home/> [dostęp 12.12.2022].

⁴³ *Annual Report 2021*, Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe, https://www.intoleranceagainstchristians.eu/fileadmin/user_upload/publications/files/Annual_Report_2022_-_ONLINE_Web_View_Final.pdf [dostęp 12.12.2022].

opracowywać kierunki badań wdrożeniowych. Punktem wyjścia można uczynić raporty Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego z 2019 roku⁴⁴. W zasadniczych wnioskach na podstawie zebranych danych można przeczytać, że naruszanie wolności religijnej w Polsce nie dotyczy wyłącznie prawa karnego, ale ma swoje mniej wyraziste przejawy w przestrzeni publicznej oraz na rynku pracy, co ukazuje kierunki działań wdrożeniowych. Papieskie Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie w Polsce we współpracy z Uniwersyteckim Centrum Badań Religijnych UKSW tłumaczy streszczenia obszernych raportów dotyczących prześladowania chrześcijan oraz wolności religijnej⁴⁵. Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2021 r. opublikowało Laboratorium Wolności Religijnej z Torunia⁴⁶. Przypadki zostały podzielone na siedem kategorii: fizyczne ataki na osoby wierzące; niszczenie i znieważanie miejsc kultu; niszczenie i znieważanie symboli religijnych i przedmiotów czci religijnej; ograniczanie publicznego wyznawania wiary; dyskryminacja ze względu na przekonania religijne; nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych albo znieważanie grupy ludności lub jakiejś osoby z powodu jej przynależności wyznaniowej; inne. Liczne raporty i ekspertyzy prawne dotyczące wolności religijnej przygotowuje Instytut Ordo Iuris⁴⁷. Na zlecenie Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości powstał raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 roku⁴⁸. Ogólne wnioski wdrożeniowe wskazują na narastanie napięć społecznych i poczucia zagrożenia, niewystarczające kary dla sprawców lub zupełny jej brak, brak programu prewencyjnego, łączność łamania prawa do wolności z innymi przekroczeniami, zwłaszcza w pracy.

⁴⁴ *Wolność religijna w Polsce. Raport Statystyczny*, Warszawa 2019, https://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/01-16_Raport-2019_prev_czyste.pdf [dostęp 12.12.2022]. To jest drugi raport ISKK na ten temat. Poprzedni był wydany w 2015 roku.

⁴⁵ *Prześladowani i Zapomniani? Raport o chrześcijanach prześladowanych za wiarę w latach 2020–2022. Streszczenie*, https://pkwp.org/uploads/tinymce/pliki/ACN%20PF_%202022%20PL.pdf [dostęp: 12.12.2022].

⁴⁶ <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2022/05/LWR-Raport-2021.pdf> [dostęp: 12.12.2022].

⁴⁷ <https://ordoiuris.pl/search/node?keys=wolno%C5%9B%C4%87+religijna> [dostęp 12.12.2022]

⁴⁸ <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/RAPORT1.pdf> [dostęp 12.12.2022].

6. Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW

Dla zobrazowania charakterystyki badań naukowych w zakresie wolności religijnej warto przywołać koncepcję powstałego w 2020 roku Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie⁴⁹. Sama nazwa wskazuje na ścisłe połączenie pojęcia wolności religijnej z badaniami naukowymi, które zasadniczo odbywają się w ramach jednostek naukowych, zwłaszcza uniwersytetów. Realizacja badań obejmuje „kompleksową i interdyscyplinarną analizę wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym”. Oznacza to, że podstawą funkcjonowania Centrum jest szeroko rozumiane prowadzenie badań, czyli obejmujące badania podstawowe, stosowane i wdrożeniowe. Badania podstawowe dotyczą wrodzonego każdemu człowiekowi prawa do wolności religijnej obejmującego szereg innych wolności: sumienia, wyznania, myśli, praktyk religijnych, wychowania potomstwa. Większy nacisk w koncepcji Centrum położono jednak na badania stosowane uwzględniające kontekst współczesnego świata, czyli zależność stanu wolności od sytuacji politycznej i ekonomicznej w różnych krajach, zmieniającej się ze względu na migracje charakter społeczny i religijny, powstające kryzysy o skali światowej. Ponadto ważnym elementem badań praktycznych jest kwestia prześladowań chrześcijan i idea męczeństwa za wiarę oraz pomoc humanitarna. Zagadnienie wolności religijnej ma więc charakter dynamiczny i dlatego musi być badane multidyscyplinarnie: socjologicznie, teologicznie (razem z dziedzinami pokrewnymi), pedagogicznie, politologicznie, komunikacyjnie i medialnie, historycznie, prawnie. Szeroki wachlarz wskazanych nauk oraz ich poszczególnych metod określa kompleksowość badań, a przez to rangę samego zagadnienia wolności religijnej. W koncepcji wymienia się ponadto szereg dyscyplin naukowych, których obszary badań mogą okazać się przydatne w ramach zainteresowań *libertas religiosa*.

Osadzenie Centrum w ramach państwowego uniwersytetu dodatkowo podkreśla charakter badawczy i naukowy samej jednostki, która nie rozpoczyna prac od zera, ale korzysta z bogatego dorobku myśli *alma mater* w badanej kwestii, którą powinna oczywiście systematyzować i prezentować, oraz

⁴⁹ Podstawą jest Załącznik nr 1 do umowy nr MEiN/2021/DPI/333 – Opis Zadania.

jej pracowników naukowych, z którymi chce współpracować. Daje to możliwość korzystania z infrastruktury naukowej, wydawnictwa naukowego i czasopism naukowych⁵⁰. Z racji złożonego charakteru przedmiotu badań konieczne jest nawiązanie współpracy z innymi ośrodkami zajmującymi się wolnością religijną (Laboratorium Wolności Religijnej, Obserwatorium Społeczne), ale także działalnością badawczą (Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego), religijną i charytatywną (Pomoc Kościołowi w Potrzebie).

Cele, jakie sobie stawia Centrum, przekraczają wyłącznie teoretyczny charakter badań i mają wyraźną dążność do praktyczności – zastosowania. W opisie zadania jako cel wymienia się opracowanie teoretycznych i praktycznych modeli, w tym modelu współpracy interkulturowej i interreligijnej. Zadania, które do tego posłużą, obejmują przeprowadzone badania i ich analizę, systematyzację już istniejącego dorobku naukowego, stworzenie bazy wiedzy, przygotowanie programów szkoleniowych, działalność wydawniczą upowszechniającą wyniki badań, publikację monografii i artykułów naukowych, organizację i uczestnictwo w krajowych i międzynarodowych konferencjach naukowych.

Podsumowanie

Badania naukowe zagadnienia wolności religijnej ukazują swój złożony charakter obejmujący część teoretyczną, stosowaną i wdrożeniową. Każda z nich posiada własne elementy oraz przyczynia się do przekrojowego ukazania badanej kwestii. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z badaniami multidyscyplinarnymi, w których bardzo ważna jest część stosowana. W ramach badań podstawowych można wyróżnić następujące składowe elementy wolności religijnej, model chrześcijański wolności religijnej, zagadnienie wolności, wzajemne przenikanie się i związanie poszczególnych praw człowieka, redukcjonizm postawy neutralności, religia a państwo. Badania stosowane dotyczą wpływu zapewnienia wolności religijnej na sytuację polityczno-społeczną i gospodarczą. Chodzi o dowartościowanie

⁵⁰ UCBWR prowadzi aktualnie dwa czasopisma naukowe: „Libertas Religiosa” oraz „Biblioteka Teologii Stosowanej”.

harmonii społecznej oraz monitoring prześladowań na podstawie indeksów pomiarowych i przygotowanej dokumentacji. W badaniach wdrożeniowych na podstawie poprzednich badań opracowuje się rekomendacje zmian i analizuje ich implementację. Ważnym narzędziem jest raport.

Bibliografia

- 2021 Report on International Religious Freedom*, Office of International Religious Freedom June 2, 2022 <https://www.state.gov/reports/2021-report-on-international-religious-freedom/>.
- 2022 Annual Report*, United States Commission on International Religious Freedom, April 2022, <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2022%20Annual%20Report.pdf>.
- Aid to the Church in Need, *Religious Freedom in the World. Report 2021*, <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/home/>.
- Annual Report 2021*, Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe, https://www.intoleranceagainstchristians.eu/fileadmin/user_upload/publications/files/Annual_Report_2022_-_ONLINE_Web_View_Final.pdf.
- Baronovski Ch. i in., *Religious restrictions around the world*, Pew Research Center, November 29, 2022, <https://www.pewresearch.org/topics/restrictions-on-religion/>.
- Bernaciński Ł., Wawrzyniak A., *Opinia prawna w przedmiocie wykonywania praktyk religijnych podczas odbywania czynnej służby wojskowej*, 08.04.2022, <https://ordoiuris.pl/wolnosci-obywatelskie/opinia-prawna-w-przedmiocie-wykonywania-praktyk-religijnych-podczas-odbywania>.
- Corporate Religious Equity, Diversity & Inclusion (REDI) Index*, <https://religiousfreedomandbusiness.org/redi>.
- Faith for Rights. The Beirut Declaration and its 18 commitments*, Office of the UN High Commissioner for Human Rights, ed. 14th June 2021, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Faith4Rights.pdf>.
- Grim B.J., *The link between economic and religious freedoms*, World Economic Forum 18.12.2014, <https://www.weforum.org/agenda/2014/12/the-link-between-economic-and-religious-freedoms/>.
- https://treaties.un.org/Pages/ParticipationStatus.aspx?clang=_en.
- Human Rights Indicators. A Guide to Measurement and Implementation*, United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, United Nations 2012, https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/Human_rights_indicators_en.pdf.

- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Metodologia badań wolności religijnej*, <https://iskk.pl/badania/wolnosc-religijna/236-metodologia-badan-wolnosci-religijnej>.
- International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 26, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.
- International Protocol on Documenting Violations of Religious Freedom*, Open Doors International Religious Freedom Institute 2022, <https://religiousfreedominstitute.org/wp-content/uploads/2022/07/InternationalProtocolonDocumentingViolationsofReligiousFreedom-DIGITAL-ODI-2022-1.pdf>.
- Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi – szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1 I 1981*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 4, Warszawa 1984.
- Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju. 1 I 1988*, Warszawa 1988.
- Petersen M.J., Marshall K., *The International Promotion of Freedom of Religion or Belief: Sketching the Contours of a Common Framework*, The Danish Institute for Human Rights, Copenhagen 2019.
- Piechowiak M., *Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1994–1995, z. 3, Uniwersytet Mikołaja Kopernika 1996.
- Prześladowani i Zapomniani? Raport o chrześcijanach prześladowanych za wiarę w latach 2020–2022. Streszczenie*, https://pkwp.org/uploads/tinymce/pliki/ACN%20PF_%202022%20PL.pdf.
- Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w 2021 r.*, Laboratorium Wolności Religijnej <https://laboratoriumwolnosci.pl/wp-content/uploads/2022/05/LWR-Raport-2021.pdf>.
- Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 r.*, Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/RAPORT1.pdf>.
- Religious Freedom Helps Businesses & Economies Grow*, <https://religiousfreedomandbusiness.org/religious-freedom-helps-businesses-economies-grow>.
- Religious Freedom Institute, <https://religiousfreedominstitute.org/our-mission-vision/>.
- Sobczak J., *Wolność badań naukowych – standardy europejskie i rzeczywistość polska*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” 30(2007) z. 2.
- The world watch list*, <https://www.opendoorsusa.org/world-watch-list/>.
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, <https://indicators.ohchr.org/>.
- United Nations Treaty Collection*, <https://www.ohchr.org/en/hr-bodies/upr/documentation>.

- Why People Need Religious Institutions and Why Religious Institutions Need Freedom*,
Foris Working Group Report, October 2021, Religious Freedom Institut, [https://
religiousfreedominstitute.org/wp-content/uploads/2022/06/Subgroup1Working-
GroupReport.pdf](https://religiousfreedominstitute.org/wp-content/uploads/2022/06/Subgroup1Working-GroupReport.pdf).
- Wolność religijna w Polsce. Raport Statystyczny*, Warszawa 2019, [https://iskk.pl/images/
stories/Instytut/dokumenty/01-16_Raport-2019_prev_czyste.pdf](https://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/01-16_Raport-2019_prev_czyste.pdf)].
- Zalewski B. i in., *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia
związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*, Instytut Ordo Iuris 08.01.2021,
[https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/wolnosc-kultu-religijnego-w-wybranych-
-krajach-europy-ograniczenia-zwiazane-ze](https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/wolnosc-kultu-religijnego-w-wybranych-krajach-europy-ograniczenia-zwiazane-ze).

Freedom of Religion in Scientific Research

Introduction

Religious freedom is one of the fundamental human rights recognised by both international and national legal systems. It reflects the inherent dignity of every person and the right to live in accordance with one's convictions. In contemporary societies, the protection of this freedom extends far beyond the strictly private or liturgical sphere, influencing education, politics, economics, and culture. It also occupies an increasingly important place within the field of academic inquiry, where religion is not only the subject of philosophical and theological reflection but also an object of systematic scientific research.

The concept of religious freedom as a subject of research is particularly relevant in the modern world, marked by processes of globalisation, migration, and technological change. These phenomena bring different cultures and belief systems into closer contact, often generating tensions but also creating opportunities for dialogue. Science, with its methods of description, analysis, and interpretation, plays a crucial role in clarifying the meaning, scope, and limits of religious freedom, as well as in identifying threats to it and proposing solutions.

The study of religious freedom cannot be confined to one discipline. It requires the involvement of law, sociology, political science, philosophy, history, and theology, as well as emerging interdisciplinary approaches. This diversity of perspectives reflects the complexity of the phenomenon itself, which touches on both individual rights and collective relations, national legislation and international standards, theoretical reflection and practical application.

The purpose of this article is to present the main aspects of scientific research on religious freedom. The analysis begins with a general perspective on the concept of religious freedom, followed by a discussion of the notion

of research and its specific forms: fundamental, applied, and oriented towards implementation. The article will also highlight the institutional dimension of this research, with particular reference to the activities of the Centre for Research on Religious Freedom at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. The concluding remarks will summarise the significance of this field of study for contemporary science and for the protection of human rights in practice.

Religious Freedom: A General Perspective

Religious freedom is recognised as one of the most fundamental rights of the human person, deeply embedded in international and national legal frameworks. It is enshrined in numerous documents, including Article 18 of the *Universal Declaration of Human Rights* (1948) and the *International Covenant on Civil and Political Rights* (1966), both of which guarantee the right to freedom of thought, conscience, and religion. Regional instruments, such as Article 9 of the *European Convention on Human Rights* (1950), as well as many constitutions—including that of the Republic of Poland—echo this protection, underscoring the universal importance of this freedom.

At its core, religious freedom affirms the right of every individual to choose, change, or reject a religion or belief, and to manifest these convictions individually or collectively, in private or in public. It covers both internal freedom—freedom of conscience and belief—and external freedom, expressed through worship, religious practice, teaching, and observance. The dual character of this right highlights its significance: it protects the innermost sphere of personal conviction while also shaping the social and cultural dimensions of human life.

Religious freedom is not absolute. International law allows its limitation, but only under strictly defined conditions. Restrictions must be prescribed by law, necessary in a democratic society, and proportionate to the legitimate aims pursued, such as the protection of public order, health, morals, or the rights of others. This delicate balance between protecting individual autonomy and safeguarding common goods is one of the central challenges of contemporary human rights law.

The importance of religious freedom goes beyond the legal dimension. It has profound ethical, cultural, and political significance. Respecting this

right fosters social peace, prevents discrimination, and promotes pluralism, which is a cornerstone of democracy. Conversely, violations of religious freedom often lead to social tensions, conflicts, and even violence.

In academic discourse, religious freedom is studied not only as a legal norm but also as a living reality that evolves in response to historical, political, and technological change. Scholars analyse both classical sources and contemporary phenomena, such as the impact of global migration, the rise of new religious movements, or the challenges posed by digital communication. In this sense, a general perspective on religious freedom provides the necessary foundation for more detailed and specialised research.

The Concept of Research

Scientific research is one of the essential activities through which humanity seeks to broaden knowledge, explain phenomena, and apply findings to practical life. In its most general sense, research can be understood as a systematic, methodical, and verifiable process of acquiring information, testing hypotheses, and formulating conclusions. It is distinguished from everyday observation or opinion by its reliance on clearly defined methods, critical analysis, and the pursuit of objective truth.

The concept of research encompasses both theoretical and practical dimensions. On the one hand, it involves the formulation of general principles, concepts, and theories that contribute to the development of knowledge in a given field. On the other hand, it includes empirical investigation, experimentation, and the collection of data that allow for the verification or falsification of hypotheses. In this sense, research is always oriented towards both explanation and application.

In the context of the humanities and social sciences, research on religion and religious freedom presents particular challenges. Unlike in the natural sciences, where phenomena can often be measured and replicated, the subject of religion touches on beliefs, values, and experiences that are deeply personal and culturally embedded. Research must therefore take into account both normative frameworks—such as legal standards or theological doctrines—and empirical realities, including social practices, political structures, and historical developments.

Religious freedom as a research subject requires a multidisciplinary approach. Law provides the normative basis for defining rights and limitations; sociology and political science study the functioning of religious communities and their interaction with the state; history traces the evolution of institutions and concepts; while philosophy and theology explore the deeper meaning of conscience, belief, and human dignity. By combining these perspectives, research gains depth and relevance.

At the same time, scientific research must respect ethical standards. Particularly in the study of religion, sensitivity is required, as the subject matter touches upon identities and convictions that are often central to human life. Objectivity does not mean detachment from values, but rather fairness, transparency, and respect for the people and traditions under examination.

Thus, the concept of research provides a methodological framework within which the study of religious freedom can develop. It ensures that inquiry is not a matter of subjective opinion but of disciplined analysis that contributes to knowledge, dialogue, and the promotion of fundamental rights.

Fundamental Research

Fundamental research, often referred to as basic or theoretical research, is aimed at expanding knowledge without immediate concern for practical application. Its central purpose is to explore principles, concepts, and structures that form the foundation for further inquiry. In the context of religious freedom, fundamental research provides the intellectual and normative framework within which practical solutions can later be developed.

This type of research addresses the most general questions. What is the nature of freedom of religion? How should its scope be defined? What is the relationship between freedom of conscience, freedom of expression, and freedom of assembly? To what extent is religious freedom a natural right inherent in human dignity, and to what extent is it shaped by historical, cultural, or legal contexts? By engaging with such questions, scholars clarify the conceptual foundations of the right and identify its essential characteristics.

Fundamental research on religious freedom often draws upon philosophy, theology, and legal theory. Philosophers investigate the anthropological

basis of freedom, exploring the human capacity for self-determination and transcendence. Theologians reflect on the meaning of religious freedom within particular traditions, emphasising its role as both a gift and a responsibility. Legal scholars, meanwhile, analyse the constitutional and international norms that enshrine this right, as well as the interpretative methods used by courts and tribunals.

An important element of fundamental research is also historical study. By tracing the development of religious freedom across different epochs—from biblical religion, through medieval controversies, to the Enlightenment and modern human rights instruments—scholars can show how ideas evolved and how they continue to influence present-day debates. This historical perspective highlights both continuity and change, as well as the tensions that arise between theory and practice.

Although fundamental research is not primarily concerned with application, its significance cannot be underestimated. By establishing conceptual clarity and normative consistency, it provides the foundation upon which applied and implementation research can build. Without such a basis, practical measures risk becoming ad hoc, inconsistent, or unjustified.

In this way, fundamental research serves as the intellectual core of the scientific study of religious freedom. It ensures that inquiry into this right remains grounded in coherent principles, while opening new horizons for understanding one of the most essential dimensions of human dignity.

Applied Research

Applied research builds upon the findings of fundamental inquiry, directing them toward the resolution of concrete problems and the development of practical solutions. Its defining feature is the orientation toward application in social, legal, or institutional contexts. While fundamental research asks what religious freedom is and why it matters, applied research explores how it can be effectively protected, promoted, and balanced with other rights and interests.

In the field of religious freedom, applied research addresses a wide range of issues. It examines, for instance, the functioning of constitutional guarantees in practice, the implementation of international human rights instruments,

and the role of national courts and supranational tribunals in safeguarding this right. It also investigates the interaction between religious freedom and other values, such as public order, security, equality, and freedom of expression.

A typical example of applied research is the analysis of legislation regulating religious activities, such as registration of religious communities, protection of places of worship, or the right to conscientious objection. Scholars assess whether existing legal frameworks adequately protect the freedom of individuals and groups, or whether they create unnecessary restrictions. Comparative studies, which examine solutions adopted in different jurisdictions, are particularly valuable, as they reveal both best practices and problematic models.

Applied research also considers social realities. It explores the relationship between religious freedom and pluralism, integration of minorities, and interreligious dialogue. Sociological and political science methods make it possible to analyse how laws are experienced by citizens, how they affect social cohesion, and how they respond to challenges such as migration or the rise of new religious movements.

Another important dimension is the study of contemporary dilemmas that transcend national borders. These include questions of religious freedom in cyberspace, the regulation of bioethical issues, or the implications of globalisation for traditional religious practices. By engaging with such topics, applied research contributes to the formulation of policies that are responsive to emerging challenges.

In short, applied research transforms abstract principles into practical recommendations. It serves legislators, courts, policymakers, and civil society, offering analyses and proposals that enable the effective protection of religious freedom in changing circumstances. It is therefore a vital link between theoretical reflection and the concrete implementation of rights.

Implementation Research

Implementation research represents the stage at which theoretical principles and applied analyses are translated into concrete practice. Its purpose is to investigate how legal, institutional, and social mechanisms designed to protect religious freedom function in reality, and to what extent they achieve the objectives for which they were created. In this sense, implementation research focuses less

on formulating abstract concepts or drafting new regulations, and more on assessing the effectiveness, efficiency, and social impact of existing measures.

A central question for this type of research is whether constitutional and statutory guarantees of religious freedom are actually respected in everyday life. Scholars examine how courts interpret and apply relevant provisions, how administrative authorities respond to claims concerning religion, and how individuals and communities experience their rights in practice. Particular attention is paid to potential gaps between legal norms and social realities—for instance, situations in which laws formally guarantee freedom of religion but discriminatory practices or administrative obstacles continue to undermine it.

Implementation research also analyses the functioning of institutions responsible for safeguarding religious freedom. This includes ombudsman offices, equality bodies, and international monitoring mechanisms such as the United Nations Human Rights Committee or the European Court of Human Rights. Researchers assess the accessibility of these institutions, the consistency of their decisions, and their capacity to influence state practice.

Another important dimension is the evaluation of public policies. For example, how do educational programs address religious diversity? Do state measures effectively combat hate speech and protect minority communities? Are public funds allocated in a way that ensures equal treatment of different religious groups? By addressing such questions, implementation research identifies strengths and weaknesses in policy-making and administration.

Finally, this type of research contributes to the development of recommendations aimed at improving practice. Its conclusions are addressed not only to the academic community but also to legislators, public officials, and civil society organisations. By providing evidence-based assessments, implementation research helps bridge the gap between law on the books and law in action, ensuring that religious freedom is not only a theoretical right but a lived reality.

Cardinal Stefan Wyszyński University, Centre for Research on Religious Freedom

An important role in advancing the study of religious freedom is played by specialised academic institutions that combine theoretical reflection with practical analysis. One of the leading centres in this field is the Centre for

Research on Religious Freedom at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. Its activities illustrate how institutional initiatives can integrate different dimensions of research, ranging from fundamental theory to applied and implementation-oriented studies.

The Centre was established to provide a scientific forum dedicated exclusively to the study of religious freedom in its diverse aspects. Its mission includes the promotion of interdisciplinary research, bringing together law, theology, philosophy, political science, sociology, and history. This broad approach reflects the conviction that religious freedom cannot be fully understood through the lens of a single discipline but requires a comprehensive perspective that captures its normative, cultural, and social dimensions.

Among the Centre's main activities are the organisation of academic conferences, seminars, and workshops, which create opportunities for dialogue between scholars, practitioners, representatives of religious communities, and policymakers. By fostering such dialogue, the Centre contributes to the exchange of experiences and the formulation of recommendations aimed at strengthening the protection of religious freedom in practice.

The Centre also conducts its own research projects, often in cooperation with international partners. These projects examine current challenges such as the protection of religious freedom in cyberspace, the relationship between freedom of conscience and bioethical issues, and the role of religious freedom in multicultural societies. Their results are disseminated through publications, reports, and policy papers that serve both the academic world and decision-makers.

An equally important task of the Centre is educational activity. It supports the development of curricula and training programs that increase awareness of the significance of religious freedom among students, civil servants, and representatives of non-governmental organisations. In this way, the Centre not only advances scholarship but also contributes to shaping a culture of respect for fundamental rights.

The existence of such institutions highlights the growing recognition that religious freedom, far from being a marginal or exclusively theological matter, constitutes a central issue for democratic societies. By combining theoretical analysis with practical engagement, the Centre at Cardinal Stefan Wyszyński University exemplifies how academia can contribute to the protection and promotion of this essential human right.

Summary

The study of religious freedom within the framework of scientific research reveals its multidimensional nature and fundamental importance for both theory and practice. Far from being a purely theological or philosophical issue, religious freedom is a subject that engages law, political science, sociology, history, and other disciplines. Its complexity requires a multidisciplinary approach that is capable of addressing its normative foundations, social manifestations, and practical challenges.

The analysis began with a general perspective on religious freedom, emphasising its recognition in international and constitutional law and its dual character as both an internal and external right. This was followed by a reflection on the concept of research itself, highlighting the methodological principles that distinguish scholarly inquiry from everyday opinion. The article then explored three forms of research: fundamental research, which clarifies the conceptual and normative basis of religious freedom; applied research, which develops practical solutions to contemporary challenges; and implementation research, which evaluates the effectiveness of existing legal and institutional mechanisms.

Particular attention was given to the activities of the Centre for Research on Religious Freedom at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, which illustrates how academic institutions can integrate theoretical reflection with practical engagement. Through its interdisciplinary projects, educational initiatives, and international cooperation, the Centre contributes to the promotion of a culture of respect for religious freedom at both national and global levels.

The findings presented here demonstrate that scientific research on religious freedom not only enriches academic discourse but also has significant implications for public policy, legal practice, and social cohesion. By analysing concepts, testing solutions, and evaluating implementation, research provides the knowledge and tools necessary to protect one of the most essential human rights in a rapidly changing world.

Wolność religijna w polityce i dyplomacji

Dane zagadnienia

Nazwa zagadnienia: Wolność religijna.

Temat: Wolność religijna w polityce i dyplomacji.

Autor: Daniel Krzysztof Tomczak – dl.tomczak@gmail.com, UPJP2, kapłan, teolog, prawnik kanonista, magister licencjonowany prawa kanonicznego, doktorant w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, notariusz w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie, laureat I miejsca XI Ogólnopolskiego Konkursu Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie w kategorii indywidualnej i drużynowej.

Cel badawczy (merytoryczny)

Zbadanie zjawiska wolności religijnej w sferze publicznej, szczególnie w polityce i dyplomacji. Przegląd historycznego rozwoju systemów relacji państwo–Kościół (polityka–religia). Kwestie szczegółowe: ekspresja religijna w uroczystych zobowiązaniach, uczestnictwo członka kościoła lub innego związku wyznaniowego w wykonywaniu władzy publicznej, zasady i gwarancje relacji państwo–kościół. Konstytucyjne zasady i gwarancje wolności religijnej w aspekcie indywidualnym i instytucjonalnym. Analiza i interpretacja aktów prawnych w kontekście prawa do wolności religijnej.

Cel dydaktyczny

Śluchacz zna i rozumie pojęcie wolności religijnej. Umie wskazać i wyjaśnić jej przejawy w przestrzeni publicznej, szczególnie w polityce i dyplomacji. Potrafi wskazać i wyjaśnić ukształtowane modele relacji państwo–Kościół. Umie wskazać i wyjaśnić kwestie szczególne związane z wolnością religijną w polityce i dyplomacji. Umie uzasadnić prawo członka kościoła lub innego związku wyznaniowego do uczestniczenia w życiu publicznym

państwa. Umie analizować i interpretować akty normatywne oraz literaturę prawną. Potrafi zaproponować projekt uchwały, listu otwartego oraz konkordatu.

Cel pedagogiczny

Słuchacz potrafi uczestniczyć w dyskursie dotyczącym wolności religijnej w polityce i dyplomacji. Umie zabierać głos w debacie nad zjawiskiem wolności religijnej. Poprzez zajęcia kształtuje w sobie postawę otwartości, dialogu, świadomości, tolerancji. Nabywa umiejętność wyrażania racjonalnych argumentów w analizowanej problematyce.

Metody wprowadzenia do zagadnienia w praktycznym zastosowaniu

- wykład obejmujący: prezentacje prowadzącego odnoszące się do konkretnych stanów faktycznych, prezentacji i analizy aktów prawa; debata oksfordzka, projekt uchwały, konkordatu, listu otwartego
- wykład problemowy
- wykład z prezentacją multimedialną
- metody warsztatowe
- praca w grupach
- samokontrola
- studium przypadku (case study)
- debata
- e-learning (nauczanie na odległość)

Narzędzia do przeprowadzenia zajęć

- prezentacja multimedialna, wskazanie i załączenie skryptu, opracowania, form warsztatowych i inne
- nagranie audio (audiobook) jako bardzo pomocna forma materiału dydaktycznego jeśli chodzi o osoby niewidome i niedowidzące lub niepełnosprawne w inny sposób stanowiąca dla nich ciekawą alternatywę w stosunku do książek pisanych alfabetem Brailła; nagranie audio stanowi zapis dźwiękowy zawierający przekaz istotny z punktu widzenia założonych celów dydaktycznych. Może to więc być odczytana przez lektora przygotowana wersja wykładu
- środki symboliczne (diagramy, wykresy)

Bibliografia (źródła, literatura tematyczna)

- Źródła prawa świeckiego
 - Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, uchwalona dnia 22 listopada 1969 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1969a-c0.html> [10.11.2022].
 - Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284).
 - Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 roku (ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 roku, Dz.U. RP. z 1925 r. Nr 72, poz. 501).
 - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).
 - Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 roku (Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167).
 - Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta w dniu 10 grudnia 1948 roku, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [10.11.2022].
 - Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, sporządzony w Lizbonie dnia 13 grudnia 2007 r. (Dz.U. 2009 nr 203 poz. 1569).
 - Ustawa ratyfikująca Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 3 marca 1977 roku (Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169).
- Źródła prawa kanonicznego
 - *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25 I 1983). Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
 - Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 XI 1964, AAS, 57(1965), s. 5–75, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-57-1965-ocr.pdf> [10.11.2022].
 - Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium in spes*, 7 XII 1965, AAS 58(1966), s. 1025–1115, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS58-1966-ocr.pdf> [10.11.2022].
 - Sobór Watykański II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, 9 XII 1965, AAS, 58(1966), s. 929–946, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-58-1966-ocr.pdf> [10.11.2022].
 - Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, AAS, 74(1982), s. 81–191, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-74-1982-ocr.pdf> [10.11.2022].

- Opracowania

- Borecki P., *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, oprac. A. Mikulska, Warszawa 2003.
- Burgoński P., *Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej*, *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła 2013, nr 15-16, s. 54–64.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. J. Kunz, Kraków 2005.
- Crell J., *O wolności sumienia*, Warszawa 1957.
- Deryng A., *Wolność sumienia i wyznania jako problem konstytucyjny*, w: *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S.L. Stadniczeńko, Opole 2012.
- Domagała-Gajda B., *Katolik uczestniczący w wykonywaniu władzy państwowej a obowiązek zachowania przez nią bezstronności światopoglądowej (art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej)*, w: *Wolność religijna i wolność sumienia w Polsce*, red. K. Mazur, D. Stokłosa-Bieniara, Kraków 2017, s. 95–106.
- Fraszka Ł. S., „Dyplomacja religijna” jako instrument polityki zagranicznej państwa w późnowestfalskim systemie międzynarodowym, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 545–562.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Warszawa 2007.
- Górowska B., *Wolność sumienia i religii w realiach polskich*, w: *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, red. A. Czohara [i in.], Warszawa 1996.
- Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin 2022.
- Krukowski J., *Kościelne Prawo Publiczne. Prawo Konkordatowe*, Lublin 2013.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Krukowski J., *Ochrona wolności religijnej w umowach międzynarodowych*, Lublin 2001.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2007.
- Krukowski J., Warchałowski K., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.
- 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, Warszawa 1991, s. 407–421.
- Margul T., *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym*, *Euhemer*, 1958, nr 3(4), s. 31–46.
- Mezgłewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.

- Radziszewska-Szczepaniak D., *Spór o relację między polityką i religią. Perspektywa filozoficzna*, NURT SVD 2017, nr 2, s. 257–269.
- Sitarz M., *Wpływ sytuacji politycznej na wolność religijną w Polsce w latach 1918–1989*, Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie, t. XIII, 2020, nr 1, s. 377–387.
- Sowiński S., *Twórcze napięcie między religią a polityką i epistemologiczne pokusy jego redukcji na gruncie nauk o polityce. Pamięci prof. Ernsta-Wolfganga Böckenfördego*, Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła 2021, nr 25, s. 125–147.
- Szymanek J., *Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia religii i przekonań*, Studia z Prawa Wyznaniowego 2007, nr 10.
- Szymanek J., *Prawna regulacja wolności religijnej*, Studia Prawnicze, 2006, nr 2, s. 5–30.
- Szymanek J., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, Przegląd Sejmowy 2006, t. 14, nr 2 (73), s. 39–60.
- Zdybicka Z., *Religia i polityka*, Roczniki Filozoficzne, t. XLI/2, Lublin 1993, s. 41–58.

Treść wykładu

TREŚĆ WYKŁADU

Propozycja slajdów

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W POLITYCE I DYPLMACJI

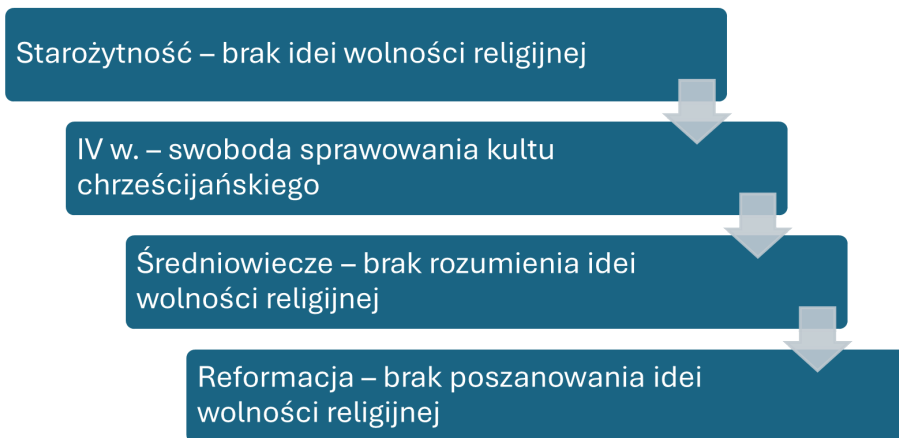
KONTEKST HISTORYCZNY

Idea wolności religijnej na przestrzeni wieków – przegląd skrócony.

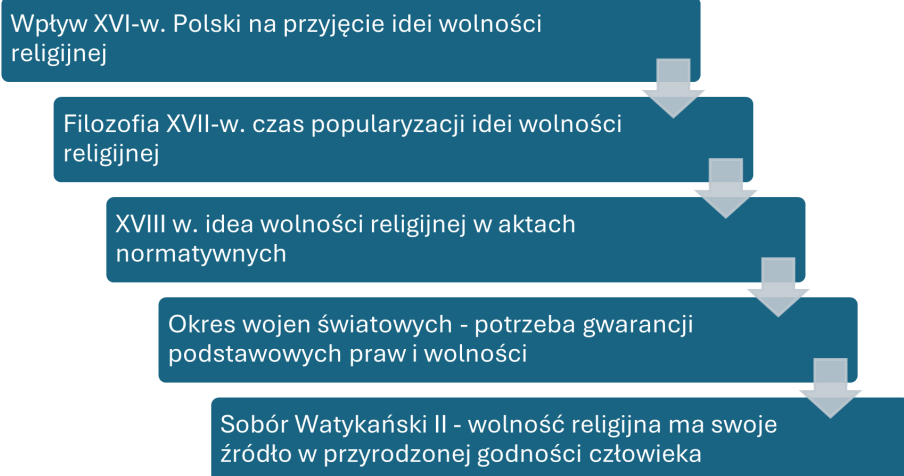
Wstęp

Poszanowanie wolności religijnej i jej różnych przejawów w kręgu państw kultury zachodniej jest wynikiem długotrwałego procesu historycznego.

Starożytność przedchrześcijańska zdaje się nie znała idei wolności religijnej. Świadczenia o prześladowaniu chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim dostarczają dowodów na poparcie powyższej tezy. Swoboda sprawowania kultu chrześcijańskiego zagwarantowana została dopiero w IV w. przez cesarza Konstantyna w edyktie mediolańskim. Podobnie i średniowiecze nie rozumiało idei wolności religijnej. Wszelkie poglądy obce religii katolickiej spotykały się z zarzutami o herezję, co prowadziło do wyroków inkwizycyjnych. Niemniej jednak długotrwałe stanowisko Kościoła katolickiego wobec zjawiska wolności religijnej nie przeszkodziło, by rozwinęły się w jego łonie poglądy wyrażające konieczność przyjęcia wolności religijnej jako wyrazu miłości bliźniego.



Istotnej zmiany w pojmowaniu tolerancji religijnej nie przyniosła także reformacja. Zarówno Kościół katolicki, jak i odłączone w wyniku zrywu, czy to Lutra, czy też Kalwina, wyznania chrześcijańskie pozostały zamknięte na poszanowanie wolności religijnej, co w połączeniu z kwestiami politycznymi prowadziło do wojen i prześladowań na tle religijnym. Dopiero powstały w efekcie ruchów reformacyjnych pluralizm religijny w ówczesnej Europie stał się przyczyną podnoszenia postulatów uznania należytej wolności w wyznawaniu religii, co miało zakończyć okres krwawych prześladowań.



Znaczący wpływ na uznanie zasady tolerancji religijnej miała m.in. Polska. Biorąc bowiem pod uwagę długą tradycję współistnienia na ziemiach polskich różnych religii, konfederacja warszawska już w XVI w. proklamowała wolność religijną dla chrześcijańskiej szlachty i mieszczan. Tym samym Polska stała się jednym z pierwszych państw Europy, które urzędowo wprowadziły zasadę tolerancji religijnej.

Wraz z rozwojem filozofii XVII-wiecznej idea wolności religijnej zaczęła się popularyzować. To doprowadziło w efekcie do jej wpływu na XVIII-wieczne ustawodawstwa państwowe. Na uwagę zasługuje Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej z 1787 r. wraz z Poprawkami, w których *explicite* wyrażono zasadę tolerancji religijnej.

Żadna ustawa Kongresu nie może wprowadzić religii ani zabronić swobodnego praktykowania jej, ograniczać wolności słowa lub prasy ani prawa ludu do spokojnych zgromadzeń lub do składania naczelnym władzom petycji o naprawienie krzywd. [I Poprawka]

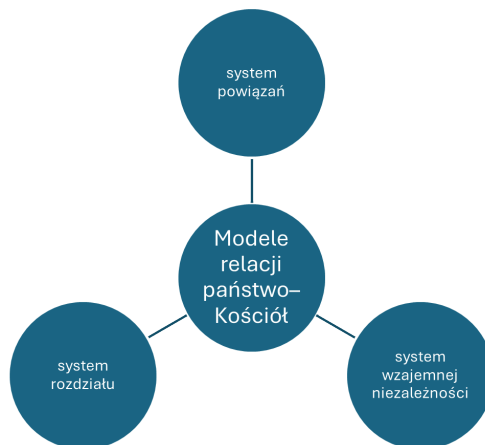
Niemal w tym samym czasie we Francji przyjęto Deklarację Praw Człowieka i Obywatela (1789) gwarantującą wolność religijną, co jednak w praktyce nie powstrzymało działań władz rewolucyjnych.

Trudne doświadczenia XX-wiecznych wojen światowych zrodziły konieczność gwarancji praw człowieka nie tylko w ustawodawstwach państwowych, ale także na arenie międzynarodowej. Tak doszło m.in. do powstania Organizacji Narodów Zjednoczonych, której jednym z celów nadrzędnych jest popieranie i zachęcanie do poszanowania podstawowych wolności i praw każdego człowieka. Wyrazem tego w szczególności są Powszechna Deklaracja praw Człowieka z 1948 r. oraz Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r.

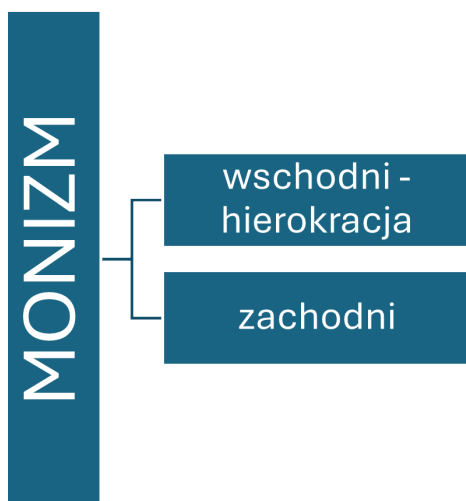
Istotny wkład w rozpowszechnianie i pogłębianie idei wolności religijnej miał Kościół katolicki. Przełomowym wydarzeniem, które zmieniło stosunek Kościoła do zjawiska pluralizmu religijnego, był odbywający się w latach 1962–1965 Sobór Watykański II, uznający źródło wolności religijnej w przyrodzonej godności człowieka. Owocem soborowej refleksji jest Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* z 1965 r.

Historycznie ukształtowane systemy relacji państwo–Kościół

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o miejsce wolności religijnej w polityce i dyplomacji warto prześledzić historyczny rozwój relacji między instytucją państwa i Kościoła (związku wyznaniowego). Generalnie w ujęciu historycznym wyróżnia się trzy kategorie modeli tych relacji: system powiązania; system rozdziału Kościoła od państwa oraz system wzajemnej niezależności.



Pierwszą formą powiązania państwa i instytucji religijnych był monizm religijno-polityczny. Istota tego systemu polegała na koncentracji władzy politycznej i religijnej w jednym podmiocie. Najczęściej był nim monarcha, który jednocześnie sprawował funkcję najwyższego kapłana. W państwach starożytnych istniały dwie wersje tego monizmu: wschodnia i zachodnia. Wschodnia forma monizmu wyróżniała się hierokracją – dominacją pierwiastka religijnego nad politycznym. Zachodnia wersja monizmu charakteryzowała się włączeniem elementu religijnego w strukturę polityczną.



Chrześcijaństwo, aplikując nauczanie Chrystusa, dało początek nowej koncepcji relacji między wspólnotą religijną a wspólnotą polityczną – dualizmowi religijno-politycznemu. W postępowaniu pierwszych chrześcijan wobec władzy państwa wystąpiła oryginalna dwoistość postaw. Wyrażała się ona w posłuszeństwie wobec władzy państwowej w zakresie spraw doczesnych oraz odmowie posłuszeństwa w sprawach religijnych.

Kolejną formą systemu powiązania był cesaropapizm. Wyróżnia się trzy jego wersje: bizantyjską, frankońską i germańską. Ich wspólnym mianownikiem było dążenie władców świeckich do sprawowania pełnej władzy nad Kościołem.

Cesaropapizm bizantyjski ukształtował się w IV w. Bezpośredni następcy Konstantyna dokonywali coraz ściślejszego powiązania państwa z religią chrześcijańską, tym samym chcąc jak najbardziej uzależnić Kościół. Swoją szczytową formę cesaropapizm tej wersji osiągnął za czasów Justyniana, który rościł sobie prawo ingerencji w materię dogmatów wiary. Cesarze

bizantyjscy w praktyce doprowadzili do powstania kościoła państwowego. Religia została włączona w struktury polityczne państwa.

Cesaropapizm frankoński rozwinął się w Cesarstwie Zachodnim. Karol Wielki postawił sobie za cel niesienie pomocy Kościołowi od wewnątrz i wspomaganie go na *forum externum* przed atakami pogan i heretyków. W tym celu zaoferował swoją władzę jako narzędzie Kościoła. W prawdzie cesarz szanował papieża, jednak ograniczał jego rolę do minimum.

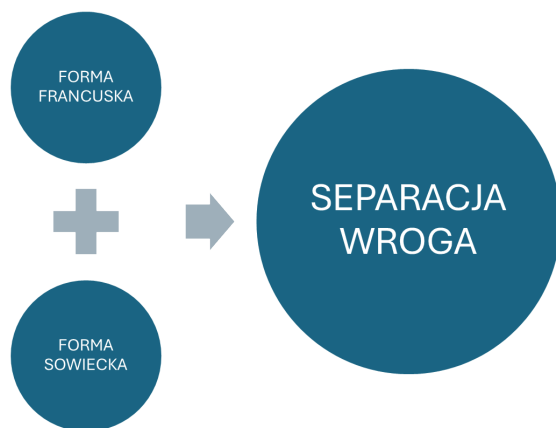
Ostatnia wersja cesaropapizmu znalazła swój wyraz w państwach germańskich. Cesarze niemieccy zainicjowali szeroką politykę supremacji nad Kościołem. Sprzyjał temu system feudalny, dzięki któremu władcy świeccy nadawali urzędy kościelne z określonego beneficjum, z pominięciem władzy papieskiej.

Omawiany system powiązania państwa i Kościoła przyjął także formę papocezaryzmu. W XI-XIII w. państwo zostało podporządkowane Kościołowi. Naczelną zasadą tej formy powiązania była średniowieczna idea jednej społeczności chrześcijańskiej, którą widziano w Kościele. Papież i wszystko, co podlegało jego władzy zostało wyjęte spod jurysdykcji świeckiej. Władza świecka nie tylko nie mogła ingerować w wewnętrzne sprawy Kościoła, lecz była zobowiązana pomagać w osiąganiu celów kościelnych i zachowania jedności kościelnej. Prawo kościelne uznane zostało za wyższe od jakiegokolwiek ustawy świeckiej, a cesarz za swoje przewinienia mógł zostać ukarany przez papieża ekskomuniką.

Ostatnim wariantem systemu powiązania był jurysdykcjonalizm. W praktyce był to powrót do zasad cesaropapizmu. Wyróżnia się jurysdykcjonalizm protestancki i katolicki, w zależności od wspólnoty jego powstania.



Drugim ukształtowanym modelem relacji państwo–Kościół jest system rozdziału Kościoła od państwa. Zasadniczo można tutaj wskazać na dwie formy – francuską i sowiecką.



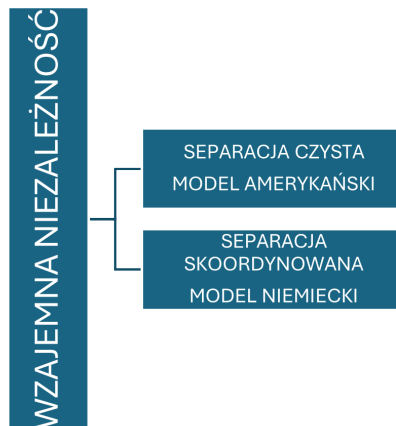
Prekursorzy rewolucji francuskiej przyjęli system podporządkowania Kościoła partykularnego państwu. Przejawiało się to m.in. w obowiązku duchownych składania przysięgi na konstytucję oraz przyznaniu im statusu urzędników państwowych opłacanych z budżetu państwa. Na dalszym etapie działań rewolucyjnych jej władze wprowadziły nowy podział administracyjny Kościoła, rozwiązały wszystkie zakony o uroczystych ślubach, przejęły ziemskie majątki klasztorne i kościelne, a także zarządziły obsadzanie urzędów biskupów i proboszczów w drodze wyboru. W pewnym momencie postanowiono wprowadzić rozdział Kościołów od państwa, tzw. separację wrogą. Na mocy ustawy o rozdziale Kościoła od państwa z 9.12.1905 r. zabroniono duchownym występowania publicznie w stroju duchownym, umieszczania symboli religijnych w przestrzeniach publicznych i odprawiania kultu poza miejscem do tego przeznaczonym. Przez kolejne dekady bardziej lub mniej zaostrzano rozdział Kościoła od państwa.

Współczesny francuski model relacji państwo–Kościół oparty jest na zasadzie świeckości państwa i rozdziału tych dwóch instytucji. Państwo nie finansuje działalności religijnej, choć od tej zasady istnieją wyjątki (np. finansowanie posługi duszpasterskiej w instytucjach publicznych, szkolnictwie lub dofinansowanie remontów i utrzymania budynków kościelnych). Państwo dopuszcza lekcje religii w budynkach szkół publicznych, gdy jest takie życzenie rodziców. W szkole zakazano noszenia ostantacyjnych symboli religijnych.

Drugą formę systemu rozdziału Kościoła od państwa stanowi model sowiecki. Określenie to pojawiło się w dekreście Komisarzy Ludowych z 23.01.1918 r. o oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła. Promulgowany dokument zrywał z tradycją powiązania Kościoła z państwem. Na jego mocy oddzielono szkołę od Kościoła i cofnięto wszystkie przywileje Kościoła prawosławnego. Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich był państwem ukształtowanym na ideologii marksistowsko-leninowskiej. Zasadą było założenie upadku wszystkich religii i wprowadzenie światopoglądu ateistycznego. Od 1917 r. systematycznie ograniczano jakiegokolwiek przejawy życia religijnego. Monizm ideologiczny w ujęciu marksistowsko-leninowskim odznaczał się negatywną oceną religii jako zjawiska społecznego. Nowy ustroj społeczny miał być ustrojem sprawiedliwości społecznej, więc religię, którą pojmowano jako przeszkodę w rozwoju społeczeństw, gdyż obiecuje lepszą przyszłość w innym świecie, należało odrzucić. Sparaliżowano więc działalność Kościołów i związków wyznaniowych.

Innym charakterystycznym rysem sowieckiego modelu separacji był monizm polityczny. Polegał on na przyjęciu założenia, że jedyną siłą kierującą wszystkimi przejawami życia społecznego ma być partia komunistyczna. Wszystkie instytucje państwowe, w tym także kościelne, miały być podporządkowane jednej partii. Po II wojnie światowej system sowieckiego rozdziału Kościoła od państwa został wprowadzony we wszystkich krajach demokracji ludowej.

Trzeci model relacji państwo-Kościół określić można jako wzajemna niezależność państwa i Kościoła. Przyjął on w historycznym rozwoju również dwie formy: amerykańską, zwaną separacją czystą, oraz niemiecką, którą określa się separacją skoordynowaną lub przyjazną.



U podstaw amerykańskiego modelu separacji czystej Kościoła i państwa tkwi pragmatyzm. W kształtującej się wielowyznaniowej społeczności amerykańskiej była to jedyna droga zachowania pokoju i uniknięcia konfliktów na tle religijnym. Amerykańska Konstytucja zakazuje praktyki uzależniania obejmowania stanowisk państwowych od określonego wyznania. I Poprawka do Konstytucji zawiera dwie klauzule dotyczące wolności religijnej. Pierwsza zakazuje Kongresowi ustanawiania prawa, które ustanawiałoby religię państwową (oficjalną), co byłoby dyskryminacją innych religii. Druga klauzula zabrania ograniczania wolności religijnej.

W amerykańskim modelu separacji mówi się o *wall of separation*. Istotą tego rozdziału jest zakaz ustanawiania takiego prawa, które by świadczyło pomoc jednej tylko religii lub uprzywilejowywałoby jedną religię kosztem innych. Kolejną zasadą tego systemu rozdziału czy też wzajemnej niezależności jest eliminacja wszelkiej ingerencji państwa w sprawy wewnętrzne Kościołów i związków wyznaniowych oraz gwarancja całkowitej niezależności w sprawach czysto religijnych.

Separacja czysta w ujęciu praktycznym nie pociąga za sobą areligijności państwa. Religia jako zjawisko *in genere*, a chrześcijaństwo w szczególności, obecna jest w życiu państwa i pojmowana jest jako wspólne dziedzictwo narodu amerykańskiego. Przejawem tego jest m.in. zatrudnianie na koszt państwa w instytucjach federalnych kapelanów, dopuszczanie aktów religijnych w życiu publicznym, pełnienie wielu funkcji publicznych w zakresie pomocy społecznej. Państwo nie jest zatem neutralne wobec zjawiska religii, jednak nie utożsamia się z jakimkolwiek określonym wyznaniem.

Ostatnią wypracowaną formą relacji państwo–Kościół jest model niemiecki, zwany separacją skoordynowaną lub przyjazną. Jakkolwiek Konstytucja Weimarska z 1919 r. wprowadziła system relacji państwo–Kościół podobny do amerykańskiego modelu – separację czystą, to z biegiem lat zaczęto inaczej podchodzić do tego problemu. Obecnie interpretuje się zasadę rozdziału nie w izolacji, ale w powiązaniu z przepisem uznającym autonomię Kościoła w odniesieniu do własnych spraw.

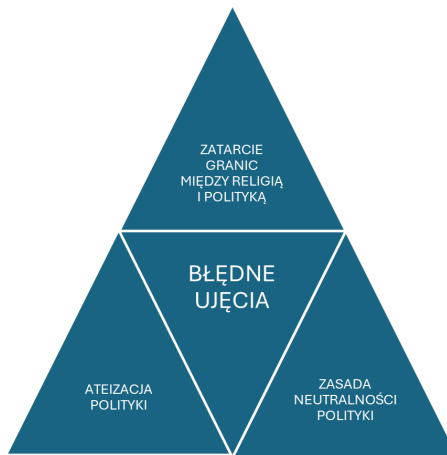
Niemiecki model relacji zakłada zdolność Kościołów i związków wyznaniowych do rządzenia się własnym prawem oraz niezależność wewnętrznej sfery prawnej związków wyznaniowych od prawa państwowego. Tak ukształtowana autonomia pociąga za sobą potrzebę współdziałania. Większość materii o charakterze *res mixtae* stanowi przedmiot umów cywilnoprawnych między państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi.

W praktyce model separacji przyjaznej daje możliwość nauczania religii w szkołach publicznych, erygowania fakultetów teologicznych na uczelniach państwowych, możliwość sprawowania opieki duszpasterskiej w szpitalach, wojsku, zakładach karnych, ośrodkach opieki społecznej, a także pobierania podatku kościelnego przy pomocy instytucji państwowych.

Skoordynowany model rozdziału państwa i Kościoła został przyjęty w większości państw europejskich (w tym także w Polsce).

Błędne ujęcia relacji państwo–Kościół (polityka–religia).

Z ukazanych powyżej modeli systemów relacji państwo–Kościół można wyodrębnić trzy błędne ujęcia relacji religii i polityki.



Pierwszym niepoprawnym ujęciem tych relacji jest zatarcie granic między polityką a religią. Zjawisko to przejawia się z jednej strony w sakralizowaniu polityki i władz politycznych, z drugiej upolitycznianiu religii. Polityka, przejmując zadania i role religii, nie poprzestaje na regulowaniu doczesnej sfery życia publicznego, ale zaczyna kształtować i kontrolować całość życia ludzkiego. Z właściwymi sobie środkami przymusu państwo wkracza w *forum internum* człowieka, wymuszając pożądane zachowania jednostek i grup społecznych. Z kolei religia wciągnięta w przestrzeń interesów władzy, podporządkowana skuteczności jej sprawowania lub jedności państwa (jak miało to miejsce np. w Cesarstwie Rzymskim), przestaje być dziedziną wolności, a staje się przestrzenią przymusu. W ten sposób zostaje zignorowane prawo do wolności religijnej każdej osoby ludzkiej i społeczeństw, które tworzy.

W sytuacji bowiem, kiedy wiarę traktuje się jako narzędzie forsowania politycznych rozwiązań, a normy moralne jako zasady, których wartość uzależniona jest od ich przydatności dla władzy, innymi słowy, kiedy polityka staje się *res sacra*, a władza wymaga respektu równego posłuszeństwu wobec Boga, narusza się przyrodzone prawo do wolności każdej osoby ludzkiej.

Kolejnym błędnym ujęciem relacji religii i polityki jest ateizacja polityki. Polega ona na dążeniu do wyeliminowania religii ze wszystkich sfer życia człowieka. Idzie ona w parze z przekreśleniem naturalnej religijności człowieka. Zakłada prawdę o absolutnej wolności człowieka. Człowiek, zgodnie z tym poglądem, posiada nieograniczoną wolność, którą realizuje w różnych dziedzinach kultury. Religia, która nakłada pewne powinności, odwołuje się do natury człowieka i z nią związanych nienaruszalnych praw, pojmowana jest jako rzeczywistość, która zniewala, tłumi swobodę tworzenia wartości. Jej eliminacja ma być ochroną ludzkiej wolności.

Trzecie, dające się wyprowadzić z historycznie ukształtowanych systemów relacji państwo–Kościół, błędne ujęcie stosunku religii i polityki to zasada neutralności, eliminująca religię ze sfery publicznej. Wyznaczenie religii miejsca w prywatnej sferze życia człowieka i społeczeństwa zyskuje coraz szersze poparcie. Zjawisko to określa się terminem neutralności. W tym ujęciu religia jako sfera osobistych przekonań człowieka powinna być wyłączona z *forum publicum*, a jej wpływ na rzeczywistość społeczno-polityczną, szczególnie zaś w kontekście kształtowania zasad moralnych, powinien być zdecydowanie negatywnie oceniony. To do polityki bowiem należy rola kreowania życia społecznego.

Uznanie izolacji religii i polityki prowadzi do wewnętrznego rozdarcia religijności i moralności w sferze prywatnej, a zarazem ich neutralizacji w sferze publicznej. Wymaganie zaś, by nie kierować się religijnością w działaniu publicznym, uderza w podstawowe prawo każdego człowieka do wolności sumienia i wyznania, niezależnie od miejsca czy okoliczności.

AUTONOMIA JAKO OPTYMALNA RELACJA RELIGII I POLITYKI

Pozostaje zatem pytanie o właściwe określenie relacji między religią i polityką. W adekwatnym ujęciu istoty tej relacji można posłużyć się terminem *autonomia*. Tak zdefiniowana relacja łączy strukturalną niezależność

polityki i religii oraz ich funkcjonalne podporządkowanie dobru człowieka. Dzięki temu uzupełniają się nawzajem, zachowując jednocześnie własny charakter i swoje właściwości. Korelacja religii i polityki, państwa i Kościoła skutecznia realizację wspólnego dobra. Religia i polityka spotykając się we wspólnym celu – dobru osoby ludzkiej, budując je w odmienny sposób. Religia zajmuje się sferą duchową, pomagając człowiekowi w odkryciu i nawiązaniu relacji z Bogiem. Polityka z kolei odpowiada za sferę materialną, zabezpieczając konieczne dla życia i rozwoju osobowego środki prawne, instytucjonalne i finansowe. Łącząca religię i politykę relacja uzupełniania się w trosce o człowieka wyznacza pole możliwego wzajemnego oddziaływania.

Religia w polityce i dyplomacji Unii Europejskiej.

Przepisy pierwszego okresu integracji europejskiej, ze względu na jej ścisły charakter ekonomiczny, nie uwzględniały kwestii stosunku do religii. Nie promulgowano także osobnych przepisów dotyczących statusu Kościoła i innych związków wyznaniowych. Dynamiczny rozwój norm wspólnotowych odnoszących się do religii został zapoczątkowany wraz z przyjęciem w 1992 r. Traktatu o Unii Europejskiej. Znalazły się w nim postanowienia, zgodnie z którymi działalność Unii Europejskiej ma się opierać na zasadzie poszanowania praw człowieka, podstawowych wolności oraz tożsamości narodowej państw członkowskich.

Ważnym aktem na drodze określenia prawnej pozycji Kościołów i związków wyznaniowych w prawie wspólnotowym było przyjęcie deklaracji Nr 11, którą dołączono do Traktatu amsterdamskiego z 1997 r. W tym akcie normatywnym po raz pierwszy dostrzeżono istnienie Kościołów i podmiotów wyznaniowych. Zadeklarowano także prawo nienaruszania rozwiązań krajowych określających sytuację prawną Kościołów, stowarzyszeń i wspólnot religijnych oraz organizacji światopoglądowych i niekonfesyjnych.

Wraz z przyjęciem Karty Praw Podstawowych w 2000 r., zaakcentowano wolność myśli, sumienia i wyznania jako jedno z podstawowych praw człowieka. Rok później Komisja Europejska ogłosiła białą księgę na temat rządzenia Europą. W dokumencie tym uznano rolę Kościołów w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego oraz prawo wnoszenia swojego wkładu w proces rządzenia Unią Europejską. Wszystkie przyjęte dotychczas rozwiązania związane ze zjawiskiem religii znalazły odzwierciedlenie w Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy z 2004 r., który jednak nie wszedł w życie.

Aktualne unormowanie stosunku Unii Europejskiej do religii *in genere* stanowi Traktat Lizboński z 2009 r. zmieniający Traktat o Unii Europejskiej oraz Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską. W pierwszym wspomnianym Traktacie wzmocniono ochronę praw podstawowych m.in. poprzez nadanie prawnie wiążącego charakteru Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej oraz przystąpienie UE do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. W drugim natomiast zmienionym Traktacie podniesiono do normy prawnie wiążącej tzw. klauzulę kościelną, zobowiązując ponadto UE do dialogu z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niekonfesyjnymi.

Unia Europejska zobowiązana jest do respektowania tożsamości narodowej państw członkowskich. Biorąc pod uwagę fakt, że podstawowe rozwiązania dotyczące statusu i sytuacji prawnej Kościołów i innych związków wyznaniowych stanowią dla większości państw członkowskich charakterystyczną i utrwaloną tradycją cechę, można wnioskować, że problematyka prawna religii jest integralnym elementem tożsamości narodowej i jako taka podlega ochronie. Ponadto duże znaczenie dla tożsamości narodowej posiadają ukształtowane w historii związki religii z kulturą i życiem społecznym oraz obecność znaków, symboli i treści religijnych w sferze publicznej. Unia Europejska pozbawiona jest w tych dziedzinach prawa ingerencji i odgórnej unifikacji.

Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego Kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich [art. 17 ust. 1 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej]

Zasada nieingerencji Unii dotyczy także spraw związanych ze statusem Kościołów i związków wyznaniowych w poszczególnych państwach. Jedynie bowiem do państw członkowskich należy określanie modelu relacji państwo–Kościoł. Instytucje Unii Europejskiej zobowiązane są do powstrzymania się od działań zmierzających do uniformizacji przyjmowanych w państwach członkowskich systemów tych relacji.

Wolność religii w prawie Unii Europejskiej wyraża się także w unormowaniach dotyczących życia gospodarczego. Kościoły i inne związki wyznaniowe, podejmując działalność gospodarczą, podlegają przepisom obowiązującym w ramach rynku wewnętrznego. Niektóre akty prawa UE

wyraźnie uwzględniają szczególną sytuację podmiotów wyznaniowych. Dla przykładu w dyrektywie Nr 2000/78/WE z 27.11.2000 r. określono podstawowe reguły implikowania zasady równego traktowania w instytucjach wyznaniowych zatrudniających pracowników. Przede wszystkim zakazując dyskryminacji opartej na religii i światopoglądzie. W dyrektywie Nr 95/46 z 24.10.1995 r. dotyczącej ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych natomiast ujęto przepis zakazujący przetwarzania danych, z których wynikają wiadomości dotyczące przekonań religijnych lub światopoglądowych określonej osoby fizycznej (wyjątek zakazu: przetwarzanie przez podmioty o charakterze religijnym w ramach realizowania celów). Inny przykład stanowi rozporządzenie Rady Nr 1186/2009 z 16.11.2009 r. ustanawiające wspólnotowy system zwolnień celnych. Na jego mocy mogą być zwolnione z opłat celnych przedmioty wykorzystywane na wystawach lub imprezach religijnych lub kultowych. Podmioty kościelne mogą ponadto na ogólnych zasadach korzystać z innych zwolnień celnych, przewidzianych w rozporządzeniu (wychowawcze, naukowe, kulturalne).

Należy zwrócić uwagę, że dialog ze stowarzyszeniami przedstawicielskimi i społeczeństwem obywatelskim ma być stałym elementem działalności instytucji Unii Europejskiej [art. 11 ust. 2 Traktatu o Unii Europejskiej]

Na uwagę zasługuje także szczególne zobowiązanie Unii Europejskiej do dialogu z Kościołami, związkami wyznaniowymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niekonfesyjnymi. Zobowiązanie to na mocy Traktatu z Lizbony stało się obowiązującą normą prawną. Obowiązek dialogu jest konsekwencją uznania tożsamości Kościołów, związków wyznaniowych i organizacji światopoglądowych oraz ich szczególnego wkładu w proces budowania i integracji Unii Europejskiej.

Szczególne zainteresowanie procesem integracji europejskiej wykazuje Kościół katolicki. Stolica Apostolska, posługując się podmiotowością prawnomiędzynarodową, utrzymuje z Unią Europejską stosunki dyplomatyczne, posiadając przy niej przedstawiciela dyplomatycznego. Oprócz nuncjusza apostolskiego przy unii Europejskiej działa Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE). Jej zasadniczym celem jest wzmacnianie współpracy Episkopatów europejskich oraz Stolicy Apostolskiej w procesie integracji

europejskiej. Inne Kościoły i związki wyznaniowe także posiadają swoją instytucję, Konferencję Kościołów Europejskich (CEC-KEK). Niektóre związki wyznaniowe posiadają także własne biura i przedstawicielstwa przy Unii Europejskiej.

Podmiotami dialogu po stronie Unii Europejskiej są Komisja Europejska, deputowani do Parlamentu Europejskiego oraz Doradca ds. dialogu z religiami, kościołami i humanizmem z Biura Europejskich Doradców Politycznych.

Kwestie szczegółowe

Prawnomiędzynarodowa podmiotowość Stolicy Apostolskiej

Podmioty prawa międzynarodowego posiadają następujące atrybuty: *ius tractatum* (*ius contrahendi*) – zdolność zawierania umów międzynarodowych. W ramach *ius tractatum* upatruje się także zdolności uczestniczenia w organizacjach międzynarodowych, jako że tworzone są one właśnie na mocy umów międzynarodowych; *ius legationis* – zdolność uczestniczenia w stosunkach dyplomatycznych, czyli przyjmowania (legacja bierna) i wysyłania (legacja czynna) przedstawicieli dyplomatycznych innych podmiotów, a także *ius standi* – zdolność występowania z roszczeniami, ale też odpowiedzialność wobec prawa międzynarodowego.

Uczestnictwo biskupów rzymskich w stosunkach międzynarodowych ma swoje związki z istnieniem Państwa Kościelnego (od VIII w.). Wzrost znaczenia Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej nastąpił w okresie papocezarizmu, którego naczelną zasadą był prymat papieża nad wszelkimi podmiotami władzy państwowej. Od tego momentu papieże występują w stosunkach międzynarodowych już nie jako zarządcy Państwa Kościelnego, ale jako nadrzędni zwierzchnicy Kościoła katolickiego. Posiadanie przez Stolicę Apostolską podmiotowości prawnej na arenie międzynarodowej jest więc skutkiem wielowiekowej tradycji, akceptowanej także i dziś przez poszczególne podmioty prawa międzynarodowego, potwierdzonej m.in. w Paktach Laterańskich z 1929 r.

Stolica Apostolska jest podmiotem prawa międzynarodowego *sui generis*. Z punktu widzenia ustrojowego Stolica Apostolska jest podmiotem bezterytorialnym, który sprawuje zwierzchnictwo nad Watykanem (i dysponuje jego terytorium), który – jako państwo – także może być traktowany jako podmiot prawa międzynarodowego. Na płaszczyźnie międzynarodowej najczęściej występuje Stolica Apostolska – zazwyczaj pod taką nazwą utrzymuje ona stosunki dyplomatyczne i zawiera umowy międzynarodowe.

Podmiotowość Stolicy Apostolskiej ma więc charakter wtórny, tzn. jest wynikiem uznania jej jako taką przez inne podmioty publicznego prawa międzynarodowego, szczególnie przez poszczególne państwa.

Zakres osobowości prawnomiędzynarodowej Stolicy Apostolskiej jest zbliżony do zakresu innych państw, nie jest jednak identyczny. Stolica Apostolska *de natura rei* nie realizuje wszystkich atrybutów podmiotowości (stosunki konsularne, zdolność sądowa). Osobowość Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej realizowana jest poprzez prawo legacji, zawieranie umów międzynarodowych oraz występowanie na arenie międzynarodowej w roli mediatora.

Podmiotowość prawnomiędzynarodowa Stolicy Apostolskiej:

- prawo legacji
- zawieranie umów międzynarodowych
- występowanie na arenie międzynarodowej w roli mediatora

Osobowość prawnomiędzynarodowa Stolicy Apostolskiej wynika z dwóch źródeł. Pierwszym jest związek Stolicy Apostolskiej z Kościołem katolickim jako społecznością uniwersalną, która skupia ludzi ze wszystkich krajów świata. Drugim, historyczny związek z państwem o małym obszarze terytorialnym, które nosi nazwę *La Citta del Vaticano*. Zarówno Stolica Apostolska, jak i Watykan stanowią dwa odrębne podmioty prawa międzynarodowego, pomimo unii personalnej w osobie papieża.

Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego ma prawo legacji czynnej, czyli wysła swoich przedstawicieli dyplomatycznych do różnych państw i organizacji międzynarodowych. Posiada również prawo do legacji biernej, czyli może przyjmować u siebie przedstawicieli dyplomatycznych z różnych krajów świata.

Stolica Apostolska posiada także przy organizacjach międzynarodowych stałe misje dyplomatyczne, w tym stałego obserwatora przy ONZ w Nowym Jorku. Jest to wynikiem pragmatycznej reguły Stolicy Apostolskiej polegającej na tym, że w organizacjach wielonarodowych obecność Stolicy Apostolskiej ogranicza się tylko do posiadania misji stałych obserwatorów. Stolica Apostolska posiada także stałych obserwatorów przy Biurze Narodów Zjednoczonych i Instytucjach Wyspecjalizowanych w Genewie, Biurze Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju Przemysłowego w Wiedniu, Organizacji

Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa (FAO, IFAD, PAM, CMA) w Rzymie, Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) w Paryżu, Radzie Europejskiej w Strasburgu, Międzynarodowej Organizacji Energii Atomowej (AIEA) w Wiedniu, Organizacji ds. Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OSCE) w Wiedniu, Organizacji Państw Amerykańskich (OAS) w Waszyngtonie, Światowej Organizacji Turystyki (OMT) w Madrycie. W 1996 roku przy Unii Europejskiej ustanowiono osobną nuncjaturę Stolicy Apostolskiej, która posiada status misji dyplomatycznej.

Stolica Apostolska oprócz wyżej wspomnianych stosunków dyplomatycznych ma prawo do zawierania umów dwustronnych i wielostronnych z innymi podmiotami prawa międzynarodowego. Umowy te najczęściej nazywane są konkordatami, regulują pozycję prawną Kościołów partykularnych w państwach, z którymi zostały zawarte umowy międzynarodowe. Mają one różny charakter, w zależności od przyjętego w danym państwie modelu relacji państwo–Kościół.

Zasady i konstytucyjne zasady relacji państwo–Kościół

Relacje te są przedmiotem konkordatów, dotyczą stosunków między danym państwem a Kościołem znajdującym się na jego terytorium. Oparte są one na zasadach wypracowanych w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II:

- autonomia i niezależność Kościoła i państwa, każdego w swojej dziedzinie;
- współdziałanie dla dobra wspólnego tych samych ludzi, będących członkami jednocześnie obu tych społeczności;
- poszanowanie wolności religijnej i współdziałanie między stronami.
- poszanowanie autonomii Kościoła w regulowaniu i zarządzaniu swoimi sprawami w zakresie ustaw ogólnych.

- Autonomia i niezależność Kościoła i państwa, każdego w swojej dziedzinie
- Współdziałanie dla dobra wspólnego tych samych ludzi, będących członkami jednocześnie obu tych społeczności
- Poszanowanie wolności religijnej i współdziałanie między stronami
- Poszanowanie autonomii Kościoła w regulowaniu i zarządzaniu swoimi sprawami w zakresie ustaw ogólnych

Gwarancje wolności religijnej w wymiarze indywidualnym

Gwarancje te dotyczą wolności religijnej w aspekcie pozytywnym, czyli wolności do uzewnętrzniania swych przekonań religijnych w życiu prywatnym i publicznym. Do tej kategorii gwarancji należą:

- gwarancje poszanowania prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci w szkołach publicznych;
- gwarancje respektowania prawa do „zastrzeżenia sumienia” i ochrony nienaruszalności tajemnicy spowiedzi oraz tajemnicy informacji powierzonej osobie sprawującej działalność duszpasterską;
- gwarancje poszanowania prawa osób znajdujących się w zakładach zamkniętych (szpitale, koszary wojskowe, zakłady karne) bądź prawa dzieci i młodzieży na obozach do spełniania praktyk religijnych i korzystania z posługi duszpasterskiej.

- Gwarancje poszanowania prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci w szkołach publicznych
- Gwarancje respektowania prawa do „zastrzeżenia sumienia” i ochrony nienaruszalności tajemnicy spowiedzi oraz tajemnicy informacji powierzonej osobie sprawującej działalność duszpasterską
- Gwarancje poszanowania prawa osób znajdujących się w zakładach, bądź prawa dzieci i młodzieży na obozach do spełniania praktyk religijnych i korzystania z posługi duszpasterskiej

Gwarancje wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym

Gwarancje te obejmują szeroki wachlarz uprawnień Kościoła do wykonywania swej misji. W sposób szczególny dotyczy to prawa Kościoła do swobodnego i publicznego wykonywania swej misji w zakresie kultu, jurysdykcji i administrowania swoimi sprawami, jak również działalności charytatywnej, oświatowej, opiekuńczej i humanitarnej.

Gwarancje wolności kultu obejmują:

- prawo do swobodnego sprawowania kultu oraz nienaruszalność miejsc kultu i cmentarzy katolickich (art. 8 konkordatu z Polską);
- gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako wolnych od pracy. (W każdym konkordacie jest zamieszczony katalog dni świątecznych obowiązujących w danym państwie);

- prawo do organizowania zgromadzeń w miejscach publicznych (procesje, pielgrzymki);
- prawo do budowy i konserwacji budynków sakralnych i kościelnych, jak również cmentarzy.

- Prawo do swobodnego sprawowania kultu oraz nienaruszalność miejsc kultu i cmentarzy katolickich
- Gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych, jako wolnych od pracy. W każdym konkordacie jest zamieszczony katalog dni świątecznych obowiązujących w danym państwie
- Prawo do organizowania zgromadzeń w miejscach publicznych (procesje, pielgrzymki)
- Prawo do budowy i konserwacji budynków sakralnych i kościelnych, jak również cmentarzy

Przynależność konfesyjna a wykonywanie władzy państwowej

Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym [art. 25 ust. 2 Konstytucji RP].

W art. 25 ust. 2 Konstytucji RP z 1997 r. ustrojodawca potwierdza zasadę bezstronności państwa w sprawach światopoglądowych i religijnych. Adresatami tej zasady są wszelkie podmioty władzy publicznej oraz wszystkie organy jednostek samorządu terytorialnego. Jakkolwiek w Konstytucji brak jest definicji legalnej bezstronności, to jednak można przyjąć, że jest to nieuprzedzone, zobiektywizowane podejście, działanie z równą miarą, bez faworyzacji i dyskryminacji. Od organów władzy publicznej wymaga się zachowania zasady bezstronności światopoglądowej i religijnej w trakcie pełnienia obowiązków służbowych. Na tym tle może jednak dochodzić do konfliktów dwóch norm: bezstronności światopoglądowej oraz wolności sumienia i wyznania.

Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych [art. 53 ust. 6 Konstytucji RP].

Zgodnie z przepisami prawa polskiego, konfesyjnym osobom sprawującym funkcje publiczne nie można nakazać zachowania tajemnicy co do własnych przekonań religijnych i światopoglądowych. Podobnie nie można zakazać im uczestnictwa w uroczystościach religijnych (art. 53 ust. 6 Konstytucji RP). Niemniej jednak osoby te nie mogą utożsamiać swoich przekonań z moralnością publiczną (wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 18 stycznia 2006 r.). W myśl przepisów prawa, konfesyjni politycy mogą także forsować rozwiązania legislacyjne swojej religii, o ile nie ujawniają przy tym stojących za nimi motywów religijnych, ale podają racjonalne argumenty przemawiające na ich korzyść.

Konstytucja RP gwarantuje każdemu człowiekowi wolność sumienia i religii. Organy władzy zapewniają każdemu prawo do uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych i światopoglądowych w sferze publicznej. Dotyczy to także szeroko dyskutowanego problemu obecności symboli religijnych w życiu publicznym. Jeśli bowiem np. chrześcijańskim symbolem religijnym jest krzyż, to poprzez ten symbol chrześcijanie mają prawo do uzewnętrzniania swoich przekonań tam, gdzie się znajdują, mają prawo się tego domagać, a władze powinny to respektować.

Polska, wbrew pojawiającym się opiniom, jest państwem neutralnym światopoglądowo, szanującym przekonania religijne i światopoglądowe swoich obywateli. Konfesyjni i niekonfesyjni obywatele mają prawo wyrażania w życiu publicznym swoich poglądów wynikających z przynależności religijnej i światopoglądowej. Z prawa tego mogą korzystać także osoby pełniące ważne funkcje publiczne i państwowe.

Obecność religii w życiu publicznym jest realizacją konstytucyjno-ustrojowych ram, na podstawie których działa państwo. Zasada bezstronności religijnej i światopoglądowej umożliwia obecność religii nie tylko w wymiarze życia prywatnego, ale także publicznego, nie stawiając w tym zakresie ograniczeń. Obywatele, Kościoły i inne związki wyznaniowe, zgodnie z prawem do wolności religijnej, mają nieskrępowaną możliwość manifestacji swych poglądów, symboli oraz praktyk religijnych.

Ekspresja religijna w sferze publicznej – uroczyste zobowiązania

Formą ekspresji religijnej w sferze publicznej mogą być przysięgi, ślubowania i przyrzeczenia. Uroczyste zobowiązania składane są przez osoby podejmujące się pełnienia określonych zadań czy wykonywania określonego zawodu zaufania publicznego. W poszczególnych przypadkach mogą być wypowiedziane z dodaniem formuły wskazującej na motywy religijne, np. „tak mi dopomóż Bóg”. Zasada wolności religijnej w tym zakresie gwarantuje prawo wolności od przymusu składania przysięgi religijnej (poprzez wypowiedzianie formuł religijnych czy też użycie przedmiotów religijnych, np. krzyża lub Biblii), a z drugiej strony wolność od zakazu uniemożliwiającego złożenie religijnego zobowiązania.

Prezydent Rzeczypospolitej obejmuje urząd po złożeniu wobec Zgromadzenia Narodowego następującej przysięgi: „Obejmując z woli Narodu urząd Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, uroczystie przysięgam, że dochowam wierności postanowieniom Konstytucji, będę strzegł niezłomnie godności Narodu, niepodległości i bezpieczeństwa Państwa, a dobro Ojczyzny oraz pomyślność obywateli będą dla mnie zawsze najwyższym nakazem”. Przysięga może być złożona z dodaniem zdania „Tak mi dopomóż Bóg” [art. 130 Konstytucji RP].

Możliwość wypowiedzenia formuły religijnej przewidziana została we wszystkich przypadkach składania przysięgi przy obejmowaniu stanowisk państwowych (Prezydent RP, Prezes Rady Ministrów, ministrowie, Prezes Narodowego Banku Polskiego, Prezes Najwyższej Izby Kontroli), w aparacie administracji państwowej, organach samorządu terytorialnego oraz przez żołnierzy, funkcjonariuszy Służby Kontrwywiadu Wojskowego, Służby Wywiadu Wojskowego, osoby wykonujące niektóre zadania oraz zawody zaufania publicznego (Prokurator Generalny, Rzecznik Praw Dziecka, Rzecznik Praw Obywatelskich, Prezes Instytutu Pamięci Narodowej, posłowie, senatorowie, sędziowie, referendarze, ławnicy, sędziowie Sądu Najwyższego itp.).

Freedom of Religion in Politics and Diplomacy

Introduction

The concept of freedom of religion, understood as the right of every individual to profess and practice their faith without coercion or interference, belongs to the foundations of modern human rights. It is one of the essential elements of democratic systems and, at the same time, a value that directly affects both domestic and international relations. Religion, as a cultural and social phenomenon, has always played a significant role in shaping communities and state structures. In contemporary times, its influence extends beyond the national context, reaching the field of politics and diplomacy.

The presence of religion in the public sphere is a fact that cannot be ignored. In many countries, religious institutions perform important social, cultural, and charitable functions, while believers, guided by their convictions, influence political decisions and public debate. This interaction between religion and politics often generates tensions, but it also creates opportunities for dialogue and cooperation. Properly understood and regulated, the relationship between state and religion can strengthen the foundations of democracy, support social peace, and contribute to building international order based on respect for human dignity and human rights.

Diplomacy also increasingly addresses the role of religion in international relations. The religious factor can serve both as a tool for resolving conflicts and as a potential source of misunderstandings. Religious motivations have been present in peace initiatives, humanitarian missions, and international negotiations, but they have also been used to justify wars and acts of violence. The challenge for contemporary diplomacy is therefore to develop mechanisms that take into account the religious dimension of international relations, while preventing its misuse for political or ideological purposes.

Freedom of religion in politics and diplomacy must be examined in two complementary perspectives. On the one hand, it concerns the internal order of states, the legal regulations defining the relationship between church and state, and the guarantees of religious freedom granted to citizens. On the other, it relates to the external dimension—how states, international organisations, and religious institutions interact with one another in the field of international law and diplomacy.

The aim of this article is to present the multifaceted character of religious freedom in the sphere of politics and diplomacy. The analysis will include the historical development of models of state–church relations, the main misconceptions surrounding them, the role of religion in the political and diplomatic practice of the European Union, as well as the constitutional and institutional guarantees of religious freedom. Attention will also be devoted to the presence of religious expression in public life, particularly in the context of state ceremonies and solemn commitments.

History of the System of State–Church Relations

The relationship between state authority and religious institutions has evolved over centuries, reflecting changes in political systems, social structures, and cultural values. From the very beginning, religion was not only a matter of individual conviction but also a collective phenomenon that influenced the functioning of communities and the legitimacy of political power. Understanding the history of state–church relations is therefore essential for explaining contemporary debates about freedom of religion in politics and diplomacy.

In antiquity, religion and politics were often inseparably linked. In ancient Mesopotamia, Egypt, Greece, and Rome, rulers derived their authority from divine mandate, and religious rituals legitimised their power. Priests frequently played the role of advisers and guardians of social order. In such systems, there was no separation between the sacred and the secular—the state was simultaneously a religious community.

A significant transformation occurred with the rise of Christianity. Initially persecuted, the new faith gradually gained recognition, culminating

in the Edict of Milan of 313, which granted freedom of religion within the Roman Empire. The subsequent adoption of Christianity as the state religion under Emperor Theodosius I in 380 introduced a model in which church and state functioned in close cooperation, but also in tension over spheres of influence. The medieval concept of *two swords*—spiritual and temporal power—illustrated the struggle for dominance between papal authority and secular rulers.

The Reformation of the 16th century profoundly reshaped the political and religious map of Europe. The emergence of Protestant communities, alongside Catholicism, forced rulers to seek new models of coexistence. The principle of *cuius regio, eius religio*, established at the Peace of Augsburg in 1555, gave sovereigns the right to determine the religion of their territory. Although it provided a temporary solution to religious conflicts, it significantly limited individual freedom of conscience.

The Enlightenment brought about new ideas emphasising individual rights, tolerance, and secularisation. Thinkers such as John Locke argued for the necessity of separating church and state in order to guarantee freedom of conscience. These concepts inspired the American Constitution of 1787, which introduced the principle of non-establishment of religion and free exercise of faith. Similarly, the French Revolution of 1789 initiated a radical secular model, in which the state declared itself neutral in religious matters while ensuring equal rights for all citizens regardless of their faith.

In the 19th and 20th centuries, different models of state–church relations emerged in Europe and beyond. Some countries, like France, pursued strict secularism (*laïcité*), while others, such as the United Kingdom, maintained established churches but gradually expanded the rights of religious minorities. In Central and Eastern Europe, the experience of communism brought about strong state control over religion, often resulting in persecution of believers. The fall of totalitarian systems at the end of the 20th century restored the importance of religious freedom as one of the foundations of democratic order.

Today, the history of state–church relations serves as a reminder that the balance between religion and politics has never been static. It has always been shaped by cultural, social, and political factors, and its current forms are the result of centuries of negotiation, conflict, and compromise.

Church and State: Common Misconceptions

The discussion about the proper model of state–church relations is often burdened with stereotypes and misconceptions that obscure the complexity of the issue. Simplified interpretations tend to reduce this multifaceted relationship either to absolute separation or to complete subordination, while in reality there exists a wide spectrum of forms and solutions developed throughout history and across different legal systems.

One common misconception is the belief that secularism necessarily implies hostility toward religion. In fact, the principle of secularism in its classical understanding does not aim to eliminate religion from the public sphere, but rather to guarantee the neutrality of the state. A secular state does not identify itself with any particular confession and ensures equal treatment of all religious and non-religious worldviews. Misinterpreting secularism as militant atheism leads to unnecessary tensions and undermines the possibility of constructive dialogue between state institutions and religious communities.

Another widespread stereotype is the assumption that a close connection between church and state automatically results in the restriction of freedom of conscience. While it is true that historically such connections often limited the rights of minorities, there are examples of systems in which the existence of an established religion did not prevent the development of broad guarantees of religious freedom. The United Kingdom, for instance, maintains an established church while simultaneously protecting the rights of religious minorities and recognising pluralism as a fundamental principle of social life.

Equally misleading is the conviction that religious neutrality of the state is equivalent to the exclusion of religion from public debate. In democratic systems, neutrality does not mean indifference. On the contrary, it obliges state authorities to create conditions in which different religious and worldview communities can express themselves freely and participate in shaping the common good. Neutrality thus functions as a guarantee of diversity, not as a tool for marginalising religion.

A further misconception concerns the role of religion in international politics and diplomacy. It is often claimed that religion, as a private matter of individuals, should be entirely absent from the sphere of foreign policy.

Yet the reality of international relations proves otherwise. Religious factors influence global conflicts, peace processes, humanitarian initiatives, and intercultural dialogue. Ignoring them can lead to serious misjudgements in the analysis of international situations. Recognising the role of religion in diplomacy does not mean sacralising politics but rather acknowledging an important dimension of human identity and collective life.

Dispelling these misconceptions is crucial for developing a balanced and realistic approach to state–church relations. Only by overcoming stereotypes can societies and governments build legal and political frameworks that respect religious freedom while ensuring social cohesion and democratic stability.

Religion in the Politics and Diplomacy of the European Union

The European Union, although primarily an economic and political project, has from the very beginning been closely linked to cultural and religious values. Many of its founding fathers, such as Robert Schuman, Konrad Adenauer, and Alcide De Gasperi, were deeply inspired by Christian social thought. While the EU does not identify itself with any specific confession, it acknowledges the role of religion as an important factor shaping European identity and the values on which the integration project is based.

The legal framework of the Union reflects this approach. Article 10 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union guarantees freedom of thought, conscience, and religion. At the same time, Article 17 of the Treaty on the Functioning of the European Union provides for an open, transparent, and regular dialogue between EU institutions and churches, religious associations, and philosophical and non-confessional organisations. This provision recognises the need to involve religious actors in discussions on policies that affect European societies.

In practice, the European Union addresses religious issues in several dimensions. Internally, it promotes the protection of religious freedom as part of its human rights policy, ensuring equal treatment of believers and non-believers. Externally, it incorporates the religious factor into its diplomatic activity, particularly in the area of conflict prevention, peacebuilding, and the promotion of intercultural dialogue. Religion is often perceived as

both a potential source of tension and a resource that can contribute to reconciliation and social stability.

The EU's engagement with religion is visible, for example, in its foreign policy instruments. The European External Action Service cooperates with religious leaders and organisations in conflict regions, recognising their role in peace processes and humanitarian initiatives. Moreover, the EU Special Envoy for the promotion of freedom of religion or belief outside the EU has been mandated to strengthen this dimension in external relations, demonstrating that religious freedom is considered a priority of the Union's human rights agenda.

At the same time, the EU faces difficulties in defining its stance toward religion. Debates surrounding the draft of the European Constitution revealed divisions over whether to explicitly refer to Christianity in the preamble. Eventually, a compromise was reached by affirming Europe's cultural, religious, and humanist heritage without mentioning specific confessions. This illustrates both the diversity of approaches within the EU and the sensitivity of religious issues in a pluralistic society.

In contemporary EU diplomacy, religion is thus not treated as a marginal issue but as a factor that requires constant attention. By promoting dialogue with churches and religious communities, the Union seeks to strengthen social cohesion within its member states and to contribute to global stability. The recognition of religion as a component of both internal and external policy highlights the fact that freedom of religion is not only a private right of individuals but also an essential element of Europe's collective identity and international activity.

The International Subjectivity of the Holy See

One of the most specific and at the same time most debated issues at the intersection of religion, politics, and diplomacy is the international subjectivity of the Holy See. Unlike most religious organisations, the Catholic Church, through the Holy See, possesses a unique position in international law, which allows it to act as a sovereign entity in the field of diplomacy.

The subjectivity of the Holy See is not identical with that of the Vatican City State, created in 1929 under the Lateran Treaties. While the Vatican

provides the territorial basis for its independence, it is the Holy See that exercises international legal personality. This means that the Holy See may conclude concordats and international treaties, send and receive diplomatic representatives, and participate in international organisations and conferences. Its subjectivity derives not from territorial sovereignty but from its religious and moral authority, recognised by the international community.

Currently, the Holy See maintains diplomatic relations with the vast majority of states and holds the status of permanent observer at the United Nations. In this capacity, it participates in debates and negotiations on key global issues, particularly those relating to peace, human rights, humanitarian aid, and the protection of human dignity. The Holy See consistently emphasises the importance of religious freedom, interreligious dialogue, and the ethical dimension of international relations.

The uniqueness of the Holy See's position also raises certain controversies. Critics argue that granting a religious institution the status of a subject of international law blurs the boundary between secular diplomacy and religious authority. Supporters, however, emphasise that the Holy See acts not only in the interest of the Catholic Church but also in defence of universal values such as human rights, peace, and solidarity.

The presence of the Holy See in the international arena demonstrates that religion, far from disappearing from global politics, continues to influence it in a distinct and institutionalised way. Its diplomatic activity illustrates how religious freedom, and the interests of a faith community can intersect with the principles of international law, shaping both bilateral and multilateral relations.

General and Constitutional Principles of State–Church Relations

The principles governing the relationship between state and church are deeply rooted in constitutional law and reflect the fundamental values of democratic systems. They provide the framework within which freedom of religion is guaranteed and ensure that relations between public authorities and religious communities are regulated in a way that protects both individual rights and social cohesion.

One of the most important principles is the neutrality of the state in matters of religion. Neutrality does not mean indifference or hostility toward religion, but rather the state's obligation not to identify itself with any particular confession. By refraining from favouring or discriminating against specific religious or non-religious worldviews, the state creates conditions for equality and diversity. Neutrality is therefore the foundation on which genuine freedom of conscience and religion can be realised.

Closely linked to neutrality is the principle of equality. All citizens, regardless of their religious affiliation or lack thereof, are entitled to the same rights and freedoms. Equality before the law requires that no group be privileged or disadvantaged on the basis of its convictions. This principle has both individual and collective dimensions: it applies to believers as individuals and to religious communities as institutions.

Another key principle is the autonomy and independence of church and state. Both spheres—religious and political—possess their own competencies, which should not interfere with one another. The state does not interfere in internal doctrinal matters, while religious institutions do not exercise direct authority over state structures. This principle, often referred to as the separation of church and state, has different forms in different countries, ranging from strict separation to cooperative models that allow for partnership in areas of common concern, such as education, culture, or social assistance.

The principle of cooperation deserves particular attention. In many legal systems, separation does not preclude constructive collaboration between public authorities and religious communities. Such cooperation is justified when it serves the common good, such as supporting charitable activities, humanitarian aid, or initiatives promoting social integration. The constitutional framework of several European countries explicitly recognises the possibility of cooperation, provided that it respects the autonomy of both parties.

Finally, the principle of protecting freedom of conscience and religion constitutes the overarching rule that guides all regulations in this sphere. It ensures that every person has the right to profess, change, or reject religion, to express their beliefs publicly or privately, and to participate in religious practices without fear of coercion or persecution. This principle not only guarantees individual rights but also promotes pluralism, which is one of the cornerstones of democracy.

Taken together, these constitutional principles form a coherent system that regulates the complex relationship between state and religion. They balance the need for neutrality with the recognition of religion's role in society, ensuring that freedom of religion is respected while preserving the integrity of democratic institutions.

Individual Guarantees of Religious Freedom

Freedom of religion is first and foremost a personal right that belongs to every individual by virtue of their dignity. Constitutions and international treaties recognise it as one of the fundamental human rights, ensuring that each person has the possibility to shape their spiritual life in accordance with their conscience. The guarantees of this freedom have several dimensions, which together create a coherent system of protection.

The first and most basic guarantee is the freedom to profess or not to profess a religion. Every individual has the right to accept a faith, to remain within a given religious tradition, to convert to another religion, or to declare themselves an atheist or agnostic. This freedom also includes the right not to be compelled to reveal one's convictions. In democratic systems, religious affiliation is considered sensitive personal data, and its disclosure may not be required by state authorities except in strictly defined circumstances provided by law.

Equally important is the freedom to manifest one's beliefs. Individuals may express their religion through worship, prayer, participation in ceremonies, wearing religious symbols, and observing holidays and rituals. This dimension of freedom covers both private and public spheres, allowing believers to live in accordance with their convictions not only in their personal lives but also in the wider community.

Another guarantee is the protection against coercion. No one may be forced to participate in religious practices or to renounce their beliefs. This applies both to direct state coercion and to social pressure that might violate individual autonomy. International standards, such as Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights, explicitly prohibit any form of coercion that would impair the freedom to have or adopt a religion or belief of one's choice.

The freedom of conscience also extends to the right to education and upbringing in accordance with one's convictions. Parents have the primary right to ensure that their children receive education consistent with their religious or philosophical views. At the same time, the state is obliged to provide access to neutral and objective information about different religions and worldviews, thereby enabling the development of informed and independent choices.

Finally, individual guarantees of religious freedom include legal protection against discrimination. Believers and non-believers alike must be treated equally in all areas of public life—employment, access to services, education, and participation in civic activities. Any unequal treatment based on religion or belief constitutes a violation of fundamental rights.

These guarantees show that religious freedom is not limited to the internal sphere of conscience but also extends to external manifestations of faith. Its full protection requires both negative obligations of the state (non-interference) and positive obligations (ensuring conditions for the effective exercise of this right).

Institutional Guarantees of Religious Freedom

Alongside the individual dimension, religious freedom also has a collective character. Believers organise themselves into communities that require legal recognition and institutional protection in order to function effectively. Institutional guarantees of religious freedom ensure that churches and religious associations can operate independently, manage their internal affairs, and contribute to public life without undue interference from the state.

The first guarantee is the legal personality of religious communities. Recognition by the state provides them with the capacity to enter into contracts, acquire property, establish schools and charities, and represent their members in dealings with public authorities. Without such recognition, the institutional life of religious groups would be severely limited. Many constitutions and laws therefore explicitly regulate the procedures by which churches and religious associations obtain legal status, ensuring both transparency and equality.

Another important guarantee is the autonomy of religious institutions. This principle means that each community has the right to define its doctrine,

structure, internal regulations, and methods of worship without interference from state authorities. Autonomy protects the internal order of religious groups, allowing them to preserve their identity and independence. At the same time, it imposes on the state the obligation to respect decisions taken within religious communities, even if they differ from prevailing social or political trends, provided they do not violate the law or the rights of others.

Freedom of association is also a vital element of institutional guarantees. Believers must have the ability to form new communities, establish religious organisations, and join or leave them voluntarily. This freedom extends to the creation of broader structures, such as federations of churches or interreligious councils, which can represent their interests in the public sphere and contribute to interfaith dialogue.

Institutional guarantees also cover the right of religious communities to engage in social, educational, and charitable activities. Many religious organisations run schools, hospitals, and aid centres that serve the wider society, regardless of the beneficiaries' religious affiliation. In such cases, cooperation between the state and religious institutions is often not only possible but also desirable, as it contributes to the common good.

Finally, institutional guarantees of religious freedom include the protection of places of worship and sacred symbols. Ensuring security for religious buildings and respect for their special character is part of the state's obligation to safeguard the rights of communities. Acts of vandalism, desecration, or disruption of religious ceremonies are therefore treated as serious violations of public order and the principle of religious freedom.

Together, these institutional guarantees create a framework in which religious communities can thrive, express their identity, and contribute to society. They complement the individual dimension of freedom of religion, showing that the protection of faith concerns not only personal beliefs but also the collective life of communities that embody them.

Religious Affiliation and the Exercise of State Authority

The issue of religious affiliation in relation to the exercise of state authority is one of the most sensitive aspects of the relationship between religion and politics. In democratic systems, the principle of equality and neutrality of the

state requires that access to public office and the performance of official duties should not depend on an individual's religion or worldview. At the same time, the personal convictions of those in power inevitably influence their political choices and the style of governance.

One of the key principles is the prohibition of discrimination in access to state authority. Citizens of all religions, as well as non-believers, must enjoy equal rights to stand for election, hold public office, and participate in decision-making processes. Any legal or practical restrictions based on faith would undermine the foundations of democracy and pluralism. In modern states, this principle is often explicitly enshrined in constitutions and electoral laws.

Equally important is the obligation of public officials to act in accordance with the principle of neutrality. While no one is required to abandon their personal convictions when taking office, representatives of state authority are bound by the duty to treat all citizens equally, regardless of their beliefs. This means that decisions, policies, and public statements should not favour one religious group over another. Neutrality in the exercise of state authority is therefore a condition for maintaining social trust and preventing divisions.

The presence of religious symbols in the functioning of public authorities is another debated issue. Practices such as swearing oaths on sacred texts, displaying religious symbols in public institutions, or participating in state ceremonies with a religious character may raise concerns about the impartiality of the state. On the other hand, these practices are often perceived as expressions of cultural tradition rather than instruments of religious domination. Balancing respect for tradition with the requirement of neutrality remains a challenge for many democracies.

Another delicate problem concerns conscientious objection by public officials. Situations arise in which personal religious convictions conflict with professional duties—for example, in matters related to marriage, healthcare, or education. Legal systems attempt to reconcile respect for individual conscience with the need to ensure the continuity and impartiality of public services. Solutions vary, but the guiding principle is that the exercise of public authority cannot be arbitrarily limited by private beliefs when it would result in the violation of citizens' rights.

The relationship between religious affiliation and the exercise of state authority thus requires constant reflection and careful regulation. On the one hand, it is necessary to respect the convictions of individuals who perform

public functions; on the other, it is essential to preserve the neutrality of the state and guarantee equality for all citizens. The ability to reconcile these two requirements is one of the most important indicators of the maturity of a democratic system.

Religious Expression in the Public Sphere – Solemn Commitments

Religious expression often manifests itself in state ceremonies, official rituals, and solemn commitments taken by individuals assuming public office. These practices are deeply rooted in history and tradition, but in modern pluralistic societies they raise important questions concerning the principle of neutrality and the equal treatment of citizens of different faiths.

One of the most common examples is the practice of taking oaths of office. In many countries, newly elected officials, judges, or members of parliament swear their allegiance not only to the constitution and the state but also in the presence of religious symbols or by invoking God. Such rituals emphasise the seriousness of the commitment and refer to values that transcend the purely legal order. For many citizens, they symbolise continuity with cultural and religious heritage.

At the same time, the requirement to use religious formulas in official commitments can create difficulties for individuals who do not identify with a given tradition. Democratic systems therefore increasingly provide for alternative forms of oath, enabling officials to choose between a religious or secular wording. This solution respects the principle of freedom of conscience, while preserving the solemn character of the act.

The presence of religion in public ceremonies is not limited to oaths. State funerals, national holidays, or commemorations of historical events often include religious elements such as prayers, liturgies, or blessings. These practices express the cultural identity of the nation and respond to the spiritual needs of many citizens. Yet they must be organised in a way that avoids marginalising minority groups or suggesting that the state officially identifies with one religion.

The debate about religious expression in the public sphere reflects broader tensions between tradition and modernity. On the one hand,

symbols, rituals, and references to transcendence play an important role in shaping collective identity. On the other, an overly close link between state ceremonies and a particular religion may undermine the credibility of the principle of neutrality. The solution lies in seeking a balance that recognises cultural heritage while respecting pluralism.

In this context, solemn commitments represent a microcosm of the entire problem of state–church relations. They show how deeply religious traditions are embedded in political life and how necessary it is to adapt them to contemporary standards of democracy and human rights. Ensuring freedom of choice, providing alternative forms, and respecting diversity are essential for maintaining both the dignity of the rituals and the principle of equality among citizens.

Summary

The article explores the multifaceted relationship between freedom of religion, politics, and diplomacy. It begins with an introduction to the concept of religious freedom as a fundamental human right that shapes both domestic political systems and international relations. The historical section traces the evolution of state–church relations from antiquity, through the medieval struggle between spiritual and temporal powers, the Reformation, and the Enlightenment, to the modern models of secularism and cooperation.

Attention is given to common misconceptions about the relationship between religion and the state, including the mistaken identification of secularism with hostility toward religion and the false assumption that neutrality excludes religion from public life. The analysis then shifts to the role of religion in the politics and diplomacy of the European Union, which, while remaining institutionally neutral, acknowledges Europe’s cultural and religious heritage and actively engages in dialogue with churches and religious communities.

A key issue addressed is the international subjectivity of the Holy See, which, unlike other religious organisations, possesses a unique status in international law and acts as a sovereign diplomatic entity. The article also outlines general and constitutional principles of state–church relations, such as neutrality, equality, autonomy, and cooperation, and explains how

these principles guarantee both individual and institutional dimensions of religious freedom.

Further sections focus on the delicate balance between personal religious convictions and the exercise of state authority, highlighting the importance of neutrality, non-discrimination, and respect for conscience in public service. The article concludes with an analysis of religious expression in the public sphere, especially in the context of solemn commitments, oaths, and state ceremonies, where tradition must be reconciled with pluralism.

Overall, the study demonstrates that freedom of religion is not only an individual right but also a political and diplomatic reality. Ensuring this freedom requires careful regulation of state–church relations, recognition of religion’s role in shaping societies, and the pursuit of dialogue and cooperation both within states and in the international arena.

Zakończenie

Materiały zebrane w niniejszym tomie stanowią próbę wieloaspektowego ujęcia zagadnienia wolności religijnej – jednego z najbardziej fundamentalnych i zarazem najtrudniejszych do jednoznacznego zdefiniowania praw człowieka. Zgromadzone tu teksty nie ograniczają się do analizy norm prawnych, źródeł historycznych czy teologicznych podstaw tej wolności, lecz ukazują ją jako złożony fenomen antropologiczny i kulturowy, który od wieków kształtuje duchowy i społeczny wymiar cywilizacji europejskiej.

Każdy z autorów wniósł w tę publikację własne spojrzenie – wynikające z przyjętej perspektywy badawczej, doświadczenia dydaktycznego oraz osobistego zaangażowania w problematykę wolności sumienia i religii. Taka różnorodność podejść, choć niekiedy prowadzi do rozbieżności interpretacyjnych, jest wartością samą w sobie: pozwala bowiem zobaczyć, że refleksja nad wolnością religijną wymaga dialogu i wielogłosu. To właśnie wielość ujęć stanowi o bogactwie niniejszego opracowania i potwierdza, że wolność religijna – podobnie jak sama wolność człowieka – nie daje się sprowadzić do jednego wymiaru.

Przedstawione tu teksty ukazują wolność religijną jako prawo zakorzenione w godności osoby ludzkiej oraz jako wartość o charakterze uniwersalnym, niezależną od światopoglądu, tradycji czy przynależności wyznaniowej. Uznanie tej wolności jest jednocześnie uznaniem podmiotowości człowieka – jego prawa do poszukiwania prawdy, wyrażania przekonań i kształtowania życia zgodnie z własnym sumieniem. Ochrona wolności religijnej staje się zatem jednym z głównych zadań państwa, Kościoła, szkoły i rodziny, a jej poszanowanie – probierzem jakości życia społecznego i kultury demokratycznej.

W niniejszym opracowaniu szczególne znaczenie nadano perspektywie pedagogicznej – ukazaniu, w jaki sposób wolność religijna może i powinna być obecna w procesie wychowania i kształcenia. Wychowanie do wolności sumienia i religii wymaga nie tylko przekazywania wiedzy o prawach

człowieka, lecz także rozwijania wrażliwości moralnej, zdolności dialogu oraz odwagi w podejmowaniu decyzji zgodnych z własnymi przekonaniem. W tym kontekście materiały metodyczno-dydaktyczne zgromadzone w tomie stanowią cenne narzędzie pracy dla nauczycieli, katechetów, wychowawców i studentów przygotowujących się do pracy w środowisku edukacyjnym.

Wspólnym mianownikiem wszystkich opracowań jest przekonanie, że autentyczna wolność zawsze łączy się z odpowiedzialnością. Wolność bez odniesienia do prawdy i dobra prowadzi do relatywizmu, podczas gdy odpowiedzialność bez wolności zamienia się w przymus. Zadaniem wychowania – rozumianego w duchu personalizmu chrześcijańskiego – jest doprowadzenie człowieka do takiego stanu dojrzałości, w którym wolność staje się zdolnością do wyboru dobra i do życia w zgodzie z własnym sumieniem.

Publikacja ta jest również świadectwem misji Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, którego działalność koncentruje się na badaniach nad statusem wolności religijnej w świecie współczesnym, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Centrum łączy refleksję naukową z działalnością edukacyjną i popularyzatorską, tworząc przestrzeń dla interdyscyplinarnego dialogu między nauką, wiarą, prawem i kulturą.

W tym sensie niniejsze *Studium z zakresu wolności religijnej* jest nie tylko zbiorem eksperckich materiałów dydaktycznych, lecz także manifestem odpowiedzialności środowiska akademickiego za kształtowanie kultury wolności i szacunku wobec drugiego człowieka. To publikacja, która zachęca do refleksji, inspirowa do działania i przypomina, że wolność religijna – choć zagwarantowana prawem – wymaga ciągłej troski, dialogu i wychowania.

Mamy nadzieję, że lektura tej książki stanie się dla odbiorców impulsem do dalszych badań, pogłębionej refleksji oraz współpracy naukowej i edukacyjnej. Niech służy ona jako narzędzie rozwijania postaw otwartości, empatii i odpowiedzialności, a także jako inspiracja do budowania społeczeństwa opartego na prawdzie, wolności i miłości – wartościach, które stanowią wspólne dziedzictwo człowieka i fundament autentycznej cywilizacji ducha.

Conclusion

The materials collected in this volume represent a multifaceted exploration of religious freedom — one of the most fundamental yet conceptually complex human rights. The texts gathered here extend beyond legal analysis or theological reflection to portray religious freedom as a profound anthropological and cultural phenomenon that has shaped the moral and spiritual foundations of European civilisation throughout history.

Each author contributes an individual perspective shaped by their academic discipline, pedagogical experience, and personal engagement with the subject of freedom of conscience and religion. This diversity of voices — at times even divergent in interpretation — is itself of great value, for it reflects the essential truth that any authentic reflection on religious freedom requires dialogue. The richness of these varied approaches demonstrates that, like human freedom itself, religious liberty cannot be reduced to a single definition or viewpoint.

The collected texts emphasise that religious freedom is both a right grounded in human dignity and a universal value transcending cultural, ideological, or denominational boundaries. Recognising this freedom means recognising the personhood of every individual — their right to seek truth, to express belief, and to live in accordance with their conscience. The protection of this freedom therefore becomes a central task of the state, the Church, the school, and the family. Respect for religious freedom is not only a measure of democratic order but also a sign of the moral and cultural maturity of a society.

A distinctive feature of this publication is its pedagogical perspective, which explores how freedom of religion and conscience can and should be integrated into the educational process. Education for freedom requires more than the transmission of knowledge about human rights — it calls for the cultivation of moral awareness, dialogical competence, and the courage to act in accordance with conscience. In this regard, the methodological

and didactic materials presented here provide valuable support for teachers, catechists, educators, and students preparing for work in educational environments.

The underlying conviction that unites all contributions to this volume is that authentic freedom is inseparable from responsibility. Freedom without truth leads to relativism and moral emptiness, whereas responsibility without freedom degenerates into compulsion and conformity. Education — particularly when inspired by the principles of Christian personalism — seeks to guide the human person toward maturity, where freedom becomes the ability to choose the good and to live in harmony with conscience.

This publication also bears witness to the mission of the University Centre for Research on Religious Freedom (UCBWR UKSW), whose work focuses on studying the status of religious freedom in contemporary societies, both theoretically and practically. The Centre fosters interdisciplinary dialogue among law, theology, education, and culture, thus creating a space where academic inquiry meets civic commitment.

In this sense, the *“Study on Religious Freedom”* is not only a compendium of expert didactic materials but also a manifestation of the academic community’s responsibility for shaping a culture of freedom and respect for every human being. It is a work that invites reflection, inspires engagement, and reminds us that religious freedom — though guaranteed by law — must be continuously nurtured through education, dialogue, and lived experience.

It is our hope that this book will inspire readers to further research, deeper reflection, and continued cooperation between scholars and educators. May it serve as a tool for developing attitudes of openness, empathy, and responsibility — and as an inspiration for building a society founded upon truth, freedom, and love, the enduring values that form the spiritual foundation of authentic civilisation.