



SŁOWNIK WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

MARÍA ALEJANDRA VANNEY, WERONIKA KUDŁA, PIOTR ROSZAK

Tom 1.

Wolność religijna
Kluczowe pojęcia

Słownik
wolności religijnej



SZKOŁA GŁÓWNA
MIKOŁAJA KOPERNIKA

| SGMK

SZKOŁA GŁÓWNA MIKOŁAJA KOPERNIKA
PRACE KOLEGIUM NAUK PRAWNYCH W LUBLINIE

TOM III

RADA NAUKOWA SERII:

PRZEWODNICZĄCY

Prof. *Fabrizio Giulimondi*, Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, Polska

ZASTĘPCA PRZEWODNICZĄCEGO

Dr *Paweł Lewandowski*, Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, Polska

SEKRETARZ

Prof. *Michaela Moravčíková*, Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, Polska

CZŁONKOWIE

Prof. *Carlos A. Casanova*, University of Florida, USA

Prof. *Jesús Bogarín Díaz*, Universidad de Huelva, Hiszpania

Prof. *Alona Dutko*, Lviv State University of Internal Affairs, Ukraina

Prof. *David Forte*, Cleveland Public University, USA

Prof. *Adrián Jalč*, Trnavská univerzita v Trnave, Słowacja

Prof. *Jary Méndez Maddaleno*, Universidad del Istmo, Gwatemala

Prof. *Raúl Madrid*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Prof. *Martha Miranda Novoa*, Universidad de La Sabana, Kolumbia

Prof. *Damian Němec*, Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy

Prof. *Gennaro Terracciano*, Università degli Studi di Roma "Foro Italico", Włochy

Prof. *Alejandro Torres Gutiérrez*, Universidad Pública de Navarra, Hiszpania

Słownik wolności religijnej

Tom I

Redakcja naukowa

María Alejandra Vanney

Weronika Kudła

Piotr Roszak

Warszawa 2025

Recenzenci tomu

Ks. prof. dr. hab. *Mirosław Sitarz*

Ks. prof. dr hab. *Franciszek Longchamps de Berier*

Korekta

Jakub Siemiątkowski

Magdalena Jagodzińska

Skład

Dawid Iwanowski

Projekt okładki

Grzegorz Piwnicki FORIN

© Copyright by Szkoła Główna Mikołaja Kopernika
Warszawa 2025

 SZKOŁA GŁÓWNA
MIKOŁAJA KOPERNIKA | **SGMK**

autorat:  **SYMBOL**
Nowoczesnego
Kształcenia 2024

Współpraca wydawnicza Szkoły Głównej Mikołaja Kopernika
oraz Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego
Uniwersytetu Lubelskiego



ISBN 978-83-972529-6-7 (SGMK)

ISBN 978-83-971600-8-8 (SAWP KUL)

Wydawca

Wydawnictwo Naukowe Szkoły Głównej Mikołaja Kopernika
ul. Nowogrodzka 47a, 00-695 Warszawa

Spis treści

Wstęp	9
-------------	---

CZĘŚĆ I

Zarys historyczny koncepcji wolności religijnej	13
--	-----------

Katarzyna Kącka <i>Starożytne koncepcje wolności religijnej</i>	15
--	----

Katarzyna Kącka <i>Średniowieczne koncepcje wolności religijnej</i>	27
--	----

Piotr Szymaniec <i>Nowożytne koncepcje wolności religijnej (XV–XVIII w.)</i>	41
---	----

Piotr Szymaniec <i>Współczesne koncepcje wolności religijnej (od XIX w.)</i>	53
---	----

CZĘŚĆ II

Wolność religijna w kontekście głównych religii świata	67
---	-----------

Adam Machowski <i>Buddyzm i wolność religijna</i>	69
--	----

Carlos A. Casanova <i>Chrześcijaństwo i wolność religijna</i>	79
--	----

Jarosław Różański <i>Islam i wolność religijna</i>	101
---	-----

Matthew LaGrone <i>Judaizm i wolność religijna</i>	111
---	-----

CZĘŚĆ III

Wolność religijna: fundament, kontekst i wyzwania	123
Radosław Kołatek	
<i>Godność ludzka</i>	<i>125</i>
Adam Jeszka	
<i>Tożsamość religijna</i>	<i>141</i>
Michał Balcerzak	
<i>Prawa człowieka</i>	<i>155</i>
Agnieszka Nogal	
<i>Demokracja</i>	<i>169</i>
Weronika Kudła	
<i>Neutralność</i>	<i>183</i>
María Alejandra Vanney	
<i>Sekularyzacja i sekularyzm</i>	<i>195</i>
Wiesław Łużyński	
<i>Wielokulturowość</i>	<i>217</i>
María Alejandra Vanney	
<i>Tolerancja</i>	<i>233</i>
Judyta Bielanowska	
<i>Fundamentalizm</i>	<i>249</i>
Judyta Bielanowska	
<i>Totalitaryzm</i>	<i>271</i>

CZĘŚĆ IV

Klauzule limitacyjne wolności religijnej	291
Cezary Smuniewski	
<i>Bezpieczeństwo narodowe</i>	<i>293</i>
Weronika Kudła	
<i>Porządek publiczny</i>	<i>305</i>
Weronika Kudła	
<i>Zdrowie publiczne</i>	<i>319</i>
Jan Uchwat	
<i>Moralność publiczna</i>	<i>339</i>

CZĘŚĆ V

Przegląd wolności religijnej na świecie	357
Katarzyna Kącka	
<i>Europejskie idee wspólnoty i wolności religijnej</i>	<i>359</i>
Mukami Wangai	
<i>Wolność religijna w Afryce</i>	<i>375</i>
Marta Osuchowska	
<i>Wolność religijna w Ameryce Łacińskiej</i>	<i>387</i>
Weronika Kudła	
<i>Wolność religijna w Ameryce Północnej</i>	<i>401</i>
Augusto Zimmermann	
<i>Wolność religijna w Australii</i>	<i>425</i>
Siju Thomas	
<i>Wolność religijna w Azji</i>	<i>443</i>
Nota o Autorach	453

Wstęp

Wolność wyznania i sumienia jest niemal powszechnie chroniona w krajowych i międzynarodowych systemach prawnych. Często pojawiają się jednak pytania dotyczące ostatecznych podstaw i uzasadnienia tego uznania. Czy wolność religijna zasługuje na szczególne traktowanie w porównaniu z innymi prawami człowieka? Z jakiego powodu? Co czyni ją wyjątkową? Czy należy jej się szczególne miejsce, czy też wystarczy, by prawo i polityka traktowały religię na równi z innymi działaniami, które uznaje się za mające znaczenie transcendentne w ludzkim życiu? Czy faktycznie wiara w Boga ma szczególne znaczenie dla jednostek i społeczeństwa? Czy jednostki i społeczeństwo tracą, jeśli Bóg pozostaje wyłącznie w sferze osobistej lub prywatnej? Między innymi na te pytania starają się dać odpowiedź autorzy hasel pierwszego tomu *Słownika wolności religijnej*.

Zachodnia kultura prawna przez wieki rozwijała doktrynę, według której prawo do wolności religijnej zajmuje kluczowe miejsce wśród praw podstawowych, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym, ze względu na swoją fundamentalną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej, społeczeństwa obywatelskiego i jednostki. Jednocześnie obserwujemy wzrost działań utrudniających korzystanie z tego prawa, począwszy od subtelnych form dyskryminacji, aż po poważne akty agresji, od sporadycznie rzucanych inwektyw po zorganizowaną i systematyczną przemoc.

Mając to na uwadze, zwracamy się nie tylko do naukowców, ale również do wszystkich, którzy poszukują głębszego zrozumienia prawa do wolności religijnej w kontekście wielorakich zagadnień prawno-społecznych. Dzięki swojemu interdyscyplinarnemu charakterowi *Słownik* może być wartościowym źródłem dla historyków, teologów, religioznawców, filozofów, etyków, prawników, polityków, socjologów i kulturoznawców.

W **Części I** przedstawiono szczegółowy przegląd historycznych koncepcji wolności religijnej, co pozwala zrozumieć ewolucję tego pojęcia na przestrzeni wieków.

Część II analizuje wolność religijną w kontekście głównych religii świata, badając, w jaki sposób różne tradycje religijne interpretują, rozumieją i stosują ją w praktyce. Analizie poddano również główne wyzwania, z którymi się te tradycje mierzą.

W **Części III** poddaje się analizie podstawowe wartości i konteksty związane z wolnością religijną, takie jak: godność ludzka, tożsamość religijna, prawa człowieka i demokracja. Chodzi w nim o ukazanie głębszych podstaw wolności religijnej oraz sposobów jej ochrony w różnych modelach prawno-politycznych. Analizuje się również rolę pojęć takich jak sekularyzacja i sekularyzm, neutralność, wielokulturowość i tolerancja w obecnej interpretacji prawnej. Rozdział kończy się ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwem zniekształconego rozumienia religii, które może prowadzić do fundamentalizmu i totalitaryzmu, zwłaszcza w teokratycznych systemach politycznych. Ostrzeżenie to odnosi się również do świeckich modeli polityczno-prawnych, które – choć wydaje się, że mają wymiar neutralny – mogą zawierać elementy totalitarne i fundamentalistyczne, prowadzące do ograniczenia roli religii w sferze publicznej oraz w codziennym życiu obywateli wierzących.

W **Części IV** przedstawione są przesłanki ograniczania wolności religijnej, które są istotne w kontekście tworzenia i interpretacji prawa, szczególnie w zakresie równowagi między wolnością jednostki a interesem publicznym. Chociaż wolność religijna jest prawem podstawowym – w niektórych sytuacjach, jak w przypadku każdego innego prawa, państwo może nałożyć na nią pewne ograniczenia, jeśli jest to konieczne do ochrony innych wartości. Hasła odnoszą się do każdej z podstaw, które w pewnych szczególnych okolicznościach mogą ograniczać wolność religijną, a mianowicie: bezpieczeństwo, porządek publiczny, zdrowie publiczne i moralność publiczna. Powody

te muszą być jasno określone i uzasadnione, by ograniczenia były zgodne z prawem i międzynarodowymi standardami praw człowieka.

Z kolei socjologowie i kulturoznawcy znajdują wartościowe informacje w **Części V**, który oferuje przegląd prawa do wolności religijnej na różnych kontynentach, pozwalając na analizę regionalnych i kulturowych różnic w podejściu do tego zagadnienia.

Należy zaznaczyć, że autorzy *Słownika* nie mają na celu przedstawienia swoich osobistych opinii, lecz dążą do obiektywnego uporządkowania pojęć związanych z omawianym tematem. *Słownik* ma stanowić narzędzie referencyjne do współczesnych debat oraz źródło wiedzy dla tych, którzy potrzebują wsparcia i pogłębionych informacji na temat wolności religijnej. W poszczególnych hasłach zawarta jest bibliografia oraz odniesienia do innych materiałów. Ponadto, z uwagi na różnorodność odbiorców, autorzy ograniczyli stosowanie terminologii technicznej i specjalistycznej do niezbędnego minimum, a w przypadkach koniecznych, objaśnili jej znaczenie w dołączonym glosariuszu, przy czym *Słownik* ze względów metodologicznych został zorganizowany w rozdziały tematyczne, zamiast przedstawienia haseł w porządku alfabetycznym.

Słownik wolności religijnej powstał jako efekt pracy zespołu uczonych zaangażowanych w realizację projektu badawczego pt. „Laboratorium Wolności Religijnej”¹, który powstał z inicjatywy Fundacji Pro Futuro Theologiae, działającej przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wśród autorów haseł znajdują się naukowcy reprezentujący różne ośrodki akademickie w Polsce m.in.: Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Pomorską Szkołę Wyższą w Starogardzie Gdańskim, Europejskie Centrum Solidarności w Gdańsku, Akademię Nauk Stosowanych Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu, Akademię Jagiellońską w Toruniu, Szkołę Główną Mikołaja Kopernika w Lublinie oraz z instytucje zagraniczne takie jak: Hamilton Center na Uniwersytecie Florydy, Uniwersytet MacEwan w Kanadzie, Alliance Defending Freedom w Indiach, Strathmore University w Kenii oraz Sheridan Institute of Higher Education w Perth w Australii.

¹ Pierwsza edycja *Słownika* (w wersji zawierającej szerszy zestaw haseł) jest dostępna online pod adresem: <https://laboratoriumwolnosci.pl/sownik/>

Ze względu na swoją strukturę i formę *Słownik* nie tylko porządkuje wiedzę, ale także rozszerza ją o nowe aspekty poprzez powiązanie różnych tematów oraz zasugerowanie możliwych ścieżek dalszych badań. Jednolita struktura haseł pozwala uchwycić istotę omawianych zagadnień, ich aktualny stan oraz kluczowe aspekty praktyczne z nimi związane, umożliwiając porównania i analizy. Tym wieloaspektowym podejściem otwiera możliwość wykorzystania go w edukacji, badaniach naukowych oraz w praktyce prawniczej i politycznej, przyczyniając się do rozwoju polityk publicznych, które szanują i chronią wolność religijną. Może także stanowić cenną platformę do dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego, sprzyjając zrozumieniu i tolerancji w coraz bardziej zróżnicowanych społeczeństwach.

María Alejandra Vanney 

Weronika Kudła 

Piotr Roszak 

CZĘŚĆ I

**Zarys historyczny
koncepcji wolności religijnej**

Dr Katarzyna KĄCKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Starożytne koncepcje wolności religijnej

Wprowadzenie

Religia uznawana jest za jedno ze zjawisk stale obecnych w kulturze i historii niemal każdego społeczeństwa. Dwudziestowieczny niemiecki filozof i psycholog Erich Fromm uważał nawet, że „Nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”. Dowodami potwierdzającymi to stwierdzenie są m.in. obecne w przestrzeni publicznej ślady życia religijnego zarówno jednostek, jak i zbiorowości¹. Kategoria ta, jako ważny element życia ludzkiego, stale wywołuje emocje i inspiruje do dyskusji i namysłu. Jednym z kluczowych obszarów chętnie podejmowanych przez myślicieli, badaczy oraz publicystów jest wolność religijna. Kolejne wieki polemik oraz rozwoju idei sprawiły, że zagadnienie to nabrało wielowymiarowego charakteru. I choć pierwotnie pojęcie to silnie kojarzono z wyznaniem chrześcijańskimi, aktualnie dotyczy właściwie wszystkich religii. Współcześnie, w dobie takich zjawisk jak migracje, zagrożenia terrorystyczne, fundamentalizmy oraz upolitycznienie religii, wolność religijna niezmiennie rodzi kontro-

¹ Por. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

wersje i spory interpretacyjne zwłaszcza wśród przedstawicieli świata zachodniego².

Idea wolności religijnej wywodzi się z dyskursu na temat tolerancji. Obecnie *tolerantia* (łac.) rozumiana jest jako poszanowanie postaw i poglądów innych ludzi mimo różnic w rozumieniu i postrzeganiu otaczających ich zjawisk. W praktyce oznacza to zgodę na dokonywanie samodzielnych wyborów sposobu życia przez każdego człowieka. Początkowo pojęcie to odnosiło się niemal wyłącznie do sfery religijnej³. Współczesne rozumienie tego terminu, rozciągające zjawisko tolerancji także na inne przestrzenie, takie jak kultura, polityka, światopogląd, jest efektem późniejszych rozważań i refleksji nad tym zagadnieniem. Wyodrębnione w toku dyskusji liczne wolności, w tym wolność religijna, zostały ostatecznie uznane za jedne z podstawowych wartości z zakresu praw człowieka, które nie tylko określono jako istotne, ale również wymagające gwarancji i ochrony w systemach prawnych wielu państw. Ich wagę i znaczenie potwierdzono również w konwencjach międzynarodowych. Każdy człowiek ma więc zagwarantowane prawo do swobodnego głoszenia swoich przekonań religijnych oraz praktykowania i publicznego wyznawania swojej wiary. Oznacza to również odrzucenie i potępienie dyskryminacji spowodowanej wyborami religijnymi, a także prawną ochronę przed przymusem religijnym. Pojęcie wolności religijnej zawiera ponadto akceptację braku chęci przynależności do jakiegokolwiek społeczności oraz rezygnację z wiary w życiu danego człowieka. Może również oznaczać prawo do kwestionowania istniejących systemów religijnych oraz powoływania nowych wspólnot i kościołów. Zasady zawarte w kategorii wolności religijnej wykluczają więc zarówno dyskryminację, jak i jakiegokolwiek uprzywilejowanie na tle religijnym. Wielowymiarowość pojęcia oznacza, że zagadnienie przeszło długi i skomplikowany proces ewolucji, którego początków doszukiwać się możemy już w czasach starożytnych⁴.

² A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995; tenże, *Wolność sumienia i wyznania*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.

³ Por. J. Grygiel, *Tolerancja w średniowieczu – mity i rzeczywistość*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 61 (2011), s. 43–53; M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999.

⁴ K. Kącka, *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni publicznej i prawnej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 34 (2013), s. 155–174; A. Biłgorajski, *Wolność słowa vs. wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, „Studia Politologiczne” 23 (2012), s. 95–120; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978.

Istota (ujęcie historyczne)

Starożytność to epoka historyczna, której ramy czasowe mają charakter umowny i nie da się ich precyzyjnie określić. Za jej początek przyjmuje się wynalezienie pisma w XXX w. przed naszą erą w Sumerze (południowej Mezopotamii). Ostatnie znaleziska wskazują też na jego ślady na terenach Syrii i zachodniego Iranu. Miało ono formę ideograficzną (pismo klinowe). Z tego okresu pochodzą również potwierdzone archeologicznie i historiograficznie ślady cywilizacji sumerskiej. Przejście do kultury piśmiennej uznaje się za moment graniczny między prehistorią a historią. Najnowsze odkrycia archeologiczne skłaniają jednak wielu badaczy do podejmowania prób weryfikacji momentu rozpoczęcia epoki starożytnej. Ślady budownictwa monumentalnego, które datowane są na czas wielu tysięcy lat przed powstaniem cywilizacji egipskiej i sumerskiej pozwalają przypuszczać, że epoka starożytna swym początkiem sięgać może nawet końca epoki lodowcowej, czyli około 10 tys. lat p.n.e. Schyłek starożytności wyznaczają wydarzenia związane z detronizacją ostatniego zachodniorzymskiego cesarza Romulusa Augustulusa, który został zmuszony do opuszczenia Rzymu. Dokonał tego w 476 r. Odoaker – germański najemnik – obwołany królem barbarzyńców. Stanął na czele buntu wojsk składających się z przedstawicieli ludów Skirów, Herulów i Alanów stacjonujących w Italii. Koniec rządów Romulusa Augustulusa i przejście panowania przez barbarzyńskiego władcę uznaje się za koniec (upadek) cesarstwa zachodniorzymskiego. Starożytność to epoka zawierająca w sobie dzieje wielu kultur i cywilizacji. Za najważniejsze uważa się Egipt, Bliski oraz Daleki Wschód i wreszcie najstarsze dzieje Grecji i Rzymu. To również okres rozwoju wczesnego chrześcijaństwa przypadający na czas od I do V w. naszej ery. Nie można jednak zapomnieć o dziedzictwie ludów uznawanych za barbarzyńskie, którym jednak zawdzięczamy rozwiązania i odkrycia mające bezsprzeczny wpływ na rozwój ludzkości. Byli to m.in. Celtowie, Germanie, Scytowie oraz Słowianie.

Wielość kultur i cywilizacji charakterystyczna dla starożytności ściśle związana jest również z płaszczyzną religijną. Każda ze społeczności pozostawiła po sobie ślady, które świadczą o ich bogactwie oraz różnorodności wyznawanych wartości. Współcześnie nie mamy żadnych wątpliwości, że cywilizacje starożytne charakteryzowały się głęboką duchowością, a wiara stanowiła trwały element ich życia. Cechami charakterystycznymi tej epo-

ki były politeizm oraz silny kult władcy. Obie ściśle związane były z wiarą w istnienie sił nadprzyrodzonych. W części imperiów religia była wprost powiązana z władzą państwową, a rządzący uważani byli za bóstwa. Wiara silnie wpływała na zachowania wspólnot, ich moralność, kulturę, a także struktury polityczne. Obowiązujące zasady i systemy prawne oparte były na wierzeniach religijnych, a ich cel stanowiło utrzymanie spokoju i harmonii w społeczeństwie⁵.

W starożytnym Egipcie panowało wielobóstwo, każda z części administracyjnych państwa wyznawała innych bogów. Na siłę i oddziaływanie danego bóstwa wpływały status oraz pozycja danego miasta. Stąd niezwykle popularność boga Teb Amona, najważniejszym w Egipcie był jednak Re – bóg słońca. Kalendarz egipski przepelniony był świętami ku czci wyznawanych bóstw. Ze świątyń wyprowadzano wówczas ich posągi, a lud publicznie oddawał im cześć. Władca Egiptu (faraon) zajmował najważniejszą pozycję w państwie. Reprezentował na ziemi boga Horusa, a jego władza miała boski charakter. To on pośredniczył między ludźmi a bogami. Był odpowiedzialny za utrzymanie ładu i porządku społecznego. Egipt więc w swej istocie był państwem w pełni religijnym. Wiarę ludu władcy często wykorzystywali do realizacji swych celów politycznych. Ogromna wiedza przedstawicieli sfer rządzących oraz znajomość praw przyrody, pozwalała im wykorzystywać zjawiska naturalne takie jak zaćmienie słońca do wpływania na postawy i poglądy poddanych.

Podobnie jak w Egipcie także społeczność Sumerów charakteryzowało wielobóstwo. Na czele panteonu stał An – bóg niebios. Bogowie byli uważani za najwyższych władców, którzy namaszczają śmiertelnych królów. Wierzono, że bóstwa stworzyły ludzi, by ci wyręczali ich w pracy i przejęli ich ziemskie obowiązki. Sumerowie charakteryzowali się pobożnością, objawiała się ona przez budowanie licznych świątyń, w których nie tylko oddawano cześć bogom, ale również dziękowano im za ich łaski. Co ciekawe, w przeciwieństwie do Egiptu, charakterystyczna dla tej wspólnoty była wiara w to, że za dobre uczynki i właściwe postawy czeka ich nagroda. Religia silnie więc wpływała na kształtowanie wartości i skłaniała do dokonywania właściwych wyborów. Sumerowie wierzyli także w złe moce działające na świecie. Walkę

⁵ K. Warchałowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 8 (2005), s. 143–161.

mocom tym wypowiadali liczni magowie i czarownicy, którzy dzięki znanym tylko im zaklęciom i egzorcyzmom mogli je zwalczyć.

Politeizm to również cecha charakterystyczna religii starożytnej Grecji. Wierzenia Greków skoncentrowane były silnie na życiu doczesnym. W przeciwieństwie do Egipcjan i Sumerów, Grecy w znacznie mniejszym stopniu zajmowali się kwestiami życia po śmierci. Ich religia istotnie koncentrowała się na bogatej obrzędowości, ceremoniach i rytuałach. Bogowie – mieszkańcy Olimpu – byli postaciami nieśmiertelnymi, jednak nie wiecznymi. Na ich czele stał Zeus – bóg nieba. Religia w pełni związana była z państwem, a władcy swoją siłę i mądrość czerpali od bogów. W celu zjednoczenia różnorodnego i wieloplemiennego społeczeństwa greckiego władcy hellenistyczni wprowadzili kult osoby panującego, polegający na przeniesieniu części form czci oddawanej bóstwom na rządzących. Dzięki temu łatwiej sprawowano kontrolę nad zamieszkującymi terytorium ówczesnej Grecji ludami. Kult nadzorowany był przez urzędników – kapłanów, którzy pochodzili z rodzin arystokratycznych. Ich zadaniem było organizowanie obrzędów religijnych oraz opieka nad świątyniami. Szczególną rolę przypisywano w Grecji wyroczniom, które umiejscawiane były najczęściej w okolicy świątyń. To one wyjaśniały wolę bogów oraz odpowiadały na wszystkie nurtujące pytania. Najważniejszą z nich była wyrocznia Apollina w Delfach, gdzie przyszłość przepowiadała Pytia. Często wyrocznie wykorzystywano do osiągania celów politycznych, skłaniając Greków do pożądanych postaw. Bogom oddawano cześć organizując liczne i hucznie obchodzone święta. Najważniejszym ich momentem było złożenie ofiar, które miały pełnić funkcję dziękczynną i przebiegłą.

Religia starożytnego Rzymu jest zbliżona do greckiej. Wiele bóstw rzymskich miało swego greckiego odpowiednika. Za najważniejszych bogów uważano tzw. triadę kapitoliną: Jowisza, Junona i Minerwę. Bóstwom oddawano cześć budując im liczne świątynie. Jedną z najważniejszych była rzymska świątynia Westy, gdzie płonął wieczny ogień. Rzymianie wiązali jego wygaśnięcie z nieszczęściem dla miasta. Dlatego nad ogniem stale czuwało sześć westalek, które pochodziły z najlepszych rodzin, choć same zmuszane były do rezygnacji z życia prywatnego oraz zachowania dziewictwa. Bogom oddawano cześć, składając liczne ofiary. Wierzano, że tego właśnie oczekują. Brak ofiar miał spowodować gniew bogów i odwrócenie się od ludzi oraz pozbawienie ich opieki. Ich wolę odczytywano za pomocą wróżb z lotu ptaków, czyli tzw. auspicjów. Wszystkie decyzje w sprawach państwowych rządzący

podejmowali po odprawieniu tego rytuału. Władców rzymskich uważano za bogów i przypisywano im boskie cechy. By zintegrować społeczeństwo usiłowano wprowadzić kult cesarzy. Jednak nad wszystkimi kwestiami kultu w Rzymie czuwał *pontifex maximus* – najwyższy kapłan. Jego rolą było dbanie o czystość kultu oraz przewodzenie i nadzorowanie kolegów kapłańskich⁶.

Powyższe przykłady, choć rzucają światło na religię i religijność czasów starożytnych, nie wyczerpują tego rozległego tematu. Pominięto chociażby m.in. rozwijające się cywilizacje Chin, Indii oraz Japonii z ich różnorodnymi wierzeniami i tradycjami religijnymi. Współcześnie wciąż czerpiemy jednak z doświadczeń cywilizacji starożytnych. Kształtujące się wówczas idee, wierzenia i kultury stale inspirują twórców i artystów do tworzenia nowych dzieł, a naukowców do nowych odkryć.

Stan rzeczy

Religia i religijność były stałymi elementami życia ludzi epoki starożytności, niezależnie od czasu oraz miejsca. Zanim powstały wielkie religie monoteistyczne, społeczeństwa wierzyły w licznych bogów i bóstwa, a ich codzienność przepełniona była aspektami duchowymi. Sami władcy uważani byli za bogów lub przypisywano im boskie cechy. Rozległy geograficznie obszar i niestabilność polityczna, charakterystyczna dla każdego niemal okresu tej epoki, sprawiały, że w tym samym czasie, na tym samym terenie zamieszkiwali wyznawcy różnych bóstw, reprezentujący różne systemy religijne. Była to więc sytuacja, która z jednej strony mogła sprzyjać konfliktom na tle religijnym, dyskryminacji i nietolerancji, z drugiej natomiast współistnienie wielu kultów mogło inspirować rozwój koncepcji wolnościowych i wzajemnej akceptacji.

Faktycznie wieloetniczne wielkie starożytne imperia charakteryzowały się, choć w ograniczonym stopniu, tolerancją religijną. Nie można jej było jednak wówczas utożsamiać jednoznacznie z istnieniem koncepcji wolności religijnych. Taki sposób myślenia był obcy przedstawicielom tamtej epoki. Tolerancji religijnej w starożytności nie można również rozumieć i analizo-

⁶ M. Beard, J. North, S. Price, *Religie Rzymu. Historia*, przeł. L. Olszewski, M. J. Baranowski, Grójec 2017; B. Trzeciak, *Źródła gwarancji wolności religijnej*, „Przegląd Powszechny” 12 (1996), s. 287–300.

wać kategoriami współcześnie znanych definicji. Miała ona wówczas bowiem wymiar całkowicie praktyczny. Każda ze znanych cywilizacji starożytnych charakteryzowała się istnieniem oficjalnego kultu. Musieli go akceptować i przyjąć wszyscy obywatele, zwłaszcza, że religia uważana była za integralną część życia państwa. Nieznany w tej epoce było zjawisko traktowania wiary w kategoriach prywatnych i osobistych. Rządcy swoje prawa opierali ściśle o zasady i wartości o charakterze religijnym. Wszystkie aspekty życia publicznego były powiązane z religią. Również zniewaga bogów przybierała wymiar instytucjonalny i traktowana była równoznacznie ze zniewagą władcy i państwa. Wiara systemowo wykorzystywana była przez panujących do kształtowania właściwych postaw i wywierania wpływu na poddanych. Swoistą regułą w starożytnym Rzymie było wykorzystanie religii w procesie jednoczenia podbitych ludów. Wszyscy zamieszkujący terytorium imperium zmuszeni byli do przyjęcia religii obowiązującej w Rzymie. Ponadto elementem spajającym miał być wprowadzony powszechnie kult cesarza. Do przestrzegania tego prawa zostały zobowiązane wszystkie prowincje imperium. Co ciekawe, podbój konkretnego terytorium oznaczał również akceptację wierzeń tam obowiązujących. Tym samym do katalogu bóstw dołączali bogowie, których wyznawały podbite ludy. W praktyce oznaczało to, poza przyjęciem wierzeń obowiązujących w imperium, możliwość zachowania własnej religii, tradycji i praktykowania obrzędów. Wraz z podbojem nowych terenów można zaobserwować zainteresowanie nowymi bóstwami i szybką implementację nowych trendów religijnych. Szczególną swoistą popularnością cieszyły się w Rzymie bóstwa celtyckie, wobec czego chętnie przyjmowano związane z ich kultem święta i obrzędy. Warto podkreślić, że ta praktyczna odmiana tolerancji religijnej, którą reprezentowało imperium miała charakter wyłącznie pragmatyczny. Nie może być tu mowy o akceptacji różnorodności we współczesnym rozumieniu tego słowa. Obowiązujące prawo powstało z partykularnych pobudek cesarzy, którzy chcieli wzmocnić swoją władzę nad poszczególnymi ludami i co ważniejsze grupami religijnymi.

Podstawę realizacji zasady tolerancji religijnej w starożytności stanowiły więc wielobóstwo oraz kult władcy. Co ciekawe, reguła ta nie dotyczyła przedstawicieli dwóch religii monoteistycznych: Żydów i chrześcijan. Ci, którzy otwarcie odrzucali politeizm oraz odmawiali oddawania czci innym bóstwom, doświadczały prześladowań, okrutnych kar, a nawet śmierci. Dla Rzymian chrześcijaństwo, niosące wiarę w jednego Boga oraz ideę miłości

blizniego, nie tylko okazało się być niezrozumiałe, ale zostało uznane za zagrożenie dla państwa. Zwłaszcza, że wprowadziło nieznane dotąd w imperium rozróżnienie na sferę świecką aktywności państwa oraz sferę religijną. Odrzucono tym samym tezę monizmu religijno-politycznego. Oznaczało to w praktyce negację koncentracji władzy politycznej i religijnej w rękach jednego władcy. Chrześcijaństwo szybko uznane zostało za zagrożenie dla jednności imperium. Prześladowania przedstawicieli tej religii trwały blisko trzy wieki. Nie zniechęcało to jednak nowych wyznawców do włączania się w szeregi coraz liczniej powstających wspólnot. Około 300 r. naszej ery chrześcijanie stanowili najliczniejsze grupy wyznaniowe w Aleksandrii i Antiochii, a przedstawicieli tej religii można było spotkać w większości prowincji. Największe prześladowania miały miejsce od czasów panowania cesarza Nerona do epoki Dioklecjana. Za odmowę uczestnictwa w obrzędach ku czci rzymskich bogów chrześcijanom stawiano zarzut przestępstwa wobec państwa (*crimen laesae maiestatis*). Procesy opierano o obowiązujące w Rzymie prawa ustanowione przez Cezara i Augusta: *Lex Julia maiestatis*, które regulowały procedury postępowania wobec zakazanych stowarzyszeń. Ponadto posługiwano się reskryptem Marka Aureliusza wydanym przeciwko tym, którzy powołują sekty oraz rozpowszechniają nieznane religie.

Tymczasem na gruncie powstającego Kościoła rodziła się myśl, którą uznać można za jedną z pierwszych koncepcji tolerancji religijnej, zakładającą poszanowanie przez rządzących oraz administrację państwa prawa do swobodnego wyznawania swojej wiary. Co więcej, jawnie negowano stosowanie przymusu w kwestiach religijnych. Przyjmuje się, że ten sposób myślenia chrześcijanie rozszerzali także na przedstawicieli innych religii. Nie we wszystkich aspektach idea ta jednak przetrwała próbę czasu. Mimo powiększającej się stale wspólnoty chrześcijan, czasy rządów cesarza Dioklecjana (285–305) uznawane są za najbardziej okrutne i krwawe dla wyznawców nowej religii. Rozpoczyna się okres tzw. wielkich prześladowań. Stając na czele imperium Dioklecjan postawił sobie za cel oparcie władzy cesarskiej na wzmocnieniu kultu rzymskich bogów oraz odwołaniu się do tradycji przodków. Podkreślano konsekwentnie więc w sferze publicznej boskość i boskie pochodzenie władcy. Całkowicie odrzucono wówczas dopiero kiełkującą ideę wolności religijnej. Postawa chrześcijan stała bowiem mocno w sprzeczności z promowanym powrotem do kultu starej religii. W 302 r. Dioklecjan zdecydował o usunięciu wszystkich przedstawicieli nowej religii z urzędów

państwowych oraz z armii. Wydał również trzy edykty, w których nakłaniał chrześcijan do zmiany wiary i legitymizował prześladowania. Sytuacja uległa zmianie w 311 r., kiedy kolejny cesarz Galeriusz wydał tzw. edykt tolerancyjny, zezwalający chrześcijanom praktykowania swojego kultu.

Za pierwszy akt tolerancji i przejaw wolności religijnej uważany jest jednak dopiero edykt mediolański, wydany w 313 r. przez cesarza–uzurpatora Konstantyna. Zmienił on istotnie sytuację prawną zamieszkujących imperium chrześcijan. Był on prawdopodobnie skutkiem osobistych przeżyć władcy, który zwycięstwo w bitwie przy Moście Mulwijskim przypisał opatrności i opiece chrześcijańskiego Boga. Twierdzono wówczas, że Konstantyn przed bitwą miał ujrzeć znak krzyża i usłyszeć słowa: „Pod tym znakiem zwyciężysz”. W dokumencie czytamy zatem: „Gdy tak ja, cesarz Konstantyn Wielki, i jak również ja, cesarz Licyniusz August, zesłiliśmy się szczęśliwie w Mediolanie i omawiali wszystko, co należy do pożytku oraz bezpieczeństwa publicznego, postanowiliśmy między innymi zarządzić to, cośmy dla wielu ludzi uważali za konieczne między innymi zarządzeniami, zdaniem naszym dla wielu ludzi korzystnymi, wydać przede wszystkim i to, które do czci bóstwa się odnosi, a mianowicie chrześcijanom i wszystkim dać zupełną wolność wyznawania religii, jaką kto zechce. W ten sposób bowiem bóstwo w swej niebieskiej siedzibie i dla nas, i dla wszystkich, którzy naszej poddani są władzy, zjednać będzie można i usposobić łaskawie. Ze zbawionych więc i słusznych powodów postanowiliśmy powziąć uchwałę, że nikomu nie można zabronić swobody decyzji, czy myśl swą skłoni do wyznania chrześcijańskiego, czy do innej religii, którą sam za najodpowiedniejszą dla siebie uzna, a to dlatego, by najwyższe bóstwo, któremu cześć według swobodnego przekonania oddajemy, mogło nam we wszystkich okolicznościach okazać zwykłą swą względność i przychyłność”. Nowe prawo dawało chrześcijanom oraz przedstawicielom innych religii swobodę w praktykowaniu swojej wiary. Wspólnotom religijnym zwrócono cały skonfiskowany majątek, w tym przede wszystkim grunty oraz budynki. Warto podkreślić, że edykt nie uznawał chrześcijaństwa za religię państwową. Zapewnił on jedynie gwarancje wolności religijnej. Wprowadzał, co uznać można za spory sukces, dualizm religijno-polityczny. Nie negując jednak wartości dokumentu i nowych reguł, które ustanawiał, należy wspomnieć, że Konstantyn, podobnie jak jego poprzednicy wykazał się dużym pragmatyzmem politycznym. Nie odmawiając władcy chęci realizacji idei wolnościowych należy podkreślić, że

powstanie edyktu przede wszystkim realizowało cele cesarstwa w tym najważniejszego: zachowania jedności imperium. W praktyce bowiem przyjęcie wiary w jednego Boga niczym nie różniło się od wcześniejszego przyjmowania kultów bóstw podbitych ludów. I choć źródłem wolności religijnej okazał się w tym przypadku pragmatyzm i realizm polityczny to warto podkreślić, że polityka Konstantyna została kontynuowana przez jego następców⁷. Chrześcijaństwo w 380 r. na mocy edyktu tesalońskiego wydanego przez cesarzy Gracjana, Walentyniana II i Teodozjusza stało się nawet religią panującą imperium rzymskiego. Okazało się wówczas, że rewolucyjne, jak na ówczesne czasy zerwanie z monizmem religijno-politycznym nie przetrwało próby czasu, a dawne religie pogańskie spotkał podobny los co chrześcijaństwo u jego początków. Zignorowano zdaje się wówczas fakt, że tolerancja co do zasady stoi w sprzeczności z istotą monoteizmu, który jest bezkompromisowy wobec innych religii.

Po uznaniu chrześcijaństwa za religię panującą można zauważyć szybki i dynamiczny rozwój instytucjonalny wspólnoty. Powstawały coraz liczniej świątynie, a Kościół rozpoczął realizację procesu nawracania ludów powszechnie uznawanych za pogańskie. Niestety idea wolności religijnej, której wywalczenie pochłonęło tak wiele ofiar, konsekwentnie została zastąpiona ideą jednej wiary. Duchowieństwo zaczęło odgrywać coraz większą rolę, często także na dworach najpotężniejszych władców. Tymczasem powoli rodził się ruch krucjatowy, którego podstawowym celem było jak największe rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa. Komplikuje się też sytuacja mniejszości religijnych takich jak Żydzi, poganie, a w niedalekiej przyszłości również muzułmanów. Warto podkreślić, że ich sytuacja różniła się w zależności od terytorium, na którym przebywali. Niemniej jednak zjawisko dyskryminacji, nietolerancji i prześladowań na tle religijnym staje się powszechne na przełomie starożytności i średniowiecza, co pogłębi się w wiekach późniejszych. Postawa ta stała jednak w sprzeczności z zasadami chrześcijaństwa. Do odrzucenia sporów i niestosowania przemocy w stosunkach między chrześcijanami a Żydami i poganami wzywał przecież już w swoich listach m.in. św. Paweł.

⁷ Z. Jaworski, *Wolność religijna według edyktu mediolańskiego – w 1700 rocznicę wydania*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 9 (2014), nr 11(1), s. 17–29; A. Żurek, *Chryścianizacja prawa po „edykcie mediolańskim”*, „Vox Patrium” 61 (2014), s. 74–88.

Warto podkreślić, że również w czasie rozwoju chrześcijaństwa, u schyłku epoki starożytności konsekwentnie pojawiały się głosy wzywające do tolerancji i wolności religijnej. Opierały się one głównie na idei odrzucenia zasady nawracania siłą. Twierdzono, że tylko dobrowolne przyjęcie religii może być uznane za zasługę. Postawę taką reprezentował chociażby Laktancjusz wychowawca najstarszego syna Konstantyna Wielkiego, który za przyjęcie chrześcijaństwa został pozbawiony przez Dioklecjana stanowiska nauczyciela państwowych urzędników. Ostatecznie od końca IV w., zwycięża jednak postawa reprezentowana przez św. Augustyna. Jego poglądy faktycznie zapoczątkowały odejście od tolerancji w Kościele. Zasada, którą propagował: *compelle intrare* (łac. zmusz do przyjęcia wiary) stała się teologicznym usprawiedliwieniem dla stosowania przymusu wiary w zachodnim chrześcijaństwie⁸.

Idea tolerancji (*tolerare* – znosić, cierpieć), jak wykazano, nie była więc obca epoce starożytności. Nie można jej jednak uznać za koncepcję wolności religijnej we współczesnym rozumieniu. Nie można także mówić o wolności religijnej w starożytności w sensie pozytywnym. Można ją jedynie interpretować jako wyrozumiałość i akceptację tych, którzy nie zagrażali imperium. Warto jednak nie negować w tym zakresie dorobku starożytności, bo stał się on inspiracją dla przedstawicieli kolejnych epok.

Bibliografia

- Beard M., North J., Price S., *Religie Rzymu. Historia*, przeł. L. Olszewski, M. J. Baranowski, Grójec 2017.
- Biłgorajski A., *Wolność słowa vs. wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, „Studia Polilogiczne” 23 (2012), s. 95–120.
- Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.
- Grygiel J., *Tolerancja w średniowieczu – mity i rzeczywistość*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 61 (2011), s. 43–53.
- Jaworski Z., *Wolność religijna według edyktu mediolańskiego – w 1700 rocznicę wydania*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 9 (2014), nr 11(1), s. 17–29.

⁸ J. Kłoczowski, *U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 86–113.

- Kącka K., *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni publicznej i prawnej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 34 (2013), s. 155–174.
- Kłoczowski J., *U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 86–113.
- Łopatka A., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995.
- Łopatka A., *Wolność sumienia i wyznania*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 407–421.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978.
- Trzeciak B., *Źródła gwarancji wolności religijnej*, „Przegląd Powszechny” 12 (1996), s. 287–300.
- Walzer M., *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999.
- Warchałowski K., *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 8 (2005), s. 143–161.
- Żurek A., *Chryścianizacja prawa po „edykcie mediolańskim”*, „Vox Patrium” 61 (2014), s. 74–88.

Dr Katarzyna KĄCKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Średniowieczne koncepcje wolności religijnej

Wprowadzenie

Wolność religijna i prawa człowieka są ściśle powiązanymi ze sobą koncepcjami, które odgrywają istotną rolę w ochronie praw i godności jednostki oraz w promowaniu równości, a także różnorodności społecznej oraz kulturowej. Są uważane za fundamentalne wartości w większości demokratycznych państw i objęte ochroną międzynarodowych instrumentów prawnych, takich jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych¹, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych² i wiele innych. Jako jedno z fundamentalnych praw człowieka, wolność religijna gwarantuje zarówno jednostkom, jak i społeczeństwom swobodę w praktykowaniu, wyznawaniu oraz wyrażaniu swojej religii lub przekonań. Warto podkreślić, że obejmuje ona nie tylko prawo do prywatnej praktyki religijnej, ale przede wszystkim swobodę publicznego wyznawania swojej wiary m.in. przez modlitwę i uczestniczenie w obrzędach. Oznacza to

¹ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, https://www.unesco.pl/fileadmin/import24/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, dostęp z: 28.08.2024.

² Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

także prawo do tworzenia wspólnot, nauczania religii, budowania świątyń i posiadania miejsc kultu. Wolność ta rozumiana jest również jako ochrona przed przymusem religijnym oraz dyskryminacją spowodowaną reprezentowanymi przekonaniami religijnymi. Natura tej kategorii jest jednak dużo bardziej skomplikowana, głównie ze względu na różnorodność potrzeb, przekonań, ale też interesów przedstawicieli poszczególnych religii. Uznaje się bowiem, że wolność religijna objawia się nie tylko przez przynależność do danej wspólnoty, ale również prawo do stanowczego opowiedzenia się za reprezentowanymi przez nią wartościami. To także prawo do podważania istniejących systemów religijnych oraz tworzenia nowych kościołów i wspólnot. Wierzącym przyszuje się również prawo do dokonania korekty w zakresie swojego wyznania lub zmiany religii. Wolność religijna to wreszcie prawo do niewyznawania żadnej religii oraz odmowy przynależności do jakiegokolwiek Kościoła. Oznacza to, że zasady wolności religijnej ściśle związane są z tolerancją i szacunkiem wobec wyznawców innych religii, a także osób reprezentujących światopogląd bezreligijny, wykluczając zarówno dyskryminację, jak i uprzywilejowanie na tle religijnym³.

Wolność religijna stanowi jedno z fundamentalnych praw, które ewoluowało i zmieniało się na przestrzeni wieków. Jej współczesne rozumienie jest oparte na wielowiekowej refleksji. Kwestia roli i znaczenia religii w życiu człowieka zajmowała ważne miejsce w myśli filozoficznej, politycznej i prawnej wszystkich epok historycznych. Swoje szczególne miejsce miała również w epoce średniowiecznej, w której kultura, wartości i życie społeczne były głęboko przesiąknięte aspektami wiary, a religia stanowiła filar duchowego i moralnego wsparcia. Wraz z rozwojem kultury, nauki, prawa, koncepcje wolności religijnej stopniowo nabierały coraz większego znaczenia⁴. Władcy średniowiecznej Europy mierzyli się z wyzwaniami będącymi wynikiem rodzących się konfliktów i sporów na tle religijnym oraz pojawianiem się nowych ruchów. Konsekwencją tych zmian była debata na temat stosunku

³ Por. A. Biłgorajski, *Wolność słowa vs. wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, „Studia Politologiczne” 23 (2012), s. 95–120; Y. Dinstein, *Freedom of Religion and the Protection of Religious Minorities*, „Israel Yearbook on Human Rights” 20 (1990), s. 155–179; J. Grygiel, *Tolerancja w średniowieczu – mity i rzeczywistość*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 61 (2011), s. 43–53; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978.

⁴ Por. K. Kącka, *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni publicznej i prawnej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 34 (2013), s. 155–174.

do różnorodności w kwestiach wiary oraz ewentualnych gwarancji prawnych w tej dziedzinie⁵.

Istota (ujęcie historyczne)

Włoski poeta Francesco Petrarca uważał, że po upadku antyku, czyli epoki światła, aż do czasu narodzin humanizmu panowała ciemność. Taki sposób myślenia o średniowieczu pokutował przez kolejne epoki historyczne. Dorożek przedstawicieli tego okresu doceniono późno, ale współcześnie nie mamy wątpliwości, że był to czas rozwoju wielu dziedzin m.in. myśli politycznej, filozofii, nauki, sztuki oraz prawa. Daty początku i końca średniowiecza mają charakter umowny. Jest to niewątpliwie jedna z najdłuższych epok, trwająca około tysiąca lat. Za wydarzenie uznawane przez historyków za symboliczny koniec starożytności i początek średniowiecza uznaje się datę 4 września 476 r., kiedy to pozostający w służbie Rzymu Odoaker – dowódca germańskich najemników, obalił ostatniego cesarza Romulusa Augustulusa, zmuszając go do opuszczenia stolicy ówczesnego imperium. Umowność tej daty jest tym bardziej oczywista w kontekście zmian zachodzących na mapach ówczesnej Europy i tworzenia się nowych państwowości. W przypadku Polski, za początek średniowiecza przyjmuje się wiek X, co wiąże się z przyjęciem chrztu przez Mieszka I w 966 r. Dużo trudniej wskazać jest wydarzenia kończące epokę. Wśród wymienianych przez historyków dat najczęściej powtarzają się trzy: 1453 r. – zdobycie przez Turków stolicy Bizancjum Konstantynopola; 1492 r., czyli rok odkrycia przez Krzysztofa Kolumba Ameryki oraz 1517 r. kiedy Marcin Luter przybił na drzwiach kaplicy elektorskiej w Wittenberdze 95 tez przeciwko odpustom – rok uznawany za początek reformacji⁶. Uważa się, że w Polsce średniowiecze trwało dłużej, a za jego koniec przyjmuje się przełom XV i XVI w. Schyłek epoki był dla Polski szczególnie owocny, dlatego za Henrykiem Samsonowiczem określa się go „złotą jesienią” polskiego średniowiecza⁷.

⁵ A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995; tenże, *Wolność sumienia i wyznania* [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 407–421.

⁶ Por. T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1968.

⁷ Por. H. Samsonowicz, *Złota jesień polskiego średniowiecza*, Poznań 2001.

Jak wspomniano, wbrew panującym powszechnie przekonaniom, średniowiecze nie przyniosło upadku kultury, nauki, ani społeczeństwa. To właśnie ta epoka dała początek przemianom, które ukształtowały reguły wpływające na życie ówczesnych państw i narodów. To wówczas powstały pierwsze uniwersytety, na których rodziła się myśl wpływająca na kolejne pokolenia badaczy i filozofów. Jest to również epoka szczególnego rozwoju chrześcijaństwa, które stało się najszerzej rozpowszechnioną religią, co miało istotny wpływ na postrzeganie przedstawicieli innych wyznań. Średniowiecze to również czas przemian i rozwoju w zakresie prawa oraz rodzących się dopiero praw człowieka, co oczywiście rozumianych przez pryzmat wartości wyznawanych w tej epoce. Nie dziwi więc, że w toku dyskusji jednym z ważniejszych wątków okazała się kategoria wolności religijnej, choć nikt jej wówczas tak nie nazywał.

Początek epoki średniowiecza i stosunek ówczesnych do religii oraz religijności (choć nie w aspekcie wolnościowym) pozostawał pod przemożnym wpływem dokonań starożytnych cywilizacji: Mezopotamii, Egiptu, Grecji, Rzymu oraz Indii i Chin. Zanim powstały wielkie monoteistyczne religie, ludzie wierzyli w wielu bogów, silnie łącząc swoje życie codzienne z aspektami duchowymi. W starożytności wiara kształtowała zachowania społeczeństw, ich struktury polityczne, kultury, moralność i filozofię. Wierzenia starożytnych były zróżnicowane, ale łączyło je kilka wspólnych elementów. Wierzyli w bogów i boginie, ponadnaturalne siły, pochodzenie świata i ludzkości opierano na mitach i legendach, których bohaterami były stworzenia o nadludzkich mocach. Swoim bogom poświęcali świątynie, gdzie odbywały się ceremonie, modlitwy, rytuały, obrzędy oraz gdzie składano wymagane przez bóstwa ofiary. Kapłani i kapłanki odgrywali istotną rolę pośredników między ludźmi i bogami oraz mieli przemożny wpływ na ówczesnych władców. Wiele zasad moralnych i etycznych było opartych na religijnych przekonaniach, które miały na celu utrzymanie harmonii społecznej. W niektórych kulturach religia była ściśle związana z władzą polityczną, a władcy uważali się za wybrańców bogów, co umacniało ich pozycję i legitymację. W oczach poddanych rządzący łączył świat boski i sił natury ze światem ludzi, którzy mieli mu być posłuszni.

Kategoria wolności religijnej w starożytności była praktycznie nierozpoznana. We wszystkich znanych nam cywilizacjach istniały oficjalne kultury, a ich obywatele zobowiązani byli do ich przyjęcia. Na ideologię państwową składa-

ły się więc również wszystkie obowiązujące zasady o charakterze religijnym. Przedstawiciele ówczesnych społeczeństw również traktowali wierzenia jako integralną część życia publicznego. Niezrozumiałym było dla nich pojmowanie religii w kategoriach osobistych i prywatnych. Obraza bóstw traktowana była jako atak i zniewaga instytucji państwowych oraz władcy, który był uważany za boskiego pomazańca. Akty te były surowo i bezwzględnie karane. Powszechną praktyką było wykorzystywanie przez rządzących wiary jako instrumentu, służącego do wpływania na postawy i przekonania społeczeństwa oraz skłaniania go do większego posłuszeństwa. Przykładem może tu być chociażby starożytny Rzym. Wierzenia wykorzystywano do jednoczenia zróżnicowanych pod względem religijnym ludów zamieszkujących imperium. W praktyce oznaczało to obowiązek przyjęcia przez podbity kraj kultu obowiązującego w Rzymie. Przejawem swoistej tolerancji religijnej było włączanie do panteonu bóstw rzymskich bogów czczonych przez podbite ludy. Interesującym jest więc fakt, że z dużym niepokojem Rzymianie przyjęli nową religię, jaką było chrześcijaństwo⁸. Trzy wieki trwały próby jej zniszczenia oraz prześladowania jej wyznawców. Ostatecznie zakończyły się one porażką. W 313 r. cesarz–uzurpator Konstantyn wydał bowiem Edykt Mediolański. Zmienił on istotnie sytuację prawną zamieszkujących imperium chrześcijan. Edykt umożliwiał chrześcijanom oraz przedstawicielom innych religii praktykowanie bez przeszkód swojego kultu. Dokonano zwrotu zajętych budynków i gruntów wspólnotom chrześcijańskim. W praktyce dokument z Mediolanu gwarantował jedynie wolność religii, nie ustanawiając jej wyznaniem państwowym. Był on uznawany za pierwszy akt tolerancji i przejaw wolności religijnej. Warto jednak podkreślić, że edykt obok wymiaru wolnościowego, który zwyczajowo jest mu przypisywany, ma również wymiar pragmatyczny. Podstawowym celem jego wydania była chęć zachowania jedności cesarstwa. Powstał on przede wszystkim ze względu na realizację interesów wewnętrznych imperium. Zgodnie z kluczem rzymskich korzyści zaakceptowano wiarę w jednego Boga, podobnie jak wcześniej akceptowano kult bogów podbitych krajów. Źródłem wolności religijnej w cesarstwie był więc nie szacunek do wartości chrześcijańskich, ale przede wszystkim realizm polityczny objawia-

⁸ Por. K. Warchałowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 8 (2005), s. 143–161; B. Trzeciak, *Źródła gwarancji wolności religijnej*, „*Przegląd Powszechny*” 12 (1996), s. 287–300.

jący się w chęci zachowania jedności państwa⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że następcy Konstantyna kontynuowali jego politykę, a chrześcijaństwo w 380 r. na mocy edyktu tesalońskiego wydanego przez cesarzy Gracjana, Walentyniana II i Teodozjusza stało się religią panującą imperium rzymskiego. Nie można jednak mówić w starożytności o wolności religijnej w sensie pozytywnym. Stan ten należy raczej traktować jako wyrozumiałość i tolerancję przekonań tych, którzy nie zagrażali jedności cesarstwa. Chrześcijaństwo okazało się być tą religią, która nie tylko tej jedności zagroziła, ale w pewnym sensie przyczyniła się do upadku cesarstwa i jego wartości.

Stan rzeczy

Idea wolności religijnej, która w sposób pragmatyczny, ale jednak wybrzmiała w Cesarstwie Rzymskim, nie przyjęła się we wczesnych wiekach średniowiecza, choć wpływy rzymskie są widoczne i niekwestionowane – także w sferze duchowej. Chrześcijaństwo szybko i konsekwentnie przyjmowane było na terenach ówczesnego cywilizowanego świata. Równolegle instytucjonalizował się Kościół, który dynamicznie rozpoczął i efektywnie prowadził akcję nawracania uznawanych za pogańskie ludów. Idea jednej wiary skutecznie rozprzestrzeniła się na europejskich dworach, odrzucając całkowicie kategorię religijnych praw wolnościowych¹⁰. Religia odgrywała szczególnie istotną rolę w życiu społeczeństw średniowiecznych, kształtując ich wartości i struktury społeczne. I choć nowa epoka przyniosła nową dominującą religię, przywiązanie do wiary oraz wpływ religii na wszystkie aspekty życia ludzi wydał się znajomy i rozpoznawalny również w starożytności. Kościół był miejscem kultu, edukacji, opieki społecznej i wspólnoty. Wierzano, że praktyki religijne mają fundamentalne znaczenie dla zbawienia i życia wiecznego. Msze, modlitwy, liturgie oraz pielgrzymki były powszechne. Co-

⁹ Z. Jaworski, *Wolność religijna według edyktu mediolańskiego – w 1700 rocznicę wydania*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 9 (2014), 11(1), s. 17–29.

¹⁰ Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998; J. Kłoczowski, *U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 86–113; K. Kowalczyk, *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002.

raz większe znaczenie odgrywał kult świętych oraz moc jaką przypisywano relikwiom, a ich obecność w kościołach przyciągała wiernych. Spowiedź stała się ważnym elementem praktyk religijnych, uważano bowiem, że dzięki niej można otrzymać przebaczenie za grzechy. Kościół katolicki stał się instytucjonalnym centrum religijnym wywierając wpływ na politykę i władzę. Duchowieństwo odgrywało nierzadko rolę doradców rządzących, co prowadziło do silnych powiązań politycznych i wpływu przedstawicieli hierarchii kościelnej na podejmowane decyzje. W Europie zrodził się ruch krucjatowy, powoływane były zakony rycerskie, które podjęły walkę o coraz większe rozprzestrzenianie się religii chrześcijańskiej. Niejednokrotnie była ona narzucana siłą i sankcjonowana prawami zarówno krajowymi, jak i kościelnymi. W początkach średniowiecza dominującym był pogląd, że jedność religijna istotnie wpływa na stabilność społeczeństwa. Oznacza to, że w praktyce odrzucano współistnienie różnych religii w ramach wspólnoty. Władcy podejmowali ściśle współpracę z duchowieństwem, mającą na celu utrzymanie jednolitego systemu religijnego. W tym kontekście wolność religijna została znacząco ograniczona, a różnorodność wyznaniowa traktowana była jako zagrożenie. Zależała ona od decyzji władcy oraz relacji między Kościołem a państwem. Powołanie w XIII w. Świętej Inkwizycji miało za zadanie instytucjonalne wspieranie procesu utrwalania jedności religijnej. Warto jednak w ocenie tych wydarzeń wziąć pod uwagę ówczesną rzeczywistość i obowiązujący sposób jej interpretacji. Wierzono wówczas, że władcy są namaszczeni przez Boga, który jest gwarancją ich nieomyślności. Interwencja boska dotyczyła, w opinii ludzi tamtej epoki, wszystkich aspektów życia człowieka, począwszy od osobistych wyborów poddanych, a skończywszy na decyzjach władców. Prawda więc wymagała ochrony. Święty Tomasz z Akwinu uważał, że Kościół i państwo swoim instytucjonalnym zapleczem mają bronić chrześcijaństwa i zbrojnie przeciwstawiać się wrogom zbawienia. Niezrozumiałe współcześnie narzędzia walki z odmiennymi niż powszechnie przyjęte poglądami służyły wówczas obronie tego, co uważano za najwyższą prawdę¹¹.

Stereotypowy obraz średniowiecznej Europy ukazuje rodzące się państwowości zdominowane przez wyznawców religii chrześcijańskiej zarówno w sferach rządzących, jak i poddanych. Jest to obraz fałszywy. Średniowiecze

¹¹ *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000 pod przewodnictwem J. Ratzingera*, przeł. J. Królikowski, Kraków 2000.

jest epoką różnorodności także na tle religijnym. Szczególnie warto w kontekście tematyki wolności religijnej zaprezentować ówczesną pozycję Żydów i muzułmanów w społecznościach chrześcijańskich. Relacje między wyznawcami trzech religii monoteistycznych właściwie trudno uznać za nacechowane tolerancją, ale w pewnym sensie przecież monoteizm tę tolerancję wyklucza. Warto jednak podkreślić, że mimo iż w historiografii dominuje pogląd o wrogiej wobec odmienności postawie chrześcijan, to zarówno Żydzi, jak i muzułmanie również nie wykazywali się otwartością i akceptacją różnych od swoich poglądów religijnych. Na przykład chrześcijanie w krajach muzułmańskich spotykali się z wieloma zakazami: nie wolno im było jeździć konno ani nosić broni, kościoły natomiast nie mogły być wyższe niż meczety. Mimo, że jako „lud księgi” byli, tak jak i Żydzi, akceptowani, stosowano wobec nich jako niewiernych obowiązek płacenia upokarzających podatków. Sytuacja w średniowiecznej chrześcijańskiej Europie wobec Żydów i muzułmanów była zmienna i zależała od wielu czynników. Należy zauważyć, że warunki ich funkcjonowania w poszczególnych państwach były różne i ewoluowały w zależności od sytuacji politycznej. Niemniej jednak, nietolerancja i prześladowania mniejszości były zjawiskiem niezadkim w średniowieczu. Społeczność żydowska spotykała się sporadycznie ze swoistą ochroną ze strony lokalnych władz danego kraju, które korzystały głównie z ich zdolności handlowych i finansowych. W niektórych państwach, jak Polska lub Litwa, Żydzi znaleźli schronienie i rozwijali się w stosunkowo bardziej tolerancyjnym otoczeniu. W innych jednak regionach ich sytuacja pozostawała trudna i niejednokrotnie dochodziło do prześladowań. Władcy wprowadzali ograniczenia w zakresie działalności gospodarczej Żydów, narzucali im specjalne podatki, a także ograniczali możliwość posiadania ziemi. W XIII w. papież Grzegorz IX wprowadził segregację Żydów w gettach, co było próbą izolacji tej społeczności od reszty społeczeństwa. Ich sytuację uznać więc można za wysoce skomplikowaną. Z jednej strony, zapisy Starego Testamentu sugerowały bliskość obu religii, z drugiej natomiast wyznawcy tej religii uznawani byli powszechnie za winnych śmierci Chrystusa.

Z podobnymi trudnościami spotykały się wspólnoty muzułmańskie. Po podboju Hiszpanii przez muzułmańskie wojska w VIII w., przez wiele dziesięcioleci istniał tam tzw. kalifat Kordoby (państwo rządzone przez dynastię Umajjadów, funkcjonujące w latach 929–1031), który był centrum islamskiego świata zachodniego, co wpłynęło na zwiększenie tolerancji wobec tej

społeczności. Wiek XI zapoczątkował okres rekonkwisty, czyli powolnego wypierania muzułmanów z Półwyspu Iberyjskiego. Poddawani byli wówczas ciężkim prześladowaniom, aż do ich ostatecznego wyparcia z Granady w 1492 r. Podobnie jak w przypadku Żydów, muzułmanie byli często traktowani jako obcy i potencjalni wrogowie, a ich religia była przedstawiana w negatywnym świetle. Warto przywołać jednak przykłady teologów chrześcijańskich, którzy głosili postulat podjęcia dialogu z islamem. Do tego grona zaliczał się np. Mikołaj z Kuzy (XV w.), który analizując Koran i obecne w nim wątki biblijne widział możliwość doktrynalnego porozumienia się obu religii. W średniowieczu doceniano również wiedzę Arabów w zakresie medycyny oraz nauk ścisłych. Do grona osób podkreślających ich kunszt zaliczali się tacy uczeni jak Gerbert z Aurillac i Daniel z Morley.

Istotnym wątkiem w kontekście wolności religijnej w epoce średniowiecza był stosunek ówczesnych do pogan. Należy go rozpatrywać w dwóch wymiarach: pogan zamieszkujących byłe tereny imperium rzymskiego oraz ludów barbarzyńskich, które atakowały te obszary z zewnątrz. Zwłaszcza ci drudzy stali się inspiracją do podjęcia aktywności w zakresie chrystianizacji tej ludności oraz wprowadzenia przymusu nawracania i udzielania chrztu. Najczęściej tłumaczono to troską o ich zbawienie. Działalność chrystianizacyjna rzadko jednak przebiegała w sposób pokojowy, a buntujące się wobec nowej religii ludy płaciły za swoją postawę często krwawą cenę. Jednymi z ostatnich ludów, które najdłużej (do XIII w.) opierały się przyjęciu chrztu w Europie byli: Prusowie, Jaćwingowie, Litwini i Żmudzini. Proces ich nawracania powierzono sprowadzonym do Prus w 1226 r. Krzyżakom¹².

Ze szczególnym traktowaniem i brakiem tolerancji wobec wyznawanych poglądów w średniowieczu spotykali się również heretycy. Stawali się nimi ci, którzy mimo przyjęcia chrztu uporczywie sprzeciwiali się poglądom reprezentowanym przez Kościół. Herezja w średniowieczu uznawana była za przestępstwo. Za przejaw tolerancji wobec heretyków uważa się zawarte w 1436 r. porozumienie (Kompaktaty praskie) zatwierdzone przez sobór bazyilejski i cesarza Zygmunta Luksemburskiego. Na jego mocy zaakceptowano istnienie w Czechach wyznania husyckiego (utrakwistów) z własną doktryną i odrębną kościelną strukturą instytucjonalną.

¹² Por. S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, t. 1–3, Warszawa 1987.

Idea tolerancji (*tolerare* – znosić, cierpieć) była więc, jak wykazano, obca epoce średniowiecza. Rozpatrywać ją można właściwie jedynie w dwóch uzupełniających się wymiarach. Pierwszy miał charakter negatywny i oznaczał w praktyce znoszenie odmienności drugiego człowieka rozumianej jako przykrą konieczność. Drugi o wymiarze praktycznym wymuszany był konkretnymi okolicznościami jak m.in. relacje dyplomatyczne, kontakty handlowe z ludźmi wyznającymi inną religię¹³.

Wiek XII przyniósł jednak w Europie zmiany w postrzeganiu i rozumieniu wolności religijnej. Był to czas głębokich przemian społecznych i politycznych, które wpłynęły na stosunek do idei wolności religijnej. Dominujący jednolity system religijny w konfrontacji ze skutkami wojen religijnych, konfliktów na tle wyznaniowym oraz pojawiających się nowych ruchów religijnych, musiał ulec koniecznym korektom. To wywołało debatę na temat tego, jak powinna być traktowana różnorodność religijna i czy możliwe jest zagwarantowanie jakichś praw w tej dziedzinie. Coraz liczniejsi przedstawiciele Kościoła katolickiego zaczęli kwestionować powszechną praktykę prześladowania przedstawicieli innych religii oraz rozważać, czy i na jakich zasadach niektóre z nich mogłyby współistnieć w społeczeństwie. Debata na temat wolności religijnej dotyczyła również jej źródeł. Coraz częściej stawiano pytania o to czy monarchowie są władni narzucać jedno wyznanie swoim poddanym i czy jednostka ma prawo do wyboru wiary? Należy podkreślić, że dyskurs na temat wolności religijnej był elementem pojawiających się coraz częściej w tamtym okresie dyskusji także o innych prawach i wolnościach. Podstawowe swobody gwarantowała np. *Magna Charta Libertatum* (Wielka Karta Wolności) z 1215 r., wydana w Anglii przez króla Jana bez Ziemi. Była ona skutkiem nacisków możnych, którzy oburzeni samowolą i uciskiem podatkowym króla zdecydowali się na upomnienie się o swoje prawa. Ograniczyła ona prerogatywy królewskie przede wszystkim w dziedzinie skarbowej i sądowej, przyznając liczne uprawnienia niższym stanom. Warto podkreślić, że ówczesni nie znali kategorii praw człowieka, dlatego przywileje dotyczyły właściwie jedynie mężczyzn wolnych i szlachetnie urodzonych.

Równolegle do rodzącej się idei tolerancji i wolności, Europa zmagала się z licznymi wojnami religijnymi. Idea ta jednak zdobywała coraz liczniejsze grono zwolenników. Jednym z nich był włoski teolog i filozof Marsyliusz z Pa-

¹³ J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973.

dwu. W swoim najbardziej znanym dziele *Defensor Pacis* z 1324 r. zaprezentował koncepcję państwa, w którym władza oparta jest na zgodzie i umowie społecznej, a nie na autorytecie Kościoła. Podkreślał konieczność oddzielenia władzy świeckiej i kościelnej. Uważał, że papież i hierarchowie religijni nie powinni ingerować w sprawy polityczne i decyzje rządzących. Jego zdaniem władza polityczna ma mieć swoje źródło w ogólnej zgodzie obywateli. Propagował również wolność religijną. Wierzył, że każdy człowiek powinien mieć prawo do wyznawania swojej wiary i przekonań bez ingerencji ze strony rządzących i Kościoła. Jego poglądy były niezwykle rewolucyjne i spotykały się ze stanowczą dezaprobatą ze strony Kościoła katolickiego. Ostatecznie oskarżony o antyklerykalizm, został ekskomunikowany¹⁴.

Głos w średniowiecznej debacie na temat wolności religijnej zabrał również ówczesny rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie Paweł Włodkowic. Na soborze w Konstancji (1414–1418) wygłosił stanowczy pogląd w sprawie świadomego dokonywania wyborów w kwestii wyznawanych przekonań – także religijnych. Uważał, że mniejszości religijne powinny mieć zagwarantowane prawo do swobodnego praktykowania swojej wiary bez zagrożenia prześladowaniami. Podkreślał także sprzeciw wobec przymusu zmiany religii. Stanowczo potępił wówczas krwawą chrystianizację Żmudzinów prowadzoną przez Krzyżaków. Poglądy polskiego prawnika okazały się niestety zbyt nowatorskie i rewolucyjne. Jego argumentacja została odrzucona przez hierarchów uczestniczących w soborze. Nowoczesne opinie głosił jednak konsekwentnie w swojej twórczości. W traktacie z 1416 r. *O władzy cesarza i papieża nad niewiernymi* zaprotestował przeciw prawom cesarza, papieża i Krzyżaków pozwalającym im na zajmowanie terenów należących do pogan. Otwarcie przyznawał tym ostatnim prawo do posiadania własnych ziem oraz zakładania państwa. W traktacie *Saevientibus* Włodkowic z kolei przywołał idee wolności religijnej przejawiającej się w tolerancji wobec Żydów, bowiem jak pisał: „przez ich księgi udowadniamy prawdę i naszą wiarę”. Sprzeciwił się także siłowemu zmuszaniu do przyjęcia chrześcijaństwa, stwierdzając, że „nie jest dozwolone zmuszać niewiernych bronią albo uciškami do wiary chrześcijańskiej”. Według Pawła Włodkowica jedynym przypadkiem uprawnającym do podważenia autonomii prawnej Żydów była

¹⁴ C. J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio Padua's "Defensor Pacis"*, Lanham 1995.

sytuacja, w której działali na szkodę moralną lub materialną chrześcijan. Prawnik do dziś uważany jest za symbol polskiej tolerancji w średniowieczu¹⁵. Mimo, że jego poglądy nie spotkały się z akceptacją hierarchii kościelnej, to jego głos stał się inspiracją dla jego uczniów i naśladowców¹⁶.

W Polsce stanowczy głos za odrzuceniem nietolerancji religijnej wybrzmiał dopiero na początku epoki nowożytnej w twórczości Andrzeja Frycza Modrzewski, który prawo do wolności przyznawał wszystkim bez względu na ich stan. W swym najbardziej znanym dziele *O naprawie Rzeczypospolitej* z 1551 r. domagał się m.in. uregulowania sytuacji Kościoła w Polsce oraz stworzenia kościoła narodowego. Był stanowczym krytykiem papieżstwa. Jego poglądy zostały uznane za heretyckie dlatego jego dzieło znalazło się w pierwszym Indeksie Ksiąg Zakazanych. Jego twórczość jest zapowiedzią zmian jakie w postrzeganiu wolności religijnej przyniosły kolejne epoki.

Hasła wolności religijnej najmocniej wybrzmiały jednak dopiero w dobie reformacji, kiedy wobec prześladowania protestantów we Francji i katolików w Anglii próbowano odpowiedzieć na pytanie o możliwość funkcjonowania społeczeństwa zróżnicowanego religijnie. Rozwiązanie znaleziono jednak znacznie później, a idea wolności religijnej, choć nie bez wątpliwości, spotkała się z aprobatą i uznaniem.

Średniowiecze jest epoką szczególną. Niedoceniana przez wieki odcisnęła istotne piętno na współczesnym postrzeganiu rzeczywistości. To w średniowieczu bowiem kształtowały się podstawy znanych nam współcześnie systemów politycznych, formowały się relacje między Kościołem a państwem, rodziła się myśl filozoficzna, która wciąż inspiruje badaczy. To wówczas pojawiły się pierwsze głosy sugerujące konieczność zdefiniowania podstawowych praw i wolności, także wolności religijnej. I choć przez kolejne wieki funkcjonowała ona niemal wyłącznie w warstwie deklaratywnej współczesnie, stanowi jeden z filarów podstawowych wolności człowieka.

¹⁵ J. Tazbir, dz. cyt.

¹⁶ E. A. Wesółowska, *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Toruń 1997; K. Górski, *Z dziejów walki o pokój i sprawiedliwość międzynarodową. Ostatnie słowo Pawła Włodkowica o Zakonie krzyżackim*, Toruń 1964.

Bibliografia

Źródła

- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, https://www.unesco.pl/fileadmin/import24/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, dostęp z: 28.08.2024.

Opracowania

- Biłgorajski A., *Wolność słowa vs. wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, „Studia Politolologiczne” 23 (2012), s. 95–120.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998.
- Dinstein Y., *Freedom of Religion and the Protection of Religious Minorities*, „Israel Yearbook on Human Rights” 20 (1990), s. 155–179.
- Górski K., *Z dziejów walki o pokój i sprawiedliwość międzynarodową. Ostatnie słowo Pawła Włodkowica o Zakonie krzyżackim*, Toruń 1964.
- Grygiel J., *Tolerancja w średniowieczu – mity i rzeczywistość*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 61 (2011), s. 43–53.
- Jaworski Z., *Wolność religijna według edyktu mediolańskiego – w 1700 rocznicę wydania*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 9 (2014), nr 11(1), s. 17–29.
- Kącka K., *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni publicznej i prawnej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 34 (2013), s. 155–174.
- Kłoczowski J., *U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 86–113.
- Kowalczyk K., *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002.
- Lopatka A., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995.
- Lopatka A., *Wolność sumienia i wyznania*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 407–421.
- Manteuffel T., *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1968.
- Nederman C. J., *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio Padua's „Defensor Pacis”*, Lanham 1995.
- Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000 pod przewodnictwem J. Ratzingera*, przeł. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978.
- Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, t. 1–3, Warszawa 1987.
- Samsonowicz H., *Złota jesień polskiego średniowiecza*, Poznań 2001.
- Tazbir J., *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973.

- Trzeciak B., *Źródła gwarancji wolności religijnej*, „Przegląd Powszechny” 12 (1996), s. 287–300.
- Warchałowski K., *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 8 (2005), s. 143–161.
- Wesołowska E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Toruń 1997.

Dr hab. Piotr SZYMANIEC
Akademia Nauk Stosowanych Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu

Nowożytne koncepcje wolności religijnej (XV–XVIII w.)

Wprowadzenie

Wielkie, wieloetniczne imperia – np. antyczny Rzym – zapewniały, przynajmniej w niektórych okresach, pewien stopień praktycznej tolerancji różnych religii. Ten stan rzeczy był jednak podyktowany względami czysto pragmatycznymi¹. Załączków namysłu nad tolerancją religijną upatrywać trzeba w poglądzie powtarzanym przez licznych teologów chrześcijańskich od schyłku starożytności (m.in. Laktancjusza oraz św. Tomasza z Akwinu), według którego tylko dobrowolne przyjęcie chrześcijaństwa może być uznawane za zasługę człowieka, wobec czego należało odstąpić od nawracania siłą. W XV w. namysł na ten temat został wzbogacony przez dwóch uczonych związanych z uczelnią krakowską – Stanisława ze Skarbimierza oraz Pawła Włodkowica. W okresie reformacji przedstawiano rozważania na temat tolerancji religijnej, często zresztą ograniczonej do wyznań chrześcijańskich.

¹ M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 25–28.

Istota

U progu XVII wieku myśliciele arianscy wskazywali takie komponenty wolności religijnej, jak dyskutowanie o swojej religii, wyznawanie jej, przestrzeganie przepisów religijnych, obrona wiary i rozpowszechnianie jej metodami pokojowymi. Wskazywali także na równe prawo do obrony własnego stanowiska przez zwolenników każdego wyznania, a także na brak uzasadnienia stosowania przez państwo przymusu w kwestiach wyznaniowych. W XVII-wiecznych dyskusjach o granicach wolności religijnej często ograniczano jej zakres do wyznań chrześcijańskich, wykluczając muzułmanów, bezwyznaniowców oraz przedstawicieli tych kościołów chrześcijańskich, które uznawano za niebezpieczne dla państwa (za takich często uważano katolików). W koncepcji Johna Locke'a występuje prywatna (indywidualna) wolność religijna, która obejmuje przyjmowanie przez jednostkę każdych „dogmatów spekulatywnych” (*dogmata speculativa*), z wyjątkiem prowadzących do wyrządzenia krzywdy innym, oraz publiczna wolność religijna, która dotyczy wspólnoty wyznaniowej (kościół) i może być bardziej ograniczona. W myśli Oświecenia wykształcił się pogląd, według którego wolność religijna jest częścią wolności wyrażania poglądów, a dysponentem swobody uzewnętrzniania religii jest państwo. Zgodnie z materialistycznym poglądem Holbacha wolność religijna może być potrzebna dopóty, dopóki religia jako instytucja społeczna nie zostanie wyeliminowana. Ojcowie Założyciele Stanów Zjednoczonych przyznawali wolności religijnej bardzo wysoką pozycję wśród praw jednostki. Jednocześnie uznawali, że zapewnienie jednostkom szerokiego zakresu tej wolności wymaga, aby żadne wyznanie nie korzystało z jakiegokolwiek formy pomocy ze strony państwa.

Historyczne ujęcie

Początki namysłu nad wolnością religijną

W trakcie konfliktu polsko-krzyżackiego stanowisko kwestionujące nawracanie siłą rozwinęli Stanisław ze Skarbimierza (ok. 1365–1431) oraz Paweł Włodkowic (Paulus Vladimiri; ur. między 1370 a 1373, zm. 1435 albo 1436). Poglądy obu myślicieli należy odczytywać w kontekście ówczesnej sytuacji

międzynarodowej. Stanisław ze Skarbimierza uważał stan pokoju za wynikający z porządku świata i uznawał możliwość współpracy między chrześcijanami a poganami, nakierowanej na realizację cnót chrześcijańskich. Włodkowic natomiast swoje stanowisko uzasadniał przez odwołanie do kategorii godności, która jest wspólna wszystkim ludziom, a także do prawa natury (*ius naturale*) i wywodzącego się z niego prawa narodów (*ius gentium*). Prawo natury wiązało wszystkich niezależnie od wiary, a więc także Żydów, pogan, innowierców oraz „Saracenów” (te kategorie Włodkowic wymieniał). Włodkowic podkreślał, że z natury wszyscy ludzie są wolni, posiadają wolną wolę i są wyposażeni w sumienie, wobec czego odrzucał zmuszanie ich do przyjmowania chrześcijaństwa. Zdaniem Włodkowica, wojna napastnicza przeciw poganom jest niesprawiedliwa, a jeżeli zostali oni napadnięci – jak twierdził, wbrew stanowisku zakonu krzyżackiego – można było im przyjść z pomocą. Według myśliciela, tolerowanie innowierców nie obejmuje jednak możliwości odstąpienia od władzy chrześcijańskiej, a także schizmy czy herezji².

W okresie reformacji kwestia tolerowania wyznań innych niż dominujące nabrała nowego znaczenia i była poruszana przez wielu autorów. Przykładowo Erazm z Rotterdamu (1466–1536) był skłonny zaakceptować pewien stopień tolerancji religijnej w imię realizacji ideałów pokoju i zgody. Aby uzyskać zgodę wewnątrz Kościoła (*consensus Ecclesiae*), należało jego zdaniem ograniczyć liczbę dogmatów³. Kanclerz Francji Michel de l'Hôpital (1507–1573) uznawał natomiast, że tolerancja polega na zawieszeniu debat dotyczących prawdziwości poszczególnych religii oraz na skoncentrowaniu się na tworzeniu takich warunków, aby wyznawcy różnych religii mogli żyć w jednym społeczeństwie. W XVI-wiecznej Polsce (od 1569 r. Rzeczypospolitej Obojga Narodów) panował względny pokój religijny, a potrzeba tolerancji była powszechnie akceptowana przez pisarzy politycznych, m.in. przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego (1503–1572), który przedstawił koncepcję ugody zawartej między przedstawicielami różnych wyznań⁴.

² T. Jasudowicz, *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1 (1993), s. 135–138; tenże, *Śladami Ehrlicha: Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995, s. 100–107.

³ D. Nowakowski, *Herezja – tolerancja – consensus Ecclesiae. Wolność religijna i jej granice w myśl poglądów Erazma z Rotterdamu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 5 (2013), s. 139–156.

⁴ J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980, s. 123–124.

Istotny wpływ na rozwój refleksji o wolności religii mieli autorzy ariańscy związani z Akademią Krakowską. Jan Crell (1590–1633) w pracy *Vindiciae pro religionis libertate* za warunek wolności religii uznawał równą możliwość obrony swojego stanowiska przez wszystkie wyznania. Wyposażenie jednego z nich w przymus państwowy czy możliwość używania przemocy tę równość narusza. Dlatego też w sporach religijnych należy używać wyłącznie argumentów intelektualnych, teologicznych, a najdalej idącą sankcją w stosunku do odstępujących od ortodoksji mogło być wykluczenie z danej wspólnoty religijnej. Wolność religii według Crella opierała się na pojęciu sumienia i obejmowała zobowiązanie do tego, aby siłą nie zakazywać tym, których z punktu widzenia dominującej religii uznano za heretyków, „zajmować się ich religią, przestrzegać jej przepisów, wyznawać ją, bronić jej i starać się ją szerzyć, nie uciekając się do gwałtu”⁵. Wolność ta zawierała w sobie prawo do wyznawania religii, i to zarówno indywidualnie, jak i wspólnie z innymi wiernymi, stosowanie wewnętrznych przepisów danej religii, dyskutowanie o kwestiach religijnych oraz propagowanie religii przy użyciu pokojowych metod. Zakresem swoim zaś miała obejmować wszystkie wyznania o korzeniach chrześcijańskich, w tym arian. Inny autor ariański, Samuel Przyppkowski (ok. 1592–1670) dodawał do stanowiska Crella postulat rozdzielenia dwóch sfer – państwowej i kościelnej (religijnej).

Propagatorem bardzo szerokiego ujęcia pluralizmu religijnego był purytański duchowny działający przez większość życia w koloniach amerykańskich, Roger Williams (ok. 1603–1683). W pamphlecie *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience, Discussed in a Conference between Truth and Peace* (1644) i dalszych pismach wyrażał on pogląd, że religia oficjalna szkodzi indywidualnej wolności wyznania i stoi w sprzeczności z równością religii, mającą obejmować nie tylko wyzwania chrześcijańskie, ale także Żydów, muzułmanów i pogan. Kościoły mają posiadać autonomię, lecz jednocześnie powinny być uznawane za korporacje prywatnoprawne.

⁵ J. Crell, *O wolność sumienia. Vindiciae pro religionis libertate*, przeł. I. Lichońska, Warszawa 1957, s. 14.

Wolność religijna w myśli Johna Locke’a

Rozważania Locke’a (1632–1704) zawarte w *Liście o tolerancji* (*Epistola de tolerantia*, Gouda 1689) zainspirowane zostały nasileniem sporów religijnych w Holandii i Anglii. Na stanowisko Locke’a wpływ miała wcześniejsza myśl ariańska. Wskazywał, podobnie jak Crell, że w kwestiach religijnych stosowanie przymusu jest niewłaściwe. Ponieważ wiara należy do sfery wewnętrznej człowieka, próba ingerencji w nią za pomocą aparatu państwa nie może być skuteczna. Wobec tego zdaniem Locke’a jest to również bezprawne, gdyż troska o własne zbawienie należy do sfery wolności każdej osoby i powinna być jej pozostawiona. Granicą wolności przyjmowania przez jednostkę dowolnych „dogmatów spekulatywnych” (*dogmata speculativa*) jest wyrządzenie krzywdy (*iniuria*) innym ludziom⁶. W opinii filozofa rozgraniczenie sfer działalności państwa i kościołów jest warunkiem trwałego pokoju religijnego. Pogląd ten stał w opozycji do stanowiska czołowych myślicieli epoki: Thomasa Hobbesa, Samuela Puffendorfa i Barucha Spinozy, którzy opowiadali się za podporządkowaniem kościoła państwu.

Locke definiował kościół jako wolne stowarzyszenie ludzi, „którzy się ze sobą łączą na zasadzie całkowitej dobrowolności w tym celu, żeby publicznie cześć Bogu oddawać, w tej formie, jaka w ich przekonaniu jest bóstwu miła, a dla zbawienia duszy skuteczna”⁷. Zatem cechami kościoła jest dobrowolność zakładania i członkostwa oraz publiczny charakter kultu. Zdaniem filozofa kościół nie ma więc prawa używać przymusu wobec wiernych. Z kolei zmuszenie ludności lub jej części przez władzę (panującego) do przyjęcia określonego wyznania jest kwalifikowanym naruszeniem wolności religii, uzasadniającym okazanie jej nieposłuszeństwa. Wskazanie na publiczne manifestowanie religii w obrębie kościoła pozwala na wyróżnienie dwóch sfer wolności religii – prywatnej i publicznej. Pierwsza, podkreślana w tamtej epoce też m.in. przez Spinozę, ma charakter negatywny i opiera się na wolności od przymusu w zakresie wyborów wyznaniowych jednostki. Druga zaś obejmuje wspólnie wykonywane (kolektywne) uprawnienia członków, w tym tworzenie przez samych wiernych prawa wewnętrznego danego kościoła.

⁶ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, [Warszawa] 1963, s. 46–48.

⁷ Tamże, s. 11.

Granicą publicznej wolności religii jest głoszenie przez dany kościół (jego duchownych) poglądów zagrażających pokojowi publicznemu lub moralności publicznej. Ponadto Locke podkreślał, że tolerancja nie dotyczy wyznań kwestionujących obowiązek wierności władzy państwowej, w tym zwłaszcza podlegających obcej władzy. Z tego względu kwestionował rozciągnięcie tolerancji religijnej na katolików (pozostających pod władzą papieża) i muzułmanów, a także ateistów, którzy nie uznając świętości, mogą zakwestionować przysięgę wierności władzy państwowej. Natomiast w *Drugim liście o tolerancji* (1690) Locke dowodził, że wewnętrzna wolność religii jest elementem wolności myśli i przysługuje każdemu bez wyjątku⁸. Znaczenie koncepcji Locke'a polega na tym, że stanowiła pierwszą tak wszechstronną próbę ujęcia zagadnienia wolności religijnej.

Wolność religijna w myśli Oświecenia

Do końca XVII w. dyskusje na temat wolności religii koncentrowały się swobodach ograniczonych do kręgu przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich, a ten stan rzeczy uległ zmianie u progu Oświecenia. Filozof wywodzący się ze środowiska kalwińskiego, Pierre Bayle (1647–1706) w *Słowniku historycznego i krytycznego* (*Dictionnaire historique et critique*, 1697) koncentrował się w swych rozważaniach o indywidualnej wolności religii, uznając, że zmuszanie do określonych poglądów religijnych prowadzi do pogwałcenia wolności jako takiej oraz zamysłu Stwórcy, ponieważ sumienie jest według niego głosem Boga w człowieku. Bayle domagał się rozciągnięcia tolerancji na ateistów, dowodząc – wbrew stanowisku Locke'a – że ateści nie stanowią niebezpieczeństwa dla państwa⁹. Wolność religijna w ujęciu Bayle'a, obejmująca swobodę nauczania, publikacji pism religijnych oraz kultu, miała być jednak realizowana w sposób powściągliwy. Poglądy Bayle'a w tej kwestii wpłynęły m.in. na stanowisko autorów brytyjskich, w tym Davida Hume'a.

Wolter (François-Marie Arouet, 1694–1778) w *Traktacie o tolerancji* (*Traité sur la tolérance*, 1763), który został napisany jako reakcja na głośny pro-

⁸ J. Locke, *A Second Letter Concerning Toleration*, [w:] *The Works of John Locke. Four Letters on Toleration*, London n.d. [before 1914], s. 77–80.

⁹ P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny*. Wybór, przeł. K. Kaśkiewicz i in., Toruń 2014, s. 216–226.

ces Jeana Calasa, mieszczanina z Tuluzy w ukryciu wyznającego kalwinizm, wskazywał, że wyznawcy różnych religii, w tym również niechrześcijańskich, mogą pokojowo współistnieć w jednym społeczeństwie, a ponadto takie współistnienie stopniowo eliminuje fanatyzm. Wolter opowiadał się za swobodą publicznego manifestowania religii. Jednocześnie myśliciel ów uznawał wyższość światopoglądu deistycznego nad teistycznym.

Paul Tiry baron d'Holbach (1723–1789) w *Systemie przyrody* (*Système de la nature*, 1770) konsekwentnie rozwijał materialistyczny system filozoficzny. Holbach uznawał religię za „sztukę upajania ludzi entuzjazmem”¹⁰, która finalnie zaniknie. Jednakże filozof widział pewną rolę religii w zakresie wpajania moralności zwłaszcza u niższych warstw społecznych. Opowiadał się za pewną swobodą wyznaniową, nieobejmującą jednak doktryn i organizacji religijnych głoszących nietolerancję oraz wiodące do „niesprawiedliwości”, a duchowieństwo uczynić częścią aparatu państwowego. Poglądy Holbacha były inspiracją dla uregulowań prawnych przyjętych w pierwszej fazie rewolucji francuskiej, w tym przede wszystkim dla Konstytucji Cywilnej Duchowieństwa (*Constitution civile du clergé*) z 12 lipca 1790 r.¹¹

Rozwój koncepcji wolności religijnej w Oświeceniu prowadził do rozszerzenia jej zakresu na wszelkie poglądy odnośnie do religii, w tym ateistyczne. Ponadto często wolność tę traktowano – za wzorem Locke'a – jako element wolności myśli. Tak ujęta została w art. X francuskiej Deklaracji praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r., gdzie postanowiono: „Nikt nie powinien być niepokoiony z powodu swoich przekonań, także religijnych (*ses opinions, même religieuses*), pod warunkiem że ich wyrażanie nie zakłóca porządku publicznego (*ordre public*) ustanowionego na podstawie ustawy”¹². Jako granicę tej wolności zaczęto zaś postrzegać naruszenie porządku publicznego. Holbach uznawał potrzebę istnienia wolności religijnej dopóty, dopóki religia jako zjawisko społeczne nie zniknie. Stanowisko Holbacha antycypowało podejście do tej wolności prezentowane przez autorów marksistowskich, zwłaszcza Fryderyka Engelsa.

¹⁰ M. Skrzypek, *Holbach*, Warszawa 1978, s. 64.

¹¹ Tegoż, *Między fizjokratyzmem a etokracją*, [w:] P. Tiry d'Holbach, *Etokracja, czyli rząd oparty na moralności*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 1979, s. LXV.

¹² Tekst w przekładzie Wiesława Skrzydło dostępny na: <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/konst/francja-18.html>, dostęp z: 28.08.2024.

Wolność religijna w myśli założycieli amerykańskiego konstytucjonalizmu

W konstytucji Stanów Zjednoczonych uchwalonej 17 września 1787 r. nie ujęto podstawowych praw jednostki, które następnie znalazły się w pierwszych dziesięciu poprawkach nazywanych *Bill of Rights*. Poprawki te zostały przyjęte przez Kongres we wrześniu 1789 r., a weszły w życie po ratyfikacji przez wymaganą liczbę stanów 15 grudnia 1791 r. Dla podjętego tematu istotna jest pierwsza poprawka, która stanowi: „Żadna ustawa Kongresu nie może wprowadzić religii (*an establishment of religion*) ani zabronić swobodnego praktykowania (*free exercise*) jej, ograniczać wolności słowa lub prasy ani prawa ludu do spokojnych zgromadzeń lub do składania naczelnym władzom petycji o naprawienie krzywd¹³. Wyprowadzono z niej dwie związane ze sobą klauzule mające podstawowe znaczenie dla amerykańskiego rozumienia wolności religijnej, a mianowicie zakaz ustanawiania religii państwowej (*nonestablishment clause*) i swobodę praktyk religijnych (*free exercise of religion*). Pierwsza z nich była z pewnością odpowiedzią na trwającą od XVII w. praktykę ustanawiania w koloniach kościoła państwowego, którym w koloniach południowych był Kościół anglikański, a w koloniach Nowej Anglii – określone wyznanie purytańskie. Przy czym funkcjonowanie w szeregu kolonii Kościoła anglikańskiego jako państwowego było związane z okresem dominacji brytyjskiej. Odrzucenie kościoła państwowego traktowane jako warunek wolności religii było kontynuacją poglądów Rogera Williamsa. Spośród tzw. Ojców Założycieli USA (*Founding Fathers*), w swoich pismach poprzeczających przyjęcie konstytucji takie stanowisko przyjmowali John Adams (1735–1826), James Madison (1751–1826), Thomas Paine (1737–1809) i Thomas Jefferson (1743–1826).

Madison w *Memoriale i remonstrancji* (*A Memorial and Remonstrance*, 1785) twierdził, że prawo do wyborów sumienia należy do tej części praw naturalnych, których ludzie nie przekazali państwu, zawierając umowę społeczną. Dlatego też materia religii znajduje się poza sferą działalności państwa. Prawo to jest niezbywalne i określa równą swobodę w kwestiach sumienia dla wszystkich. Madison zaznaczał, że istnieje bardzo silny związek między wol-

¹³ Tekst w przekładzie Andrzeja Pullo dostępny na: https://bs.sejm.gov.pl/exlibris/aleph/422_1/apache_media/AGDKGV9MQSIJCKJB9VASL8AFUR1YFX.pdf, dostęp z: 28.08.2024.

nością, w tym także wolnością wyrażania poglądów, a własnością. Poglądy człowieka i swoboda ich wyrażania są bowiem swoistą własnością człowieka, analogicznie jak własność rzeczy. Zdaniem Madisona wolność religijna jest częścią wolności przekonań i obejmuje „wolność do przyjmowania, wyznawania i przestrzegania religii” (*a freedom to embrace, to profess and to observe the Religion*), a więc zarówno poglądy na temat religii, jak i praktyki religijne¹⁴. W tym ujęciu, które następnie znalazło odzwierciedlenie w niektórych konstytucjach stanowych, granicą tej wolności jest ochrona moralności publicznej i porządku. Madison uznawał, że wolność religii znajduje się tak wysoko w hierarchii praw jednostki, że uzasadnia zwolnienie z określonych obowiązków obywatelskich, przede wszystkim ze służby wojskowej¹⁵. Paine uważał, że tolerancja religijna to jedynie nieznaczne ustępstwo państwa w kwestiach religijnych. Dlatego musi być zastąpiona wolnością religijną¹⁶.

Jefferson w Projekcie statutu wolności religijnej w Virginii (*A Bill for Establishing Religious Freedom*, pierwsza wersja napisana w 1777 r.) podkreślał, że za „grzeszne i tyrańskie (*sinful and tyrannical*)” ze strony władzy należy uważać zmuszanie do finansowania propagowania poglądów, których obywatel nie podziela¹⁷. Dlatego też żadne wyznanie nie powinno uzyskać finansowania swojej działalności ze środków państwowych. Jefferson domagał się uniemożliwiania duchownym sprawowania funkcji państwowych. W ten sposób ów polityk dał podstawy doktryny „muru separacji” (*wall of separation*), jak ją określił w roku 1802¹⁸. Polega ona ścisłym rozgraniczeniu sfer działalności władz publicznych oraz kościołów i związków wyznaniowych. Przy czym założeniem jej było nie wyeliminowanie religii ze sfery publicznej, lecz zagwarantowanie jednostkom możliwie najpełniejszej wolności w kwestiach

¹⁴ J. Madison, *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, [ca. 20 June] 1785, pkt 4, <https://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163>, dostęp z: 12.11.2021.

¹⁵ V. P. Muñoz, *James Madison's Principle of Religious Liberty*, „American Political Science Review” 97 (2003), nr 1, s. 17–31; R. M. Małajny, *Doktryna wolności religijnej „Ojców Konstytucji” USA*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 34 (1982), z. 2, s. 122–124; V. P. Muñoz, *Religion in the Life, Thought, and Presidency of James Madison*, [w:] *Religion and the American Presidency*, red. M. J. Rozell, G. Whitney, Basingstoke 2007, s. 56–66.

¹⁶ R. M. Małajny, *Doktryna wolności*, dz. cyt., s. 122–123.

¹⁷ T. Jefferson, *A Bill for Establishing Religious Freedom*, 18 June 1779, <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-02-02-0132-0004-0082>, dostęp z: 12.11.2021.

¹⁸ T. E. Buckley, *Thomas Jefferson and the Myth of Separation*, [w:] *Religion and the American Presidency*, dz. cyt., s. 39–41.

religijnych. Jefferson uważał, że wolność religijna powinna przede wszystkim być rozpatrywana na płaszczyźnie relacji między jednostką a państwem, a nie kościołami a państwem.

Stan rzeczy

W okresie nowożytnym idea tolerancji religijnej przekształciła się w złożoną koncepcję wolności religijnej. Istotne znaczenie dla kształtowania się tej koncepcji miały zwłaszcza rozważania myślicieli arianńskich – Jana Crella i Samuela Przytkowskiego, Rogera Williamsa, Johna Locke’a, a także Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych. Początkowo – w XVII w. – wolność tę ograniczano głównie do wyznań chrześcijańskich i wyłączano spod niej niektóre religie i poglądy, które uważano za niebezpieczne dla państwa (np. katolicyzm, islam i ateizm w koncepcji Locke’a). W II połowie XVIII w. myśliciele Oświecenia przyjmowali, że ma ona przysługiwać wszelkim poglądom religijnym, a jej granicą jest naruszenie porządku publicznego.

Aspekty praktyczne

Poglądy przedstawicieli Oświecenia wpłynęły na ujęcie wolności religijnej jako elementu wolności myśli we francuskiej Deklaracji praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r. Ponadto stanowisko Holbacha w pierwszej fazie rewolucji francuskiej wywarło wpływ na podporządkowanie Kościoła państwu, określone normatywnie w Konstytucji Cywilnej Duchowieństwa z 12 lipca 1790 r. Stanowisko Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych znalazło wyraz w funkcjonującym do dziś uregulowaniu wolności religijnej w pierwszej poprawce do konstytucji USA, obejmującym dwie klauzule: swobody praktyk religijnych oraz zakazu ustanawiania religii państwowej. Myśl Ojców Założycieli ma znaczenie zwłaszcza dla oryginalistycznego podejścia do interpretacji konstytucji USA, w wariancie, który podkreśla rekonstrukcję „pierwotnego zamiaru” (*original intent*) prawodawcy (tzw. intencjonalizm). Uwagi Jamesa Madisona o ochronie moralności publicznej i porządku jako granicach wolności religijnej znalazły odzwierciedlenie w uregulowaniach tej wolności w niektórych konstytucjach stanowych.

Bibliografia

Opracowania

- Bayle P., *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, przeł. K. Kaśkiewicz, i in., Toruń 2014.
- Buckley T. E., *Thomas Jefferson and the Myth of Separation*, [w:] *Religion and the American Presidency*, ed. M. J. Rozell, G. Whitney, Basingstoke 2007, s. 39–50.
- Crell J., *O wolność sumienia. Vindiciae pro religionis libertate*, przeł. I. Lichońska, [Warszawa] 1957.
- Ehrlich L. (red.), *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1–3, Warszawa 1968–1969.
- Holbach P. Tiry d', *Etokracja, czyli rząd oparty na moralności*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 1979.
- Lasudowicz T., *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1 (1993), s. 131–149.
- Lasudowicz T., *Śladami Ehrlicha: Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, przeł. L. i H. Kühn, t. 1–2, Warszawa 1964.
- Locke J., *List o tolerancji*. Tekst łaciński i przekład polski L. Joachimowicz, Warszawa 1963.
- Locke J., *The Works of John Locke. Four Letters on Toleration*, London n.d. [before 1914].
- Małajny R. M., *Doktryna wolności religijnej „Ojców Konstytucji” USA*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 34 (1982), z. 2, s. 111–140.
- Małajny R. M., „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992.
- Muñoz V. P., *James Madison’s Principle of Religious Liberty*, „American Political Science Review” 97 (2003), nr 1, s. 17–31.
- Muñoz V. P., *Religion in the Life, Thought, and Presidency of James Madison*, [w:] *Religion and the American Presidency*, red. M. J. Rozell, G. Whitney, Basingstoke 2007, s. 56–66.
- Nowakowski D., *Herezja – tolerancja – consensus Ecclesiae. Wolność religijna i jej granice w myśl poglądów Erazma z Rotterdamu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 5 (2013), s. 139–157.
- Płotka M., *Od prawa natury do praw człowieka. Teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, „Edukacja Filozoficzna” 54 (2012), s. 149–170.
- Tazbir J., *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980.
- Walzer M., *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999.
- Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, przeł. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1988.
- Zieliński T. J., *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo–kościół*, Warszawa 1997.

Netografia

- Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/konst/francja-18.html>, dostęp z: 18.08.2024.
- Jasudowicz T., Śladami Ehrlicha: Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka, Toruń 1995, <https://repozytorium.umk.pl/handle/item/4658>, dostęp z: 28.08.2024.
- Locke J., *The Works of John Locke in Nine Volumes*, vol. 5, *Four Letters concerning Toleration*, <https://oll.libertyfund.org/title/locke-the-works-vol-5-four-letters-concerning-toleration>, dostęp z: 28.08.2024.
- Madison J., *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, [ca. 20 June] 1785, <https://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163>, dostęp z: 28.08.2024.

Dr hab. Piotr SZYMANIEC
Akademia Nauk Stosowanych Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu

Współczesne koncepcje wolności religijnej (od XIX w.)

Wprowadzenie

Idea wolności religijnej wykształciła się z początkiem XVII w. z debat o tolerancji. Najpierw dotyczyła wyznań chrześcijańskich, lecz stopniowo była rozszerzana na inne religie. W Oświeceniu pojmowano tę wolność najczęściej jako element wolności myśli i przekonań. Dla współczesnych debat o wolności religijnej bardzo duże znaczenie ma I poprawka do konstytucji USA i odnoszące się do niej orzecznictwo. Od początku XIX w. następowała konstytucjonalizacja wolności religijnej. W XIX-wiecznych konstytucjach wolność ta uzyskiwała kształt w większym bądź mniejszym stopniu zgodny z postulatami liberalizmu. Nie oznacza to jednak pełnego jej przestrzegania, czego przykładem może być ingerencja w autonomię Kościoła katolickiego w Niemczech w okresie *Kulturkampf* (1872–1878). W XX w. negowanie wolności religijnej miało miejsce w reżimach totalitarnych – III Rzeszy oraz w Rosji Sowieckiej, w której mimo deklaratywnego uznawania wolności sumienia programowo zwalczano religię. Po drugiej wojnie światowej powrócono do liberalnej koncepcji wolności religijnej, która stała się bazą unormowania tej wolności na gruncie międzynarodowego prawa praw człowieka, a także punktem wyjścia dalszych dyskusji na ten temat.

Istota

Główne nurty nowoczesnej myśli politycznej pojmowały wolność religijną zgodnie ze swoimi podstawowymi założeniami. Liberalizm koncentruje się na indywidualnym aspekcie tej wolności i zapewnieniu neutralności państwa w kwestiach religii, choć nie pomija także wspólnotowego aspektu tej wolności. Podejście nurtów socjalizmu opierało się na założeniu, że rola religii, będącej dotąd narzędziem w ręku klas uprzywilejowanych, będzie maleć. W doktrynach konserwatywnych ujęcie wolności religijnej było pochodną pojmowania religii jako elementu tradycji oraz ładu społecznego danego Stwórcę.

Uregulowanie wolności religijnej wyrażone w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948 r.) i w szeregu wiążących aktów prawa międzynarodowego z zakresu ochrony praw człowieka zostało zaakceptowane przez kościoły chrześcijańskie, a także stało się punktem wyjścia dla nauczania Soboru Watykańskiego II zawartego w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Przyjęcie prawnomiędzynarodowego standardu nie zakończyło jednak sporów o zakres i charakter wolności religijnej, jak również tworzenia rozbieżnych jej koncepcji, w tym ograniczających ją do „prawa do niezależności etycznej” (Ronald Dworkin), a także w ogóle ją negujących (Winnifred Fallers Sullivan).

Historyczne ujęcie

Wolność religijna w ujęciu klasycznych nurtów myśli politycznej

Benjamin Constant (1767–1830) – przedstawiciel klasycznego liberalizmu – problematykę wolności religii ujmował wieloaspektowo. Inaczej niż wielu liberałów, Constant przejawiał pozytywny stosunek do religii, której rozwojowi poświęcił dzieło *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824–1827; skrócone wyd. polskie: *O religii*, 2007).

Constant wyodrębniał dwa elementy religii: poczucie religijne (*le sentiment religieux*) oraz historycznie zmienne formy religijne. Odróżnił tzw. wolność starożytnych, polegającą na udziale wolnych obywateli w stanowieniu prawa,

oraz „wolność współczesnych”, którą rozumiał jako zespół praw podmiotowych jednostki. Wolność religijną zaliczał do tej drugiej kategorii i traktował jako niezbędny składnik wolności politycznej. Ma ona pozostać „nieograniczona, nieskończona, indywidualna”. Obejmować też powinna wszelkie poglądy w odniesieniu do religii, a więc nie tylko teistyczne, ale również deistyczne, ateistyczne oraz agnostyczne. Constant uważał, że religia przestaje być powodem do wystąpienia wobec władzy, jeśli wolność religijna jest zabezpieczona. Wolność ta może być ograniczona tylko wtedy, gdy sprawowanie kultu powoduje naruszenie porządku publicznego. Constant przyjmuje zatem klauzulę ograniczającą tę wolność obecną w Deklaracji praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r. Zdaniem myśliciela próby obrony religii za pomocą ustawodawstwa są z zasady nieskuteczne. Stąd krytykował francuską ustawę z 1822 r. zabraniającą wyszydzania religii, gdyż według niego stanowiła ona nieuzasadnione ograniczenie wolności wypowiedzi.

W opinii Constanta władze publiczne powinny zachować neutralność w sprawach religii. Dlatego odrzucał ideę kościoła państwowego i koncepcję konkordatu, choć zarazem dopuszczał możliwość finansowania przez państwo duchowieństwa wyznań mających dużą liczbę wiernych. Jego wersja idei rozdziału kościołów od państwa nie przybierała więc formy amerykańskiej doktryny muru separacji. Wolność religijna obejmuje zarówno aspekty wewnętrzne, dotyczące indywidualnych wyborów religijnych, jak i zewnętrzne, które odnoszą się do sprawowania kultu i swobody nauczania religii. Ponadto manifestowanie religii przez wspólnotę wyznaniową nie powinno być uzależnione od jakiejkolwiek procedury rejestracyjnej². W bardziej restrykcyjnych koncepcjach liberalnych uznaje się, że wymogi rejestracyjne powinny być minimalne.

Nurty socjalizmu kwestionowały rolę tradycyjnych religii w społeczeństwie. W niektórych doktrynach socjalistycznych (np. saintsimonizmie) proponowano stworzenie nowej scjentystycznej quasi-religii, opartej na idei postępu i wierze w naukę jako narzędzie rozwiązania problemów ludzkości. Karol Marks (1818–1883), a zwłaszcza Fryderyk Engels (1820–1895), wykazywali postawę antyreligijną. Engels uważał, że religia jest niczym innym,

¹ B. Constant, *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, Warszawa 2007, s. 478.

² Tenże, *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2008, s. 115–118.

jak tylko „fantastycznym odzwierciedleniem” sił przyrodniczych i ekonomicznych, których nie potrafiąco wytłumaczyć. Jednocześnie Engels odrzucał pogląd socjalisty Eugena Dühringa (1833–1921), opowiadającego się za odgórnym zniesieniem religii. Zdaniem Engelsa walka z religią nie była wskazana, gdyż – wraz z rozwojem socjalizmu – miała ona w sposób naturalny „obumrzeć”³. Do tego czasu należało zapewnić wolność religii, koncentrującą się na swobodzie wyboru religii⁴. Stanowisko założycieli marksizmu w pewien sposób wywodziło się z liberalnego ujęcia wolności religii i odbiegało znacząco od późniejszej praktyki zwalczania religii w Rosji sowieckiej.

Nurty konserwatyzmu postrzegały religię jako element tradycji i czynnik cementujący naród, a także składnik ładu społecznego przypisanego przez Stwórcę. Takie postrzeganie religii znaleźć można u Edmunda Burke’a (1729–1797). Konserwatywne podejście do wolności religijnej koncentruje się na wspólnotowym jej wymiarze, obejmującym prawa kościołów i związków wyznaniowych, zwłaszcza tych, które uznawano za historyczne w danym państwie.

Wolność religijna po II wojnie światowej

W prawie międzynarodowym w okresie międzywojennym dominowało podejście chroniące kolektywną wolność religijną przysługującą mniejszościom narodowym i etnicznym. Takie podejście znalazło wyraz normatywny w traktatach zawieranych przez mocarstwa ententy z państwami Europy Środkowo-Wschodniej, które wówczas powstały lub zmieniły swoje terytorium. Gwarancje indywidualnej wolności religijnej pozostawiono konstytucjom poszczególnych państw. Po drugiej wojnie światowej w międzynarodowym prawie praw człowieka unormowano wolność religijną zgodnie z liberalnym ujęciem. Tak też Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta w Paryżu 10 grudnia 1948 r. określa w art. 18 prawo każdego do wolności myśli, sumienia i religii (*freedom of thought, conscience and religion*), gdzie wolność religii została wymieniona łącznie z wolnościami pokrewnymi, tzn. myśli i sumienia. Wolności te zresztą nie zostały od siebie oddzielone w sposób

³ F. Engels, *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, przeł. P. Hofman, Warszawa 1956, s. 354–357.

⁴ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013, s. 32–33.

precyzyjnie odróżnione. Zgodnie z Powszechną Deklaracją w skład wolności religii wchodzi prawo jednostki do zmiany religii lub przekonań (*religion or belief*), a także prawo indywidualnego lub kolektywnego, prywatnego lub publicznego manifestowania religii lub przekonań, obejmującego „nauczanie, praktyki religijne, sprawowanie kultu i rytuałów (*worship and observance*)”. Prawa kościołów i związków wyznaniowych są w tym ujęciu swoistym derywatem wolności przysługującej jednostkom. W analogiczny sposób unormowano tę wolność w art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności podpisanej w Paryżu 4 listopada 1950 r. (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284) oraz w art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 r. (Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167).

Standard wolności religijnej określony w prawie międzynarodowym został zaaprobowany przez kościoły chrześcijańskie. Stanowisko Kościoła katolickiego uległo krystalizacji w trakcie Soboru Watykańskiego II (1962–1965). W dokumentach Światowej Rady Kościołów (m.in. w Deklaracji o wolności religijnej przyjętej przez Światową Radę Kościołów w New Delhi w 1961 r.⁵) akcentuje się negatywną wolność religijną.

Wolność religijna w nauczaniu Kościoła katolickiego

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, uchwalona po dość gwałtownych sporach 7 grudnia 1965 r., jest najważniejszym składnikiem nauczania soborowego w omawianej kwestii. Jeszcze w dokumentach przygotowawczych do Soboru posługiwano się raczej terminem „tolerancja religijna”⁶. W trakcie soborowej dyskusji nad Deklaracją kardynał Karol Wojtyła przedstawiał stanowisko, według którego wolność religijna ma aspekt negatywny, ale również element pozytywny polegający na prawie do poszukiwania Prawdy. Z tego też względu z wolnością religijną wiąże się też odpowiedzialność jednostki⁷.

⁵ N. Koshy, *Wolność religijna w zmieniającym się świecie*, przeł. D. Dańkowski, R. Wawer, Kraków 1998, s. 44–59, 121–138.

⁶ W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej. Ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, Poznań 2003, s. 17–37, 121–124.

⁷ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, s. 249–255, 312–313.

Deklaracja stanowi z jednej strony kontynuację nauczania soborowego dotyczącego ekumenizmu, zawartego zwłaszcza w dekrete *Unitatis redintegratio* z 1964 r., z drugiej zaś strony stanowi wyłom w dotychczasowym podejściu Kościoła katolickiego, będącym reakcją na koncepcję państwa świeckiego, realizowaną najpierw podczas rewolucji francuskiej⁸. Łączy się także z nauczaniem przedstawionym w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* z 28 października 1965 r., według której wszystkie religie stanowią odpowiedź na te same fundamentalne pytania.

Deklaracja o wolności religijnej adresowana jest do wszystkich ludzi. Operuje trzema podstawowymi pojęciami: wolność sumienia, wolność kultu i wolność Kościoła. Wolność sumienia przysługuje każdemu człowiekowi, będąc wewnętrznym, indywidualnym aspektem wolności religijnej. Dzięki wolności sumienia jednostka może określić się negatywnie albo pozytywnie wobec wiary. Pozytywne określenie się w tym zakresie jest warunkiem wolności kultu, a także wolności Kościoła. W tym sensie wolność sumienia jest podstawą dwóch kolejnych wolności. Wolność kultu odnosi się z kolei do autonomicznego wyboru jednostki w zakresie aktów zewnętrznych odzwierciedlających cześć w stosunku do Boga. Dokonany na tym etapie wybór religii wyznacza akty religijne wypełniane indywidualnie bądź w społeczności wiernych, prywatnie lub publicznie. Deklaracja o wolności religijnej akcentuje indywidualną wolność religijną, rozumianą jako wolność negatywna – od przymusu ze stron władz.

Deklaracja o wolności religijnej wyszczególnia czynne i bierne podmioty tej wolności. Podmiotami czynnymi – z uwagi na przyrzoną godność – są wszyscy ludzie, którzy są także jej podmiotami biernymi, tzn. zobowiązanymi do jej respektowania oraz ochrony. Innymi podmiotami biernymi są wszelkie „zbiorowiska społeczne” (grupy społeczne i społeczności) oraz władze wszystkich szczebli i rodzajów, w tym państwo, które ma obowiązek „stworzyć korzystne warunki do rozwoju życia religijnego”⁹. Granice wolności religijnej wyznaczone są przez pojęcia: dobro wspólne, prawa innych

⁸ J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 282–283.

⁹ Deklaracja o wolności religijnej, pkt 6, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2012, s. 414.

osób, przestrzeganie „słusznego ładu publicznego”, a także „słuszne wymagania porządku publicznego”¹⁰.

Kościół katolicki uznaje wyjątkowe znaczenie wolności religijnej wśród tzw. praw człowieka I generacji. Dał temu wyraz w 1980 r. Jan Paweł II, podkreślając, iż wolność ta jest „pierwszym i niezbędnym prawem osoby ludzkiej, a [...] w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej strony ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności”¹¹. Fundamentem wolności religijnej jest z jednej strony prawe sumienie (jak ujął to Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*), z drugiej zaś strony przyrodzona godność człowieka.

Koncepcja Johna Rawlsa

John Rawls (1921–2002) przedstawiał rozważania o religii i wolności religijnej w książce *Liberalizm polityczny* (1993). Filozof uznawał, że właściwe określenie wolności sumienia i religii może być dokonane przy użyciu „eksperymentu filozoficznego” opartego na metodologicznym indywidualizmie, polegającego na wyobrażeniu sobie, jakie zasady przyjąłby osoby, zawierając umowę społeczną w warunkach „zasłony niewiedzy”, tzn. nie wiedząc, czy reprezentują większościowe czy mniejszościowe religie i przekonania religijne. Wdzieliby jednak, że religia odgrywa bardzo ważną rolę w wyborze koncepcji dobra i dla funkcjonowania społeczeństwa. Podejmując decyzje w takich warunkach, zgodziliby się, aby podstawowy zakres tej wolności był ograniczony wyłącznie ze względu podobne prawa innych osób¹². W koncepcji filozofa wolność sumienia ma status – wraz z wolnością zrzeszania się – wolności podstawowej (inne prawa Rawls nazywa wspierającymi). Przy czym wolność sumienia może być urzeczywistniona dzięki wolności zrzeszania się¹³.

¹⁰ Tamże, pkt 2, 4, s. 411, 413.

¹¹ H. Misztal, *Wolność religijna*, [w:] *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 2000, s. 209.

¹² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012, s. 417; D. Dańkowski, *Rawls on Religion in Public Debate*, Kraków 2013, s. 46–47.

¹³ J. Rawls, dz. cyt., s. 419.

Wolność religijna u autorów komunitariańskich

Autorzy zaliczani do komunitaryzmu nie stworzyli jednej, spójnej koncepcji tej wolności. Kanadyjski filozof Charles Taylor (ur. 1931) w wielu pracach (zwłaszcza *Oblicza religii dzisiaj*, wyd. polskie 2002) wskazywał, że współcześnie w porządkach prawnych akcentowany jest indywidualny wymiar wolności religijnej, a wymiar wspólnotowy zostaje zmarginalizowany. Jednakże w napisanej wspólnie z Jocelynem Maclurem książce *Secularism and Freedom of Conscience* Taylor przyjmuje, że jednakowa, specjalna ochrona prawna miałaby przysługiwać nie tylko tradycyjnym religiom, ale także wszystkim „podstawowym przekonaniom” (*core convictions*) czy też „przekonaniom sumienia” (*convictions of conscience*), tzn. przekonaniom, które odgrywają podstawą rolę w życiu danej jednostki. Według Taylora i Maclure’a takie ujęcie tej wolności jest odpowiednie dla państwa wielokulturowego.

Michael Sandel (ur. 1953) twierdzi, że wolność religijna zasługuje na specjalną ochronę, ponieważ przekonania religijne wiodą do przyjęcia sposobu postępowania, który jest godny podziwu, albo przyczyniają się do pielęgnowania cech charakteru czyniących ludzi lepszymi obywatelami¹⁴. Wolność religijna w tej koncepcji uzasadniana jest przez moralną wartość religii.

Koncepcja niemożliwości wolności religijnej

W 2005 r. amerykańska badaczka Winnifred Fallers Sullivan (ur. 1950) postawiła tezę, że wolność religijna jest jako taka niemożliwa (*impossibility thesis*)¹⁵. Według Sullivan nie ma możliwości stworzenia prawnej definicji religii, a wobec tego nie sposób również określić wolności religijnej. Do XX w. idea wolności religijnej powodowała zwiększenie zakresu tolerancji, ale obecnie jest źródłem dyskryminacji. Każde określenie tej wolności wpływa na pewne rozumienie religii, a przez to jest już dyskryminujące, gdyż wyklucza pewne światopoglądy jako niereligijne. Sullivan zyskała sobie grono zwolenników w nauce anglosaskiej, wśród których najbardziej znaczący to Elizabeth Shakman Hurd (ur. 1970), Saba Mahmood (1961–2018) oraz Peter Danchin.

¹⁴ M. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge 2005, s. 257.

¹⁵ W. F. Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton 2005.

Stanowisko Sullivan należy do najbardziej radykalnych poglądów na temat wolności religijnej we współczesnej myśli prawnej.

Koncepcje redukujące wolność religijną do wolności światopoglądu

We współczesnej anglosaskiej myśli polityczno-prawnej pojawiło się szereg koncepcji, które postulują zredukowanie wolności religijnej do wolności światopoglądu. Profesor Uniwersytetu Oksfordzkiego, Cécile Laborde nazwała je „egalitarnymi teoriami wolności religijnej”, zaliczając do nich koncepcje Ronalda Dworkina, Briana Leitera czy Christophera L. Eisgrubera i Lawrence’a G. Sagera, a także Charlesa Taylora i Jocelyna Maclure’a¹⁶. Stanowisko Taylora i Maclure’a różni się od pozostałych tym, że wyraża pozytywny stosunek do wszystkich grup wyznaniowych będących elementami multikulturowej wspólnoty. Natomiast Leiter odnosi się dość niechętnie do religii jako instytucji społecznej.

Ronald Dworkin (1931–2013) w książce *Religion without God* (2013) uznał, że należy zastąpić tradycyjne ujęcie wolności religijnej bardziej ogólnym prawem do etycznej niezależności (*right to ethical independence*)¹⁷. Według Dworkina taka zmiana powoduje przeniesienie akcentów ze standardu ochrony tego prawa na określenie uzasadnionych powodów ingerencji w to prawo. Wolność religijna stanowi powód udzielania zwolnień z obowiązku przestrzegania określonych praw stanowionych przez państwo. Typowymi przykładami taki wyłączeń są: zwolnienie ze służby wojskowej dla wyznawców niektórych religii czy zwolnienie dzieci amiszów w Stanach Zjednoczonych z części obowiązkowej edukacji (wyrok Sądu Najwyższego w sprawie *Wisconsin przeciwko Jonas Yoder* z 1972 r.¹⁸). Według Dworkina nie istnieje żaden sposób, by odróżnić religie od innych „głębokich” poglądów. Zatem zwolennicy tych poglądów mogą domagać się takich samych wyłączeń, jakie mogą przysługiwać wyznawcom „tradycyjnych” religii. To jednak powoduje zagrożenie dla polityki państwa. Dlatego też Dworkin opowiada się za

¹⁶ C. Laborde, *Dworkin's Freedom of Religion without God*, „Boston University Law Review” 94 (2014), s. 1256–1257.

¹⁷ R. Dworkin, *Religion without God*, Cambridge–London 2013, s. 105–147.

¹⁸ *Wisconsin v. Jonas Yoder*, 406 US 205 (1972).

wprowadzeniem prawa do etycznej niezależności w miejsce wolności religijnej. Dzięki temu będzie możliwe odparcie żądań radykałów religijnych. Koncepcja Dworkina prowadzi do marginalizacji wspólnotowego wymiaru wolności religijnej.

Obrona statusu wolności religijnej

Współcześnie tacy autorzy, jak John Finnis, Rafael Domingo czy Michael Sandel, bronią specjalnego statusu wolności religijnej. Finnis (ur. 1940), zwolennik prawa natury, zaliczył religię do kategorii podstawowych ludzkich dóbr, które spełniają łącznie następujące cechy: pierwotność w stosunku do moralności, niemożność zredukowania do pozostałych, oczywistość, niedowodliwość, brak hierarchii, a także to, że inne ważne dla ludzi dobra są ich pochodnymi lub kombinacjami¹⁹. Krytykując stanowisko Dworkina, Leitera oraz Eisgrubera i Sagera, Finnis uznaje, że wolność religijna jest prawem o charakterze roszczenia (*claim-right*), a więc takim, w którym nacisk zostaje położony nie tyle na samo uprawnienie, ile związany z nim obowiązek, leżący zarówno po stronie organów państwa, jak i samego społeczeństwa obywatelskiego, by nie ingerować bez uzasadnienia w wykonywanie aktów religijnych. Uzasadnieniem ingerencji może być zagrożenie praw innych osób i ochrona spokoju publicznego oraz moralności publicznej. Jednakże ze względu na zagrożenie ze strony fundamentalizmu religijnego, w skrajnej wersji prowadzącej do terroryzmu, filozof z aprobatą odniósł się do prób promowania „europejskiej” wersji islamu przez władze Niemczech, Francji czy Wielkiej Brytanii²⁰.

Cécile Laborde podkreśla, że wolność religijna jest zorientowana nie tylko na ochronę przekonań sumienia jednostek, ale także ich „integralności moralnej” (*moral integrity*). Ta integralność moralna wyraża się także w kolektywnych praktykach, rytach, a także kolektywnych prawach wspólnot religijnych²¹. Zatem Laborde broni w ten sposób wolności religijnej obejm-

¹⁹ J. Finnis, *Prawonaturalneiuprawnienianaturalne*, przeł. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 103–107.

²⁰ Tenże, *Why religious liberty is a special, important and limited right*, „Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper” 9–11 (2008), s. 2–3, 13–17.

²¹ C. Laborde, *Protecting Freedom of Religion in the Secular Age*, [w:] *Politics of Religious Freedom*, red. W. F. Sullivan, E. Shakman Hurd, S. Mahmood, Chicago 2015, s. 269–279.

mującej także szeroki zakres sposobów uzewnętrzniania religii oraz prawa wspólnot religijnych.

Stan rzeczy

Przyjęcie regulacji międzynarodowego prawa praw człowieka dotyczących wolności religijnej, opartych zasadniczo na liberalnym ujęciu tej wolności, nie zakończyło sporów na jej temat. Soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* akceptuje elementy wolności religijnej wymieniane w unormowaniach prawnomiędzynarodowych, operując jednocześnie trzema podstawowymi, powiązаныmi ze sobą pojęciami: wolność sumienia, wolność kultu i wolność Kościoła. Jan Paweł II traktował wolność religijną jako pierwsze i niezbędne prawo człowieka.

Grupa współczesnych myślicieli liberalnych, bojąc się roszczeń fundamentalistów religijnych, optuje za zredukowaniem wolności religijnej do wolności światopoglądu, twierdząc, że nie ma żadnego kryterium, pozwalającego odróżnić religię od innych „głębokich” poglądów czy przekonań jednostki. Jeden z nich, Ronald Dworkin uznawał, że „prawo do etycznej niezależności” jest wystarczające dla ochrony praw jednostki. Jeszcze dalej idzie stanowisko Winnifred Fallers Sullivan, która uważa, że ponieważ nie sposób stworzyć prawnej definicji religii, więc każde unormowanie wolności religijnej ma już charakter dyskryminujący.

Specjalny status wolności religijnej jest broniący przez takich autorów, jak John Finnis, Rafael Domingo, Michael Sandel i Cécile Laborde. Laborde uznaje, że wolność religijna dotyczy także „integralności moralnej” jednostki, wyrażającej się w indywidualnych i kolektywnych praktykach religijnych, a także w funkcjonowaniu wspólnot religijnych.

Aspekty praktyczne

Praktyczną konsekwencją koncepcji redukujących wolność religijną do wolności światopoglądu jest zakwestionowanie możliwości uzyskiwania zwolnień z obowiązku przestrzegania określonych przepisów stanowionych przez państwo z uwagi na to, że te prawa stanowią nazbyt duże obciążenie dla ich

wolności religijnej. Koncepcje te stanowią argument przeciwników możliwości powołania się na „sprzeciw sumienia” jako powód niewykonania określonych obowiązków ustanowionych przez państwo (np. służby wojskowej) czy mających charakter zawodowy (np. odmowa wykonania określonych zabiegów przez personel medyczny).

Bibliografia

Opracowania

- Boucher F., *Exemptions to the Law, Freedom of Religion and Freedom of Conscience in Postsecular Societies*, „Philosophy and Public Issues (New Series)” 3 (2013), nr 2, s. 159–200.
- Constant B., *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, Warszawa 2007.
- Constant B., *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2008.
- Dańkowski D., *Rawls on Religion in Public Debate*, Kraków 2013.
- Deklaracja o wolności religijnej*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2012, s. 411–420.
- Drzyżdzyk S., *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, red. M. Cholewa, M. Gilski, S. Drzyżdzyk, Kraków 2013, s. 247–261.
- Dworkin R., *Religion without God*, Cambridge–London 2013.
- Engels F., *Anty-Duhring. Pan Eugeniusz Duhring dokonuje przewrotu w nauce*, przeł. P. Hoffman, Warszawa 1956.
- Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przeł. K. Lossman, Warszawa 2001.
- Finnis J., *Why religious liberty is a special, important and limited right*, „Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper” 9–11 (2008), s. 2–17.
- Koshy N., *Wolność religijna w zmieniającym się świecie*, przeł. D. Dańkowski, R. Wawer, Kraków 1998.
- Laborde C., *Dworkin's Freedom of Religion without God*, „Boston University Law Review” 94 (2014), s. 1255–1271.
- Laborde C., *Protecting Freedom of Religion in the Secular Age*, [w:] *Politics of Religious Freedom*, red. W. F. Sullivan, E. S. Hurd, and S. Mahmood, Chicago 2015, s. 197–206.
- Łużyński Wiesław, *Soborowa koncepcja relacji między państwem a Kościołem. Otwarcie epoki pokonstantyńskiej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 509–533.
- MacLure J., Taylor Ch., *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge–London 2011.

- Misztal Henryk, *Wolność religijna*, [w:] *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 2000, s. 204–249.
- O'Malley J. W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012.
- Sandel M., *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge 2005.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Sullivan W. F., *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton 2005.
- Szukalski W., *Od tolerancji do wolności religijnej. Ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, Poznań 2003.
- Szymaniec P., *Koncepcje wolności religijnej. Rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej*, Wrocław 2017.
- Taylor, Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2002.

Netografia

- Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, <https://alam.pl/wp-content/uploads/1962/10/Sobor-Watykanski-II-16-Deklaracja-o-wolnosci-religijnej-Dignitatis-humanae.html>, dostęp z: 02.09.2024.
- The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*, <https://tif.ssrc.org/>, dostęp z: 02.09.2024.

CZĘŚĆ II

Wolność religijna w kontekście głównych religii świata

Ks. dr Adam MACHOWSKI
Akademia Jagiellońska w Toruniu

Buddyzm i wolność religijna

Wprowadzenie

Buddyzm to doktryna filozoficzno-religijna powstała na gruncie braminizmu. Słowo „buddyzm” jako jej określenie weszło do użycia po raz pierwszy na Zachodzie w XX w. Sami buddyści określali się nazwami: w s. *Dharma*, w p. *Dhamma*; s. i p. *sāsana* czy s. *buddharma* i p. *buddhamma*. Buddyzm charakteryzuje nieokreśloność istoty doskonałej, ale mówi o istotach nadprzyrodzonych (*deva*) i zawiera doktrynę o przyszłym życiu (reinkarnacja). W buddyzmie przyjmuje się istnienie nieantropomorficznych istot bogów (wyższych i niższych), które jednak, podobnie do ludzi, dążą do nirwany. Buddyzm jest religią dharmiczną i nieateistyczną. Buddyści skupiają się w zróżnicowanych i płynnych formach organizacyjnych, stąd liczne jego odłamy i doktryny. Różne formy zapisu nauczania w buddyzmie (np. s. *tantra*, *dżataka* i p. *jātaka*) podają reguły umożliwiające osiągnięcie nirwany (s. *nirvāṇa*, p. *nibbāna*).

Istota

Istota filozoficzna

Buddyzm jest religią kosmocentryczną – kosmologia buddyzmu jest holistyczna, materia utożsamiana jest z energią¹. Kosmos buddyzmu składa się z tego, co naturalne, oraz z tego, co pozanaturalne (duchów i bogów), w ramach jednego organizmu pojmowanego jako Życie, Porządek i Harmonia². Buddyzm odrzuca linearność historii świata i neguje poznawczą wartość faktów historycznych³. W zamian wprowadza cykliczne prawo *dharmy* – nieustannego powstawania i przemijania podstawowych czynników istnienia⁴. Przestrzeń nie odgrywa w buddyzmie ważnej roli, kluczowy jest mistyczny wgląd w siebie umożliwiający dotarcie do źródeł cierpienia i wyeliminowanie ich. Buddyzm nie wyodrębnia poszczególnych bytów (doktryna o pustce, nicości – p. *suññata*; s. *śūnyatā*). Jednak buddyzm nie jest nihilizmem⁵. Wszystko, co istnieje, jest wzajemnie zależnymi od siebie zjawiskami, np. istoty żywe nie mają swojej substancji (duszy, jak w hinduizmie – s. *ātman*, p. *attā*)⁶. Metafizyka nicości odkrywana jest przez swego rodzaju „doświadczenia mistyczne”^{7,8}. Buddyzm w relacji do nauki jest otwarty na dialog z różnymi gałęziami wiedzy czy poglądami, gotowy dowolnie przekraczać granice nauki, religii czy filozofii⁹. Nie jest doktryną deterministycz-

¹ Zob. L. Fic, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa w badaniach fenomenologicznych* ks. prof. Tadeusza Dajczera, [w:] *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej* ks. prof. Tadeusz Dajczera (1931–2009), red. E. Sakowicz, Lublin 2020, s. 80, 82–84.

² Zob. T. Dajczera, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 24–74.

³ Zob. tamże, s. 88.

⁴ Zob. tamże, s. 91–92.

⁵ Zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze zachodu*, Lublin 2016, s. 14.

⁶ Zob. *Cula-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness*, przekł. T. Bhikkhu, <https://www.accesstosight.org/tipitaka/mn/mn.121.than.html>, dostęp z: 12.11.2020.

⁷ Zob. K. Ceming, *Einheit im Nichts. Die mystische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus im Vergleich*, Augsburg 2004, S. 134–137.

⁸ Zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze zachodu*, dz. cyt., s. 41–43; K.-J. Notz, *Buddhismus im Westen*, [w:] *Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*, hrsg. von K.-J. Notz, Freiburg 1998, s. 98.

⁹ Zob. A. B. Wallace, *Buddhism and science*, [w:] *The Oxford Handbook of Religion and Science*, red. P. Clayton, Oxford 2008, s. 24–40; T. Dajczera, dz. cyt., s. 16; L. Fic, *Chrześcijaństwo i buddyzm – od spotkania do dialogu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 49 (2011), s. 209–258;

ną, co pokazuje odmienna od hinduizmu niedeterministyczna interpretacja prawa *karmana*¹⁰, czy fatalistyczną (człowiek jest odpowiedzialny za swoją przyszłość, a jego działanie może przynosić różne skutki)¹¹. Ale też buddyzm nie zajmuje się kwestią wolnej woli¹², natomiast kreśli drogę powiększania wewnętrznej wolności i niezależności od zjawisk zewnętrznych¹³. Gnozeologia buddyzmu wskazuje, że najwyższą wiedzą jest zanegowanie wiary w trwałe i niezmiennie „ja” oraz w możliwość dotarcia do istoty zjawisk¹⁴. Poznanie następuje przez oświecenie, dosł. przebudzenie (s. i p.: *bodhi*), czyli wewnętrzne doświadczenie na przekór snowi, postrzeganemu jako stan niewiedzy, prowadzące do odkrycia trzech cech istnienia: nietrwałości, bolesności (s. *dukkha*, p. *dukkha*), braku „ja”. W *bodhi* dostępne są trzy rodzaje wiedzy: 1) wiedza dotycząca swoich poprzednich żywotów; 2) wiedza dotycząca „prawa karmana”; 3) wiedza dotycząca Czterech Szlachetnych Prawd: o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o pokonaniu cierpienia, o ścieżce prowadzącej do ustania cierpienia (tzw. droga 8 kroków). Prowadzi to człowieka do stanu oświeconego umysłu – buddyzm zna trzy rodzaje „przebudzenia”: doskonale samoprzebudzenie, przebudzenie ucznia (poprzez słuchanie) oraz osobiste oświecenie¹⁵.

Aksjologia

Podejście buddyzmu do systemu wartości ma charakter wyraźnie moralno-etyczny. Największą wartością jest stan nieodczuwania – nirwana osiągnięta przez samodoskonalenie się i oświecenie, a pojmowana jako wolność

L. Fic, *Studia nad dialogiem chrześcijaństwa z buddyzmem w Polsce*, [w:] *Badania religiológiczne w Polsce*, red. Z. Kupisiński, Lublin 2011, s. 161–176.

¹⁰ Zob. T. Dajcer, dz. cyt., s. 114.

¹¹ Zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze zachodu*, dz. cyt., s. 14.

¹² Zob. F. Sielimowicz, *Wolna wola czy determinizm?*, „Cyber Sangha” 17 (2004), <http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=324>, dostęp z: 12.11.2020.

¹³ Zob. A. B. Wallace, dz. cyt., s. 217–233; A. Federman, *What Kind of Free Will Did the Buddha Teach?*, „Philosophy East and West” 60 (2010), s. 1–19.

¹⁴ Zob. T. Dajcer, dz. cyt., s. 77. Znalazło to odbicie już w doktrynie gr. filozofa Pyrrona odwiedzającego wcześniej Indie, a później głoszącego doktrynę niepoznawalności rzeczy i zawieszenia sądów (*epoche*), o czym pisze Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* (IX, 61) – zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze zachodu*, dz. cyt., s. 25–26.

¹⁵ Zob. U. Brodowy, *Bodh Gaja*, Warszawa 2011, s. 91.

od wszelkiego cierpienia. Z kolei najwyższym stopniem stanu nieodczuwania jest brak postrzegania i niepostrzegania. Stan ten np. w najbardziej konserwatywnym buddyzmie tybetańskim osiąga się przez trzy wyrzeczenia: powściągnięcie ciała, powściągnięcie mowy i powściągnięcie myśli. Oznacza to walkę z własnym „ego” pojmowanym jako iluzja. Buddyzm utrzymuje, że każda forma życia jest nieredukowalna i powinna być jako taka respektowana. Wyraża to buddyjska wersja złotej reguły: „Jak ja bym życzył sobie być pozostawiony w pokoju, tak czyniąc innym także chcę ich pozostawić w pokoju”. Trzeba powstrzymać się od działania na szkodę drugiego, a działać w sposób etycznie słuszny z pożytkiem dla drugiego. Drugi, nawet gdyby czynił źle, nie jest pojmowany jako wróg – tak postrzegane (jako wrogowie) są jedynie jego złe myśli i działania. Wezwanie do czynienia dobra innym jest związane z konkretnymi możliwościami pojedynczego człowieka.

Wymiar teologiczno-religijny

Życie pośmiertne w buddyzmie to ciągła reinkarnacja zgodna z zasadami *karmana* aż do osiągnięcia nirwany. Inna forma życia jest możliwa w sześciu krainach, ale tylko ludzka forma umożliwia osiągnięcie stanu oświecenia¹⁶. Po śmierci ciała pięć skupisk, agregatorów cierpienia, tworzących człowieka, rozpada się. Przetrwać może jedynie „czysta świadomość” (umysł). Strumień świadomości manifestuje się w kolejnych wcieleniach (niekończąca się wędrówka – s. *samsarai*, p. *sansara*), aż do stanu nirwany. Nirwana (p. *Nibbana*; s. *Nirvāṇa*) to doskonały stan ustania wszelkiego pragnienia, które powodowałoby cierpienie, i uwolnienie tym samym od prawa *karmana*, stan szczęśliwości bez końca. Rytuały w buddyzmie sprowadzają się do medytacji jako drogi oświecenia¹⁷, tantry, golenia głowy przy wstąpieniu do klasztoru, recytowania zbioru reguł zakonnych, stosowania kadzidła, ofiary z kwiatów, z pokłonów i rytuałów pogrzebowych¹⁸ oraz kultu świątynnego. Życie za-

¹⁶ Zob. D. Keowyn, dz. cyt., s. 43–57.

¹⁷ Zob. L. Fic, *Medytacja Wschodu jako wyzwanie dla chrześcijaństwa*, [w:] *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, t. 4, *Medytacja i samorealizacja w buddyzmie*, red. I. Kamiński, Toruń 2014, s. 13–35.

¹⁸ Zob. L. Fic, *Pogrzeb – w religiach pozachrześcijańskich*, pkt. C, *W buddyzmie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XV, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, s. 990–991.

konne w buddyzmie przejawia się w formie wspólnoty klasztornej mnichów oraz posługi mnichów wędrownych (s. śramanas) żyjących z jałmużny¹⁹.

Historyczne ujęcie

Powstanie

Założycielem i twórcą podstawowych założeń buddyzmu był żyjący między ok. 563 a ok. 483 r. p.n.e. Siddhārtha Gautama (s.; p. Siddhattha Gotama), nazywany też Śakjamunin – mędrzec z rodu Śākya, syn władcy Lumbini, jednego z państw – miast w północnych Indiach (dzisiaj: Nepal)²⁰. Na początku głoszenia nowej nauki przyjął imię *buddha*, które w sanskrycie i palijskim znaczy „przebudzony”, „oświecony”. Pisane wielką literą zawsze odnosi się do niego, pisane małą oznacza każdego oświeconego.

Na początku buddyzm rozwijał się w samych Indiach i w krajach sąsiednich. Za panowania króla Asioki odbył się trzeci sobór buddyjski (ok. 250 r. n.e.) i nastąpiło rozprzestrzenienie się buddyzmu wśród świeckich²¹.

Dalszy rozwój

W ciągu pierwszych 500 lat buddyzm dotarł do Azji południowo-wschodniej (Laos, Tajlandia, Indonezja) i północno-wschodniej (Chiny, Korea, Japonia)²².

Kryzys buddyzmu w samych Indiach, spowodowany był m.in. inwazją islamu w X wieku²³, a z kolei nastąpił dalszy jego dynamiczny rozwój w krajach

¹⁹ Zob. Asioka, *III orędzie skalne większe*, [w:] tegoż, *Orędzia króla Asioki*, przeł. J. Makowiecka, red. E. Słuszkiewicz, Warszawa 1964, s. 6; tegoż, *XIII orędzie skalne większe*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 21.

²⁰ Zob. M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 56–61.

²¹ Zob. A.L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kuźbiak, przedm. i red. E. Słuszkiewicz, wyd. 3 zmien. i poszerz., Warszawa 2000, s. 69–71; J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1985, s. 117.

²² Zob. H. Zimoń, *Działalność misyjna buddyzmu na przestrzeni wieków*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 2 (1979), z. 2, s. 86.

²³ Zob. A.L. Basham, dz. cyt.

Azji wschodniej – w Chinach, Turkiestanie, Indonezji, Birmie i Mongolii od X do XVI wieku²⁴.

W wieku XIX buddyzm zaczął być szerzej znany w Europie – powstały pierwsze szkoły na Zachodzie (aczkolwiek zachodnie badania nad nim rozpoczęły się już od początku wieku XVIII²⁵). Szybsze rozprzestrzenianie nastąpiło w II poł XX w., po zajęciu Tybetu przez Chiny i emigracji wielu mnichów (lamów). W Chinach współczesnych ma miejsce dwojake podejście: represjonowany na wiele sposobów jest buddyzm tybetański, a najbardziej tolerowany na wschodnim wybrzeżu jest chiński odłam buddyzmu – *ch'an*.

Stan rzeczy

Liczba buddystów na świecie: ponad 400 mln; w Polsce brak dokładnych danych (ok. 20 współnot)²⁶.

Największe współczesne odłamy buddyzmu: *Hinajana* (Mały Wóz – buddyzm elitarny), *Mahajana* (Duży Wóz, buddyzm dla wszystkich – także dla świeckich). *Mahajana* dzieli się na różne szkoły w zależności od kraju: *chan* (Chiny), *zen* (Japonia), buddyzm tybetański (tantryzm), buddyzm zachodni – m.in. powstały współcześnie buddyzm ateistyczny (Stephen Batchelor)²⁷.

Buddyzm wschodni (*chan*, *zen*) przekształcił wędrówkę (*sansarę*) z szeregu kolejnych wcieleń w przechodzenie do kolejnych etapów doskonałości w ramach tej samej osoby (interpretacja metaforyczna)²⁸.

Współcześnie buddyzm ze względu na swoje przesłanie jest uważany za religię uniwersalną²⁹.

²⁴ Zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze zachodu*, dz. cyt., s. 63–65.

²⁵ Zob. tamże, s. 14.

²⁶ Zob. L. Fic, *Studia nad dialogiem...*, dz. cyt., s. 156–163.

²⁷ Zob. S. Batchelor, *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*, Yale 2015; E. Sakowicz, *Islam i buddyzm a kultura europejska*, „Summarium” 33 (2004), s. 79–91.

²⁸ Zob. K. Uchiyama, *Otwieranie dłoni myśli*, przeł. J. Majewski, [b. m.] 2009.

²⁹ Zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze zachodu*, dz. cyt., s. 13–14.

Aspekty praktyczne

Wskazania moralne buddyzmu jako droga przygotowania medytacji³⁰. Najważniejszą regułą jest zasada niekrzywdzenia (s. i p.: *ahiṃsā*) i szanowania każdej formy życia, które ma wymiar sakralny (zakaz zabijania)³¹. Jest osiągnięta przez: wyrzeczenie się złej woli; powstrzymanie się od kłamstwa, od mowy powodującej nieporozumienia między ludźmi, mowy obelżywej, pustego gadania; zalecany wegetarianizm i zakaz krwawych ofiar ze zwierząt (choć zakaz zabijania zwierząt do spożycia omijano np. w średniowieczu poprzez odbieranie mięsa od muzułmanów)³²; wezwanie do ochrony zdrowia ludzi i zwierząt (ustanowienie pierwszych rezerwatów przyrody i ochrona niektórych gatunków fauny i flory)³³ oraz doktrynę miłosierdzia (s. *maitri*, p. *mettā*, s. i p. *karuṇā*). Buddyzm obejmuje także: zakaz kradzieży, unikanie nieskromności poprzez pohamowywanie zmysłów, przestrzeganie 5 przykazań moralnych (na czele z *ahiṃsą*), zakaz używania środków odurzających (Theravada)³⁴. Buddyzm realizuje także zasadę tolerancji religijnej mającą przede wszystkim społeczne i polityczne konotacje (buddyzm społeczny i przełamanie problemów z zastosowaniem w życiu społeczno-politycznym)³⁵.

Etyka zarobkowania i biznesu. Zakaz działania na szkodę innych istot, np. handlu bronią, żywymi istotami, odurzającymi napojami, trucizną; niewykonywanie zawodów związanych z rybołówstwem, rzeźnictwem, wojskowością; powstrzymywanie się od fałszu, zdrady, oszustwa, wykorzystywania.

³⁰ Zob. T. Dajczer, dz. cyt.

³¹ Zob. Asioka, *V orędzie skalne większe*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 9; T. Dajczer, dz. cyt., s. 35.

³² Zob. Asioka, *I orędzie skalne większe*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 4; L. Fic, dz. cyt., s. 64.

³³ Zob. Asioka, *II orędzie skalne większe*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 5; tegoż, *V orędzie na kolumnach*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 43–46.

³⁴ Zob. T. Dajczer, dz. cyt., s. 36; Asioka, *XII orędzie skalne większe*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 18.

³⁵ Tamże, s. 18–19; tegoż, *VII orędzie skalne większe*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 13; M. Marczevska-Rytko, *Asioka jako twórca buddyzmu społecznego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 4 (1997), s. 159–168; J. Kieniewicz, dz. cyt., s. 87–88; T. Pobożniak *Dylematy Milinda Panha*, [w:] *Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, red. J. Sieradzan, Kraków 1993, s. 33.

Glosariusz

Religia dharmiczna – system religijny zbudowany na *dharmie* – pierwotnie zbiorze wszelkich czynników wpływających na życie człowieka (*karman*) i wiedzy tajemnej o nich. We współczesnym hinduizmie zespół powinności etycznych obowiązujący każdego wiernego. Do religii dharmicznych zalicza się religie powstałe na subkontynencie indyjskim oraz taoizm. Słowo *dharma* pochodzi od źródłosłowa *dhr* – nosić, podtrzymywać, podpieścić (por. pol. *dźerzyć*, gr. *thronos*). Często w piśmiennictwie rozróżnia się znaczenia, pisząc ten wyraz wielką literą, gdy chodzi o naukę Buddy, prawdę czy ostateczną rzeczywistość. *Dharma* jest jednym z podstawowych terminów buddyjskich. Posiada wiele znaczeń: prawo powszechne, ostateczna rzeczywistość, doktryna buddyjska, nauka Buddy, prawda, zjawiska, rzeczy, elementy, atomy.

Religia nieteistyczna – doktryna religijna nieodnosząca się wprost do idei boga. Nie rozstrzyga o jego istnieniu: ani go nie afirmuje, ani nie neguje, przynajmniej, jeśli chodzi o ideę boga osobowego. Religie nieteistyczne w tradycji hinduskiej to: buddyzm i dżinizm, a w tradycji chińskiej: taoizm i konfucjanizm. W centrum ich zainteresowań jest życie moralne człowieka. W przypadku buddyzmu jest to moralność: grupowa (związana z doświadczeniem Kosmosu jako Jedności i Totalności), kierująca się prawem moralnym życia (wypływającym z doświadczenia Kosmosu jako Życia), oraz moralność porządku i harmonii (doświadczenie Kosmosu jako powszechnego Porządku i Harmonii)³⁶.

Karman – czyn i skutek czynu powodujący odpowiedzialność moralną, dosł. oznacza działanie, które jest świadome i ma określony cel. Pojęcie to obejmuje także skutki dla czyniącego i innych (utożsamiane z prawem *karmana* ujawniającym związek przyczynowo-skutkowy nie tylko w tym życiu, ale i w przyszłych wcieleniach).

Braminizm (brahmanizm) – termin oznaczający religię w Indiach w okresie między wedyzmem a hinduizmem. Pochodzi od słowa *bramin* oznaczającego kapłana, członka najwyższej *varny* – kasty (ścisły podział

³⁶ Zob. T. Dajczler, dz. cyt., s. 24.

społeczności na 4 nieprzekraczalne grupy i dalsze podgrupy oraz bezkastowców – nieczystych). Rozwijany szczególnie w wiekach X–IV n.e. i oparty na tekstach zawartych w wedach, brahmanach i upaniszadach. W opozycji do braminizmu powstały w VI w n.e. buddyzm i dżinizm.

Bibliografia

Źródła

- Asioka, *Orędzia króla Asioki*, przeł. J. Makowiecka, red. E. Słuszkiewicz, Warszawa 1964.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. I, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Opracowania

- Basham A.L., *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, przedm. i red. E. Słuszkiewicz, wyd. 3 zmien. i poszerz., Warszawa 2000.
- Batchelor S., *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*, Yale 2015.
- Brodowy U., *Bodh Gaja*, Warszawa 2011.
- Ceming K., *Einheit im Nichts. Die mystische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus im Vergleich*, Augsburg 2004.
- Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.
- Federman A., *What Kind of Free Will Did the Buddha Teach?*, „Philosophy East and West” 60 (2010), s. 1–19.
- Fic L., *Buddyzm w kulturze zachodu*, Lublin 2016.
- Fic L., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa w badaniach fenomenologicznych* ks. prof. Tadeusza Dajczera, [w:] *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej* ks. prof. Tadeusz Dajczer (1931–2009), red. E. Sakowicz, Lublin 2020, s. 79–110.
- Fic L., *Chrześcijaństwo i buddyzm – od spotkania do dialogu*, „Studia Theologica Varsoviensia” 49 (2011), s. 161–176.
- Fic L., *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, [w:] *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 209–258.
- Fic L., *Medytacja Wschodu jako wyzwanie dla chrześcijaństwa*, [w:] *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, t. 4, *Medytacja i samorealizacja w buddyzmie*, red. I. Kamiński, Toruń 2014, s. 13–35.
- Fic L., *Pogrzeb – w religiach pozachrześcijańskich*, pkt. C, *W buddyzmie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XV, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, s. 990–991.
- Fic L., *Studia nad dialogiem chrześcijaństwa z buddyzmem w Polsce*, [w:] *Badania religio-logiczne w Polsce*, red. Z. Kupisiński, Lublin 2011, s. 156–163.

- Keowyn D., *Buddyzm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. T. Jurewicz, Warszawa 1997.
- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Wrocław 1985.
- Louis F., *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. 1, przeł. P. Piekarski i in., Katowice 1998.
- Marczewska-Rytke M., *Asioka jako twórca buddyzmu społecznego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 4 (1997), s. 159–168.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
- Mylius K., *Historia literatury staroindyjskiej*, Warszawa 2004.
- Nehru J., *Odkrycie Indii*, przeł. S. Majewski, K. Rapaczyński, Warszawa 1957.
- Notz K.-J., *Buddhismus im Westen*, [w:] *Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*, red. von K.-J. Notz, Freiburg 1998.
- Pobożniak T., *Dylematy Milinda Panha*, [w:] *Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, red. J. Sieradzan, Kraków 1993.
- Sakowicz E., *Islam i buddyzm a kultura europejska*, „Summarium” 33 (2004), s. 79–91.
- Uchiyama K., *Otwieranie dłoni myśli*, przeł. J. Majewski, [b.m.] 2009.
- Wallace B.A., *Buddhism and science*, [w:] *The Oxford Handbook of Religion and Science*, red. P. Clayton, Oxford 2008, s. 24–40.
- Wallace B.A., *A Buddhist View of Free Will. Beyond Determinism and Indeterminism*, „Journal of Consciousness Studies” 18 (2011), s. 217–233.
- Wangchuk D., *The Resolve to Become a Buddha: A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokio 2007.
- Zimoń H., *Działalność misyjna buddyzmu na przestrzeni wieków*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 2 (1979), z. 2, s. 86–116.

Netografia

- Cula-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness*, przekł. T. Bhikkhu, <https://www.accesstosight.org/tipitaka/mn/mn.121.than.html>, dostęp z: 12.11.2020.
- Sielimowicz F., *Wolna wola czy determinizm?*, „Cyber Sangha” 17 (2004), <http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=324>, dostęp z: 12.11.2020.

Prof. Carlos A. CASANOVA
Hamilton Center, Uniwersytet Florydy

Chrześcijaństwo i wolność religijna

Wprowadzenie

Chrześcijaństwo jest religią zrodzoną z Wcielenia Słowa Bożego w Jezusie Chrystusie oraz z Jego nauk i czynów. Jest to duchowa siła, która wpłynęła na wiele cywilizacji, która zmieniła bieg historii Imperium Rzymskiego, otwierając przestrzeń, dającą się nazwać przestrzenią wolności religii w starożytnym sensie. Polega ona na tym, że władza polityczna nie może rządzić boską prawdą, a prawdziwy kult nie może być narzucany fizycznym przymusem. Chrześcijaństwo nie wprowadziło jednak pojęcia „wolności religii” w nowoczesnym sensie, rozumianej jako prawo jednostki do wyboru dowolnej religii, bez podlegania jakiegokolwiek władzy, politycznej lub kościelnej.

Wśród nauk Jezusa Chrystusa najistotniejszą w tym względzie jest zasada „Oddajcie cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21). Chrześcijanie natychmiast zrozumieli, że boska prawda nie leży w mocy władzy politycznej; zrozumieli również, że cesarz był prawowitą władzą w swojej własnej sferze. Chrystus wyjaśnił to jeszcze dokładniej w swoim dialogu z Piłatem: „Nie miałbyś żadnej władzy nade mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19,11). W ten sposób została przygotowana arena dla trwającego trzy wieki konfliktu między tą nową, całkowicie pokojową siłą duchową

(ponieważ jej wyznawcy rozumieli, że chociaż Chrystus jest Królem Wszechświata i powróci, Jego Królestwo nie jest z tej ziemi) a polityczną i militarną potęgą Imperium Rzymskiego. Zakończenie tego dramatu naznaczyło resztę historii chrześcijaństwa.

Charakter tego zagadnienia

Omówienie związku między chrześcijaństwem a wolnością wyznania wymaga przyjęcia multidyscyplinarnej perspektywy. Obejmuje ona elementy historyczne, teologiczne, filozoficzne i prawne. Staralem się je zsintetyzować w poniższych sekcjach.

Historyczno-doktrynalny rozwój koncepcji wolności wyznania w chrześcijaństwie

Pozycja Kościoła wobec Imperium Rzymskiego. Formułowanie starożytnej wolności wyznania

Krótki opis dramatu historycznego, który rozegrał się podczas spotkania dwóch kultur – rzymskiej i chrześcijańskiej

Grecja rozwinęła teologię naturalną. Arystoteles był w stanie napisać, że chociaż „polityczna roztropność rządzi wszystkim w mieście”, to służy mądrości lub teologii, ale nie może rządzić teologią, ponieważ byłoby to jak rządzenie „bogami”. Tak więc istniał precedens, zgodnie z którym teologia powinna być wolna od władzy politycznej. Ale w Rzymie chrześcijanie znaleźli się w innej sytuacji duchowej, która doprowadziła do prześladowań. Warto teraz opisać zarówno sytuację duchową, jak i proces prześladowania.

Chociaż chrześcijanie byli prześladowani z różnych powodów, te strukturalnie związane z koncepcją wolności religijnej dotyczyły potrzeby Rzymu, aby być nierozzerwalnie związanym z kosmiczno-boskim porządkiem. By mieć teologię cywilną, w której sam Rzym odgrywał centralną rolę. Potrzeba ta doprowadziła do prób kontrolowania teologii cywilnej przez władzę po-

¹ Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford 1962, VI 13, 1145a6–11.

lityczną i z tego powodu do oporu i prześladowań. Przyjrzyjmy się kilku eksperymentom w tym zakresie.

Kiedy Rzym stał się monarchicznym imperium, cesarz próbował przekształcić rzymską teologię cywilną, przyjmując aleksandryjską praktykę ubóstwienia cesarza. Próbował połączyć ją z rzymskimi tradycjami i przywoływał moce Romulusa i Attusa, ale wyraźnie wykroczył poza nie². I chociaż przebóstwienie cesarza nie było tak skuteczne, jak oczekiwano, aby zapewnić teologiczną podstawę Imperium, to jednak dostarczyło powodu do męczeństwa chrześcijan³.

Co więcej, od czasu powstania imperium, według Celsusa, Rzym włączył do swojego panteonu wszystkich bogów, więc akceptacja politeizmu wydawała się niezbędna dla imperium. Żydzi byli zwolnieni z tego obowiązku ze względu na ich sojusz z Rzymem, ale chrześcijanie, po wydaleniu z synagogi, byli uważani za „ateistów”⁴ i podlegali prześladowaniom.

Zarówno chrześcijanie, jak i władze rzymskie walczyli o prawdę. Jednak władze rzymskie miały na uwadze celowość społeczeństwa, podczas gdy chrześcijanie mieli na uwadze dobro, do którego wszystkie dusze powinny być kierowane wolnym aktem woli.

Ponieważ Rzym odczuwał potrzebę posiadania „prawdziwej” boskiej sankcji, wsparcia prawdziwych bogów, a chrześcijanie swoją cierpliwą męczeńską śmiercią i swoimi argumentami⁵ dali dowód, że ich Bóg jest prawdziwy. W końcu pogańscy cesarze poddali się Bogu. Czuli, że kara boska dotyka ich i państwo z powodu prześladowań chrześcijan. Dzięki dziełu Euzebiusza mamy tekst z końca ostatniego wielkiego prześladowania chrześcijan (311 r. n.e.). Tam cesarz Galeriusz Maksymian podaje przyczynę prześladowań i swojej kapitulacji:

² To, że próbował wykorzystać rzymskie tradycje, zostało udowodnione przez Michaela Koortbojana w książce *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*, New York 2013, rozdz. 3. Étienne Gilson wskazuje na związek między Aleksandrem a Augustem (*La Filosofía en la Edad Media*, Madrid 1976, s. 154), z czym zgadza się Eric Voegelin (*The New Science of Politics*, Chicago 1987, s. 97).

³ Zob. na przykład *Akt męczeństwa św. Marinusa* w: *Actas de los mártires*, ed. D. Ruiz Bueno, Madrid 2003, s. 856. Elita rzymska doświadczyła różnych teologii symbolicznych, próbując zapewnić solidne podstawy władzy Cezara i Imperium (zob. E. Voegelin, dz. cyt., s. 97–99).

⁴ W *Aktach męczeństwa św. Justyna* zarzuca się im brak religii, nieposłuszeństwo cesarzowi i nieskładanie ofiar bogom. Zob. *Actas de los mártires*, dz. cyt., s. 314–316.

⁵ Na przykład św. Justyn skierował imponujące przeprosiny do cesarzy.

„Wśród innych zarządzeń, które wydajemy zawsze dla pomyślności i pożytku państwa, oznajmiłmy swego czasu wolę uporządkowania wszelkich stosunków w zgodzie z dawnymi prawami i z obyczajem państwowym Rzymian oraz troskę o to, by również chrześcijanie, którzy porzucili religię swych przodków, powrócili do właściwszych poglądów. Z jakiegoś powodu chrześcijan tych ogarnął taki upór i taka głupota, że nie stosowali się oni do dawnych obyczajów, które może kiedyś wprowadzili ich własni przodkowie, lecz sami według własnego widzimisię ustanowili prawa, trzymali się i gromadzili tu i owdzie rzesze ludzi”⁶.

Mamy tu do czynienia z zasadniczo teologiczną kwestią o implikacjach politycznych, a nie odwrotnie: Maksymian chciał otrzymać Bożą łaskę i czuł, że cierpienia, których doświadczał, były spowodowane tym, że chrześcijanie nie oddawali należytej czci Bogu z powodu prześladowań. W ten sposób zakończyło się ostatnie wielkie rzymskie prześladowanie.

Nikt w tej sytuacji nie myślał o człowieku jako o odizolowanej jednostce, która tworzy „opinie” i trzyma się ich lub nie według własnego uznania. Chrześcijanie nie stawiali oporu po to, by uzyskać prawo do swobodnego wybierania konkretnej religii, tak jak się wybiera produkty w supermarkecie. W rzeczywistości byli posłuszni prawdziwemu Bogu⁷. Poprzez swój opór wobec sprawowania władzy cesarskiej kosztem boskiej prawdy, chrześcijanie pokazali, że osoba ludzka jest związana z dobrem całego wszechświata, z Bogiem, tym samym transcendując dobro społeczeństwa politycznego i jego autorytetu. Nie było to stanowisko indywidualistyczne⁸. Cezar reprezentuje boski porządek, ale boski porządek wykracza poza porządek polityczny, więc Rzym nie może być utożsamiany z boskim porządkiem. Należą do niego wszystkie istoty ludzkie i wszystkie podlegają boskiej sprawiedliwości⁹.

⁶ Euzebiusz z Cezarei, *De martyribus Palaestinae*, [w:] *Actas de los mártires*, dz. cyt., s. 900–901.

⁷ W rzeczywistości byli posłuszni Pismu, które zabraniało składania ofiar lub po prostu posiadania fałszywych bogów (zob. Wj 20,3 i 22,20, cytowane przez męczennika Fileasa, biskupa Tmuis w jego liście do wiernych, cytowanym przez Euzebiusza, odtworzonym w *Actas de los mártires*, dz. cyt., s. 884).

⁸ Charles De Koninck bardzo dobrze wyjaśnił kontrast między indywidualistycznym a chrześcijańskim sposobem rozumienia tego wymiaru, który leży ponad władzą polityczną. Zob. C. De Koninck, *The Primacy of the Common Good Against the Personalists*, [w:] *The Writings of Charles de Koninck*, tom 2, Notre Dame 2009, s. 64–108; tenże, *El bien común y la primacía, „Cuadernos Hispanoamericanos”* 28 (1952), s. 21–31.

⁹ W ujęciu Locke’a obce kraje znajdują się poza wszelką solidarnością („w odniesieniu

Dwa sposoby rozumienia wolności zawartej w chrześcijaństwie. Znaczenie dramatu

Robert Wilken argumentował, że chrześcijanie walczyli z Rzymem w celu ustanowienia nowoczesnej wolności religijnej i że wykuli ideę „wolności religii”. Cytuje Laktancjusza i Tertuliana jako autorów, którzy wprowadzili pojęcie *libertas religionis* i dodaje, że Tertulian zastosował je do społeczności. Następnie stwierdza, że po „przełomie konstantyńskim” ślad ten został utracony w chrześcijaństwie, ponieważ „jedną rzeczą było nawoływanie do wolności religijnej podczas prześladowań, a zupełnie inną, gdy posiada się władzę”¹⁰. To przekonanie jest interesujące, ale niedokładne. Joseph Streeter obalił je, wykazując, że w kontekście, w którym wyrażenie *libertas religionis* jest używane przez Tertuliana i Laktancjusza, nie pociąga za sobą uznania różnych prawdziwych religii, spośród których jednostka miała prawo wyboru. Prawdziwą religią było chrześcijaństwo, a fałszywą pogaństwo. Dlatego wyrażenie *libertas religionis* oznaczało, że religia nie może być kontrolowana przez władzę polityczną, że jednostka musi czcić z własnej woli w sposób, który uważa za prawdziwy, a władza polityczna nie może jej do tego zmusić¹¹ – a zarazem jednostka jest zobowiązana do oddawania czci prawdziwemu Bogu i może (a nawet powinna) zostać ukarana, jeśli tego nie zrobi. Gdyby pogańscy bogowie byli prawdziwi, mówi Tertulian, chrześcijanie powinni zostać słusznie ukarani¹². Takie było starożytne rozumienie wyrażenia „wolność wyznania”.

Opierając się na fakcie, że chrześcijanie nie walczyli o nowoczesną „wolność wyznania”, Joseph Streeter twierdzi, że chrześcijanie nie byli tolerancyj-

do reszty ludzkości tworzą jedno ciało, które jest, tak jak każdy jego członek był wcześniej, nadal w stanie natury z resztą ludzkości” – *Second Treatise on Government*, [w:] J. Locke, *Two Treatises of Government*, red. T. I. Cook, New York 1964, nr 145), a tylko współobywatele wchodzą w zakres pojęcia „tolerancji”.

¹⁰ P. Hartog, recenzja: *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom*, autorstwa Roberta Louisa Wilkena „The Catholic Historical Review” 106 (2020), nr 1, s. 135–137.

¹¹ Zob. Tertulian, *Apologia*, [w:] *The Apology of Tertullian and The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, London 1989, rozdz. 28, s. 89; Laktancjusz, *Institutiones divinae*, [w:] *Patrologia Latina*, red. J. P. Migne, tom 6, Paris 1844, rozdz. LIII–LIV, s. 1059–1061.

¹² Zob. J. Streeter, *Conceptions of Tolerance in Antiquity and Late Antiquity*, „Journal of the History of Ideas”, 82 (2021), nr 3, s. 357–376; Laktancjusz, dz. cyt., ks. 4, rozdz. 28, s. 536–538; Tertulian, dz. cyt., rozdz. 10, s. 35.

ni wobec innych religii, ponieważ uważali je za fałszywe, a zatem niezasługujące na jakikolwiek szacunek¹³. Ale w tej kwestii się myli.

Aby polemizować ze Streeterem, musimy przedstawić główne idee rzymskiej teologii. Rzym uważał, że dla przetrwania swojej potęgi musi być nierozzerwalnie związany z kosmiczno-boskim porządkiem. Warron rozumiał to przed wiekiem Księstwa i nazwał teologię, która leży u podstaw rzymskiej siły, „teologią cywilną”. Taka teologia została stworzona przez miasto i nie należy jej publicznie zaprzeczać¹⁴. Wydaje się, że Cyцерon, przyjaciel Warrona, miał podobny pogląd. W jego *De natura deorum* postać Cotta to rzymski kapłan, który wierzy w bogów tylko ze względu na wiarę swoich przodków. Jest jednak człowiekiem myślącym i dobrze zna filozoficzną krytykę religii cywilnej, a co za tym idzie, jest w stanie zręcznie krytykować epikurejskie i stoickie poglądy na temat boskości. Cotto trzyma się wiary starszych, ponieważ wie, że jest w niej ziarno prawdy. Laktancjusz wskazuje, że zdaniem Cyцерona, niedociągnięcie teologii cywilnej nie należy omawiać w taki sposób, aby mogły dotrzeć do uszu ludu, a także że jego koncepcja boskich rzeczywistości była wyższa niż ta, która została objaśniona w dialogu¹⁵.

Jak zauważył Streeter, chrześcijanie nie byli w stanie spojrzeć przychylnie na to, co Cyцерon i Warron rozumeli jako „teologię cywilną”. Chrześcijanie postrzegali ją jako oczywisty fałsz, zwykły przesąd. Laktancjusz bardzo surowo krytykował Cyцерona, ponieważ ten twierdził, że chociaż religia ludowa jest fałszywa, nie powinna być poddawana dyskusji wobec wulgarnej publiczności. Zdaniem Cyцерona taka dyskusja groziłaby zanikiem tradycyjnej religijności Rzymian. Laktancjusz uważał, że Cyцерon – inaczej niż Sokrates – działał ze strachu. Ten zarzut wynikał z jego głębokiej litości dla ludzi,

¹³ Zob. J. Streeter, dz. cyt., s. 372–373.

¹⁴ Zob. Augustyn, *De Civitate Dei*, w PL 33, Paris 1864, ks. 6. Koncepcja Warrona wydaje się być bardzo podobna do koncepcji Awerroesa. Istnieje „teologia naturalna” (physiké), teologia cywilna i teologia mityczna. Podczas gdy te ostatnie są dziełem miasta, pierwsza jest prawdziwa, tak że bogowie rozumiani przez teologię naturalną są prawdziwym fundamentem miasta i kosmosu. Augustyn wnioskuje z tego, że Warron wiedział, iż teologia cywilna jest fałszywa. Wydaje mi się jednak, że jego myśl była bardziej podobna do myśli Arystotelesa w *Metafizyce* (Arystoteles, *Metaphysica*, Lipszig 1895), Lambda 8: teologia naturalna odkrywa prawdę, która jest wyrażana w przybliżony i popularny sposób przez teologię cywilną.

¹⁵ Zob. Laktancjusz, dz. cyt., ks. 2, rozdz. 3; ks. 2, rozdz. 9. [Błędnie] cytowane w: Cyцерon, *De natura deorum. Academica*, Cambridge 1967, s. 385. Bóg byłby rodzajem demiurga, który, aby stworzyć świat, używa preegzystującej materii i żywiołów.

którzy żyli w ciemności błędu¹⁶. Laktancjusz nie rozumiał, że ogół ludzi, bez pomocy wiary, może wyznawać religię tylko wtedy, gdy jest ona przekazywana w sposób metaforyczny i wyobrażeniowy. Ciceron nie potępił religii odziedziczonej po przodkach jako fałszywej, ponieważ stworzyłoby to przerażającą pustkę, podobną do tej, którą Rzymianie zastali według Polibiusza w Grecji¹⁷.

Laktancjusz wie jednak, że może istnieć inny rodzaj religii poza chrześcijaństwem i w tej kwestii podąża za tradycyjną nauką wiary chrześcijańskiej: istnieje harmonia wiary z rozumem, więc w dyskusji z poganami nie należy powoływać się na źródło, które można zaakceptować tylko wtedy, gdy ktoś przyjął wiarę. Wśród pogan jako dowód na prawdziwość chrześcijaństwa nie powinno się przywoływać Pisma Świętego, ale tylko rozum i autorytety dla nich akceptowalne, takie jak filozofów czy historyków¹⁸. Jest to dowód na istnienie religii naturalnej, która jest prawdziwa¹⁹. Jest to ważne, ponieważ (1) oznacza, że może istnieć religia publiczna oparta wyłącznie na rozumie i (2) pozwoli na sformułowanie tego, co moim zdaniem jest właściwym sposobem pojmowania wolności religii dzisiaj, rodzajem konsensusu z chrześcijaństwem i *Dignitatis humanae*.

Szkoda, że Robert Wilken uciął swoją analizę na rzekomym „przełomie konstantyńskim”, tak że nie zbadał, w jaki sposób chrześcijaństwo ukształtowało krajobraz polityczny w odniesieniu do duchowej wolności ludzi i społeczności. Wypełnimy tę lukę tutaj.

¹⁶ Laktancjusz, dz. cyt., ks. 2, rozdz. 3, PL 6, s. 264. Św. Justyn jest pełen tego samego rodzaju litości w swoich Apologiach: „[...] czynimy wszystko, co w naszej mocy, aby uwolnić was od niesprawiedliwych uprzedzeń, które w was dominują” (Justyn, *Second Apol.*, red. J. P. Migne, PG 6, Paris 1857, s. 441–470, nr 4, s. 451). Na s. 459–462 widać, że cała jego działalność ma na celu nawrócenie dusz i uratowanie ich przed wiecznym potępieniem. Powołuje się na Sokratesa i jego nauczanie o Jedynym Bogu, prawdopodobnie demiurgu. Augustyn odrzuca podejście Warrona do teologii właśnie dlatego, że pozostawiało ono masy bez wiedzy o prawdzie, która mogłaby zbawić duszę nie dla tego świata, ale dla życia wiecznego (Augustyn, dz. cyt., ks. 6).

¹⁷ Zob. Polibiusz, *Histories*, tom 1, London 1889, ks. VI, rozdz. 56–58.

¹⁸ Zob. Laktancjusz, dz. cyt., ks. 5, ch. 4, p. 563–564. W podobnym sensie patrz Justin, *Second Apol.*, dz. cyt., nr 13–15, s. 465–468.

¹⁹ Zob. Laktancjusz, dz. cyt., ks. 2, rozdz. 9, s. 297; i ks. 2, rozdz. 3, s. 264. Zgodnie z pierwszym z tych fragmentów Ciceron wydaje się wierzyć w istnienie jednego Demiurga, który nie stworzył materii, ale założył ją w swoim modelowaniu kosmosu.

Chrześcijaństwo po Konstantynie

Po podboju Cesarstwa Rzymskiego przez chrześcijaństwo władza duchowa została postawiona ponad władzą polityczną. W okresie po upadku imperium było to oczywiście pełniej realizowane na Zachodzie i to przez tysiąc lat, przynajmniej do czasów reformacji (w Hiszpanii do czasów Burbonów). Idealny system, nigdy w pełni nie zrealizowany, został wyjaśniony przez Akwinatę w dwóch przejrzystych tekstach: rozdziałach 15 i 16 jego *De Regno* oraz *Summa Theologiae* II–II, qq. 10, a. 10; i 12, a. 2. Podstawowym założeniem jest to, że gdy Kościół rozrósł się i wchłonął władzę doczesną, taka władza stała się świeckim ramieniem Kościoła²⁰. Było to nieuniknione, ponieważ Paweł nauczał w 1 Kor 6, 1–2: „Czy odważy się ktoś z was, gdy zdarzy się nieporozumienie z drugim, szukać sprawiedliwości u niesprawiedliwych, zamiast u świętych”? Jednak rządy przywódcy politycznego nie są święte, ale świeckie, musi on otrzymać tylko to, co należy do cezara.

Wspomniany układ ograniczał władzę rządcom politycznym i chronił dusze oraz ciała wszystkich ludzi. Stało się to jasne już na samym początku istnienia systemu. Na przykład wtedy, gdy Ambroży nałożył karę na Teodozjusza z powodu masakry w Tesalonice²¹ lub gdy Osius oparł się angażowaniu się Konstancjusza w sprawy teologiczne²². Później kwestia prymatu władzy świętej nad świecką znalazła wyraz w sporze o inwestyturę, ale była żywo dyskutowana raz po raz – na przykład gdy angielscy legiści chcieli zastosować prawo rzymskie, by nadać chłopom status prawny podobny do statusu rzymskich niewolników (przed reformami Antoninusa Piusa) i napotkali opór duchowieństwa²³. Kiedy Karol I Hiszpański chciał uregulować prawnie system rządów nad rdzennymi mieszkańcami Ameryki, Franciszek Vitoria powiedział mu, że prawnicy są kompetentni w prawie hiszpańskim, ale Indianie nie podlegają takiemu prawu – zatem jeśli Karol chciał być sprawiedliwy i ocalić swoją duszę, musiał pozostawić dyskusję nad tą kwestią teo-

²⁰ Zob. Augustyn, *Epistula* 93, w PL 33 Paris 1865, rozdz. 3, nr 9, s. 325.

²¹ Zob. J. H. Newman, *The Church of the Fathers*, London 1900, s. 33–42.

²² Cytowane przez Christophera Dawsona (*The Making of Europe*, New York 1974, s. 54), zaczerpnięte z *Historii arian* Atanazego, we francuskim tłumaczeniu w: L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tom VII, Paris 1702, s. 313.

²³ Zob. P. Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe*, New York 1909, s. 85 i 97–101.

logom i kapłanom, działając zgodnie z wnioskami teologicznymi, to znaczy zgodnie z osądem Kościoła²⁴. Karol był posłuszny Kościołowi²⁵.

Należy zauważyć, że duchowa władza papieżstwa opierała się na przekonaniu doczesnych władców, że sprawiedliwość jest ponad władzą, a sprawiedliwe życie na tym świecie (lub Boże przebaczenie) jest im niezbędne do osiągnięcia życia wiecznego. Było to o tyle istotne, że władza duchowa zazwyczaj nie szła w parze z siłą militarną.

Wraz z wchłonięciem społeczeństwa przez Kościół i utrwaleniem podziału na władzę świecką i duchową pojawia się nowa kwestia do rozpatrzenia. Augustyn, na przykład, był zadowolony z przymusu, jaki stosowano przeciwko heretykom w Afryce, i z nałożenia ograniczeń na pogańskie ofiary. Popierał to ze względu na dobro dusz, dla ich zbawienia²⁶. Kłóci się to jednak z innymi zasadami. Po pierwsze, boska wiara jest darem od Boga²⁷, więc ludzka władza, w tym władza Kościoła, nie może narzucać nawrócenia i chrztu; po drugie, rodzice powinni decydować, czy ich dzieci mogą zostać ochrzczone czy nie²⁸. Te dwie zasady były stale przestrzegane w historii Kościoła, choć sporadycznie dochodziło do ich łamania²⁹.

²⁴ Zob. F. Vitoria, *Relecciones de indios*, [w:] *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid 2007, nr 3, s. 66.

²⁵ Wydaje się to kolidować z historycznym faktem złupienia Rzymu. Nie jest tak jednak, ponieważ papież był doczesnym władcą i zawarł doczesny sojusz przeciwko cesarzowi, ponieważ papież odmówił wypełnienia swojego obowiązku zwołania soboru powszechnego, aby poradzić sobie z rosnącą reformacją, ponieważ Karol V nie był obecny podczas oblężenia, a jego dowódca zginął podczas szturm, a wielu niemieckich żołnierzy, którzy spłodowali Rzym, było luteranami. Zob. J. Palanca, *El saco de Roma*, „Revista La Crisis de la Historia” 3, <https://www.lacrisisdelahistoria.com/el-saco-de-roma>, dostęp z: 03.09.2024.

²⁶ Zob. Augustyn, *Epistula* 93, dz. cyt., s. 321 i nast. Augustyn argumentuje częściowo, że siła władzy publicznej neutralizowała przymus wywierany przez heretyków na ludzi, którzy byli gotowi przyjąć prawdę, ale bali się zrobić to publicznie. Stwierdził również, że siła publiczna neutralizuje siłę użycia.

²⁷ Zob. Dz 11,17.

²⁸ Dzieci zostały ochrzczone na wiarę swoich rodziców: zob. *Decretum Gratiani*, p. 3, *De consecration*, [w:] *Corpus iuris canonici*, 1, Leipzig 1959, par. IV, rozdz. 74, s. 1387. Izydor, *De officiis*, ks. 2, rozdz. 24.

²⁹ W XV wieku Żydzi zostali wydalen z Hiszpanii i otrzymali szansę na nawrócenie. Jednak akt ten nie miał na celu wymuszenia konwersji, ale zapobieżenie apostazji konwertytów (zob. W. T. Walsh, *The Last Crusader, Isabella of Spain*, Rockford 1987, s. 342–372). Jeśli chodzi o wydalenie z innych krajów, takich jak Portugalia, Anglia czy Francja, nie mam wystarczających informacji.

W tym kontekście widać, że chrześcijanie nie postrzegali „wolności” jako cechy odizolowanej jednostki; jednostka została włączona do wspólnoty poprzez wydarzenia, w których jej wola początkowo nie była wykonywana w akcie³⁰. Ale ludzie ochrzczeni i tylko ochrzczeni znajdowali się pod jurysdykcją Kościoła. Oznaczało to dokładnie, że wspólnota chrześcijańska, Kościół, mogła siłą wymagać od swoich członków wierności swojej zasadniczej strukturze, nawet jeśli zostali do niej włączeni, będąc małymi dziećmi³¹ (podobnie w Starym Testamencie, Hebrajczycy byli włączani do Ludu Bożego poprzez obrzezanie, gdy mieli osiem dni). Ma to związek z rozważaniami zaprezentowanymi w poprzedniej sekcji i uzupełnia specyficzną, chrześcijańską definicję wolności wyznania w ujęciu kanonistów i scholastyków: „1. religia nie może być kontrolowana przez władzę polityczną, 2. jednostka musi czcić ze swojej wolnej woli w sposób, który uznaje za prawdziwy, 3. władza polityczna nie może zmusić jednostki do oddawania czci, 4. jednostka jest zobowiązana do oddawania czci prawdziwemu Bogu i może (nawet powinna) zostać ukarana, jeśli tego nie robi, szczególnie, jeśli podlega jurysdykcji Kościoła za sprawą chrztu”.

Przeanalizujmy teraz te trzy kwestie: wolność nawrócenia, chrzest dzieci i jurysdykcję nad heretykami. Po pierwsze, *Corpus iuris canonici*, kontynuując dzieło Tertuliana, podsumowuje chrześcijańskie stanowisko dotyczące narzucania nawrócenia siłą: „Jest to sprzeczne z religią chrześcijańską, aby w jakimkolwiek czasie ktoś gorliwie sprzeciwiał się i wbrew swojej woli był zmuszany do przyjęcia i służenia chrześcijaństwu”³². W ten sposób pojawił się problem niechrześcijańskich osób i wspólnot w chrześcijańskich wspólnotach. Te osoby i społeczności były tolerowane, chociaż na różne sposoby, w zależności od okoliczności. Powodem było to, że Kościół nie miał nad nimi

³⁰ Zob. Dz 10,24.44; 11,14; 16,15; 16,31.33. Poszczególne osoby wierzyły i były chrzczone „wraz z całym swoim domem”.

³¹ Tak dzieje się oczywiście ze wszystkimi autorytetami, którym jesteśmy winni prawdziwą pobożność: z naszą Ojczyzną, naszymi rodzicami, Bogiem. Locke ma trudności z wyjaśnieniem tego rodzaju autorytetu i proponuje całkowicie nieadekwatne rozwiązania (zob. na przykład J. Locke, *Second Treatise on Government*, dz. cyt., nr 117). Jest to wyraźny symptom nieadekwatności indywidualizmu do wyjaśniania zjawisk społecznych i politycznych, w tym kościelnych.

³² Grzegorz IX, *Decretal*, [w:] *Corpus iuris canonici*, cz. 2, *Decretalium collectiones*, Leipzig 1959, ks. III, tyt. XLII, rozdz. 3, s. 646. Jednakże, jeśli ktoś, będąc zmuszonym, ze strachu zgadza się na chrzest, jest ważnie (choć nielegalnie) ochrzczone. Chodzi tutaj o to, że Księga Machabejska nauczała, że symulowanie w tych sprawach jest nielegalne.

duchowej władzy³³. „Tolerancja” oznacza tutaj właśnie znoszenie czegoś, co jest złe lub szkodliwe, tak aby większe dobra nie zostały naruszone lub uniemożliwione³⁴. Żydzi byli zasadniczo tolerowani i pozwalano im mieć własne obrzędy, sędziów i nauczycieli. Publiczne obrzędy pogańskie były rzadziej tolerowane³⁵, chociaż pogańscy poddani nie byli zmuszani do nawrócenia³⁶.

Po drugie, teologia chrześcijańska nauczała, że chrzczenie dzieci bez zgody rodziców jest sprzeczne z prawem naturalnym³⁷. Doktryna ta była zawsze przestrzegana. Wspomnę tu szczególnie o Ameryce Hiszpańskiej w okresie panowania hiszpańskiego, które było przedłużeniem chrześcijaństwa łacińskiego. Mamy bardzo wyraźne świadectwa (datowane blisko powstania imperium hiszpańskiego i blisko jego końca), że dyspozycje w tym względzie były przestrzegane³⁸.

Trzeci punkt jest być może tym, który najtrudniej dziś zrozumieć. John Henry Newman wykazał, że Kościół zawsze, od samego początku, troszczył się o boską doktrynę, której nauczał go Jezus Chrystus. W rzeczywistości jest to jeden z głównych powodów jego istnienia³⁹. Jest utrwaleniem nauk i czynów Chrystusa, aby wypełniło się Jego proroctwo: „niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nigdy nie przeminą”⁴⁰. Newman dowodzi również, że dbałość

³³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 10 a. 9 c., Pamplona 2000, www.corpusthomicum.org, dostęp z: 03.09.2024.

³⁴ Tamże, II-II q. 10, a. 11, c. Zob. Grzegorz IX, dz. cyt., ks. V, tyt. VI, *De Iudais, Saracenis etc.*, rozdz. 1-9, s. 771-774.

³⁵ Augustyn, *Epistula* 93, dz. cyt., rozdz. 3, nr 10, s. 326.

³⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., II-II q. 10, a. 11, c. Jeśli chodzi o nietolerancję obrządków muzułmańskich, zob. Klemens V, *Decretales*, [w:] *Corpus iuris canonici*, p. 2, *Decretalium collectiones*, Leipzig 1959, ks. V, tyt. II, s. 1180-1181. Jeśli chodzi o tolerancję obrządków żydowskich, zob. na przykład *Decretum Gratiani*, dz. cyt., pt. 1, par. XLV, rozdz. 3, s. 160-161. Ten ostatni autorytet jest często cytowany przez Akwinatę. Jednak odkrycie Talmudu, być może wraz z innymi przyczynami, doprowadziło do wydalenia Żydów z Francji i Anglii. W Polsce byli oni zawsze tolerowani. Paganie byli tolerowani we wszystkich chrześcijańskich krajach, gdzie szanowano ortodoksję. W Hiszpanii muzułmanie i moryskowie zostali wypędzeni, ponieważ stanowili realne zagrożenie dla bezpieczeństwa królestwa, które było w ciągłej wojnie z muzułmańskimi potęgami Afryki, Azji i Europy, głównie z Turkami.

³⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., III, q. 68 a. 10 c.

³⁸ Zob. na przykład O. M. Martí, *Libro Personal*, [w:] *Documentos relativos a la visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)*, tom 1, Caracas 1998, s. 273-274. Zobacz także G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, tom 11, Asunción 1945, s. 70-105, zwłaszcza s. 102 (cz. 3, ks. 5, rozdz. II-III).

³⁹ Zob. J. H. Newman, dz. cyt., s. 127-129.

⁴⁰ Mt 24,35.

o prawdę objawioną przez Boga oraz stosowanie siłowych sankcji wobec nieposłusznych i heretyków wynika nie tylko z tradycji, ale także z samej Biblii: „jakim skandalem było to, że św. Piotr wykonywał swoją apostołską władzę nad Ananiaszem, a św. Jan groził Diotrefesowi? Jakim skandalem było to, że św. Paweł powiedział Koryntianom, że ma dla nich «różgę», gdyby byli nieposłuszni! Należałoby rzeczywiście pomyśleć, że broń została powierzona Kościołowi do użycia, jak również do pokazania”⁴¹.

Istnieją zatem dwa sposoby rozumienia „wolności chrześcijanina” w Kościele. Jednym z nich jest droga uznania, że prawda jest tym, co „nas wyzwoli”. Drugi jest taki, że nasze sumienie musi być wolne od prawdy i ortodoksji. Mówię tu o sferze kościelnej. Niektórzy protestanci uważają, że wolność chrześcijanina w odniesieniu do Kościoła ma być wolna od ortodoksji, że Kościół musi być „tolerancyjny” w tym sensie⁴². Na dłuższą metę oznacza to jednak atomizację Kościoła na tyle części, ile jest umysłów. Tradycyjny pogląd chrześcijaństwa był radykalnie odmienny. Jednostka żyła w społeczeństwie wiernych, zjednoczonych właśnie w uczestnictwie w jednej prawdziwej doktrynie. Godność osoby ludzkiej polegała właśnie na zdolności do trzymania się boskiej prawdy, a co najważniejsze, boskiej prawdy objawionej⁴³. Od tego zależała wolność chrześcijanina.

⁴¹ J. H. Newman, dz. cyt., s. 129.

⁴² Ten sens został usystematyzowany przez Locke’a w jego *Listach o tolerancji*. Jeśli jednak zastanowić się nad dziełami Locke’a, trzeba zgodzić się ze Streeterem, że jego propozycja opiera się na założeniu, że chrześcijaństwo jest tylko opinią wśród innych i że nie ma autorytetu religijnego jednego człowieka nad drugim (zob. J. Streeter, dz. cyt., s. 376). Ale co gorsza, zdajemy sobie sprawę z dwóch śladów rzadko komentowanych: po pierwsze, że Locke zaprzeczał istnieniu wolnej woli (zob. J. Locke, *Essays Concerning Human Understanding*, [w:] *John Locke in Nine Volumes*, tom 1, London 1824, II 21), a po drugie, że chociaż uważał, że groźba skutecznej sankcji odwiedzie każdego agenta, który działa w oparciu o swoje namiętności (Tamże, II 20), proponuje, aby gdy sumienie osoby prywatnej mówi mu, że polecenie władzy politycznej jest niesprawiedliwe i nie może być przestrzegane, „taka osoba prywatna ma powstrzymać się od działań, które ocenia jako niezgodne z prawem; i ma ponieść karę, która nie jest dla niego niezgodna z prawem” (Tenże, *A Letter Concerning Toleration*, [w:] *The Complete Works of John Locke*, tom 5, London 1824, s. 1–59). Nie jest więc prawdą, że Locke nie zgadza się z żadną opinią, a raczej eliminuje jakąkolwiek ingerencję religii w politykę.

⁴³ Charles de Koninck poczynił analogiczną uwagę dotyczącą dobra wspólnego. Ma ona tutaj natychmiastowe zastosowanie, ponieważ prawda jest jednym z aspektów dobra wspólnego Kościoła. Zob. C. de Koninck, *El bien común y la primacía*, dz. cyt., s. 78 i 87–88; oraz tenże, *The Primacy of the Common Good*, dz. cyt., s. 30–31.

Tak więc Kościół ma jurysdykcję nad wiernymi i może ekskomunikować każdego, kto wyznaje heretyckie poglądy lub zachowuje się w sposób niezgodny z doktryną chrześcijańską. Co więcej, władza ta jest wykorzystywana zarówno dla dobra przestępcy, jak i dla dobra wspólnego⁴⁴.

Jednak na Zachodzie, w chrześcijaństwie łacińskim, władza ta została rozciągnięta na społeczeństwo polityczne. Wynika to z faktu, że przez wiele stuleci społeczeństwo polityczne zostało wchłonięte i stało się częścią Kościoła. Stało się tak, ponieważ zdecydowana większość członków społeczeństwa i praktycznie wszyscy ludzie w strukturach władzy stali się chrześcijanami, a zatem współpracowali nie tylko w osiąganiu politycznego dobra wspólnego, ale także nadprzyrodzonego dobra wspólnego. Co więcej, to duchowieństwo podtrzymywało cywilizację i naukę, a bez struktury duchownej niesięgalne byłoby także ustanowienie struktur politycznych i linii dowodzenia na dużych terytoriach⁴⁵. W tym kontekście Akwinata utrzymywał, że hierarchia duchowna Kościoła musi osądzać heterodoksyjne opinie. W przypadku, gdy ktoś został uznany za winnego obrony takich opinii, powinien zostać wezwany do nawrócenia. Jeśli dana osoba nie okaże skruchy, zostanie ekskomunikowana. Kiedy jednak tak się działo, władze cywilne często nakładały inne kary w celu ochrony porządku publicznego społeczeństwa chrześcijańskiego. Akwinata opowiada się za karą kryminalną, stwierdzając, że heretycy są gorsi niż fałszerze fałszywych pieniędzy, ponieważ fałszują coś cenniejszego – boskie nauki⁴⁶.

Należy jednak pamiętać o dwóch rzeczach. Po pierwsze, w chrześcijaństwie łacińskim wszystkie tezy i opinie mogły być brnione na uniwersytecie, przynajmniej w celu argumentacji. Istniała wielka swoboda badań, jak można wywnioskować z *Summa theologiae* Akwinaty i z *Quaestiones disputatae*, ponieważ odzwierciedlają one praktykę na uniwersytetach: zawsze rozważano najsilniejsze zastrzeżenia. To wyjaśnia wielki rozwój wszystkich nauk⁴⁷. Po drugie, doktryna chrześcijańska powoli przenikała do dusz i zwyczajów, co dobrze oddała w swoich książkach Sigrid Undset⁴⁸. Było wiele miejsca dla popularnych opinii, które nie były całkowicie ortodoksyjne.

⁴⁴ Zob. na przykład 1 Kor 5,1–5 i 2 Kor 2,5–11.

⁴⁵ Zob. É. Gilson, dz. cyt., rozdz. 3, sekcja 1, s. 169–188.

⁴⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., II–II q. 11, a. 3, c.

⁴⁷ Zob. A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Sciences*, tom 1–2, New York 1959.

⁴⁸ Zob. S. Undset, *The Master of Hestviken*, tom 1–4, n.p. 1994–1995; tejże, *Kristin Lavransdatter*, vol. 1–3, New York 1997–2000.

Zwykle tylko wtedy, gdy opinie łamały jedność z władzami politycznymi i kościelnymi oraz kwestionowały samą strukturę wiary chrześcijańskiej i społeczeństwa, grzech herezji był karany. Tak stało się na przykład z albigensami (i katarami). Odrzucili oni małżeństwo, odrzucili hierarchię kościelną i francuską władzę polityczną i siłą wywalczyli sobie niezależność. Dominik poszedł głosić nawrócenie, a kiedy heretycy przemocą próbowali zapobiec misji (zabójstwo jednego z legatów cysterskich 15 stycznia 1208 r., Pierre'a de Castelnau), zwołano przeciwko nim krucjatę⁴⁹.

Sytuacja po reformacji

Początkowe tendencje sekularystyczne i nacjonalistyczne (bardzo silnie obecne najpierw we Florencji, następnie w Anglii i Francji, a później w Holandii) znalazły potężnego sojusznika w reformacji i spowodowały silne zakłócenie całego systemu osiągniętego w łacińskim chrześcijaństwie. Po wielu wojnach i bitwach, które spowodowały zakłócenie całego systemu, w Pasawie i Westfalii, wolność sumienia wśród chrześcijan została ogłoszona w krajach podległych cesarzowi austriackiemu i podzielonych przez reformację. Istnieje rozbieżność między oficjalną historią a informacjami dostarczonymi przez źródła pierwotne. Jaime Vicens Vives opowiada tę oficjalną historię w swojej *Historia General Moderna*: w Westfalii (1648 r.) wolność sumienia została uznana i rozwinięta oraz dotarła do szerszych regionów, ponieważ – choć formuły *ius reformandi* i *cuius regio eius religio* zawarte w tekście pokoju habsburskiego (porozumienia Dieta z 1555 r.) zostały utrzymane – nonkonformiści poddani nie byli już zmuszani do odmowy lub migracji. Następnie Vicens Vives w przypisie koryguje tę historię w następujący sposób: „Taka jest najbardziej aktualna synteza porozumień Dieta z 1555 roku [że ustanawiały one wspomniane zasady]. Jednak dogłębna analiza wspomnianego pokoju Habsburgów – tekstu bardzo barokowego pod względem conceptualnym – nie pozwala na wyciągnięcie takich wniosków, co można wywnioskować z lektury kolejnych rozdziałów: [...] 10) Żadna władza nie może zmuszać swoich poddanych do wyznawania własnej religii, żadna władza nie może

⁴⁹ Zob. J. B. O'Connor, *Dominic, St.* [hasło], [w:] *Catholic Encyclopedia*, tom 5, New York 1909, s. 106–107.

zmuszać ich do apostazji i/lub żadna władza nie może wykorzystywać swojej władzy do stosowania wobec nich przemocy w jakiegokolwiek formie. Jeśli jednak niektóre władze już w przeszłości stosowały przymus w tej sprawie, dzięki podpisanemu przez nas Pokojowi uwalniamy je od oskarżenia lub uznania za winne. [...] 14) Ponieważ w wielu cesarskich i wolnych państwach praktykowano obie religie, to znaczy naszą starożytną wiarę i wyznanie Habsburgów, tak też muszą być praktykowane w przyszłości, a obywatele i wszyscy mieszkańcy, religijni lub świeccy, będą cieszyć się wolnością i pokojem, aby żyć w ramach jednej lub drugiej [wiary lub wyznania]⁵⁰.

W ten sposób rezultatem wojen, które nastąpiły po reformacji, była wolność sumienia, ale politycznie neutralizująca religię. Nie było już duchowej władzy ponad władzę świecką, z wyjątkiem krajów, które odziedziczyły porządek chrześcijaństwa, takich jak Hiszpania (w tym Ameryka hiszpańska, hiszpańska Afryka i hiszpańska Azja) i niektóre części Włoch oraz, w mniejszym stopniu, inne kraje katolickie. W krajach niekatolickich, które były częścią chrześcijaństwa łacińskiego, władza polityczna albo przejęła władzę religijną, albo po prostu uważała się za wyemancypowaną od władz religijnych. Oczywiście chrześcijańska opinia publiczna i zwyczaje nadal wywierały wpływ na działania rządzących (i odgrywają tę rolę nawet dzisiaj, chociaż zostały prawie całkowicie zmarginalizowane)⁵¹. Co więcej, uniwersytety przez co najmniej kilka stuleci nadal były ośrodkami kulturowania mądrości teologicznej i filozoficznej, w związku z czym swobodnie dyskutowano o granicach władzy politycznej.

W Stanach Zjednoczonych konstytucja pierwotnie była w dużym stopniu inspirowana filozofią klasyczną, a rządzący nie mieli aspiracji do panowania nad religią. W tym kraju było zatem dużo miejsca na wolność wyznania w nowoczesnym sensie, chociaż, jak zauważył Tocqueville, chrześcijaństwo ze swoją tradycyjną mądrością i zwyczajami bardzo ożywiało życie i instytucje kraju oraz ograniczało działania polityczne w granicach moralności, wykluczając stosowanie bezbożnej *raison d'État*⁵². Jednak w innych krajach sytuacja wyglądała zupełnie inaczej.

⁵⁰ J. Vicens Vives, *Historia general moderna*, Barcelona 1999, tom 1, s. 361 i 145 (w przypisie na s. 361 Vicens Vives prosi czytelnika o przeczytanie s. 145). Istnieli wcześnie zwolennicy wolności religii w nowoczesnym sensie. Wydaje się, że jednym z nich był Balthasar Hubmaier.

⁵¹ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, New York 1953, tom 1, s. 326–327.

⁵² Zob. tamże, s. 300–301; 305.

Od XVIII wieku w Europie powstał ruch, który chciał systematycznie zmniejszać wpływ tego, co nazywał „przesądem”, czyli chrześcijaństwa. Adam Smith opracował nawet sprytny plan osiągnięcia tego celu w księdze 5, rozdział 1 swojego *Bogactwa narodów* (1869). Ale wielu innych zrobiło to samo. Filozofowie we Francji wprowadzili w życie analogiczne, a nawet bardziej agresywne plany, tworząc Konstytucję cywilną kleru. August Comte chciał zastąpić chrześcijaństwo „religią ludzkości”. Chrześcijaństwo było prześladowane w wielu krajach, takich jak Francja, Hiszpania, Ameryka Hiszpańska, a później Włochy. W Niemczech Bismarck prowadził *Kulturkampf* przeciwko kościołom luteranckim i katolickim⁵³. Był to w pewnym sensie powrót do pierwotnej sytuacji Kościoła, ponieważ państwo nie tylko postrzegało siebie jako niezależne od religii, ale jako nosiciela nowej kompleksowej prawdy, która powinna dążyć do zastąpienia religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa. Okazuje się jednak, że teraz, gdy ludzie są świadomi, że człowiek jest ukierunkowany na cel wykraczający poza porządek polityczny, próba przekształcenia porządku politycznego w ostateczną odpowiedź na ludzkie pragnienie szczęścia musi prowadzić do tyranii. Trzeba zapomnieć o godności istot ludzkich, o ich osobowości. Próbowano tego na różne sposoby: na przykład pozornie wywyższając indywidualną wolność, jednocześnie głosząc, że prawodawca jest przedstawicielem Woli Ogólnej, a przestrzeganie tej woli jest jedyną prawdziwą wolnością (Rousseau i Robespierre)⁵⁴; zaprzeczając, że istnieje jakikolwiek inny „racjonalny mechanizm” pozwalający osiągnąć dobre społeczeństwo niż przyjemność – ból i że nie istnieje żadna inna zasada moralności niż zasada użyteczności (Helvetius, Benthan)⁵⁵; wywyższając społeczeństwo jako całość, która całkowicie pochłania poszczególne istoty ludzkie (Marks)⁵⁶ itp.

⁵³ Zob. Pius IX na temat wojny przeciwko Kościołowi katolickiemu (*Quod Numquam, on the Church in Prussia*, 1875, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-quod-numquam-5-febbraio-1875.html>, dostęp z: 9.10.2023).

⁵⁴ J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, New York 1761, ks. 3, rozdz. 6; ks. 4, rozdz. 7; oraz P. Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton 1994, s. 75.

⁵⁵ Zob. E. Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975, rozdz. 2–3, s. 35–73.

⁵⁶ Zob. K. Marks, *Contribution to the Critique of Hegel's Theory of Right*, [w:] *The Collected Works of Marx and Engels*, tom 3, New York 1975, s. 112–119.

Aspekty praktyczne

XX wiek stworzył bardzo skomplikowany krajobraz dla Kościoła i chrześcijaństwa. Duża część świata była objęta totalitarnymi ideologiami, które wymagały całkowitej lojalności i same uważały się za niezgodne z chrześcijaństwem i wolnością religii w starożytnym sensie. Inne ideologie, choć może nie totalitarne, proponowały kontyngentne poglądy polityczne jako nowe doktryny zbawienia, w tym sensie, że utrzymywały, iż bez nich nie ma sprawiedliwości na ziemi. Te również często antagonizowały Kościół i chrześcijaństwo. Przetrawanie tradycji chrześcijańskiej i klasycznej zapewniło jednak Kościołowi ochronę w wielu krajach, w tym w Stanach Zjednoczonych i państwach iberoamerykańskich. Należy dodać, że dzieci ochrzczone w hereetyckich lub schizmatyckich tradycjach nie podlegają jurysdykcji Kościoła, a obecnie wiele takich dzieci żyje nawet w krajach niegdyś katolickich. Jest to kontekst, w którym został wydany dokument Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*.

Rozsądna interpretacja wspomnianego dokumentu pozwala obecnym chrześcijanom zwrócić uwagę na inne ważne aspekty obecnej sytuacji: (a) władza polityczna nie jest już świeckim ramieniem Kościoła. Tak więc wszyscy obywatele, którzy szanują prawo naturalne i zgadzają się w dyskusji publicznej z wykorzystaniem naturalnego rozumu⁵⁷, mogą być pełnoprawnymi obywatelami; oraz (b) praktyka religijna jest wspólnotowa, a nie indywidualistyczna, co jest faktem o bardzo szerokich konsekwencjach. Ze względu na ten wspólnotowy wymiar rodzice mogą i muszą chrzcić swoje dzieci zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją, a tym samym dzieci znajdują się pod jurysdykcją Kościoła w jego własnej sferze. Co więcej, chrześcijanie mogą tworzyć stowarzyszenia, takie jak uniwersytety, o chrześcijańskiej tożsamości, tak że profesor wykładający na jednym z nich nie może powoływać się na swoją wolność religijną, aby nauczać w sposób sprzeczny z tożsamością instytucji. Gdyby takie nauczanie było dozwolone, nie istniałoby prawo do stowarzyszania się, a bez prawa do stowarzyszania się nie byłoby prawdziwej wolności religii⁵⁸.

⁵⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, cz. 1, rozdz. 1–8, Pamplona 2000, www.corpusthomicum.org, dostęp z: 03.09.2024.

⁵⁸ Zob. Trybunał Konstytucyjny Hiszpanii na posiedzeniu plenarnym, decyzja 5/1981, 13 lutego 1981, BOE n. 47.

Gdyby istniał uczciwy rząd, który szanowałby te dwa punkty, wówczas najlepszym sposobem działania byłoby, gdyby teologia naturalna (w rozumieniu Warrona, Cyserona, Justyna, Laktancjusza i Augustyna) kierowała społeczeństwo polityczne (a nie ateizm)⁵⁹, a ponieważ ani społeczeństwo polityczne, ani teologia naturalna nie mogą zaspokoić głębokich tęsknot ludzkiej duszy, różne wspólnoty religijne żyły zgodnie ze swoimi poglądami⁶⁰ i miały własny system edukacji, a nawet własne sądy do rozwiązywania wewnętrznych problemów społeczności, takie jak sądy prawa kanonicznego. (Posiadanie własnych sądów oznacza oczywiście, że przymus państwowy byłby na usługach takich sądów). Ale wszystkie społeczności powinny podlegać prawu publicznemu, obejmującemu prawa naturalne i pozytywne (rozumne). Powinny też być otwarte na wzajemną naukę i lojalną dyskusję doktrynalną, ponieważ prawdziwi chrześcijanie płonęliby z udręki, widząc, że bez nauczania Pana, Jezusa Chrystusa wiele dusz żyje w ciemności i pozbawionych jest drogi do zbawienia. Byłby to rodzaj konsensusu zgodnego z pełnym chrześcijaństwem.

Oczywiście pozostają dwa problemy. Po pierwsze, istoty ludzkie są zranione grzechem pierworodnym. Dlatego bez boskiej łaski i światła z jednej strony władza publiczna z trudem może przestrzegać sprawiedliwości i naturalnego prawa⁶¹, a z drugiej strony masy nie mogą tak naprawdę osiągnąć naturalnej teologii i pozostają bardzo podatne na zepsucie swoich obyczajów oraz sidła oszustów, tak jak obserwujemy to teraz na całym świecie. Co więcej, istniałoby ciągle niebezpieczeństwo wrogości między różnymi gałęziami takiej wspólnoty politycznej⁶², jak widzieliśmy w Stanach Zjednoczonych między Żydami, protestantami, katolikami i sekularystami; głównie między ludźmi religijnymi i zsekularyzowanymi.

⁵⁹ W książce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II wyjaśnił, że Bóg jest najwyższym gwarantem sprawiedliwego porządku w społeczeństwie politycznym (Jan Paweł II, *Memory and Identity*, New York 2008, s. 143–144). A w przemówieniu wygłoszonym przed Parlamentem Rzeczypospolitej Polskiej nauczał, że bez przewodnictwa ostatecznej prawdy we współczesnych tak zwanych demokracjach, idee i przekonania mogą być łatwo manipulowane (Tenże, *Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej*, 11 czerwca 1999, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/travels/1999/documents/hf_jp-ii_spe_11061999_warsaw-parliament.html, dostęp z: 03.09.2024, par. 5).

⁶⁰ Zob. 1 Kor 6,1–2.

⁶¹ Zob. na przykład Prz 28,2: „Lecz ktoś mądry i roztropny trwały ład zapewni”.

⁶² Jest to nieuniknione, zwłaszcza jeśli poprzez publiczne debaty i wzajemne wpływy jedna ze społeczności kwitnie, a inne zaczynają się kurczyć.

Przedstawiono tu implikacje rozsądnego rozumienia chrześcijańskiej wolności religijnej we współczesnej sytuacji w sposób warunkowy. „Gdyby istniał uczciwy rząd” otwarty na poszanowanie wolności ducha, mogłoby to zostać zrealizowane. Ale obecna sytuacja nie pozwala na optymizm. Władze polityczne, a nawet międzynarodowe, coraz częściej domagają się wierności, która wykracza poza to, co należy się cesarzowi, i ustanawiają zastępcze religie i [pseudo]obowiązki, które kolidują z naukami Chrystusa, takie jak te związane z ideologią gender lub wyzwoleniem seksualnym.

W tym momencie, gdy zagrożona jest nie tylko wolność religii, ale także fundamentalna wolność ludzkiego ducha, chrześcijaństwo nadal jest носителем nauczania swojego Boskiego Założyciela: „Oddajcie cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”, oraz obowiązku pokazania, że istnieje zło gorsze od śmierci⁶³.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metaphysica*, Leipzig 1895.
Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford 1962.
Augustyn, *De Civitate Dei*, w PL 33, Paris 1864.
Augustyn, *Epistula 93*, w PL 33 Paris 1865, s. 321 i n.
Crombie, A. C., *Medieval and Early Modern Sciences*, tom 1–2, New York 1959.
Cyceron, *De natura deorum*. *Academica*, Cambridge 1967.
Dawson, Ch., *The Making of Europe*, New York 1974.
Decretum Gratiani, [w:] *Corpus iuris canonici*, 1, Leipzig 1959, p. 1387.
De Koninck, C., *The Primacy of the Common Good Against the Personalists*, [w:] *The Writings of Charles de Koninck*, tom 2, Notre Dame 2009, s. 64–108.
De Koninck, C., *El bien común y la primacía*, „Cuadernos Hispanoamericanos” 28 (1952), s. 21–31.
Euzebiusz z Cezarei, *De martyribus Palaestinae*, [w:] *Actas de los mártires*, red. Daniel Ruiz Bueno, Madrid 2003, s. 866–901.
Fernández de Oviedo, G., *Historia general y natural de las Indias*, tom 11, Asunción 1945.
Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid 1976.

⁶³ Zob. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1974, s. 198–200. Igor Shafarevich świadczy o tym, jak Stalin musiał pogodzić się z chrześcijaństwem, ponieważ jego wyznawcy okazali się mieć zaskakującą wytrzymałość na ból (I. Shafarevich, *Socialism in Our Past and Future*, [w:] *From Under the Rubble*, Boston 1975, s. 49). Polska przeżyła oczywiście podobne doświadczenie.

- Grzegorz IX, *Decretal*, [w:] *Corpus iuris canonici*, 2, *Decretalium collectiones*, Leipzig 1959.
- Hartog, P., recenzja: *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom*, autorstwa Roberta Louisa Wilkena „The Catholic Historical Review” 106 (2020), nr 1, s. 135–137.
- Jan Paweł II, *Memory and Identity*, New York 2008.
- Justyn, *Dialogus cum Tripho judeo*, PG 6, Paris 1857, s. 471–800.
- Justyn, *Second Apol.*, red. J. P. Migne, PG 6, Paris 1857, s. 441–470.
- Klemens V, *Decretales*, [w:] *Corpus iuris canonici*, 2, *Decretalium collectiones*, Leipzig 1959.
- Koortbojian, M., *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*, New York 2013.
- Laktancjusz, *Institutiones divinae*, [w:] *Patrologia Latina*, red. J. P. Migne, vol. 6, Paris 1844.
- Locke, J., *Second Treatise on Government*, [w:] J. Locke, *Two Treatises of Government*, red. T. I. Cook, New York 1964.
- Locke J., *Essays Concerning Human Understanding*, [w:] *John Locke in Nine Volumes*, tom 1, London 1824.
- Locke J., *A Letter Concerning Toleration*, [w:] *The Complete Works of John Locke*, tom 5, London 1824, s. 1–59.
- Manent P., *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton 1994.
- Martí O. M., *Libro Personal*, [w:] *Documentos relativos a la visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771–1784)*, tom 1, Caracas 1998.
- Marx, K., *Contribution to the Critique of Hegel's Theory of Right*, [w:] *The Collected Works of Marx and Engels*, tom 3, New York 1975, s. 3–129.
- Newman J. H., *The Church of the Fathers*, London 1900.
- Nowy Testament w języku greckim*, Stüttgart 1968.
- O'Connor J. B., *Dominic, St.* [hasło], [w:] *Catholic Encyclopedia*, tom 5, New York 1909, s. 106–109.
- Polibiusz, *Histories*, tom 1–2, London 1889.
- Rait R., *Life in the Medieval University*, Cambridge 1918.
- Rousseau J. J., *The Social Contract and Discourses*, New York 1761.
- Ruiz Bueno D. (red.), *Actas de los mártires*, Madrid 2003.
- Septuaginta*, Stüttgart 1979.
- Shafarevich I., *Socialism in Our Past and Future*, [w:] *From Under the Rubble*, Boston 1975, pp. 26–66.
- Smith A., *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford 1869.
- Strauss L., *Natural Right and History*, Chicago 1974.
- Streeter J., *Conceptions of Tolerance in Antiquity and Late Antiquity*, „Journal of the History of Ideas”, 82 (2021), nr 3, s. 357–376.
- Tertulian, *Apologia*, [w:] *The Apology of Tertullian and The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, London 1989.

- Tocqueville A., *Democracy in America*, New York 1953.
- Trybunał Konstytucyjny Hiszpanii na posiedzeniu plenarnym, decyzja 5/1981, 13 lutego 1981, BOE n. 47.
- Undset S., *The Master of Hestviken*, tom 1–4, n.p. 1994–1995.
- Undset S., *Kristin Lavransdatter*, tom 1–3, New York 1997–2000.
- Vicens Vives J., *Historia general moderna*, Barcelona 1999.
- Vinogradoff P., *Roman Law in Medieval Europe*, New York 1909.
- Vitoria F., *Relecciones de indios*, [w:] *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid 2007.
- Voegelin E., *The New Science of Politics*, Chicago 1987.
- Voegelin E., *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975.
- Walsh W. T., *The Last Crusader, Isabella of Spain*, Rockford 1987.
- Wilken R., *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom*, New Haven 2019.

Netografia

- Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej*, 11 czerwca 1999, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/travels/1999/documents/hf_jp-ii_spe_11061999_warsaw-parliament.html, dostęp z: 03.09.2024.
- Palanca J., *El saco de Roma*, „Revista La Crisis de la Historia” 3, <https://www.lacrisis-delahistoria.com/el-saco-de-roma>, dostęp z: 03.09.2024.
- Pius IX, *Quod Numquam, on the Church in Prussia*, 1875, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-quod-nunquam-5-febbraio-1875.html>, dostęp z: 9.10.2023.
- Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae*, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html, dostęp z: 03.09.2024.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, Pamplona 2000, www.corpusthomisticum.org, dostęp z: 03.09.2024.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Pamplona 2000, www.corpusthomisticum.org, dostęp z: 03.09.2024.

Ks. prof. dr hab. Jarosław RÓŻAŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Islam i wolność religijna

Wprowadzenie

W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka prawo do wolności sformułowane zostało bardzo ogólnie, ale kolejne artykuły doprecyzowują je m.in. art. 18 podkreśla wolność myśli, sumienia i wyznania, a także wolność głoszenia swej wiary indywidualnie bądź publicznie¹. Respektowanie tego prawa spoczywa przede wszystkim na barkach państwa, które działa przez różnorodne organa i struktury. Jednak takie pojmowanie prawa do wolności religijnej w wielu państwach muzułmańskich napotyka na trudności związane m.in. z fundamentalistyczną interpretacją Koranu i sunny oraz z dużym, niekiedy nawet całkowitym utożsamieniem władzy religijnej z władzą świecką.

¹ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych na III Sesji w Paryżu, 10 grudnia 1948 r., [w:] H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 260.

Historyczne ujęcie, istota i stan rzeczy

„Ludzie Księgi” (*ahl al-kitab*) i niewierni (*kafir*) według Koranu

Pierwsze kontakty osobiste Mahometa z ludnością żydowską oraz z chrześcijanami sięgają okresu wczesnych jego podróży handlowych do Syrii, a były one intensywnie zwłaszcza w Medynie, nazwanej później Miastem Proroka. Dalej na północy spotykał on przedstawicieli chrześcijaństwa, przeważnie z odłamu monofizytów. Z tych spotkań prawdopodobnie zaczerpnął przekonanie, iż pierwotny i autentyczny monoteizm, sięgający Abrahama, został w ciągu dziejów zniekształcony przez późniejsze interpretacje biblijne, tak Starego, jak i Nowego Testamentu².

Stosunek Mahometa do Hebrajczyków i chrześcijan uwidocznił się w tekstach Koranu przez liczne inwokacje bezpośrednie skierowane bądź do „ludzi Księgi” (*ahl al-kitab*), tj. jednocześnie do Hebrajczyków i chrześcijan, bądź do Synów Izraela (Judejczyków), bądź do chrześcijan – nazarejczyków (*an-nasara*). Jego wypowiedzi – zwłaszcza z okresu mekkańskiego – odnoszące się do Synów Izraela nawiązują najczęściej do biblijnych dziejów narodu izraelskiego, przedstawiając go w korzystnym świetle w zestawieniu z politeistycznymi Egipcjanami czy innymi ludami świata. Także kilka tekstów koranicznych zawiera pozytywną charakterystykę nazarejczyków (chrześcijan) jako ludzi, którzy – w przeciwieństwie do politeistów – uznają jednego, jedyne, prawdziwego Boga oraz boskie objawienie biblijne. Najczęściej cytowane są w literaturze teksty mówiące o „ludziach Księgi”. Wypowiedzi te są dość zróżnicowane. Widać w nich wyraźną ewolucję – od pozytywnej ich charakterystyki (w okresie mekkańskim)³, po łagodne początkowo nagany⁴, aż po ich mocne napiętnowanie (w okresie medyńskim)⁵. Ustawodawstwo Mahometa zmierzało do zachowania pokoju między plemionami arabskimi i gminami zarówno izraelskimi, jak i chrześcijańskimi, jednak w historycz-

² Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 43–116; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1998, s. 22–33.

³ Np. ajaty 29,46; 2,62.

⁴ Np. ajaty 5,68; 4,157–159; 5, 19.

⁵ Np. ajaty 98,1–3; 5,51.

nym rozwoju relacji tych społeczności zauważyć można, iż żadna z nich nie spełniła oczekiwań Mahometa⁶.

W Koranie można znaleźć także szereg wersetów, które mówią o tolerancji wobec innych religii, różnych od „ludzi Księgi”⁷. Jednak zasadniczy wydźwięk tych wypowiedzi jest o wiele ostrzejszy. Główny grzech politeistów – *sirk* – oznacza nie tyle wielobóstwo, ile „przydawanie Bogu towarzyszy”, „przypisywanie mu współników”. W tym kontekście niektóre sury medyńskie zdecydowanie zwalczają ideę Synostwa Bożego, występując przeciwko wierze chrześcijan w Tróję Świętą (Koran 4,171)⁸.

Mniejszości niemuzułmańskie w tradycji islamu

Jak zauważył Jerzy Nosowski, teksty Koranu – poza kilkoma – nie prezentują zasadniczo elementów wyraźnie wrogich i nienawistnych. „Sprawy narodowościowe natomiast, w świetle tychże wypowiedzi, o ile nie wynikały wprost z różnic ideowo-religijnych, nie odgrywały u Mahometa poważniejszej roli. Co więcej – można by zaryzykować twierdzenie że gdyby nie różnice poglądów religijnych, współzycie między Arabami z jednej strony, a Hebrajczykami (Izraelitami, Judejczykami) i chrześcijanami różnych narodowości z drugiej strony, układałoby się w ramach państwowości arabskiej znacznie pomyślniej, przynajmniej za życia Mahometa, w okresie jego rządów w Yatrib – Medynie”⁹.

Po Mahomecie zwierzchnictwo nad gminą muzulmańską przejęli kalifowie, czyli następcy proroka. Pierwszych czterech kalifów (632–661) nazywano obieralnymi, po nich przyszły dwie kolejne dynastie kalifów: Umajjadów (661–750) i Abbasydów (750–1258), których prawo do zwierzchności

⁶ Por. J. Nosowski, *Koraniczne określenia i charakterystyki pozaarabskich wyznawców monoteizmu biblijnego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1969), s. 91–132. Źródłowy i wnikliwy tekst przedstawiający wszystkie terminy Koranu, używane na określenie wyznawców judaizmu i chrześcijan oraz wskazuje na ich historyczną interpretację. Por. także: tenże, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970, s. 153–161.

⁷ Np. ajaty 2,256; 5,48; 109,1–6

⁸ Szerzej o grzechu politeizmu i Jezusie według Koranu: E. Sakowicz, *Grzech w islamie*, „Collectanea Theologica” 57 (1987), nr 2, s. 145–148; tenże, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, s. 368–377.

⁹ Por. J. Nosowski, dz. cyt., s. 130–131.

nad muzułmanami zakwestionowali szyici. W XIII w. najazdy mongolskie spowodowały upadek dynastii Abbasydów i rozpad świata islamu na wiele lokalnych państw. Odrodzenie islamu zaczęło się w XVI w. w trzech ośrodkach: Turcji osmańskiej, Iranie i Indiach.

Status i traktowanie mniejszości niemuzułmańskich w ramach państwa islamskiego zmieniały się znacznie w czasie i przestrzeni, chociaż prawo islamskie zapewnia im pewne niezmiennie ramy teoretyczne. Istnieje w nim, zaznaczone wyżej, podstawowe rozróżnienie między politeistami (*mushrikun*), z którymi stosunki społeczne są otwarcie zakazane i z którymi należało walczyć, a „ludźmi Księgi”. Jeśli chodzi o status prawny „ludzi Księgi”, prawo islamskie czyni kolejne rozróżnienie między *dhimmi* żyjącymi jako chronione osoby na terytorium islamu, *harbi* żyjącymi na ziemiach niemuzułmańskich (*dar al-harb*) oraz cudzoziemcami, otrzymującymi czasowe prawo pobytu na terytorium islamskim. Status *dhimmi* zapewniała instytucja prawna zwana *dhimma* („ochrona”), która gwarantowała im bezpieczeństwo życia, ciała i mienia, a także swobodę poruszania się i praktyk religijnych pod warunkiem uznania przez nich dominacji islamu. Formalnie nie nawracano ich, ale byli oni zobowiązani do płacenia specjalnego podatku pogłównego (*dżizja*), wyższego od muzułmańskiego *zaka*t. Pojawiały się także inne środki dyskryminujące: muzułmanin mógł poślubić kobietę *dhimmi*, ale *dhimmi* nie mógł poślubić muzułmanki; muzułmanin mógł posiadać niewolnika *dhimmi*, chociaż nie było to dozwolone; na granicy kupiec *dhimmi* płacił podwójną stawkę celną; krew *dhimmi* miała wartość o połowę lub dwie trzecie mniejszą niż krew muzułmanina; wreszcie *dhimmi* musieli nosić wyróżniające ich ubrania. Mimo to, w klasycznych wiekach islamu prześladowania *dhimmi* były bardzo rzadkie. W późnym średniowieczu w krajach muzułmańskich nastąpiło ogólne zaostrzenie postaw wobec *dhimmi*, jednak system prawny rozwijającego się Imperium Osmańskiego przywrócił w XVI w. klasyczną symbiozę muzułmanów i *dhimmi*¹⁰. W XIX w. silna presja europejska wpłynęła na zmianę przepisów prawa islamskiego, broniąc niemuzułmanów przed statusem „ludzi chronionych” i czyniąc ich pełnoprawnymi obywatelami.

Jednak w islamie pojawiły się także ugrupowania fundamentalistyczne, które sprzeciwiały się różnorodnym nurtom i wolnej interpretacji. Uważały

¹⁰ Por. P. Franke, *Dhimmis*, [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, tom 2., M–Z, red. R. C. Martin, New York 2004, s. 451–452.

one, iż Koran i hadisy musiały być interpretowane skrupulatnie i dosłownie. Wychodziły od nieco oderwanego od kontekstu fragmentu wersetu 6,38: „Nie pominęliśmy w Księdze (Koranie) żadnej rzeczy!”. Stąd nurty salafickie głosiły z przekonaniem, iż „Koran jest naszą konstytucją”, a nie wszelkie innowacje. Utwierdzała ich też w tym mowa pożegnalna proroka Mahometa oraz słowa kalifa Omara, iż „Mamy Księgę Boga i Sunny Wysłannika Boga; to nam wystarczy”¹¹. Wielu też opowiadało się za przywróceniem *dżizji* i przepisów *dhimma*. Jednym z tych prądów odnowy religijnej w islamie był wahhabizm, głoszący konieczność powrotu do „pierwotnej czystości” islamu. Wahabici wyruszyli na świętą wojnę (*dżihad*) i utworzyli w 1932 r. Arabię Saudyjską. Od lat 90. XX w. zaczęli poszerzać swoje wpływy polityczne na nowe obszary islamu¹².

Problem swobodnego wyboru przekonań religijnych

Poczynione powyżej spostrzeżenia mówią o relacji islamu do mniejszości niemuzułmańskiej na ziemi islamu. Pozostaje jednak jeszcze – bardzo istotna dla wolności religijnej – sfera możliwości swobodnego wyboru swoich przekonań religijnych w oparciu o własne sumienie. W islamie przyjęcie do społeczności nawróconych składa się z recytacji szahady, czyli muzułmańskiego wyznania wiary: „Nie ma bóstwa prócz Boga, Mahomet jest wysłannikiem Boga” (*la ilaha illa Allah wa-Muhammad rasul Allah*). Po trzykrotnym, publicznym wypowiedzeniu tej formuły adept zostaje przyjęty w poczet wyznawców islamu. Od tej chwili jego wybory związane z religią są zakończono-
ne. Za odstępstwo od wiary (*ridda*) większość autorytetów religijnych uważa również poważne błędy doktrynalne, jak np. wiarę w jedyność Boga lub zaprzeczanie jego podstawowym atrybutom, albo też zbezczeszczenie księgi Koranu. W niektórych państwach¹³ odstępstwo takie karane jest śmiercią,

¹¹ Por. A. Sayadi, *L’islam face à la liberté de conscience*, „Études”. 414 (2011), nr 5, s. 647–650.

¹² Por. J. Zdanowski, *Emiraty wahhabickie: z dziejów Arabii w latach 1745–1932*, Warszawa 1993; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, tom 2, Warszawa 1998, s. 119–149; A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu: w poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2000.

¹³ M.in. Arabia Saudyjska, Jemen, Afganistan, Pakistan, Mauretania, Komory.

w innych więzieniem¹⁴, chociaż w Koranie trudno jest znaleźć jednoznaczny fragment nakazujący karę śmierci lub dożywotnie więzienie dla apostatów. Koran sugeruje natomiast surowe kary dla nich¹⁵.

Nadużywanie oskarżenia o „apostazję” w lokalnych konfliktach

W teologii islamu nie ma podziału na sfery *sacrum* i *profanum*, dlatego też wszystkie działania muzułmanina są interpretowane w kontekście religijnym. Dotyczy to także wojny (dżihadu), która jest zarazem „święta”, jak i „świecka”, co wiąże się także z koncepcją kalifatu, tj. połączenia w jednych rękach władzy politycznej i religijnej¹⁶. Brak w islamie historycznego i teologicznego rozdziału religii i władzy doprowadził bardzo szybko do instrumentalnego traktowania religii w celu zdobycia władzy czy też dominacji jednych etnosów nad innymi, nieraz od wieków wyznającymi islam. Przykładem tego są dzieje i współczesność islamu w Kamerunie, zwłaszcza w jego północnej części. Największy wpływ na dzieje tego regionu miała ekspansja Fulbe, dokonana w XIX w. w imię odnowy islamu. Uderzyli oni przede wszystkim w ościenne państwa muzułmańskie, by przejąć nad nimi władzę. Fulbe stworzyli feudalne imperium o charakterze teokratycznym, związanym ściśle z islamem, który stał się synonimem ich kultury i całego etosu. Islam był głównym filarem podtrzymującym i legitymizującym władzę. Nawet po upadku imperium w epoce kolonialnej i w okresie niepodległości Kamerunu te feudalne struktury przetrwały. Ale współcześnie to powiązanie władzy z islamem reprezentowanym przez Fulbe zmotywowało wiele innych muzułmańskich grup społecznych i etnicznych do sprzeciwu, także w imię islamu. Bunt radykalizował się coraz bardziej w nowych prądach reformatorskich. Odwoływały się one do inspiracji religijnych, do samych źródeł islamu. Powrót do nich miał przynieść także zmiany w zakresie społecznym, politycznym i ekonomicznym. To przesunięcie akcentów widoczne jest zwłaszcza w najbardziej radykalnym ruchu Boko Haram, który w swoich nigeryjskich

¹⁴ M.in. Jordania, Malezja, Kuwejt, Katar.

¹⁵ Np. ajaty 16,106; 3,90–91; 4,89.

¹⁶ Szeroko o dżihadzie: K. Kościelniak, *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków 2001. Por. także: J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971, s. 51–64.

inspiracjach miał dążyć do kompleksowej koncepcji reformy islamu w północnej Nigerii, a został zredukowany w praktyce jedynie do myśli legitymizującej zbrojny dżihad, wspomagany typowymi aktami przestępczymi¹⁷.

Aspekty praktyczne

Główne trudności w akceptacji wolności religijnej

Pomimo przeogromnego bogactwa kultur i historii islamu wydaje się, iż jego podejście do wolności religijnej – rozumianej zgodnie z duchem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – napotyka na poważne trudności. Z pewnością jedną z przyczyn tego stanu jest brak rozwoju krytyki tekstu w badaniach świętych źródeł islamu, tj. Koranu i sunny oraz ich hermeneutyki. Lektura restów źródłowych z uwzględnieniem chociażby rodzajów literackich, okoliczności powstania, które pomagają uściślić ich sens, znaczenie i myśl teologiczną oraz zbadanie współczesnego im środowiska kulturowego z pewnością posłużyłyby ich interpretacji. Z braku upowszechnienia podobnego podejścia do tekstu bardzo łatwo przeciwstawić dyskursowi uczonych, otwartych na badanie źródeł islamu w duchu zgodnym z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, szkoły fundamentalistyczne, które drastycznie ograniczają wolność sumienia i mają własną interpretację Koranu. Podkreślają one przy tym, że jedynie ich podejście jest prawdziwe.

Tej różnorodności interpretacyjnej sprzyja z pewnością brak jednego, religijnego autorytetu w świecie islamu, który decydowałby o wyborze interpretacji. Wspomniane wyżej złączenie władzy religijnej i świeckiej jednoczyło przez wieki w głównym nurcie islamu wiele tendencji, faworyzując ich interpretacje. Jednak od upadku Imperium Osmańskiego świat islamu nie ma jednej, dominującej władzy politycznej – odpowiednika dawnego kalifatu. Zaś połączenie władzy religijnej i politycznej sprawiało i sprawia w wielu miejscach świata, iż islam bywa wykorzystywany jako ideologia usprawiedliwiająca przemoc i podboje militarne.

¹⁷ Szeroko na ten temat: J. Różański, *Religia i władza. Główne nurty islamu kameruńskiego*, Pēplin 2023.

Tak w historii, jak i współcześnie zauważyć można tendencje do ograniczania wolności sumienia całych społeczności, a także jednostek, w tym wyznawców islamu. Mówi o tym chociażby penalizacja i nadużywanie oskarżenia o apostazję (*ridda*) czy też praktyczne odstępstwo od wiary (*takfir*). Z reguły osądzającymi w tych przypadkach są przedstawiciele radykalnych ruchów islamskich. Może to być tym bardziej niebezpieczne, iż w islamie liczy się bardziej zewnętrzne praktykowanie religii niż postawa wiary czy intelektualne uznanie dogmatów. A praktyki zewnętrzne mogą być zróżnicowane i zmienne ze względu na różnorodność kulturową.

To właśnie obawa przed radykalnymi interpretacjami szariatu, czy też raczej ich podzielenie, skłoniła Arabię Saudyjską i niektóre inne państwa muzułmańskie do wstrzymania się od głosowania nad przyjęciem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Sprzeciw wzbudził wspomniany na początku artykuł 18, który mówił o wolności zmiany religii lub wyznania. Państwa muzułmańskie widziały w nim oficjalnie drogę do ukrytego prozelityzmu, który miał promować Zachód. Stąd też zaczęły się próby stworzenia islamskiej Karty Praw Człowieka. Pierwszą większą próbą była Powszechna Muzułmańska Deklaracja Praw Człowieka¹⁸, opublikowana przez Muzułmańską Radę Europy 19 września 1981 r. Następnie, w 1990 r. w Kairze, Konferencja Państw Islamskich przyjęła Deklarację Praw Człowieka w Islamie¹⁹. Obydwa dokumenty podkreślają, że interpretacja poszczególnych przepisów może się dokonywać wyłącznie w zgodzie z prawem islamskim – szariatem. Deklaracja z 1981 r. uznaje co prawda, iż każdy człowiek ma prawo wyrażać to, co myśli i w co wierzy, ale zawsze w granicach określonych przez szariat. Nikt też nie ma prawa propagować błędu, naruszać moralność lub upokarzać wspólnotę islamską. Następnie odwołuje się do radykalnych interpretacji Koranu. Także Deklaracja z 1990 r. nie uznaje prawa do zmiany religii²⁰.

¹⁸ Oryginał w j. arabskim różni się od wersji w j. francuskim czy też j. angielskim. Tekst Deklaracji w j. polskim: W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām: zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 177–198.

¹⁹ Tekst Deklaracji w j. polskim: tamże, s. 198–205.

²⁰ Por. J. Grad, *Deklaracja praw człowieka krajów Rady Współpracy Państw Zatoki – muzułmański głos w dyskursie o prawach człowieka*, [w:] *Religia i etyka jako interdyscyplinarny czynnik oddziaływania w relacjach międzynarodowych*, red. K. Warchałowski, M. Osuchowska, Warszawa 2016, s. 11–28; M. A. Al-Midani, *La Déclaration universelle des Droits de l'Homme et le droit musulman*, [w:] *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, red. F. Frégosi, Strasbourg 2004, s. 153–186.

Jan Paweł II traktował prawo do wolności religijnej – w tym prawo do zmiany religii – jako swoisty „papierek lakmusowy” dla respektowania innych praw. Wskazywał na to, iż wolność sumienia i religii jest pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, „a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności”²¹.

Bibliografia

- Al-Midani M. A., *La Déclaration universelle des Droits de l'Homme et le droit musulman*, [w:] *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, red. F. Frégo-si, Strasbourg 2004, s. 153–186.
- Bar W., *Wolność religijna w Dār al-Islām: zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa 1998.
- Franke P., *Dhimmis*, [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, red. R. C. Martin, t. 2, M–Z, New York 2004, s. 451–452.
- Gaudefroy-Demombynes M., *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988.
- Grad J., *Deklaracja praw człowieka krajów Rady Współpracy Państw Zatoki – muzułmański głos w dyskursie o prawach człowieka*, [w:] *Religia i etyka jako interdyscyplinarny czynnik oddziaływania w relacjach międzynarodowych*, red. K. Warchałowski, M. Osuchowska, Warszawa, 2016, s. 11–28.
- Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 8 grudnia 1980 r.*, [w:] tegoż, *Nauczanie papieskie*, t. III, 2, 1980 (lipiec – grudzień), Poznań – Warszawa 1985, s. 813–814.
- Kościelniak K., *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków 2001.
- Mrozek-Dumanowska A., *Współczesny ruch odnowy islamu: w poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2000.
- Nosowski J., *Koraniczne określenia i charakterystyki pozaarabskich wyznawców monoteizmu biblijnego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (1969), s. 91–132.
- Nosowski J., *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.
- Nosowski J., *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych na III Sesji w Paryżu, 10 grudnia 1948 r., [w:] H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 259–267.
- Różański J., *Religia i władza. Główne nurty islamu kameruńskiego*, Pelplin 2023.

²¹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 8 grudnia 1980 r.*, [w:] tegoż, *Nauczanie papieskie*, t. III, 2, 1980 (lipiec – grudzień), Poznań – Warszawa 1985, s. 813–814.

Sakowicz E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000.

Sakowicz E., *Grzech w islamie*, „Collectanea Theologica” 57 (1987), nr 2, s. 145–148.

Sayadi A., *L’islam face à la liberté de conscience*, „Études” 414 (2011), nr 5, s. 643–654.

Zdanowski J., *Emiraty wahhabickie: z dziejów Arabii w latach 1745–1932*, Warszawa 1993.

Prof. dr Matthew LaGRONE
MacEwan University, Kanada

Judaizm i wolność religijna

Wprowadzenie

„Dwóch Żydów, trzy opinie” – oto stare powiedzenie o niejasnym pochodzeniu. Jak wiele dowcipów, odnosi się ono do głębokiej prawdy: doprowadzenie Żydów do porozumienia w jakiegokolwiek sprawie nie jest łatwe! W wielu społecznościach występują różne warianty tego aforyzmu. Okazuje się on prawdziwy również wówczas, gdy podejmuje się próbę zdefiniowania, czym jest judaizm i w co wierzą Żydzi. Jest to zadanie trudne, ale niezbędne, ponieważ definicje pomagają nadać kształt i jasność kluczowym ideom. Tradycje mogą mieć wiele wydźwięków – niniejsze hasło jest próbą wskazania najważniejszych ich aspektów związanych z judaizmem i koncepcją wolności religijnej.

Zatem czym jest judaizm? Chociaż religia ta wyłoniła się w kraju, który nie umożliwiał i nadal nie umożliwia łatwej egzystencji (starożytny Kanaan/Izrael), początków judaizmu należy szukać gdzie indziej, a mianowicie w osobie Abrama – wkrótce stającego się Abrahamem – w Ur (prawdopodobnie gdzieś na terenach dzisiejszego Iraku, Turcji i Syrii, co uczeni nazywają starożytną Mezopotamią). Urodzony w rodzinie politeistów Abraham odpowiedział na wezwanie jedynego i niewidzialnego Boga, z którym zostało zawarte przymierze.

Judaizm jest więc religią przymierza (hebr. *brit*). Przymierze w Torze odnosi się do wiecznej relacji między Bogiem a światem (przymierze z Noem, przypieczętowane tęczą, aby świat już nigdy nie został zniszczony przez potop), między Bogiem a Abrahamem i rodem Abrahama (prypieczętowane przez obrzezanie czyniące z rodu Abrahama naród nazwany później Izraelem), oraz między Bogiem a narodem żydowskim na górze Synaj, gdzie została objawiona Tora (co później chrześcijanie będą nazywać Starym Testamentem). Tora ukazuje aktywną boską interwencję w losy Izraela i troskę o ów lud, jak również o cały świat. W Torze i rozwiniętej tradycji żydowskiej wyjątkowy (to znaczy jedyny i niezrównany) Bóg jest opisywany za pomocą ludzkich metafor, na przykład jako sprawiedliwy i miłosierny. W kontekście wolności religijnej tylko ktoś zrodzony w przymierzu (zasadniczo ród Abrahama) lub ten, kto nawrócił się na judaizm, jest związany jego normami i nakazami, moralnym i rytualnym systemem przykazań. Nie oczekuje się, że świat stanie się żydowski lub że powinien się nim stać. W judaizmie istnieje impuls misyjny, ale jest on wyciszony w porównaniu z aktywnymi prozelickimi wysiłkami w chrześcijaństwie, islamie czy buddyzmie.

Judaizm, wraz z hinduizmem, jest najstarszą wciąż istniejącą religią świata, a także pierwszą grupą monoteistyczną o znaczeniu historycznym (z pewnością istnieją pojedyncze przykłady monoteistów poprzedzających judaizm). Przez większość swojej historii judaizm był wiarą mniejszościową, diasporalną. Tylko w pewnych okresach historii biblijnej i po utworzeniu państwa Izrael w 1948 r. Żydzi mieli pełną autonomię polityczną. Nawet jednak w czasach biblijnych i od 1948 r. ta autonomia była osłabiana przez wojny i inne okoliczności. Właśnie ze względu na tę historię namysł nad politycznymi i kulturowymi granicami wolności religijnej, zwłaszcza w Europie, wymaga uwzględnienia judaizmu. Rozważania mogą służyć za lustro, które ukazuje, w jaki sposób dominujące społeczeństwa postrzegają siebie i innych. Żydzi i judaizm często byli tymi drugimi, obcymi, wyrzutkami i nieznanymi. Z tego powodu pytania dotyczące wolności religijnej uparczywie odsyłają właśnie do judaizmu.

Kwestie społeczne i teologiczne

W celu zrozumienia miejsca, jakie zajmuje w judaizmie wolność religijna, trzeba zacząć od początku, od pierwszej strony świętej księgi judaizmu. Najlepszym określeniem dla tego świętego pisma jest Tora, jako że obejmuje ono zarówno tradycje tekstowe, jak i żydowski sposób życia.

W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju (początkowej księgi Tory) czytamy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni *b'tselem Elohim*, to znaczy na obraz Boga. Ta interesująca metafora kładzie podwaliny pod dwie zasadnicze idee: (1) ludzie mają relację z Bogiem oraz (2) wszyscy jesteśmy stworzeni równymi pod względem moralnej wartości i godności. Choć główna idea moralna i teologiczna antropologia, jakie z tego wynikają, były wielokrotnie nadwerężane, pozostają one standardem, według którego mierzona jest żydowska tradycja. Idea ma istotne znaczenie dla wolności religijnej, gdyż bycie stworzonym na obraz Boga oznacza, że ludzie posiadają wolną wolę, co ostatecznie wiąże się z tym, że możemy dokonać błędnego lub złego wyboru, jednak możemy również otrzymać przebaczenie, wzrastać i podejmować lepsze decyzje. Nie możemy i nie powinniśmy natomiast być przymuszani do „dobrych” wyborów innych ludzi. Ponadto bycie stworzonym na obraz Boga oznacza, że nie jesteśmy winni ostatecznego posłuszeństwa żadnemu innemu człowiekowi czy instytucji ludzkiej; ostatecznie należymy do Boga. Idea ta zakłada również, że ludzie niewyznający tej religii też mają znaczenie i z moralnego punktu widzenia zasługują na troskę. Zmuszanie jednostki przez zbiorowości, czy to przez społeczność, czy przez państwo, do wierzenia w coś, w co nie jest w stanie lub nie może wierzyć, albo do wyrzeczenia się tego, w co wierzy, jest naruszeniem najbardziej nietykalnej części nas samych, danej nam przez Boga.

Zatem aby zrozumieć stosunek judaizmu do wolności religijnej, musimy zrozumieć pojęcie *b'tselem Elohim*. Wynika z niego, że wolność religijna, podobnie jak wolność ludzka w ogóle, jest raczej darem od Boga niż przywilejem zapewnianym przez jakiś organ polityczny, taki jak naród lub państwo (który może być cofnięty w zależności od aktualnych warunków politycznych).

Judaizm, podobnie jak wszystkie inne wspólnoty wyznaniowe, sformułował zestaw norm etycznych dla wszystkich istot ludzkich, zarówno Żydów, jak i pogan (nie-Żydów). Tradycja rabiniczna nazywa te normy Prawami No-

ego czy też Prawami Noachidów (potomków Noego), które badacze często porównują do prawa naturalnego w katolicyzmie. Rabini Talmudu (w traktacie Sanhedryn), opierając się na źródłach biblijnych, wyodrębnili ważną narrację etyczną – nie teorię, ale opowieść odnoszącą się do głębokich prawd o ludzkiej naturze – zawierającą wskazówki, jak żyć z innymi, zarówno z członkami społeczności, jak osobami spoza niej. Prawa Noego obowiązują tych, którzy – podobnie jak Noe – żyli albo przed, albo po przekazaniem Tory Mojżeszowi na górze Synaj, i reprezentuje moralne minimum potrzebne cywilizowanemu społeczeństwu. Jest to norma uniwersalna, a więc może być stosowana wobec wszystkich, wszędzie i zawsze. Prawa Noego obejmują m.in. zakazy morderstwa i rabunku, a także pozytywny nakaz posiadania przejrzystych i równych sądów. Rabini Talmudu i późniejszej tradycji żydowskiej zakładali, że tego rodzaju prawa mogą wywodzić się ze wspólnej ludzkiej racjonalności oraz z powszechnego zmysłu moralnego i nie wymagają boskiego objawienia, by je zrozumieć i egzekwować. Wielki średniowieczny filozof żydowski Majmonides utrzymywał, że rozum ludzki aprobuje te nakazy¹. Co ciekawe, Majmonides uważał również, iż żydowskim obowiązkiem jest ustanowienie sądów w celu egzekwowania tych praw wśród pogan w przypadku, gdyby społeczność pogańska nie chciała lub nie uczyniła tego sama. Jednakże Nahmanides, inny ważny średniowieczny filozof żydowski, twierdził, że Żydzi nie mają prawa ingerować w życie religijne innych ludzi, a tradycja żydowska zgadza się z nim. Prawa Noego stanowią zatem wiarygodne źródło dotyczące żydowskiej filozofii wolności religijnej – nawet jeśli potępia ona bałwochwalstwo, chroni jednocześnie prawo do kultu religijnego i unika narzucania uniwersalnej religii, którą muszą wyznawać wszyscy ludzie.

Perspektywa historyczna

Trzy wydarzenia historyczne ukształtowały i nadal kształtują życie Żydów w czasach współczesnych. Wiedza o tych wydarzeniach jest niezbędna do zrozumienia żydowskiego doświadczenia wolności religijnej (lub jej braku).

Pierwszym z tych wydarzeń jest powszechna emancypacja, czyli niesystematyczne, czasem niechętnie przyznawanie praw obywatelskich, społecznych

¹ *A Maimonides Reader*, red. i tłum. I. Twersky, New York 1972, s. 221–222.

i politycznych europejskim Żydom. Począwszy od XVIII w. prawa takowe były stosowane w sposób niekonsekwentny, mogły być negowane i szybko odbierane, co ukazały w XX w. zarówno reżimy faszystowskie, jak i komunistyczne. Choć rzeczywisty postęp emancypacji był niezadowalający, stawała się ona krokiem w dobrym kierunku, przykładem humanitarnych wartości oświeceniowych (a nie wszystkie wartości oświeceniowe można uznać za humanitarne). Proces ten stanowił część nowoczesnego liberalizmu (raczej w znaczeniu europejskim, filozoficzno-politycznym, niż w północnoamerykańskim, ideologiczno-partyzanckim) kładącego nacisk na przysługujące prawa – przykładowo polityka i prawo, jako powszechne, sprawiedliwe i równe, miały nie czynić żadnych różnic pomiędzy obywatelami, bez względu na ich wiarę (lub jej brak). Ostatecznie emancypacja dotyczyła obywatelstwa – związana była z takimi kwestiami, jak to, kto może być uznany za obywatela, jakie są obowiązki i prawa obywateli, jakie indywidualne cechy religijne lub kulturowe należy poświęcić na rzecz uzyskania statusu obywatela itp. Powstanie państwa narodowego uwydatniło wagę kwestii wolności religijnej, ponieważ nowo powstałe państwa starały się stworzyć systemy prawne, które nie wprowadzałyby różnic między grupami religijnymi. Na przykład członkowie średniowiecznych gmin żydowskich uważani byli za ludzi drugiej kategorii, z wąskim zakresem przysługujących im praw, ale wiele z tych gmin posiadało również pewną autonomię w decydowaniu o szerokim zakresie prawa cywilnego i karnego, które nie miało zastosowania u „pogan”. Jednak rzeczywistość średniowiecznych Żydów, a właściwie także większości średniowiecznych chrześcijan, nie oferowała niczego, co przypominałoby nowoczesną koncepcję wolności religijnej.

Moses Mendelssohn był najważniejszym myślicielem żydowskim podczas debat emancypacyjnych na temat Żydów i wolności religijnej. Podtrzymywał on, że samo państwo musi przestrzegać naturalnego prawa człowieka do wolności religijnej, które, jak sądził, może być poznane dzięki objawieniu boskiemu lub ludzkiemu rozumowaniu. A prawo to poprzedza ukształtowanie się nowoczesnego porządku politycznego, stąd nowożytnie państwo narodowe nie może mieć pierwszeństwa ani w czasie (wolność religijna dana przez Boga lub rozpoznana przez rozum była wcześniejsza), ani w znaczeniu (posłuszeństwo względem państwa nie powinno dominować nad relacją z Bogiem, lojalnością wobec rodziny, wspólnoty itp.). Jeśli wolność religijna byłaby wytworem polityki, jak uważało i uważa wiele podmiotów pań-

stwowych, wówczas swobodne korzystanie z niej mogłoby zostać ograniczone w oparciu o aktualne warunki polityczne. Mendelssohn twierdził, że państwo ma prawo ograniczać ciało, ale nie duszę; regulować i karać, jeśli to będzie konieczne, w przypadku interakcji między osobami (stąd prawa penalizujące zabójstwa, rabunki, oszustwa itp.), a nie w kwestii przekonań zgodnych z sumieniem. Prawo narodu może pozbawić człowieka wolności, jeśli jego działania są szkodliwe dla dobra publicznego (przy czym takie decyzje mogą oczywiście stać się przedmiotem do nadużyć władzy), ale ustalenie w sposób reżimowy dozwolonych lub zakazanych przekonań religijnych jest moralną katastrofą.

Świetlana wizja wolności religijnej okresu emancypacji miała jednak również ciemną stronę. Wymagała od Żydów (ale i chrześcijan) ujęcia w nawias w sferze publicznej swoich religijnych zobowiązań i zabierania głosu w pierwszej kolejności jako obywatel – Niemiec czy Francuz – nie jako członek wspólnoty religijnej. W rezultacie emancypacja zwiększyła wolność religijną Żydów i wyznawców innych religii, ale jednocześnie usunęła samą religię z przestrzeni publicznej, redukując tożsamość religijną do kwestii prywatnych preferencji. Emancypacja, podobnie jak inne ruchy oświeceniowe, zawierała w sobie tendencje sekularyzacyjne, co samo w sobie nie musiało oznaczać ograniczania wolności religijnej. Jednakże pooświeceniowa laicyzacja elitarnych instytucji (edukacji, środków przekazu, sądownictwa itp.), które sprawowały władzę społeczną, kulturową i polityczną, sprzyjała wycofywaniu osób i przekonań religijnych ze zbiorowego dyskursu. Jeśli ambitna, ale religijna osoba (należąca do wspólnoty żydowskiej lub nie) chciała – między innymi – ubiegać się o społeczne i kulturowe uznanie, ekonomiczny dobrobyt i stabilizację majątkową czy też wstęp na uniwersytety, to strzegący do nich dostępu wymagali co najmniej pośredniego ukrycia symboli religijnych, przekonań i opinii, które mogłyby podważać władzę tych prominentnych instytucji.

Drugim, współczesnym już wydarzeniem istotnym dla judaizmu i dla wolności religijnej był *Shoah* (Holokaust). Zagłada oznaczała systematyczne mordowanie sześciu milionów Żydów i pięciu milionów nie-Żydów przez nazistów i ich sojuszników. Naziści zniewalali również całe kraje, m.in. Polskę. Dwutysiącletnie społeczności Europy kontynentalnej zostały w ciągu sześciu lat (1939–1945) obrócone w popiół.

Pod wieloma względami *Shoah* stało się paradygmatycznym przykładem tego, co dzieje się, gdy wolność religijna zanika. Przed powstaniem nazizmu

niemieckie kodeksy prawne zapewniały wszystkim obywatelom wolność religijną. I chociaż prawa mają istotne znaczenie, to ostatecznie są tylko słowami zapisanymi na kartce. Od wierności, jaką okażą tym słowom przywódcy i wybrani przedstawiciele narodu zależy, czy wolność religijna będzie rzeczywiście respektowana w każdym społeczeństwie. W rzeczywistości utrata praw, zwłaszcza wolności religijnej, była wynikiem procesu, w którym Niemcy oraz inni w sposób aktywny czy bierny wspierali ograniczanie praw obywateli żydowskich. Wobec braku energicznej obrony wolności religijnej Żydów (i mniejszych grup chrześcijańskich, takich jak świadkowie Jehowy) istnienie kodeksów prawnych, wcześniejszych precedensów i konstytucji sprzyjających wolności religijnej nie miało znaczenia. Jest to jedna z zasad realizmu prawnego: prawa mogą być zapisane w księgach, ale jeśli nie ma nikogo, kto chciałby je uchwalić i utrzymać, to nie będą miały mocy.

Powstanie państwa Izrael było trzecim doniosłym wydarzeniem dla społeczności żydowskiej. Problem braku suwerenności politycznej, czyli prawa do zarządzania własnymi sprawami bez opresyjnej ingerencji, został rozwiązany przez utworzenie państwa Izrael w 1948 r., co wpłynęło także na pojmowanie wolności religijnej w judaizmie.

Prawo izraelskie jest mieszanką *halakha* (prawa żydowskiego), angielskiego *common law*, w tym spuścizny brytyjskich praktyk kolonialnych, oraz pozostałości osmańskiego systemu prawnego. Wolność wyznania jest zagwarantowana w Izraelu, choć często użytkowana z naruszeniem prawa, podobnie jak w innych krajach. Deklaracja Niepodległości Izraela z 1948 r. potwierdziła, że nowy kraj „zagwarantuje wolność wyznania”².

Jednym z wyzwań, jakim musi sprostać Izrael w związku z wolnością religijną, jest to, że parlament (Kneset) zadeklarował go jako „państwo żydowskie i demokratyczne”³. Pytanie oczywiście brzmi, jak zachować równowagę i rozstrzygać w przypadku potencjalnych i rzeczywistych konfliktów między tymi dwoma ideałami? Na przykład system finansowania edukacji silnie faworyzuje ortodoksyjne instytucje żydowskie w porównaniu z nieortodoksyjnymi instytucjami żydowskimi czy nieżydowskimi. Istnieją złożone historyczne przyczyny tego braku równowagi, niemniej jednak stanowi on bardzo realny problem

² Tymczasowy Rząd Izraela, *Declaration of Independence*, <https://main.knesset.gov.il/en/about/pages/declaration.aspx>, dostęp z: 01.02.2022.

³ Kneset, *Basic Law: Human Dignity and Liberty*, 1992, <https://m.knesset.gov.il/en/activity/pages/basiclaws.aspx>, dostęp z: 01.02.2022.

w odniesieniu do wolności religijnej. Inny przykład: chociaż Izrael jest państwem, w którym większość stanowią Żydzi, dla większości z nich wolność religijna jest w pewnym sensie ograniczona. Większość izraelskich Żydów nie jest ortodoksyjna, ale ortodoksyjny rabinat, finansowany przez państwo, kontroluje sprawy związane z osobistym statusem (konwersja, adopcja, małżeństwo, rozwód itp.). Oznacza to, że nie może zostać zarejestrowany żaden świecki ślub żydowski – prawnie uznawane nie są nawet śluby udzielane przez rabinów reformowanych lub konserwatywnych (dwie bardziej liberalne formy współczesnego judaizmu). Jak pisze David Novak, sam będący praktykującym Żydem: „Obecny stan rzeczy, w którym oligarchia rabinów narzuca swoją władzę większości obojętnych lub wrogo nastawionych obywateli, prawdopodobnie wyrządza religii żydowskiej w Izraelu więcej szkody niż pożytku”.

Aspekty praktyczne

Antysemityzm stanowi antytezę wolności religijnej i istnieje nawet tam, gdzie nie ma Żydów lub jest ich niewielu. Wielu Żydów w Europie i innych częściach świata ukrywa swoją tożsamość ze strachu, który bardziej dotyczy teraźniejszości niż przeszłości. A żadna wspólnota religijna nie może powiedzieć, że żyje w wolności, gdy uzbrojeni strażnicy stoją przed synagogami z powodu tak zwanych trwałych zagrożeń dla społeczności.

W publicznym i politycznym dyskursie oraz w postępowaniach sądowych pojawiają się dwie kwestie, które oświetlają niektóre problemy związane z wolnością wyznania, z jakimi borykają się współcześni Żydzi.

Pierwsza z nich dotyczy obrzezania niemowląt płci męskiej. Ta żydowska praktyka sięgająca czasów Abrahama staje się coraz bardziej zagrożona, zwłaszcza w Niemczech. Wrogość wobec zwyczaju nie jest sama w sobie antysemicka (większość społeczności muzułmańskich również go pielęgnuje i jest zaniepokojona politycznymi naciskami, aby go zakazać), jednak wielu jego przeciwników argumentuje, że z medycznego punktu widzenia nie jest to procedura konieczna, dlatego wymagałaby zgody, której niemowlę oczywiście nie jest w stanie udzielić. Niemniej jednak zakaz obrzezania jest w praktyce antysemicki, gdyż wyklucza Żydów ze swobodnego praktykowania swojej wiary i tradycji, zwłaszcza, że praktyka obrzezania uzasadniona jest boskim przykazaniem.

Druga kwestia dotyczy rytualnego uboju zwierząt na pokarm. Tradycje żydowskie (a także – ponownie – islamskie) obejmują bardzo szczegółowe procedury uboju rytualnego. Niektóre z tych halachicznych (czyli odnoszących się do prawa żydowskiego) procedur są sprzeczne z prawem Unii Europejskiej dotyczącym okrucieństwa wobec zwierząt. Oczywiście przestrzegający prawa Żydzi nie uważają tych praktyk za niehumanitarne, a halachiczny sposób zabijania zwierząt na pokarm decyduje o tym, czy mięso jest koszerne czy niekoszerne, to znaczy dozwolone czy zabronione. Unia Europejska zezwoliła krajom członkowskim na zrobienie wyjątków, aby umożliwić ubój rytualny zgodnie z prawem żydowskim, ale niektóre kraje się temu sprzeciwiły. Skutkiem tego jest odmowa dostępu społecznościom żydowskim do koszernej mięsa.

Ostatecznie wolność religijna dla Żydów oraz nie-Żydów musi być czymś więcej niż jedynie tolerancją. Tolerancja znajduje zastosowanie w kontaktach z nieprzyjemnym sąsiadem, w których trzeba z zaciśniętymi zębami wypracować kompromis, aby móc funkcjonować w tej samej przestrzeni. Ten rodzaj tolerancji nie jest jednak cnotą, ponieważ nie jest ukierunkowany na wrodzoną wartość drugiej osoby. Taka tolerancja oznacza „tolerować na razie” i odpowiednio się dostosować. Z kolei wolność religijna jest zapisana jako wartość najpierw w ludzkich sercach, a dopiero następnie w konstytucjach i aktach prawnych. Jak widać na powyższych przykładach, niektóre współczesne orzeczenia i normy prawne w znacznym stopniu niweczą dotychczasową ciężką pracę wykonaną w celu wspierania wolności wyznania.

Dotychczas omówione zostały przede wszystkim: (1) zróżnicowane żydowskie poglądy na temat innych religii oraz (2) narzucone Żydom z zewnątrz ograniczenia wolności przekonań i praktyk religijnych. A jak jest z wolnością wyznania dla Żydów w samym judaizmie? Czy Żyd, jak to ujął Menachem Kellner, musi wierzyć w cokolwiek? Wszystkie religie stawiają bariery ochronne wokół tego, co dozwolone i zakazane, zarówno w wyznaniu wiary, jak i w ramach kultu. Jaka jest pomiędzy tymi barierkami przestrzena wewnętrzna wolność religijną?

W odpowiedzi na powyższe pytanie Asher Maoz dokonuje kluczowego rozróżnienia: judaizm uznaje dla Żydów wolność w ramach religii, ale nie wolność wyznania⁴. Konwersja na inną wiarę jest absolutnie zakazana, sta-

⁴ A. Maoz, *Religious Freedom as a Basic Human Right: The Jewish Perspective*, [w:] *Universality*

wiając apostatę poza przymierzem i wspólnotą. Jednak, jak zauważa Aviezer Razitsky, sytuacja, w której Żydzi przyjmują ateizm – sam w sobie będący zaprzeczeniem podstawowych prawd judaizmu – jest nieco inna. Nie porzucili oni judaizmu na rzecz innej religii, zatem pozostają w obrębie wspólnoty. Ateista jest „krnąbrnym dzieckiem, które być może oderwało się od swego Boga, ale nie podążało za obcymi bogami i w związku z tym nie podzieliło też swojego losu z innymi narodami. Jest to fakt, do którego tradycja żydowska przywiązuje duże znaczenie” (notka: mówiąc o „narodach” Razitsky nie ma na myśli zbiorowości zorganizowanej politycznie, lecz lud, w starszym, przednowoczesnym znaczeniu narodu)⁵.

W obrębie judaizmu zawsze będą istniały nieusuwalne napięcia dotyczące zakresu i istoty wolności religijnej dla Żydów. Na szczęście w Talmudzie zebrano opinie większości i mniejszości dotyczące żydowskiego prawa *halakha*. Różnica zdań była i jest dozwolona – jest to rodzaj poznawczej pokory, ponieważ znajomość pełnej, wiecznej prawdy jest niedostępna pojedynczemu człowiekowi, a nawet w pokoleniu. Zachowanie odmiennych poglądów miało dwojaki skutek: (1) późniejszy jurysta mógł wskazać na wcześniejsze odrzucenie danej opinii jako powód do nieuwzględniania jej w przyszłości oraz (2) zachowanie opinii mniejszości umożliwiało kolejnym sądom rewizję dotychczasowego prawa. Traktat Eruvin mówi w ten sposób o poglądach większości i mniejszości: *elu v'elu divrei elohim chayim*, czyli „i te, i te słowa są słowami Boga żywego”. Ta koncepcja poszerza zakres wolności religijnej w judaizmie. Istnieją jednak granice tej wolności, o czym świadczy druga połowa zdania z Eruvin: „ale *halakha* jest ze szkołą Hillela” i jej prawnymi orzeczeniami.

Mimo istotnych tarć wokół kwestii wolności religijnej w judaizmie istnieje pluralizm interpretacyjny – uznanie, że żaden ludzki prawnik czy uczony nie może mieć ostatniego słowa, gdyż objawienie, nawet jeśli ma mniejszą rangę niż to otrzymane przez Mojżesza na górze Synaj, rozgrywa się w historii. Średniowieczny zbiór kazań rabinicznych *Bamidbar Rabbah* mówi nam, że Tora zawiera „siedemdziesiąt oblicz” (interpretacji), co oznacza, że w nie-

dei diritti umani. Fra cultura e diritto delle religioni, red. L. Gerosa, A. Neri, L. Müller, Lugano 2006, s. 112.

⁵ A. Ravitsky, *Judaism Views Other Religions*, [w:] *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding*, red. J. D. Gort, H. Jansen, H. M. Vroom, Amsterdam – New York 2006, s. 79.

ustającym żydowskim dążeniu do zrozumienia woli Bożej nic nie jest rozstrzygnięte. Jeśli rzeczywiście tak jest, wówczas wolność staje się kluczem do poznania żydowskich tekstów i sposobu życia.

Glosariusz

b'tselem Elohim („na obraz Boga”) – rdzeń całej etyki żydowskiej – uznanie, że wszyscy ludzie są w równej mierze stworzeni przez Boga, a zatem posiadają prawa i godność z samej racji bycia człowiekiem.

Przymierze – niezniszczalna więź miłości i wierności pomiędzy Bogiem a poszczególnymi osobami (takimi jak Abraham), narodami (Izrael/lud żydowski) oraz światem.

Emancypacja – zapoczątkowany w XVIII w. ruch polityczny i kulturowy na rzecz równouprawnienia Żydów w Europie.

Prawa Noego – koncepcja rabiniczna wywodząca z Tory istnienie uniwersalnego minimalnego prawa moralnego, które powinni przestrzegać wszyscy ludzie, zarówno Żydzi, jak i poganie – wyznacza ono standard, według którego należy oceniać społeczeństwo.

Bibliografia

Opracowania

A Maimonides Reader, red. i tłum. I. Twersky, New York 1972.

Heschel A. J., *Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations*, red. i tłum. G. Tucker, New York 2006.

Keller M., *Must a Jew Believe Anything?*, 2 wyd., Oxford 2006.

Lichtenstein A., *Religion and State*, [w:] *20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, red. A. Cohen, P. Mendes-Flohr, Philadelphia 2009.

Maoz A., *Religious Freedom as a Basic Human Right: The Jewish Perspective*, [w:] *Universalità dei diritti umani. Fra cultura e diritto delle religioni*, red. L. Gerosa, A. Neri, L. Müller, Lugano 2006.

- Mendelssohn M., *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*, tłum. A. Arkush, wstęp i komentarze A. Altmann, Hanover 1983.
- Novak D., *In Defense of Religious Liberty*, Wilmington 2009.
- Novak D., What is Religious Freedom?, [w:] *Law, Religion, and Freedom: Conceptualizing a Common Right*, red. W. C. Durham Jr., J. Martínez-Torrón, D. D. Thayer, Abingdon – New York 2021.
- Novak D., *Zionism and Judaism: A New Theory*, Cambridge 2015.
- Ravitsky A., *Judaism Views Other Religions*, [w:] *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding*, red. J. D. Gort, H. Jansen, H.M. Vroom, Amsterdam – New York 2006.
- Sapir G., Statman D., *State and Religion in Israel: A Philosophical-Legal Inquiry*, Cambridge 2019.
- Zohar N., *Hayim, herut ve-shivyon ba-masoret ha-Yehudit (Life, Liberty and Equality in Jewish Tradition)*, Jerusalem 1995.

Netografia

- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Artykuł 10 – Wolność myśli, sumienia i religii: <https://fra.europa.eu/en/eu-charter/article/10-freedom-thought-conscience-and-religion>, dostęp z: 02.09.2024.
- Kneset, *Basic Law: Human Dignity and Liberty*, 1992, <https://m.knesset.gov.il/en/activity/pages/basiclaws.aspx>, dostęp z: 01.02.2022.
- Tymczasowy Rząd Izraela, *Declaration of Independence*, <https://main.knesset.gov.il/en/about/pages/declaration.aspx>, dostęp z: 01.02.2022.
- Wolność religijna a Judaizm – przegląd: <https://berkleycenter.georgetown.edu/publications/judaism-and-religious-freedom-a-sourcebook-of-scriptural-theological-and-legal-texts>, dostęp z: 02.09.2024.

CZĘŚĆ III

Wolność religijna: fundament, kontekst i wyzwania

Dr Radosław KOŁATEK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Godność ludzka

Wprowadzenie

Pojęcie godności ludzkiej (łac. *dignitas humana*), którego treść została określona przede wszystkim w europejskiej kulturze i filozofii, ma charakter elementarny, normatywnie spójny i powszechnie obowiązujący w różnych dyscyplinach naukowych¹. Godność to nieodłączna cecha wszystkich istot ludzkich rozumiana jako uznanie, że posiadają one szczególną wartość właściwą dla ich człowieczeństwa i jako takie zasługują na szacunek z tej racji, że są osobami².

Współcześnie postrzega się ją w sensie obiektywnym, jako godność osobową, i subiektywnym, w znaczeniu godności osobowościowej. Ta pierwsza przynależy każdemu człowiekowi bez względu na jego postawę moralną, a nie osobistą, która ma charakter relatywny i przez to jest uzależniona od zasług lub win. Druga z nich może zostać utracona poprzez czyny powszechnie uważane za nieetyczne lub przywrócona w wyniku szczególnego

¹ L. Bosek, *Gwarancje godności ludzkiej i ich wpływ na polskie prawo cywilne*, Warszawa 2012, s. 13.

² T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 269–270.

postępowania i odzyskania społecznego szacunku. Jedynie godność osobowa jako wartość obiektywna stanowi podstawę praw i wolności człowieka³. Jest wartością najwyższą, chronioną przez uniwersalne normy moralne. Nie będąc zdefiniowaną w żadnym akcie normatywnym, stała się źródłem dla uniwersalnych praw człowieka – wśród których można wymienić prawo do życia, prawo do nietykalności cielesnej, prawo do sądu – uchodząc za wartość najwyższą⁴. Z jej przyrodzoności wynikają prawa człowieka, które przynależą każdemu. Nie ma więc znaczenia ich aprobata przez państwo. Wprowadzenie ich do krajowego porządku prawnego ma zatem charakter deklaratoryjny, a nie konstytutywny, ponieważ godność człowieka i jego wolność są pierwotne wobec państwa i jego norm⁵.

Istota

Źródłosłowem dla „godności” jest łaciński termin *dignus* oznaczający „godny”, „godzien”, „wart uszanowania i czci”. Potocznie godność utożsamia się z posiadaniem szacunku przede wszystkim dla samego siebie, jak również dla innych. Obecnie powszechną regułą stało się odwoływanie do godności. Tak na płaszczyźnie jednostkowej – w odniesieniu do warunków życia codziennego i pracy zawodowej czy możliwości stanowienia o własnym losie – oraz ogólnej, w tym narodowej, rozumianej jako opór wobec wszelkich systemów totalitarnych⁶.

W literaturze przedmiotu wskazuje się, że godność osobowa to podstawa wszelkich dóbr i wartości związanych z człowiekiem. Jest przyrodzona oraz niezbywalna. Ponadto ma charakter egalitarny i jest nienaruszalna. Wystarczy być człowiekiem, by móc ją posiadać, bez względu na postawę moralną. Niemniej to nie dlatego człowiek posiada godność, że jest osobą,

³ J. Krukowski, *Przyrodzona godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka w porządku międzynarodowym i konstytucyjnym*, „Ethos” 45-46 (1999), s. 197.

⁴ M. Chmaj, *Godność człowieka jako źródło jego wolności i praw*, [w:] M. Chmaj i in., *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce*, t. I, *Zasady ogólne*, Kraków 2002, s. 73.

⁵ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 13.

⁶ J. Marjański, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2016, s. 11.

lecz jest osobą dlatego, że posiada godność⁷. Kiedy mówimy o jej „przyrodzoności” oznacza to, że godności nikt człowiekowi nie nadaje. Nie wynika ona z woli większości. Jest niezależna od jakiegokolwiek systemu prawnego, co oznacza, że obowiązuje niezależnie od jej potwierdzenia przez władze polityczne czy religijne i nie może być przez nie regulowana. Odnosi się do wszystkich jednostek bez względu na status społeczny, płeć, rasę, wyznanie czy pochodzenie. Dlatego przysługuje zarówno ludziom zasłużonym społecznie, jak i zbrodniarzom. Przyrodzoność godności oznacza również to, że jest ona nienabywalna. Ponadto nie wymaga uzasadnienia dla swojego istnienia. Z kolei „niezbywalność” oznacza, że człowieka nie można pozbawić godności. Ponadto on sam nie może dobrowolnie od niej odstąpić. Niemożność zrzeczenia się godności oznacza także brak skutków prawnych w przypadku np. notarialnie potwierdzonej deklaracji o chęci zostania niewolnikiem. Istota egalitarnego charakteru godności, czyli „równości” w jej posiadaniu, sprowadza się do tego, że godność jednej osoby nie jest w jakimkolwiek stopniu mniejsza lub większa od godności innych ludzi. Twierdzenie więc, że ktoś jest „prawie” osobą, nie znajduje uzasadnienia. Posiadanie tej samej godności przez każdego człowieka rodzi określone konsekwencje prawne w określaniu pozycji jednostki w społeczeństwie. Znajduje to swój wyraz w postaci postanowień w umowach międzynarodowych i konstytucjach poszczególnych państw odnoszących się do podstawowych praw i wolności człowieka, których źródłem jest godność. Ostatnią cechą godności jest jej „nienaruszalność”. Wyraża pierwszeństwo godności przed normami służącymi jej ochronie w odniesieniu do poszczególnych praw. Służy podkreśleniu, że celem ochrony praw człowieka jest dobro człowieka, a nie realizacja poszczególnych standardów. Nienaruszalność godności oznacza również uznanie człowieka za dobro, którego nie można nie brać pod uwagę przy realizacji innych dóbr i traktować go w sposób instrumentalny⁸.

Godność osoby ludzkiej jest podstawowym elementem człowieczeństwa, a jednocześnie wyznacznikiem moralnej wartości ludzkiego działania⁹. To

⁷ M. Piechowiak, dz. cyt., s. 271–277.

⁸ M. Piechowiak, *Godność jako fundament powinności prawa wobec człowieka*, [w:] *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku*, red. P. Morciniec, S. Stadniczeńko, Opole 2004, s. 39–43.

⁹ J. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności człowieka*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 103.

nie społeczeństwo nadaje człowiekowi godność, lecz jest ono zobowiązane do jej poszanowania i chronienia. Godność stanowi źródło praw ludzkich, ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia i wolności przekonań, jak i obowiązku pomocy człowiekowi w nędzy materialnej, która prowadzi do wykluczenia go z udziału w życiu społecznym¹⁰.

Godność jest zatem wartością, do której odwołują się w ostatecznym rozrachunku niemal wszystkie teorie etyczne¹¹. Ta uniwersalność polega na uznaniu powszechnego charakteru godności. Jeżeli więc jest uznawana za wartość uniwersalną, to przysługuje wszystkim, a jednocześnie wszyscy są zobowiązani do poszanowania jej samej, jak również praw, dla których jest źródłem.

Historyczne ujęcie

Argumentacja odwołująca się do godności ludzkiej swoimi korzeniami tkwi zarówno w starożytnej filozofii greckiej, jak i w myśli judeochrześcijańskiej. Ta ostatnia nadała jej bardziej precyzyjny wymiar, rozwijając zaczerpniętą z judaizmu teorię człowieka jako *imago Dei*¹². Najważniejsze koncepcje tej epoki podkreślały brak zdeterminowania ludzkiego losu i kładły nacisk na wagę transcendentalnie pojętej wolnej woli. Ich wspólnym mianownikiem jest ukierunkowanie i uzasadnienie, które znajduje się w teocentrycznej koncepcji humanizmu¹³. W ujęciu św. Augustyna kluczowa dla godności człowieka jest jedynie wolna wola, tj. abstrakcyjna możliwość wyboru dobra i zła. Nie zależy ona natomiast od stopnia poszanowania nakazów Boga¹⁴. Tomasz z Akwinu lapidarnie podkreśla, że to, co posiada godność, jest osobą. Tkwi ona w istocie ludzkiej – w jej „wewnętrznej wolności”, a także w „istnieniu dla samej siebie”¹⁵. Połączenie przez Akwinatę godności i osobowego bytu tworzy filozoficzne uzasadnienie paradygmatu praw ludzkich, zgodnie

¹⁰ K. Wojtyła, Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych z 2 października 1979 r., [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 12, Kraków 2009, s. 108.

¹¹ M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 6.

¹² E. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001 s. 11.

¹³ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, Warszawa 1983, s. 190–204.

¹⁴ J. Korolec, *Perfekcjonizm kultury średniowiecznej*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, dz. cyt., s. 21–35.

¹⁵ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 279.

z którym godność i wynikające z niej prawa ludzkie przynależą każdemu człowiekowi¹⁶. Renesans przynosi pewną dychotomię w rozumieniu godności człowieka. Jeden z nurtów definiuje ją przez pryzmat teocentrycznej wizji człowieka. Oparcie się na samej naturze ludzkiej jest z kolei fundamentem dla drugiego nurtu, który wraz z prometejskim *non serviam* miał istotny wpływ na kulturę renesansową¹⁷. Jednak najsilniej swoje piętno na koncepcji godności ludzkiej odcisnęły kantyzm i personalizm. Istotą pierwszej koncepcji jest bezwzględna wartość człowieka będącego podmiotem prawa moralnego, co rodzi powszechne obowiązki poszanowania cudzej i własnej podmiotowości. Imperatywem kategorycznym jest nakaz uznania podmiotowości każdej istoty ludzkiej oraz zakaz jej uprzedmiotowienia. Personalizm natomiast koncentruje się na godności osobowej człowieka. Jest ona strukturalnie wpisana w naturę każdego istnienia ludzkiego. Założenie o istnieniu istoty ludzkiej nieposiadającej godności jest wewnętrznie sprzeczne. Zaistnienie jednostki, która jest bytem posiadającym godność ludzką, automatycznie implikuje przysługujące jej prawa człowieka¹⁸. Radykalnym krytykiem takiego podejścia był Nietzsche, dla którego idea równej godności to resentyment wynikający ze wzrostu liczby ludzi słabych w społeczeństwie. Przysługuje ona jedynie ludziom wyjątkowym, a jej powszechność jest trywializowaniem idei godności¹⁹. W wymiarze politycznym zakwestionowania tezy o powszechnej godności ludzkiej dokonał nazizm, którego skutki polityki rasowej i eugenicznej zostały jednoznacznie odrzucone po II wojnie światowej. Godność człowieka to rdzeń nauczania społecznego Kościoła katolickiego od czasów Leona XIII aż do schyłku pontyfikatu Jana Pawła II. W tym okresie nauczanie papieskie wprowadziło do dyskursu publicznego, w kontekście ludzkiej godności, takie klasyczne idee i wartości jak: prawda, dobro, sprawiedliwość, sumienie, miłość, miłosierdzie czy cnota²⁰.

¹⁶ M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III Tomasza z Akwinu „Summa Contra Gentiles”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 227.

¹⁷ M. Środa, dz. cyt., s. 71–73.

¹⁸ L. Bosek, dz. cyt., s. 67–68.

¹⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa-Kraków 1912, s. 56 i 88.

²⁰ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 269.

Stan rzeczy. Regulacja prawna oraz orzecznictwo

Wyraźne odwołania do koncepcji godności człowieka pojawiły się w umowach międzynarodowych po II wojnie światowej. Pierwszym aktem prawa międzynarodowego, w którym uznano ją za podstawę wszystkich praw człowieka oraz podkreślono ich uniwersalność, była Karta Narodów Zjednoczonych z 1945 r. Dzięki temu godność stała się podstawą międzynarodowych instrumentów służących prawom człowieka i prawu humanitarnemu. W preambule Karty stwierdzono, że wszystkie prawa człowieka wynikają z godności i wartości, które są właściwe osobie ludzkiej, i wskazano, że osoba ludzka jest centralnym podmiotem praw człowieka i podstawowych wolności.

Ogólna zasada, zgodnie z którą wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem godności i praw, została potwierdzona w artykule 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., dokumencie przełomowym z punktu widzenia powszechnej ochrony praw człowieka. Państwa – sygnatariusze zobowiązały się do przestrzegania uznanych na całym świecie praw człowieka, a także respektowania godności ludzkiej, tym samym nakładając na siebie określony zakres obowiązków. Znaczenie godności zostało ponownie potwierdzone przez wszystkie państwa w Deklaracji Wiedeńskiej oraz w Programie Działania przyjętym na Światowej Konferencji Praw Człowieka w 1993 r., a pod koniec lat 90. XX wieku stała się ona centralnym punktem wszystkich inicjatyw dotyczących praw człowieka przedstawionych przez Zgromadzenie Ogólne ONZ. Wytyczne w sprawie nowych instrumentów praw człowieka podkreślały fundamentalny charakter tych zasad, które wynikają z przyrodzonej godności człowieka²¹. W ramach obowiązującego paradygmatu prawnomiędzynarodowego każdy człowiek jest osobą (godność i prawa przysługują niezależnie od poszczególnych cech). Jednocześnie godność w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz w innych traktatach z zakresu praw człowieka²² jest postrzegana jako źródło praw, gwarantujące im przyrodzoną naturę²³. Ma ona charakter osobowy, a nie osobisty. Ponadto

²¹ R. Kołatek, *The Principle of Human Dignity in the Primary and AFSJ Secondary Legislation of the European Union*, „Zeszyty Prawnicze BAS” 2 (2018), s. 30–32.

²² Zob. teksty odnoszących traktatów: B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1996.

²³ C. Mik, *Zbirowe prawa człowieka: analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 13–14.

w tym wymiarze ma wartość autonomiczną, która nie jest sprowadzana do uprawnienia podmiotowego²⁴.

Przyjęcie Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka w 1966 r. miało istotny wpływ na umocnienie pozycji godności człowieka w prawie międzynarodowym²⁵. Kluczowego znaczenia nabiera potwierdzenie przyrodzonej godności człowieka jako źródła dla jego praw, co zostało podkreślone w preambule Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Założenie, iż godność człowieka ma charakter przyrodzony, a nie nadany – co było zbieżne z poglądem wyrażonym w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – zostało również podtrzymane w art. 10 ust. 1 Paktu. Przepis ten stanowi gwarancję, że w przypadku pozbawienia wolności osoba „będzie traktowana w sposób humanitarny i z poszanowaniem przyrodzonej godności człowieka”. W Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, który na przyrodzoną godność człowieka zwraca uwagę w preambule, istotne jest odniesienie do godności zawarte w art. 13 ust. 1. Przepis ten, podkreślając, że „nauczanie powinno zmierzać do pełnego rozwoju osobowości i poczucia godności ludzkiej”, rozumiany jest w doktrynie jako element wychowawczy Paktu²⁶.

Wśród innych aktów prawa międzynarodowego, w których wyraźnie odwoływano się do wrodzonej godności człowieka, należy wymienić Akt końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie oraz Konwencję o prawach dziecka z 1989 r. W pierwszym dokumencie zasadnicze znaczenie ma zasada siódma, zgodnie z którą państwa – strony konferencji zobowiązały się do poparcia praw i wolności, które wynikają z „przyrodzonej godności osoby ludzkiej i mają podstawowe znaczenie dla swobodnego jej rozwoju”, a także zachęty do efektywnego korzystania z nich. Podobnie jak w przypadku wcześniejszych aktów prawa międzynarodowego, również tutaj godność ma charakter wrodzony i przynależy człowiekowi jedynie z samej racji, że jest on człowiekiem. Ponadto stanowi element niezbędny dla rozwoju człowieka²⁷. Również Konwencja o prawach dziecka wyraźnie wskazuje na wro-

²⁴ Tenże, *Koncepcja normatywna europejskiego prawa praw człowieka*, Toruń 1994, s. 166–167.

²⁵ Ratyfikacja obu paktów przez Polskę miała miejsce 3 marca 1977 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

²⁶ M. Chmaj, *Źródło wolności i praw człowieka*, [w:] *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. Chmaj, Warszawa 2016, s. 34–35.

²⁷ E. Osmańczyk, *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1982, s. 20.

dzony charakter godności i niezbywalność wynikających z niej praw, które przysługują wszystkim ludziom.

W doktrynie wskazuje się również na Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Wprawdzie nie wspomina ona w żadnym miejscu o godności przynależnej wszystkim istotom ludzkim, jednak pełne uznanie godności człowieka jest postanowione w Preambule do Protokołu nr 13 Konwencji, dotyczącego zniesienia kary śmierci bez względu na okoliczności²⁸.

Do prawa pierwotnego Unii Europejskiej zasada godności ludzkiej została wprowadzona po raz pierwszy w 2009 r.²⁹ Niemniej jej rozumienie w Traktacie o Unii Europejskiej (TUE), a szczególnie w Karcie Praw Podstawowych UE (KPP), istotnie odbiega od dominującego poglądu na ten temat w prawie międzynarodowym, opartym na tradycji Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r.³⁰ Poszanowanie dla praw człowieka i podstawowych wolności zostało wprawdzie wyrażone w preambule TUE. Jednak godność została całkowicie pominięta wśród wyliczonych w drugim motywie fundamentalnych wartości: „INSPIROWANI kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”. Dla autorów TUE wartości wynikają z kulturowego, duchowego i humanistycznego dziedzictwa Europy. To z kolei oznacza, że wartości, jak również ich powszechność, są cechą uznaną ze względu na rozwój kultury³¹. „W takiej perspektywie konsekwentne jest pominięcie godności, która pojmowana jest jako przyrodzone, w swej istocie

²⁸ L. Garlicki, [w:] *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, red. L. Garlicki, t. I. *Komentarz do art. 1–18*, Warszawa 2009, s. 20, 100.

²⁹ Należy zaznaczyć, że w prawie pochodnym UE pojęcie godności pojawiło się już dużo wcześniej, choć w wymiarze incydentalnym – zasadniczo do materii regulowanej w ramach konkretnego aktu normatywnego. Przykładowo rozporządzenie Rady (EWG) Nr 1612/68 z 15.10.1968 r. w sprawie swobodnego przepływu pracowników wewnątrz Wspólnoty (Dz. Urz. WE L Nr 257, s. 2) w akapicie piątym Preambuli stanowiło, że: „prawo swobodnego przepływu pracowników, wykonywane w obiektywnych warunkach wolności i godności, wymaga”.

³⁰ M. Piechowiak, *Karta Praw Podstawowych UE – wróg czy sprzymierzeniec tradycyjnych wartości*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 3 (2008), s. 25–26.

³¹ Tamże, s. 25.

niezależne od kultury, źródło praw”³². W ten sposób dochodzi również do zakwestionowania podstawowych cech praw człowieka, ich powszechności i roszczenia powszechnego ich uznania, ponieważ w takim ujęciu wynikają one z kultury i tradycji, a nie obiektywnej rzeczywistości (przyrodzonej godności). Dokonano w ten sposób pewnego przesunięcia w rozumieniu pojęcia godności ludzkiej wobec sposobu rozumienia tej koncepcji w traktatach z zakresu praw człowieka. W takiej formie jest ono bliższe tym nurtom współczesnej doktryny prawa, które zasadniczo stoją w opozycji do dotychczasowego postrzegania godności człowieka, określanego przez nie jako „koncepcja niejednoznaczna” oraz „mająca ideologiczne zabarwienie”³³. W nowym, współczesnym ujęciu godność uznawana jest już nie tylko za przynależną człowiekowi, a zatem nieutralną i niezbywalną. Alternatywnie postrzegana jest jako wartość, którą człowiek może dopiero osiągnąć, lub jako „konstytuowana w procesie społecznego uznawania poprzez pozytywną ocenę roszczeń jednostki o społeczne uznanie i szacunek”³⁴.

Sam obowiązek poszanowania godności człowieka wynika z art. 2 TUE. Zgodnie z jego brzmieniem „Unia opiera się na wartościach poszanowania godności osoby ludzkiej, wolności, demokracji, równości, państwa prawnego, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości. Wartości te są wspólne Państwom Członkowskim w społeczeństwie opartym na pluralizmie, niedyskryminacji, tolerancji, sprawiedliwości, solidarności oraz na równości kobiet i mężczyzn”. Drugie zdanie tej normy podkreśla związanie wszystkich państw UE taką powinnością. Zarazem znajduje ona swoje rozwinięcie w art. 3 ust. 1 TUE, stanowiącym, że poszanowanie godności ludzkiej jest jednym z celów pierwotnych UE, który Unia Europejska wspiera. Zatem powiązanie art. 2 z art. 3 ust. 1 TUE, definiującym cele UE, podwyższa normatywną jakość ochrony godności ludzkiej. To połączenie oznacza również, że prawo UE jest systemem obiektywnych i wiążących wartości³⁵.

³² Tamże, s. 26.

³³ N. Rao, *Three Concepts of Dignity in Constitutional Law*, „Notre Dame Law Review” 86 (2011), s. 186; cyt. za: A. Wróbel, *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Komentarz*, Warszawa 2020, s. 5–7 (wyd. elektroniczne).

³⁴ N. Teifke, *Das Prinzip*, Tybinga 2011, s. 46–52; cyt. za: A. Wróbel, dz. cyt.

³⁵ Tamże, s. 238.

Ponadto obowiązek poszanowania godności ustanowiony w art. 2 TUE w związku z art. 1 KPP, stanowiącym o nienaruszalności godności ludzkiej, oznacza, że przepis ten wyraża podstawową normę porządku publicznego. W takim przypadku „gwarancja godności ludzkiej rozumiana jako zasada porządku publicznego rzutuje bezpośrednio na interpretację i stosowanie całego prawa wspólnotowego, w szczególności praw podstawowych UE. Gwarancja godności ludzkiej zapewnia materialną jedność porządku prawnego UE, w którym wszystkie prawa podstawowe z niej wynikają i na nią są zorientowane”³⁶. Rodzi to trojaki rodzaj skutki. Po pierwsze, w odniesieniu do przystąpienia do UE – państwo europejskie, ubiegające się o członkostwo w UE, musi zapewnić m.in. poszanowanie godności człowieka (art. 49 TUE). Po drugie, w przypadku poważnego naruszenia gwarancji godności ludzkiej przez państwo członkowskie można zastosować zawieszenie praw wynikających z członkostwa tego państwa w UE (art. 7 ust. 2 TUE). Po trzecie, do ochrony godności ludzkiej podczas swojej aktywności została zobowiązana Unia Europejska w ramach wspólnej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa na podstawie art. 3 ust. 5 i art. 21 TUE³⁷.

Nie można pominąć roli KPP w zapewnieniu ochrony godności ludzkiej, pamiętając, że ma ona taką samą moc prawną jak oba unijne traktaty. Już w preambule KPP określa się godność ludzką jako jedną z „niepodzielnych, uniwersalnych wartości”, na których opiera się Unia Europejska. Jest to zasada, która ma niezależny charakter wobec pozostałych wymienionych w Karcie, przez co nic nie osłabia jej statusu. Z tego wynika, na co wskazują Wyjaśnienia do KPP³⁸, że „godność osoby ludzkiej jest nie tylko prawem podstawowym samym w sobie, ale stanowi rzeczywistą podstawę praw podstawowych”. Niemniej KPP nie wskazuje *expressis verbis* na godność osobową człowieka jako źródło praw podstawowych. Również w treści Wyjaśnień godność człowieka jest definiowana równocześnie jako odrębne prawo człowieka do godności oraz jako podstawa (wzorem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka) praw podstawowych. Natomiast, podobnie jak to jest

³⁶ Tamże.

³⁷ L. Bartels, *The EU's Human Rights Obligations in Relation to Policies with Extraterritorial Effects*, „The European Journal of International Law” 4 (2014), s. 1073.

³⁸ Wyjaśnienia Prezydium Konwentu do Karty Praw Podstawowych UE, Dz. Urz. UE z 2007 r., C 303/02, s. 17. Wyjaśnienia stanowią narzędzie interpretacyjne do Karty zgodnie z art. 6 ust. 1 ak. 3 TUE.

w Preambule do TUE, za źródło powszechnych, nienaruszalnych i niezbywalnych praw człowieka zostało uznane kulturowe, duchowe (*spirituel* we francuskiej wersji KPP) i humanistyczne dziedzictwo Europy³⁹.

Na integralność godności ludzkiej wskazuje art. 1 Karty, stanowiąc, że jest ona nienaruszalna. Oznacza to więc, że żaden człowiek nie może być jej pozbawiony. Nie może również jej utracić ani jej się zrzec. Przepis ten jest więc prawem podmiotowym, czyniąc uprawnionym podmiotem wyłącznie ludzi. Z tego wynika wymóg poszanowania oraz ochrony godności, który jest skierowany do instytucji i organów UE, a także państw członkowskich⁴⁰. Zgodnie z art. 51 § 1 zd. 1 wszystkie instytucje i organy UE, a także państwa członkowskie powinny wziąć pod uwagę obowiązek poszanowania i ochrony godności ludzkiej w zakresie, w jakim stosują one prawo UE. To oznacza, że nie tylko nie wolno im naruszać ludzkiej godności, lecz również w zakresie swoich kompetencji są zobowiązane do przeciwdziałania wszelkim próbom ingerencji w godność ludzką podejmowanych przez podmioty trzecie. Równocześnie jednostce, w przypadku próby ingerencji tych podmiotów w jej godność, przysługuje prawo do sprzeciwienia się takim działaniom jako bezprawnym⁴¹. Ponadto przepisy art. 2 i 3 Karty, będące rozwinięciem wymogu poszanowania i ochrony godności człowieka zapisanej w art. 1, wskazują, że każdy człowiek ma prawo do życia oraz do poszanowania jego integralności fizycznej i psychicznej, a co za tym idzie nie może być skazany na karę śmierci. Z tego wynika zakaz praktyk eugenicznych i klonowania ludzi, tortur, niewolnictwa oraz pracy przymusowej. Nie ulega więc wątpliwości, że zasada godności ludzkiej obejmuje aspekty fizycznej egzystencji jednostki⁴². Innym istotnym aspektem poszanowania godności człowieka, na który zwraca uwagę Karta Praw Podstawowych, jest praca zawodowa. Zgodnie z art. 31 Karty każdy „pracownik ma prawo

³⁹ E. H. Morawska, *Prawa konstytucyjne człowieka i obywatela w Rzeczypospolitej Polskiej a prawa podstawowe Unii Europejskiej. Analiza porównawcza*, „Przegląd Sejmowy” 1 (2009), s. 37.

⁴⁰ C. Mik, dz. cyt., s. 69–70.

⁴¹ W. Heyde, *Article 1 – Human Dignity*, [w:] EU Network of Independent Experts on Fundamental Rights, *The Commentary of the Charter of Fundamental Rights of the European Union*, 2006, s. 25, <https://sites.uclouvain.be/cridho/documents/Download.Rep/Network-CommentaryFinal.pdf>, dostęp z: 04.05.2018.

⁴² E. H. Morawska, *Konstrukcja normatywna praw podstawowych w Unii Europejskiej w Kartie Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, [w:] *Prawa podstawowe w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, red. C. Mik, K. Galka, Toruń 2009, s. 54.

do warunków pracy szanujących jego zdrowie, bezpieczeństwo i godność”. Można argumentować, że „biorąc pod uwagę związek między art. 31 Karty a art. 1 dotyczącym godności ludzkiej, art. 31 jest przepisem o «znaczącej wadze i normatywnym znaczeniu»”⁴³.

Wśród konstytucji państw należących do Unii Europejskiej można wyodrębnić te, które umieszczają godność człowieka w części poświęconej zasadom, prawom i wolnościom konstytucyjnym, inne, gdzie odniesienie do godności znajduje się jedynie w Preambule, oraz takie, które pomijają tę kwestię całkowicie, jak np. konstytucja Danii. Pierwszy przypadek najlepiej ilustruje konstytucja Republiki Federalnej Niemiec, która w artykule pierwszym stanowi, że godność człowieka jest nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona są obowiązkiem wszelkich władz państwowych. Z kolei uznanie godności ludzkiej za podstawową wartość niemieckiego państwa prowadzi do zasady równości wobec prawa⁴⁴. W podobnym duchu brzmią postanowienia konstytucji Finlandii, wskazując na konstytucyjne gwarancje nienaruszalności godności ludzkiej, wolności i praw jednostki (§ 1 zd. 3). Bogata w odniesienia do godności człowieka jest konstytucja Włoch. Przede wszystkim w art. 3 podkreśla się, że „wszyscy obywatele mają jednakową godność społeczną i są równi wobec prawa bez względu na płeć, rasę, język, religię, poglądy polityczne, położenie osobiste i społeczne”. W odniesieniu do zabiegów medycznych włoskie przepisy konstytucyjne stanowią, że „nikt nie może być zmuszony do poddania się określonemu leczeniu w inny sposób jak tylko na podstawie przepisów ustawy. Ustawa nie może w żadnym wypadku naruszać granic wytyczonych przez poszanowanie dla osoby ludzkiej” (art. 32). Co rzadkie w przepisach konstytucyjnych, włoska ustawa zasadnicza, odnosząc się do wolności gospodarczej, podkreśla, że prywatna inicjatywa gospodarcza nie może być wykonywana w sprzeczności z zasadą użyteczności społecznej albo w sposób przynoszący szkodę bezpieczeństwu, wolności, godności ludzkiej (art. 41). Również konstytucja Republiki Czeskiej postrzega godność człowieka jako jedną z niepodważalnych wartości, co zostało stwierdzone w Preambule. W przypadku Republiki Słowacji na kwestię godności człowieka zwracają uwagę art. 12 i 19. Pierwszy z nich sta-

⁴³ A. Bogg, *Article 31*, [w:] *The EU Charter of Fundamental Rights. A Commentary*, red. S. Peers, Oxford–Portland 2014, s. 836–837.

⁴⁴ E. H. Morawska, *Klauzula państwa prawnego w Konstytucji RP na tle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, Toruń 2003, s. 62.

nowi, że „ludzie są wolni i równi w godności i w prawach. Podstawowe prawa i wolności nie mogą być odbierane, zbywane, nie ulegają przedawnieniu i uchyleniu”. W drugim przepisie podkreśla się kwestie godności osobistej, stanowiąc, że „każdy ma prawo do zachowania ludzkiej godności, osobistej czci i ochrony dobrego imienia”.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej pod wpływem regulacji międzynarodowych wiąże prawa i wolności człowieka z jego przyrodzoną godnością, rozumianą jako godność osobowa człowieka, czyli każdej istoty ludzkiej. Wartość ta zajmuje centralne miejsce, co wynika z przyjętego przez polskiego ustrojodawcę obiektywnego systemu wartości, w którym postanowienia o prawach i wolnościach jednostki, zebrane przede wszystkim w rozdziale II Konstytucji, zajmują kluczowe miejsce⁴⁵. Przepis art. 30 Konstytucji RP rozstrzyga, że jest ona dobrem źródłowym, czyli mającym charakter pierwotny w stosunku do państwa i prawa⁴⁶, oraz że jest nienaruszalna. W tym rozumieniu godność człowieka jest podstawą jego „wolności i praw, obliguje ustawodawcę do ustanowienia takiej ochrony praw podmiotowych jednostki, aby mogła ona w pełni realizować się jako osoba. Podstawowym warunkiem autorealizacji osoby ludzkiej jest prawo do życia, ponieważ samo istnienie jest największą doskonałością bytu”⁴⁷. W końcu nie można pominąć faktu, iż godność człowieka, o której mowa w art. 30 Konstytucji, pełni w porządku konstytucyjnym również funkcję łącznika między Konstytucją jako aktem prawa pozytywnego a porządkiem prawnonaturalnym. Godność człowieka to prawo podmiotowe, będące trwałą podstawą całego porządku konstytucyjnego (art. 233 ust. 1 i preambuła Konstytucji RP)⁴⁸. Godność w takim znaczeniu, jakie nadaje jej Trybunał Konstytucyjny (TK), nie jest rozumiana jako zespół praw nadawanych przez państwo, ponieważ jest to kategoria pierwotna w stosunku do państwa. Jej poszanowanie i ochrona należy do obowiązków władz publicznych⁴⁹. Orzecznictwo TK odnosi się do godności człowieka na dwóch płaszczyznach, tj. jako wartości i jako normy

⁴⁵ Wyrok TK z dnia 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK 1999, nr 3, poz. 38.

⁴⁶ Wyrok TK z dnia 4 kwietnia 2001 r., K 11/00 OTK ZU 2001, nr 3, poz. 54.

⁴⁷ J. Potrzebacz, *Filozoficzne podstawy praw człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 12 (2002), nr 1, s. 42.

⁴⁸ L. Bosek, dz. cyt., s. 81.

⁴⁹ J. Potrzebacz, *Godność człowieka w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005), nr 1, s. 31–33.

prawnej. W pierwszym przypadku, jako podstawa aksjologiczna i równocześnie przesłanka dla porządku konstytucyjnego, ma ona znaczenie dla wykładni i stosowania postanowień o prawach, wolnościach i obowiązkach jednostki⁵⁰. Wchodząc w korelację z innymi wartościami (wolności lub ochrony życia), stanowi dla nich źródło, umożliwiając TK w poszczególnych sprawach porządkowanie wspomnianych wartości oraz zasad Konstytucji, które je uszczegóławiają⁵¹. Z kolei godność w znaczeniu normy występuje jako prawo podmiotowe człowieka wymagające poszanowania. Szacunek stanowi adekwatną odpowiedź na godność pojmowaną jako prawo. Określa pozycję jednostki w społeczeństwie. Przybiera postać żądania poszanowania godności człowieka i wyznacza sposób postępowania organów państwa w razie jej naruszenia. Oznacza, że człowiek ma być traktowany jako wolny, autonomiczny zdolny do rozwijania się⁵². W takim znaczeniu godność rozumiana jako norma staje się wzorcem kontroli. Naruszenie godności oczywiście może nastąpić, ale z samej definicji jest już nielegalne.

Bibliografia

Źródła

- Konstytucja RP z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.
Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.
Traktat o Unii Europejskiej (wersja skonsolidowana), Dz. Urz. UE z 26.10.2012 r., C 326.
Karta Praw Podstawowych UE, Dz. Urz. UE z 14.12.2007 r., 2007/C 303/01.
Wyjaśnienia Prezydium Konwentu do Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej* z 2007 r., C 303/02.
Wyrok TK z dnia 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK 1999, nr 3, poz. 38.
Wyrok TK z dnia 30 września 2008 r., K 44/07, OTK-A 2008, nr 7, poz. 126, s. 1331.
Wyrok TK z dnia 4 kwietnia 2001 r., K 11/00 OTK ZU 2001, nr 3, poz. 54.

⁵⁰ M. Granat, *Godność człowieka z art. 30 Konstytucji RP jako wartość i jako norma prawna*, „Państwo i Prawo” 8 (2014), s. 13–14.

⁵¹ Tenże, *Dobro wspólne w pojmowaniu Trybunału Konstytucyjnego*, [w:] *Dobro wspólne. Teoria i praktyka*, red. W. Arndt, F. Longchamps de Bérrier, K. Szczucki, Warszawa 2013, s. 127–135.

⁵² Wyrok TK z dnia 30 września 2008 r., K 44/07, OTK-A 2008, nr 7, poz. 126, s. 1331.

Opracowania

- Bartels L., *The EU's Human Rights Obligations in Relation to Policies with Extraterritorial Effects*, „The European Journal of International Law” 4 (2014), s. 1071–1091.
- Bogg A., *Article 31*, [w:] *The EU Charter of Fundamental Rights. A Commentary*, red. S. Peers, Oxford–Portland 2014, s. 833–858.
- Bosek L., *Gwarancje godności ludzkiej i ich wpływ na polskie prawo cywilne*, Warszawa 2012.
- Chmaj M., *Godność człowieka jako źródło jego wolności i praw*, [w:] M. Chmaj i in., *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce*, t. I, *Zasady ogólne*, Kraków 2002, s. 27–33.
- Chmaj M., *Źródło wolności i praw człowieka*, [w:] *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. Chmaj, Warszawa 2016, s. 28–40.
- Gałkowski J., *Jan Paweł II o godności człowieka*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 103–112.
- Garlicki L., *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, t. I, *Komentarz do art. 1–18*, Warszawa 2009.
- Granat M., *Dobro wspólne w pojmowaniu Trybunału Konstytucyjnego*, [w:] *Dobro wspólne. Teoria i praktyka*, red. W. Arndt, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2013, s. 127–137.
- Granat M., *Godność człowieka z art. 30 Konstytucji RP jako wartość i jako norma prawna*, „Państwo i Prawo” 8 (2014), s. 3–22.
- Kołatek R., *The Principle of Human Dignity in the Primary and AFSJ Secondary Legislation of the European Union*, „Zeszyty Prawnicze BAS” 2 (2018), s. 29–44.
- Korolec J., *Perfekcjonizm kultury średniowiecznej*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 21–35.
- Krukowski J., *Przyrodzona godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka w porządku międzynarodowym i konstytucyjnym*, „Ethos” 45–46 (1999), s. 191–199.
- Mariański J., *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2016.
- Mazurek F.J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Mik C., *Koncepcja normatywna europejskiego prawa praw człowieka*, Toruń 1994.
- Mik C., *Zbiorowe prawa człowieka: analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992.
- Morawska E. H., *Klauzula państwa prawnego w Konstytucji RP na tle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, Toruń 2003.
- Morawska E. H., *Prawa konstytucyjne człowieka i obywatela w Rzeczypospolitej Polskiej a prawa podstawowe Unii Europejskiej. Analiza porównawcza*, „Przegląd Sejmowy” 1 (2009), s. 31–53.
- Osmańczyk E., *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1982.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Piechowiak M., *Godność jako fundament powinności prawa wobec człowieka*, [w:] *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku*, red. P. Morciniec, S. Stadniczenko, Opole 2004, s. 33–54.

- Piechowiak M., *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa Contra Gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 219–242.
- Potrzeszcz J., *Filozoficzne podstawy praw człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 12 (2002), nr 1, s. 19–43.
- Potrzeszcz J., *Godność człowieka w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005), nr 1, s. 27–49.
- Rao N., *Three Concepts of Dignity in Constitutional Law*, „Notre Dame Law Review” 86 (2011), s. 183–271.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010.
- Styczeń T., *W drodze do etyki*, Lublin 1984.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, Warszawa 1983.
- Środa M., *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993.
- Teifke N., *Das Prinzip*, Tybinga 2011.
- Wojtyła K., *Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych z 2 października 1979 r.*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 12, Kraków 2009.
- Wróbel A., *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Komentarz*, Warszawa 2020.

Ks. dr Adam JESZKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Tożsamość religijna

Wprowadzenie

Pojęcie tożsamości jest przedmiotem zainteresowania wielu dziedzin nauki, takich jak filozofia, socjologia, politologia, psychologia czy antropologia. Interdyscyplinarny charakter tego terminu stanowi o jego wielowymiarowości oraz treściowej złożoności, na co wskazują również używane w stosunku do niego określenia, takie jak „konstrukt”, „fenomen”, „zjawisko”, mające na celu sprecyzowanie istoty problematyki zagadnienia tożsamości.

Pojęcie tożsamości zostało wprowadzone do nauk społecznych w latach 50. XX w. przez amerykańskiego psychoanalityka Erika Eriksona dla opisanego psychospołecznego rozwoju jednostki. Geneza samego terminu sięga starożytności i pierwotnie nie wychodził on poza obszar refleksji filozoficznej, będąc używanym jako wyrażenie relacyjne „bycie takim samym” – dla określenia tożsamości jakościowej – oraz jako oznaczenie istoty przedmiotu, tego, czym dany przedmiot jest. Refleksją nad zagadnieniem tożsamości szerzej zajmowali się m.in. Arystoteles (*Metafizyka*), John Locke (*Rozważania*), William James (*Psychologia. Kurs skrócony*), George Herbert Mead (*Umysł, osobowość, społeczeństwo*), Martin Heidegger (*Identyczność i różnica*), Paul Ricoeur (*O sobie samym jako innym*), Charles Taylor

(Źródła podmiotowości), Robert Spaemann (*Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*) oraz Alasdair MacIntyre (*Dziedzictwo cnoty*).

Tożsamość może być rozumiana wielorako: 1) etymologicznie – jako „identyczność” (łac. *idem*, ten sam), wskazując na możliwość porównywania, zastępowania jednego elementu innym, będącym jego dokładnym odpowiednikiem; 2) relacyjnie – jako zestaw cech i właściwości, pozwalający zidentyfikować daną osobę lub obiekt, odnoszący się do czynności ustalania wzajemnych powiązań między podmiotem a obiektami lub między podmiotami; 3) psychologicznie – jako świadomość, samoświadomość, autodefinicja, koncepcja siebie; 4) metafizycznie – jako niezmienna jedność bytu, w ujęciu jego istoty i natury.

Typologicznie możemy wyróżnić tożsamość jednostki i zbiorowości¹ oraz pierwszorzędne i drugorzędne rodzaje tożsamości².

Tożsamość jednostki to jej psychofizyczna jedność, która manifestuje się poprzez poczucie odrębności, interpretację siebie w relacji do innych osób; jest osadzona w konkretnej biografii i przeżyciach osoby. Przeciwnieństwem tożsamości jednostkowej jest tożsamość zbiorowa, wyrażająca się we wspólnej świadomości przeżywania przez jej członków łączącego ich kontinuum czasu i przestrzeni. Tożsamość zbiorowa unifikuje sposób percepcji świata przez grupę, scala ją poprzez odniesienie do łączących wydarzeń historycznych i podtrzymuje jej zbiorową pamięć. Tożsamość jednostki lub zbiorowości jest czymś stałym, ma swoją strukturę, którą tworzą elementy niezmiennie oraz elementy cechujące się względną płynnością. Tożsamość ma zatem stałe jądro (konstytuujące ją prawdy, normy moralne, symbole, rytuały itp.) oraz zmieniające się niestałe elementy, poruszające się na orbicie tego, co stanowi jej esencję.

Kolejną pomocną klasyfikacją tożsamości jest jej podział na pierwszorzędne oraz drugorzędne tożsamości społeczne jednostki. Pierwszorzędne to takie, które wpływają na codzienne relacje interpersonalne i wybory jednostki oraz kształtują jej stosunek do rzeczywistości. Do tej kategorii należą: tożsamość rodzinna, narodowa oraz religijna. Wyznaczają one istotny punkt odniesienia w samookreślanii się przez jednostkę lub zbiorowość; są wytwor-

¹ A. Kłosowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1 (1992), s. 131–143.

² L. Dyczewski, *Tożsamość religijna*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2015, s. 9–27.

rem dynamicznej i ciągłej działalności jednostek w historii oraz wpływają na proces kształtowania siebie przez jednostkę lub zbiorowość w zdeterminowanych okolicznościach indywidualnych doświadczeń.

Drugorzędne tożsamości społeczne są powiązane z grupami społecznymi celowymi i nietrwałymi, nie wymagają od jednostki holistycznego zaangażowania, są najczęściej temporalne i niezobowiązujące np. przynależność do grupy sportowej.

Tożsamość jest wieloaspektowym fenomenem odnoszącym się do wielu dziedzin ludzkiej działalności. Pojęcie to pozwala na uchwycenie i nazwanie przede wszystkim interakcji zachodzących w społeczeństwie i oddziałujących bezpośrednio na indywidualium oraz zbiorowość. Ma wymiar „społecznej synergii”, co oznacza, że nie tylko determinuje działania jednostki, ale wpływa na środowisko jej życia – wspólnotę, która także oddziałuje na nią w procesie komunikacji i socjalizacji, narzucając właściwe sobie modele interpretacyjne rzeczywistości. Relacja wzajemnego oddziaływania formuje tożsamość zbiorową będącą procesem długofalowym i ukierunkowanym na krystalizowanie się wspólnych wzorców osobowościowych, systemu wartości, wzajemnych relacji pozwalających odróżnić siebie od innych i zająć miejsce w przestrzeni społecznej.

Jednym z istotnych elementów kształtowania tożsamości jest kultura, będąca nośnikiem wartości uniwersalnych i ponadczasowych. Tożsamość kulturowa zamyka w sobie ducha działalności pokoleń, żyjących w zdeterminowanych okolicznościach historycznych, geograficznych, społecznych itp. Niematerialny aspekt kultury wskazuje na fakt, że jest ona nośnikiem wartości transcendentalnych, które odciskają piętno na tożsamości jednostki lub zbiorowości. Jan Paweł II podczas przemówienia w siedzibie UNESCO (Paryż, 2 czerwca 1980) zauważył: „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej »jest«. Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy »być« a »posiadać«. Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek »jest«, natomiast związek jej z tym, co człowiek »ma« (posiada), o tyle jest ważny dla kultury, o tyle jest kulturotwórca, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej »być« jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich

właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania. Doświadczenie różnych epok, nie wyłączając naszej, przemawia za tym, ażeby o kulturze myśleć i mówić przede wszystkim w konstytutywnym związku z samym człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów. Nie zmienia to w niczym faktu, że o zjawisku kultury orzekamy na podstawie tychże wytworów – przez co też równocześnie wnioskujemy o człowieku. Ta kolejność – typowe *a posteriori* poznawcze, zawiera w sobie podstawę do ustalenia zależności ontyczno-przyczynowych w kierunku odwrotnym. Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury: człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza [nr 7]. [...]

W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym: pierwotnym i podstawowym. Jest to zaś zawsze człowiek jako całość: w integralnym całokształcie swojej duchowo-materialnej podmiotowości. I jeśli słuszny jest podział kultury na duchową i materialną, zależnie od charakteru i treści wytworów, w których się ona przejawia, to równocześnie należy stwierdzić, że z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś uduchowieniu materii, o poddaniu tworzywa materialnego energiom ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej materializacji ducha i tego, co duchowe. Oba te ciągi wytworów zdają się w dziełach kultury być równie pierwotne i odwieczne. Oto dostateczna podstawa, ażeby rozumieć kulturę poprzez integralnego człowieka, poprzez całą rzeczywistość jego podmiotowości (wniosek teoretyczny) – i ażeby w kulturze szukać zawsze całego integralnego człowieka w całej prawdzie jego duchowo-cieleśnej podmiotowości” [nr 8].

Kultura, będąc nośnikiem różnorodnych wartości: materialnych, intelektualnych, estetycznych czy religijnych, kształtuje samoświadomość i poczucie przynależności jednostki czy zbiorowości do konkretnego kręgu norm i symbolicznych odniesień. Kultura implikuje także wymiar religijny (zawiera wartości religijne) i stanowi podstawę dla formowania się tożsamości religijnej jednostki oraz zbiorowości. Dlatego też wytwory kulturowe mające znamię tożsamości religijnej mogą być ważne także dla osób niereligijnych (np. zabytki czy sztuka sakralna stanowiąca narodowe dziedzictwo).

Tożsamość religijna ma charakter relacyjny, otwarty, dynamiczny i mediacyjny. Należy ją interpretować jako złożony proces społeczny dokonujący się w przestrzeni oddziaływań międzyludzkich. Implikuje sieć wzajemnych powiązań i kształtuje poczucie uczestnictwa w zmieniającym się układzie

stosunków społecznych. Z jednej strony ma ona charakter ewolutywny, będąc procesem ciągłym, zmiennym, zależnym od uwarunkowań czasu i przestrzeni, z drugiej zaś należy widzieć ją jako zjawisko stałe, ściśle powiązane z wymianą myśli i doświadczeń, obejmujące kulturę i kontekst społeczny, czyli wewnętrznie zależną od racjonalnej natury człowieka.

Klasyfikacja pojęcia

Religia należy do istotnych przejawów działalności ludzkiego ducha i wpływa na funkcjonowanie nie tylko jednostki, ale również całych zbiorowości. Religia tworzy kategorie porządkujące rzeczywistość, internalizowane i uzewewnętrzniane jako symbole, co stanowi ważny element integrujący społeczność oraz bodziec do tworzenia swoistych schematów percepcji i sposobów myślenia. Stanowi ona istotny czynnik w organizacji życia wspólnotowego, porządkując system znaczeń, wartości i symboli, stając się ważnym elementem spajającym i konstytuującym daną społeczność. Świadomość przynależności religijnej stanowi wewnętrzną siłę nadającą znaczenie wyborom i definiującą zaangażowanie na zróżnicowanych płaszczyznach funkcjonowania życia wspólnotowego. W pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie ustawodawstwo państwowe powinno chronić religijną tożsamość każdej jednostki lub zbiorowości i tworzyć odpowiednie warunki pozwalające na wyrażanie, zachowywanie i formowanie się tożsamości religijnej. Wymiar ten został podkreślony w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965) II Soboru Watykańskiego:

„Praktykowanie bowiem religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza czysto ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać. Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny. Zadaje się więc gwałt osobie ludzkiej i samemu porządkowi ustanowionemu dla ludzi przez Boga, jeśli odmawia się człowiekowi swobodnego, przy zachowaniu sprawiedliwego ładu społecznego, wyznawania religii w społeczeństwie. Przy tym akty religijne, którymi ludzie prywatnie i publicznie zwracają się z osobistego przekonania do Boga,

przekraczają swą naturą ziemski i doczesny porządek rzeczy. A zatem władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im, to należy stwierdzić, iż przekracza wyznaczone dla niej granice [nr 3].

Wolność, czyli zabezpieczenie od przymusu w sprawach religijnych, przysługująca poszczególnym osobom, powinna być im przyznana również wtedy, gdy działają wspólnie. Zarówno bowiem społeczna natura człowieka, jak i społeczna natura samej religii wymagają istnienia wspólnot religijnych. Wspólnotom tym więc, dopóki słuszne wymagania porządku publicznego nie są naruszone, należy się prawnie wolność, aby rządzić się mogły według własnych norm, czcić najwyższe Bóstwo kultem publicznym, pomagać swym członkom w praktykowaniu życia religijnego i wspierać ich nauczaniem oraz rozwijać takie instytucje, w których członkowie mogliby ze sobą współpracować przy układaniu własnego życia według wyznawanych zasad religijnych” [nr 4].

Tożsamość religijną należy więc ujmować w kategoriach aksjologicznych jako wartość moralną uznaną przez jednostkę lub zbiorowość oraz jako istotną zasadę epistemologicznej klasyfikacji, pozwalającą odróżnić i zdefiniować przedmioty, ludzi i idee. Zasada ta ustala współistniejące relacje między różnorodnością religijnych odniesień oraz wprowadza istotne rozróżnienie i kontrast w odniesieniu do innych tradycji, wspólnot religijnych czy systemów wierzeń. Klasyfikacja ta pozwala na odróżnienie siebie od innych i zajęcie partykularnego miejsca w przestrzeni społecznej. Tożsamość religijna musi posiadać swoiste wyznaczniki – atrybuty wyróżniające i koncentrujące wokół rytuałów, praktyk duchowych, kultycznych artefaktów. Fenomeny te nadają poczucie wyłączności, odrębności i osobistej wyjątkowości oraz kształtują świadomość bezpieczeństwa i przynależności społecznej, a także utrwalają poczucie zakorzenienia. Tożsamość religijna zakłada również bipolarność, gdyż ma charakter zarówno horyzontalny – socjotwórczy, jak i wertykalny – ukierunkowujący na rzeczywistość pozaempiryczną. Tożsamość religijna, odwołując się do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (metaczasowość), łączy w czasie różne elementy ludzkiej działalności i pozwala na projektowanie konkretnych, nowych aktywności i zmian w określonych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych – przy jednoczesnym zachowaniu niezmienności elementów istotowych.

Specyfika tożsamości religijnej: struktura, symbol, normy moralne

Tożsamość religijna to jedna z pierwszych form świadomości człowieka i dlatego znajduje się u podstawy kształtowania się innych rodzajów tożsamości; jest istotnym składnikiem doświadczenia siebie. Należy ją rozważać jako duchowy, niezbywalny i podstawowy element każdej jednostki. Rozumiana jest także jako indywidualna lub zbiorowa autoidentyfikacja z określoną religią. Wpływa na wyobrażenia o sobie i świecie za pośrednictwem przyjętej narracji religijnej (prawdy wiary). Odgrywa ważną rolę w życiu jednostki i zbiorowości, gdyż dostarcza ostatecznych uzasadnień i nadaje sens różnorodnym aktywnościom człowieka.

Religia jako determinanta tożsamości kształtuje się m.in. w relacji do rodziny, wspólnoty religijnej, grupy społecznej, narodowej. Poprzez wychowanie oraz edukację religijną jest wzmacniana identyfikacja jednostki z kulturą pochodzenia. Tożsamość religijna jest formą wiedzy, która określa jednostkę na tle otaczającego świata, uwzględniając podstawowe kategorie takie jak: relacja do bóstwa, obyczaje, mity oraz specyficzne kody kulturowe. Interpretacja religijna, nadawana rzeczywistości w procesie socjalizacji pierwotnej, staje się głęboko zinternalizowanym sposobem myślenia.

Tożsamość religijna kształtuje się na podstawie wyznawania wspólnych prawd wiary, przestrzegania norm moralnych i wzorów zachowań oraz dbałości o pamięć o wydarzeniach i postaciach związanych z wyznawaną wiarą, uczestnictwa w rytuałach, a przede wszystkim określa stosunek do bóstwa. Identyfikacja religijna dokonuje się przede wszystkim poprzez wewnętrzną aktywność skierowaną na konkretną treść religijną, którą uznaje się i przyjmuje aktem woli jako swoją. Przyjęty w ten sposób zasób tradycji, postaw, norm staje się osobistym światem wartości, który wymaga przyjęcia aktywnej postawy partycypowania w nim. Można wyróżnić następujące elementy konstytuujące przynależność i identyfikację jednostki z określonym systemem wierzeń:

- **Struktura.** Tożsamość religijna opiera się na dwóch filarach: strukturalnym (przynależność do wspólnoty, stowarzyszenia) i doktrynalnym (prawdy wyznawanej wiary). Udział w życiu religijnym wymaga podporządkowania się autorytetowi i przestrzegania zasad organizu-

jących daną zbiorowość. Tożsamość religijna jest powiązana z tożsamością danej grupy społecznej, ukonstytuowanej wokół wyznawanego systemu wierzeń. Zorganizowana struktura grupy religijnej jest nośnikiem emocji i idei, wyobrażeń i nadprzyrodzonej interpretacji zjawisk. Szczególnego znaczenia nabierają w niej wspólnotowe święta mające charakter obowiązującego w danej społeczności stylu zaangażowania i celebrowania ważnych wydarzeń potwierdzających przynależność. Ukształtowana przez system wierzeń i poglądów na temat Istoty Najwyższej, bóstw, pochodzenia świata i człowieka, wzmacniana poprzez tradycję i zwyczaje struktura religijna podtrzymuje tożsamość oraz doktrynalną spójność.

- **Myślenie symboliczne.** Struktura organizacyjna religii implikuje obyczajowość, regularne powtarzanie zachowań oraz zestaw symboli, który kształtują samoświadomość i poczucie przynależności do tego wszystkiego, co stanowi o specyfice danej denominacji religijnej. Proces identyfikacji dokonuje się w konkretnych okolicznościach społecznych i kulturowych, w których myślenie symboliczne stanowi istotny czynnik łączący podmioty między sobą oraz ukierunkowujący na rzeczywistość pozaempiryczną (bóstwo). Samookreślenie się wobec elementów rzeczywistości symbolicznej pozwala odróżnić się od innych społeczności religijnych i wskazuje na wyjątkowość danego systemu wierzeń. Symbol odnosi do rzeczywistości nieempirycznej i pomaga zrozumieć to, co niewidoczne i nieweryfikowalne zmysłowo. Odsłania on i przybliża ukryte znaczenia, ujmując rzeczywistość nadprzyrodzoną w ramy języka, którym posługują się wyznawcy i staje się tym samym swoistym znakiem rozpoznawczym. Tożsamość religijna kształtuje się zatem w obszarze i pod wpływem uniwersum symbolicznego, odnosząc jednostkę lub zbiorowość do rzeczywistości nadprzyrodzonej.
- **Zasady moralne.** Religia tworzy podstawy mocnych zasad umożliwiających wyraźne rozróżnianie dobra i zła, wpływając na kształtowanie się postaw moralnych na podstawie aksjologicznych norm. Wprowadza porządek i rozróżnienie moralne, dostarczając treści i kryteriów do formowania się indywidualnego i zbiorowego kanonu zachowań.

Funkcje tożsamości religijnej

Tożsamość religijna wyrasta z intelektualnej i psychoemocjonalnej percepcji rzeczywistości przez jednostkę i wpływa na interpretowanie zjawisk w niej zachodzących w świetle wyznawanych przekonań religijnych. Pełni ona zarówno funkcję teoretyczną, kształtując światopogląd, jak i pragmatyczną, wpływając na konkretne działania i relacje międzyludzkie. Tożsamość religijna jest swoistym „emblematem” jednostki, upodabnia ją do osób tworzących daną grupę religijną, choć jednocześnie czyni ją odmienną od tych, którzy do niej należą. Spełnia zatem rolę integrującą jednostkę ze społecznością, do której przynależy, przy jednoczesnym zachowaniu jej autonomiczności i cech indywidualnych.

Tożsamość religijna ma również wymiar uniwersalistyczny, gdyż spełnia funkcję spajającą członków tej samej religii w skali lokalnej, krajowej i międzynarodowej oraz ułatwia międzyosobową komunikację, niezależnie od różnic geograficznych, kulturowych czy politycznych. Umożliwia przełamywanie różnic społecznych i jest podstawą wzajemnej solidarności. Wpływa na promowanie zachowań altruistycznych i solidarnościowych dzięki wyznawanym przekonaniom i normom moralnym. Ponadto religijny system wartości kształtuje świat według wyznawanych norm, stając się bazą dla rozwoju, stabilizacji lub destabilizacji społecznej (patrz: fundamentalizm religijny).

Religia i związane z nią poczucie tożsamości jest elementem spajającym funkcjonowanie społeczeństwa demokratycznego, przynosząc uzasadnienie wspólnotowego i prospołecznego zaangażowania (Jürgen Habermas). Wzmacnia tożsamość kulturową i narodową. Jest elementem kultury najbardziej zinstytucjonalizowanym (Jean Baubérot), a także silnym stymulatorem dla rozwoju i promocji uniwersalnych wartości etycznych oraz aksjologicznego rozwoju społeczno-ekonomicznego opartego na uniwersalnych zasadach współżycia.

Postmodernistyczny kryzys tożsamości religijnej i jego konsekwencje

Współczesne nurty filozoficzno-egzystencjalne zakładają, że tożsamość nie jest niczym stałym, a jedynie procesem. Podkreślają one, że nie istnieją wartości i wzorce niezmiennie, a cała rzeczywistość, w której żyje człowiek jest płynna (Zygmunt Bauman). Na poczucie niestabilności i przewartościowanie tradycyjnych wartości mają wpływ takie zjawiska cywilizacyjne jak powierzchowność ludzkich relacji (wpływ Internetu), chaos informacyjny, pośpiech, konsumeryzm, brak autorytetów, procesy technologizacji życia i globalizacji.

Podstawą tożsamości w ponowoczesności nie jest już odniesienie do tradycji ani autorytetu, ale osobiste nieufność i niechęć do odziedziczonych norm zachowania. Nie ma jednolitej narracji w opisie świata, gdyż wszystko jest względne i subiektywne. Poznanie człowieka jest fragmentaryczne; nie-możliwe jest poznanie Prawdy absolutnej. Religia nie zależy od instytucji i jest przede wszystkim subiektywnym przeżyciem jednostki, która nadaje jej swój własny układ znaczeń, interpretacji i odniesień. Każdemu symbolowi można nadać własny sens.

W życiu społecznym zacierą się różnica między dobrem a złem, nie istnieją spójne zasady moralne. Proces sekularyzacji wpływa na zmianę form religijności. Religia traci swój tradycyjny, instytucjonalny charakter na korzyść religii poza schematami, niewidzialnej, będącej indywidualną „ścieżką duchową” (Charles Taylor). Wielowiekowe systemy religijne są wypierane przez synkretyczne formy duchowości, które w przeciwieństwie do ustrukturyzowanych form religijnych, mają rozwijać w człowieku uniwersalistyczną duchowość poza narzuconymi kanonami. Deinstytucjonalizacja religii polega na odseparowaniu się od formalnej struktury – instytucji religijnej, przy jednoczesnym zachowaniu pozytywnego stosunku do wiary. Religijność w tym ujęciu dąży do interioryzacji i wyraźnego odcięcia się od elementów rytualnych religii. Proces deinstytucjonalizacji religii prowadzi do zmniejszenia obecności religii w społeczeństwie oraz zaniku praktyk religijnych.

Jednostka konstruuje synkretyczną „quasi-tożsamość religijną” według preferowanych przez siebie prawd, przesądów, praktyk zasad moralnych („bricolage religijny”, „patchwork religijny”). W konsekwencji prowadzi to do zerwania więzi z instytucjami religijnymi i do samodzielnego konstruowania przez jednostkę quasi-tożsamości poza obrębem sformalizowanej

grupy (Grace Davie). Współczesna tożsamość religijna jest więc mniej racjonalistyczna, zdyswersyfikowana i związana z indywidualnymi przeżyciami i emocjami.

Wyzwania i perspektywy

Wewnętrzne sprzężenie, jakie istnieje między kulturą a religią, dwoma ważnymi fenomenami oddziałującymi na tkankę społeczną, pozwala wyszczególnić i określić współcześnie zachodzące zmiany na poziomie życia społecznego.

Religia jako istotny element współtworzący tożsamość kulturową wprowadza w życie społeczne ład interpretacyjny, moralny i poznawczy, wyznaczając granice porządku społecznych oddziaływań. Niemożliwe jest oddzielenie kultury od religii, gdyż między obydwoma fenomenami istnieją liczne powiązania, na co wskazuje wspólna łacińska etymologia słów „kultura” i „kult” (z łac. *cultus* oznaczającego uprawę, hodowlę, dbałość, czczenie).

Kultura jest nośnikiem wartości transcendentnych, wykraczających poza świat przyrody. Dostrzegalne współcześnie procesy sekularyzacji i materializmu redukują spojrzenie na ludzką naturę i zawężają ją do wymiaru horyzontalnego, pozbawionego pozaempirycznych odniesień, dlatego niezbędnym wydaje się podkreślenie znaczenia kultury dla postępu cywilizacyjnego i rozwoju ludzkiego ducha.

Człowiek jest istotą wielowymiarową, ze sferą cielesną, duchową, intelektualną, religijną, psychiczną, dlatego poprzez swoją działalność rzutuje te elementy na otaczający go świat. Wydaje się zatem istotne propagowanie i rozwijanie wieloaspektowego wymiaru kultury będącej strażnikiem i nośnikiem wartości religijnych i humanistycznych. Tożsamość religijna powinna przybierać specyficzne zabarwienie kulturowe i inspirować materialne wytwory ludzkiej działalności: architekturę, twórczość literacką, muzykę itp.

Kolejnym wyzwaniem dla rozwoju tożsamości religijnej w ponowoczesnym systemie wartości jest zjawisko globalizacji, stawiające jednostkę w sytuacji zakwestionowania podstawowych wartości (relatywizm) i zaburzenia stałości praw rządzących w świecie. Procesowi globalizacji towarzyszy dekompozycja więzi społecznych, co niekiedy prowadzi do nasilenia się tendencji nacjonalistycznych i społecznych antagonizmów.

Religia może stanowić twórcze rozwiązanie dla zjawisk dezintegrujących życie społeczne we współczesnej kulturze, oferując kodeks moralny – zbiór wskazówek dotyczących tego, co jest dobre, a co złe. Ukształtowana tożsamość religijna staje się swoistym buforem chroniącym jednostkę i zbiorowość przed dynamiczną falą procesów dekompozycji wartości podstawowych, gwarantując tym samym stabilność życia społecznego. Dzięki religii jednostka się integruje, a wspólnota staje się jednością. Religijność rozumiana jako wybrany styl życia – charakteryzujący je i określający, jest manifestowaną społecznie zasadą odrębności i przynależności. Tożsamość religijna kształtuje więc samoświadomość i jednocześnie solidarność pragmatyczną między członkami społeczności religijnej, stwarzając przestrzeń wsparcia i poczucie przynależności – „bycia sobą u siebie”. Robert Spaemann zauważa, że „brak zakorzenienia prowokuje lęk egzystencjalny w człowieku. Zgodnie z tradycją arystotelesowską nie można utracić swej tożsamości, nie tracąc istnienia. Samozachowanie i zachowanie tożsamości to jedno i to samo”³.

Religia jest także jednym z najważniejszych czynników konstruowania jednostkowych i zbiorowych horyzontów odniesień w wymiarze politycznym. Za pomocą kanonów etycznych, proponowanych wzorców kształtuje osobowość i postawy ludzi oraz społeczeństw, dąży do uformowania określonego modelu społecznego o sprecyzowanym obliczu polityczno-ideowym i może służyć jako platforma do dialogu między różnymi współtworzącymi społeczeństwo środowiskami.

Kształtowanie i utrzymanie tożsamości religijnej jest obecnie procesem o wiele bardziej złożonym niż kiedyś i wymaga aktywnego uczestnictwa w życiu religijnym. Nie wystarczy mechaniczne podtrzymywanie zwyczajów i przekazywanie tradycji na poziomie cyklicznej powtarzalności. Ważne jest wprowadzanie rozwiązań pomagających jednostce utożsamiać się z religią rozumianą jako osobisty sposób przeżywania siebie, jako relacja ze wspólnotą religijną i otaczającym światem, zanurzonym w pluralistycznym strumieniu nieustannie zmieniających się odniesień. Wymaga to intencjonalnego kształtowania, modyfikacji, reinterpretacji i nadawania nowych znaczeń starym symbolom, stereotypom czy wspólnej tradycji, jednak bez usuwania istotnej „tkanki”, jaką jest odniesienie do Boga czy rzeczywistości duchowej.

³ R. Spaemann, *Tożsamość religijna*, przeł. A. Kopacki, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1995, s. 56.

Nie bez znaczenia jest tu ochrona prawna jednostek, grup społecznych i wspólnot religijnych. Instytucjonalna gwarancja współistnienia różnych tradycji religijnych i ich wsparcie poprzez prawne rozporządzenia i regulacje stanowi bezsporną wartość w demokratycznym państwie świeckim, dążącym do instytucjonalnego zabezpieczenia pozycji każdego człowieka i jego prawa do wyznawania wybranej przez siebie religii.

Bibliografia

- Aguirre Baztán Á., *La identidad cultural*, [w:] *Antropológica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría*, Barcelona 1999, s. 1–77.
- Bauman Z., *Tożsamość jaka była, jest i po co?*, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001, s. 8–25.
- Davie G., *Believing without Belonging*, Oxford 1994.
- Dyczewski L., *Tożsamość religijna*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2015, s. 9–27.
- Galdowa A., *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001.
- Francisco Altarejos Masota, Alfredo Rodríguez Sedano, *Identidad*, [w:] *Diccionario de filosofía*, red. Á. L. González, Pamplona 2010, s. 553–557.
- Identyfikacja* [hasło], [w:] *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1981, s. 766.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż 2 VI 1980, [w:] tegoż, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 64–81.
- Jaroszyński P., *Po co tożsamość? Od tożsamości indywidualnej do tożsamości cywilizacyjnej*, [w:] *Człowiek w kulturze. Tożsamość Zachodu w obliczu globalnych migracji*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2016, s. 5–19.
- Jastrzębski J., *Medialna tożsamość religijna*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2015, s. 95–101.
- Klauza K., *Funkcje symbolu religijnego w kształtowaniu tożsamości*, [w:] *Stalność i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Robert Szwed, Lublin 2010, s. 115–125.
- Kłosowska A., *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1 (1992), s. 131–143.
- Kosowska E., *Przestrzenie tożsamości*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 67–77.
- Krasowska J., *Religia jako czynnik wpływający na tożsamość narodową Polaków*, „Studia Sandomierskie” 20 (2013), nr 2, s. 109–123.
- Kwaśniewski K., *Tożsamość kulturowa* [hasło], [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 351–353.

- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.
- Osorio-Oteyza, M., *El factor religioso en la integración de los inmigrantes en España*, „Cauriensia” 13 (2018), s. 605–617.
- Pankowska K., *Tożsamość religijna w dobie kultury popularnej*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2015, s. 29–39.
- Portal M. A., *La identidad como objeto de estudio de la antropología*, „Alteridades” 2 (1991), s. 3–5.
- Pérez-Agote, A. *La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad*. „Papeles del CEIC”, 2/155, CEIC (2016), s. 1–15.
- Skorowski H., *Regionalna tożsamość religijna*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2015, s. 40–57.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Spaemann, R. *Tożsamość religijna*, przeł. A. Kopacki, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1995, s. 56–73.
- Stefaniak Ł., *Tożsamość kultury a utopijny model – wczoraj i dziś*, [w:] *Stalość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010.
- Strzyczkowski K., *Tożsamość czy identyfikacja i kategoryzacja?*, [w:] *Stalość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010, s. 9–17.
- Szwed R., *Tożsamość religijna*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 427–429.
- Taylor C., *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy z Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 9–21.
- Waszczyńska K., *Wokół problematyki tożsamości*, „Rocznik Towarzystwa Płockiego” 2014, nr 6, s. 48–73.

Dr hab. Michał BALCERZAK, prof. uczelni
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Uniwersytet Szczeciński

Prawa człowieka

Wprowadzenie

Prawa człowieka mają podstawowe znaczenie dla zrozumienia konstrukcji współczesnego państwa prawnego, statusu jednostki w państwie oraz relacji pomiędzy jednostką a władzą publiczną. Niezależnie od kontekstu prawnego, prawa człowieka są przedmiotem licznych badań historycznych, filozoficznych i socjologicznych, których nie sposób przedstawić w ramach jednego hasła słownikowego.

Zgodnie z powyższymi założeniami opracowanie zawiera uwagi o genezie i istocie pojęcia „praw człowieka”, ale koncentruje się na wskazaniu prawniczego kontekstu ochrony tych praw, przyjmując perspektywę osoby poszukującej wiedzy o praktycznych aspektach ochrony wolności sumienia i religii. Prawa człowieka są bowiem z jednej strony głęboko zakorzenione w myśli filozoficznej i powiązane z historycznym rozwojem państwa jako zorganizowanej wspólnoty, a z drugiej – są wyrażone językiem normatywnym (czyli w pewnym uogólnieniu: zawarte w treści przepisów prawa krajowego i międzynarodowego) i stanowią część współczesnego porządku prawnego.

Istota

W literaturze podkreśla się trudności ze skonstruowaniem uniwersalistycznej i powszechnie akceptowanej definicji pojęcia „prawa człowieka”. Nie są one również zdefiniowane przez ustawodawcę w postaci tzw. definicji legalnej (zawartej w przepisie aktu prawnego). Jednak brak takiej definicji nie przekreśla możliwości – a wręcz potrzeby – wskazania na istotę „praw człowieka” jako zbioru uprawnień i sfer wolności jednostki w jej relacjach z władzą publiczną. Wyodrębnienie i nazwanie tego zbioru praw bywa określane mianem konceptualizacji praw człowieka, którą poprzedzał etap ich idealizacji, czyli sformułowania uzasadnienia dla posiadania przez człowieka praw i wolności w relacjach z państwem.

Mimo że etapy idealizacji i konceptualizacji praw człowieka można uznać co do zasady za dokonane, nie oznacza to, że na świecie istnieje powszechny konsensus co do istoty i uzasadnienia idei praw człowieka, zwłaszcza z perspektywy filozoficznej. Dominuje jednak przekonanie, że prawa człowieka wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej i mają wymiar moralny. Teza ta stanowi fundament współczesnej koncepcji praw człowieka i została przyjęta jako aksjologiczne umocowanie ich jurydykacji, czyli przekształcenia koncepcji praw człowieka na język norm prawnych.

Kształtowanie się idei praw człowieka było procesem długotrwałym i dość złożonym, niemniej prowadzącym do przyjętej po II wojnie światowej koncepcji praw uniwersalnych, czyli przysługujących każdemu człowiekowi, bez jakiegokolwiek dyskryminacji. Stopniowo prawa człowieka stawały się elementem składowym konstytucji współczesnych państw (konstytucjonalizacja praw człowieka), a także przedmiotem regulacji prawnomiędzynarodowych (internacjonalizacja praw człowieka).

Próbując syntetycznie oddać istotę współczesnych praw człowieka – jako kategorii normatywnej – należy uznać te prawa za zbiór wzorców (standardów) postępowania władzy publicznej wobec osób fizycznych (a niekiedy także innych podmiotów) pozostających w obrębie ich oddziaływania (tj. w ich jurysdykcji). Prawa człowieka to zbiór gwarancji określonego zachowania się państwa (jego organów, przedstawicieli, funkcjonariuszy itd.) wobec jednostek.

Historyczne ujęcie

Z perspektywy historycznej należy zauważyć, że o ile dzieje idei praw człowieka należą do sfery historii filozofii i historii doktryn polityczno-prawnych, o tyle historia jurydykacji praw człowieka to część historii prawa oraz ustrojów państwowych. Ponadto, o ile współcześnie najczęściej utożsamia się „prawa człowieka” z „prawami jednostki” (osoby ludzkiej) – i jest to zupełnie zrozumiałe – o tyle warto odnotować, że historyczny rozwój idei praw jednostki we wspólnocie politycznej czy strukturze państwowej nie jest tym samym, co rozwój idei uniwersalnych praw człowieka jako praw przysługujących każdej istocie ludzkiej.

Dopuszczalne jest stanowisko, które traktuje współczesną koncepcję praw człowieka jako etap rozwojowy idei praw jednostki w państwie. Natomiast nie sposób nie dostrzegać różnicy pomiędzy refleksją na temat filozoficznych i prawnych aspektów relacji „jednostka – państwo” a ugruntowaną w zasadzie dopiero w wieku XX koncepcją uniwersalnych praw człowieka. Jeśli chodzi o pierwszy z tych obszarów, tj. ideę praw jednostki we wspólnocie politycznej, to niewątpliwie była ona rozwijana od czasów starożytności, ulegając szczególnie „wzmocnieniu” w epoce oświecenia. Jednak o współczesnej koncepcji praw człowieka możemy mówić dopiero wtedy, gdy idea praw jednostki została aksjologicznie umocowana w godności każdego człowieka jako podstawie uzasadniającej ich istnienie i obowiązywanie wszędzie na świecie i w każdym czasie (uniwersalizm).

Z powyższych względów precyzyjne wytyczenie etapów rozwoju praw człowieka na osi czasu może narażać na pewne trudności. Status jednostki i jej uprawnienia (oraz obowiązki) w relacji z władzą publiczną były elementem myśli filozoficznej w każdej epoce, w której występowały zorganizowane formy życia wspólnotowego i politycznego. Natomiast koncepcję uniwersalnych i międzynarodowo chronionych praw człowieka należy umiejscowić w wieku XX, jako efekt doświadczeń związanych z wojnami światowymi, ale także przy uwzględnieniu, że refleksję o charakterze praw człowieka jako praw powszechnych prowadzono zarówno przed, jak i po II wojnie światowej. Podstawowe dokumenty prawne wyrażające koncepcję międzynarodowo chronionych praw człowieka są wymienione poniżej („regulacje prawne”).

Stan rzeczy

Prawa człowieka uważane są za koncepcję o fundamentalnym znaczeniu dla współczesnego sposobu kształtowania relacji jednostka – państwo, ale także dla dowartościowania statusu osoby ludzkiej jako podmiotu ochrony prawa krajowego i międzynarodowego. Do zasad podstawowych, które charakteryzują prawa człowieka, zalicza się ich uniwersalność (powszechność), niepodzielność, współzależność i wzajemne powiązanie. Ważną rolę odgrywa także zasada równości i niedyskryminacji w korzystaniu z praw człowieka. O uniwersalizmie praw człowieka wspomniano już wyżej jako założeniu, że są to prawa przysługujące każdej osobie, w każdym czasie i w każdych okolicznościach. Uniwersalizm praw człowieka bywa niekiedy podważany, między innymi z perspektywy relatywizmu kulturowego, czyli – w pewnym uproszczeniu – tradycji oraz różnic kulturowych, politycznych i gospodarczych, które wpływają na sposób postrzegania i regulacji praw człowieka. Różnice te niewątpliwie istnieją, a kwestia powszechności praw człowieka stanowi wciąż jeden z nurtów debaty filozoficznej, natomiast z perspektywy juredycznej uniwersalizm praw człowieka jest traktowany jako filar całej konstrukcji międzynarodowej ochrony praw człowieka po II wojnie światowej. Dokumentem wyrażającym aksjologię współcześnie rozumianych praw człowieka jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r. (Światowy Dzień Praw Człowieka).

Powszechność praw człowieka wynika zwłaszcza z godności każdej osoby ludzkiej, lecz także wspólnego mianownika wartości kulturowych, takich jak: sprawiedliwość, uczciwość, wzajemny szacunek, harmonia społeczna. Argumentem wspierającym zasadę uniwersalizmu – zwłaszcza w zakresie praw ekonomicznych i społecznych – jest odwołanie się do ludzkich potrzeb, z których znaczna część jest taka sama lub zbliżona, niezależnie od różnic kulturowych czy politycznych. Dyskusja o tym, którym potrzebom człowieka odpowiadają (lub powinny odpowiadać) jednocześnie uprawnienia wobec państwa, stanowi esencję dyskusji na temat treści praw człowieka.

Tradycyjnie przyjęto typologię praw człowieka odwołującą się do trzech „generacji” (koncepcja Karela Vasaka). Podział ten nawiązuje do historycznego rozwoju koncepcji praw człowieka i kolejności formułowania pewnych kategorii praw: pierwsza generacja kojarzona jest z prawami obywatelski-

mi i politycznymi, do których niewątpliwie należy między innymi wolność myśli, sumienia i religii. Druga generacja to prawa społeczne, ekonomiczne i kulturalne; trzecia natomiast to tak zwane prawa solidarnościowe – zbiór koncepcji prawnych, w których wyodrębnia się dobro chronione w interesie szeroko pojmowanej wspólnoty międzynarodowej i ludzkości (m.in. prawo do rozwoju, prawo do pokoju, prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości).

Podziały i klasyfikacje praw człowieka należy postrzegać w kontekście zasady niepodzielności, współzależności i wzajemnego powiązania, sformułowanej w tzw. Deklaracji wiedeńskiej i programie działania przyjętych na Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu w 1993 r. Mimo istniejących różnic co do treści i charakterystyki poszczególnych praw człowieka przyjmuje się, że ich ochrona powinna mieć wymiar całościowy i uwzględniać fakt, że prawa człowieka stanowią system naczyń połączonych. Tak rozumiane prawa człowieka nie mogą podlegać hierarchizacji pod kątem ich znaczenia, przydatności czy pierwszeństwa w realizacji. Niedopuszczalność różnicowania praw człowieka stanowi pewien model teoretyczny, który ma podkreślać wagę traktowania tych praw jako zbioru powiązanych i współzależnych norm odpowiadających poszczególnym potrzebom człowieka (egzystencjalnym, społecznym, duchowym, materialnym). Biorąc pod uwagę, że aksjologia wszystkich praw człowieka odwołuje się do godności osoby ludzkiej, logicznym następstwem takiego założenia jest traktowanie tych praw jako równoważnych pod kątem znaczenia dla jednostki i jej rozwoju. Nie ma praw „pierwszorzędnych” i „drugorzędnych”, aczkolwiek nie wyklucza to dyskusji na temat hierarchizacji potrzeb człowieka jako takich. Tak rozumiana niepodzielność praw człowieka, w zestawieniu z ich współzależnością i wzajemnymi powiązaniami, bywa także nazywana zasadą integralności.

Dla właściwego rozumienia ochrony praw człowieka istotna jest również zasada równości i niedyskryminacji, która w wymiarze normatywnym przybiera postać zakazu dyskryminacji i nakazu równego traktowania (z uwzględnieniem założenia, że nie każde nierówne traktowanie oznacza dyskryminację). Uniwersalny model praw człowieka akcentuje uprawnienie do korzystania z praw i wolności przez każdą osobę, bez względu na jej indywidualne cechy odróżniające ją od innych w danej zbiorowości ludzkiej. Trzeba przy tym pamiętać, że dyskryminacja to zróżnicowanie w traktowaniu osób znajdujących się w podobnej sytuacji, bez obiektywnego i rozsądnego uzasadnienia. Niekiedy faworyzowanie zmierza do wyrównania szans

przy korzystaniu z praw człowieka na równych zasadach z innymi (dyskryminacja pozytywna). Podstawę prawną zasady niedyskryminacji można odnaleźć m.in. w art. 1 ust. 3 Karty Narodów Zjednoczonych, a także w wielu późniejszych dokumentach międzynarodowych. Wspomniane postanowienie Karty stanowi, że jeden z celów działania ONZ – popieranie i zachęcanie do poszanowania praw człowieka – powinien być realizowany „bez względu na różnice rasy, płci, języka lub wyznania”. W późniejszych traktatach z dziedziny praw człowieka przyjęto, że żadna różnica (kryterium różnicujące) nie może samo w sobie stanowić uzasadnienia dla dyskryminacji w korzystaniu z praw człowieka.

Sformułowanie katalogu praw człowieka – czyli ich konkretyzacja, wskazanie treści uprawnień i korespondujących z nimi obowiązków po stronie władzy publicznej – stanowi oczywiste następstwo ich konceptualizacji. Propozycji takich katalogów sformułowano wiele, zwłaszcza w pierwszych czterech dekadach XX w., które były kluczowe dla rozwoju koncepcji uniwersalnych i międzynarodowo chronionych praw człowieka. Jednak nawet przełomowa i aksjologicznie fundamentalna kodyfikacja praw człowieka we wspomnianej wyżej Deklaracji ONZ z 1948 r. nie stanowi ich kompletnego zestawienia. Praw człowieka nie sposób bowiem ująć w formule „zamkniętej listy”. Katalog praw człowieka jest odzwierciedleniem konsensusu co do sposobu traktowania jednostki przez państwo i sfer wolności tej jednostki. Ów konsensus pozwala na wyodrębnienie i nazywanie poszczególnych praw człowieka, ale nie obejmuje ustalenia definitywnej i „kompletnej” listy tych praw.

Niewątpliwie do praw obywatelskich i politycznych (tzw. praw I generacji) należy zwłaszcza prawo do życia, zakaz tortur, zakaz niewolnictwa i pracy przymusowej, prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego (gwarancje na wypadek pozbawienia wolności), prawo do rzetelnego procesu sądowego, zakaz karania bez podstawy prawnej, prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, prawo do wolności myśli, sumienia i religii, prawo do wolności wyrażania opinii, prawo do pokojowego zgromadzania się i stowarzyszania się, prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, prawo do skutecznego środka odwoławczego, zakaz dyskryminacji.

Prawa społeczne, gospodarcze i kulturalne (tzw. prawa II generacji) obejmują między innymi prawo do pracy, w tym jej sprawiedliwych warunków, prawo do tworzenia i przystępowania do związków zawodowych, prawo

do strajku, prawo do zabezpieczenia społecznego, prawo do odpowiedniego poziomu życia, prawo do ochrony zdrowia, prawo do nauki, prawo do udziału w życiu kulturalnym, prawo do korzystania ze zdobyczy postępu naukowego.

Regulacja prawna

Prawa człowieka są normatywnie uregulowane zarówno na płaszczyźnie krajowej, jak i międzynarodowej. Jeśli chodzi o polski porządek prawny, podstawowe znaczenie mają postanowienia rozdziału II Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. (*Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela*). Wolność sumienia i religii gwarantowana jest w art. 53 ust. 1 Konstytucji RP; w tym samym postanowieniu doprecyzowuje się jej zakres (art. 53 ust. 2), a także niektóre aspekty dotyczące tej wolności: prawo rodziców do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami (art. 53 ust. 3), możliwość nauczania religii w szkole, przy zachowaniu wolności sumienia i religii innych osób (art. 53 ust. 4), zakaz zmuszania do uczestniczenia lub nieuczestniczenia w praktykach religijnych (art. 53 ust. 6), a także zakaz zobowiązywania przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych i wyznania (art. 53 ust. 7). Ważne dla polskiego systemu prawnego regulacje w zakresie prawa do wolności religijnej zawiera ponadto Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.

Jeśli chodzi o regulacje międzynarodowe, podstawowym źródłem norm z zakresu ochrony praw człowieka są traktaty międzynarodowe zawierane między państwami, ale także prawo zwyczajowe oraz uchwały organizacji międzynarodowych. Duże znaczenie ma ponadto orzecznictwo sądów i innych organów międzynarodowych. Traktaty międzynarodowe dotyczące ochrony praw człowieka można podzielić na globalne (otwarte do podpisu dla każdego państwa na świecie) i regionalne (przyjmowane w ramach regionalnego uwarunkowania, np. europejskiego kręgu państw). Innym podziałem jest podział na traktaty ogólne (zawierające szersze katalogi praw) i sektorowe (np. dotyczące ochrony praw dziecka, praw kobiet, praw pracowników, a także kwestii bardziej szczegółowych, takich jak zakaz tortur czy zakaz dyskryminacji rasowej).

W systemie ochrony praw człowieka utworzonym pod egidą Organizacji Narodów Zjednoczonych (tzw. uniwersalny system ochrony praw człowieka) wypracowano około dziesięciu najważniejszych traktatów z tej dziedziny (wszystkich traktatów ONZ dotyczących praw człowieka jest znacznie więcej). Podstawowe traktaty ONZ dotyczące praw człowieka to:

- Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej z 21 grudnia 1965 r.
- Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych z 16 grudnia 1966 r.
- Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych z 16 grudnia 1966 r.
- Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 18 grudnia 1979 r.
- Konwencja w sprawie zakazu stosowania tortur oraz innego okrutnego, nieludzkiego lub poniżającego traktowania albo karania z 10 grudnia 1984 r.
- Konwencja o prawach dziecka z 20 listopada 1989 r.
- Międzynarodowa konwencja o ochronie praw wszystkich pracowników migrujących i członków ich rodzin z 18 grudnia 1990 r.
- Międzynarodowa konwencja o ochronie wszystkich osób przed wymuszonymi zaginięciami z 20 grudnia 2006 r.
- Konwencja o prawach osób z niepełnosprawnościami z 13 grudnia 2006 r.

W przypadku niektórych traktatów (np. Konwencji o prawach dziecka) państwa przyjęły także protokoły dodatkowe, zawierające dodatkowe zobowiązania międzynarodowe.

Wiele istotnych traktatów z dziedziny praw człowieka zawarto na poziomie regionalnym. Najbardziej znaczącym przykładem tego typu umów międzynarodowych jest Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4 listopada 1950 r. (Europejska Konwencja Praw Człowieka).

Wolność religijna w systemach ochrony praw człowieka

Wolność religii i przekonań jako kategoria prawna ma dużo wcześniejsze tradycje niż współczesna koncepcja praw człowieka (w której występuje jako in-

tegralny element systemów ochrony krajowej i międzynarodowej pod postacią wolności myśli, sumienia i religii). Historycznie rzecz ujmując, niektóre aspekty wolności religijnej były przedmiotem regulacji międzynarodowych w traktatach pokojowych, w tym m.in. w pokoju augsburskim z 1555 r. i pokoju westfalskim z 1648 r., a w czasach bardziej współczesnych – w traktatach zawartych między mocarstwami sprzymierzonymi a państwami Europy Wschodniej i Południowej po I wojnie światowej w kontekście ochrony mniejszości narodowych.

Rozwój koncepcji praw człowieka jako praw uniwersalnych w XX wieku, w tym zwłaszcza po zakończeniu II wojny światowej, w sposób naturalny obejmował uznanie wolności religii za część przynależnych człowiekowi praw I generacji (praw obywatelskich i politycznych), przy czym chodzi tu o ochronę podmiotowego prawa do wyznawania religii bądź niewyznawania żadnej, a także wolnego wyboru i wolności uzewnętrzniania swojej religii, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo. Dokumenty międzynarodowe precyzują, że ochronie podlega uprawianie kultu religijnego, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie oraz nauczanie religii. Należy przy tym odnotować, że wolność religii i przekonań – podobnie jak inne wolności (np. ekspresji, zrzeszania się i zgromadzeń) – nie jest absolutna i może podlegać pewnym ograniczeniom, jeśli chodzi o sferę zewnętrzną (tj. wolność uzewnętrzniania religii), przy czym nie oznacza to dowolności państwa w dziedzinie stosowania takich ograniczeń. Natomiast trudno byłoby doszukiwać się podstaw dla ograniczania wolności religijnej przez państwo w sferze wewnętrznej, związanej z wolnością posiadania i przyjmowania religii lub przekonań na zasadzie dobrowolności.

O wolności myśli, sumienia i religii stanowi art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r. Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych gwarantuje to prawo także w art. 18. Z uwagi na rangę tego postanowienia dla tematyki *Słownika*, należy go w tym miejscu zacytować *in extenso*:

Artykuł 18 Międzynarodowego paktu praw politycznych i obywatelskich:

1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania religii lub przekonań według własnego wyboru oraz wolność uzewnętrzniania swojej religii lub przekonań indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie.

2. Nikt nie będzie poddawany przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania religii albo przekonań według własnego wyboru.
3. Wolność uzewnętrzniania religii 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.
4. Państwa Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swoim dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami.

Kontekst wolności religijnej zawarty jest także w art. 13 ust. 3 *in fine* Międzynarodowego paktu praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, który stanowi:

Państwa Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub w odpowiednich przypadkach opiekunów prawnych, wyboru dla swych dzieci szkół innych niż szkoły założone przez władze publiczne, ale odpowiadających minimalnym wymaganiom w zakresie nauczania, jakie mogą być ustalone lub zatwierdzone przez Państwo, jak również zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego, zgodnego z własnymi przekonaniami.

Natomiast z perspektywy europejskiego systemu ochrony praw człowieka, czyli systemu opartego na gwarancjach przyjętych w ramach Rady Europy oraz Unii Europejskiej (dwie niezależne od siebie europejskich organizacje integracyjne), podstawowe znaczenie dla ochrony wolności myśli, sumienia i religii mają:

Artykuł 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4 listopada 1950 r. (Europejska konwencja praw człowieka) w brzmieniu:

1. Każdy 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 uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne.
2. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.

Artykuł 2 Protokołu nr 1 do Europejskiej konwencji praw człowieka z 20 marca 1952 r.:

Nikt nie będzie pozbawiony prawa do nauki. Wykonując swoje funkcje w dziedzinie wychowania i nauczania, Państwo będzie szanowało prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi.

Artykuł 10 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 r.:

1. 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.
2. Uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”.

Artykuł 14 ust. 3 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 r.:

Wolność tworzenia placówek edukacyjnych z właściwym poszanowaniem zasad demokratycznych i prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi, filozoficznymi i pedagogicznymi są szanowane, zgodnie z ustawami regulującymi korzystanie z tej wolności i tego prawa”.

Aspekty praktyczne

Niezależnie od swej głębi filozoficznej i teoretycznoprawnej prawa człowieka mają także swój praktyczny wymiar w postaci środków ochrony prawnej, tj. przewidzianych przepisami prawa krajowego lub międzynarodowego proceduralnych możliwości zgłaszania roszczeń, skarg bądź petycji do odpowiednich organów. Koncepcja współczesnych praw człowieka opiera się na założeniu, że prawa te nie są jedynie postulatami czy deklaracjami politycznymi, ale mogą być efektywnie wdrażane za pomocą środków prawnych i procedur. Warto także podkreślić, że zgodnie z art. 13 Europejskiej konwen-

cji praw człowieka „każdy, czyje prawa i wolności zawarte w niniejszej konwencji zostały naruszone, ma prawo do skutecznego środka odwoławczego do właściwego organu państwowego [...]”. Skuteczność środka prawnego nie oznacza wprawdzie gwarancji pozytywnego wyniku rozstrzygnięcia sprawy dla podmiotu wnoszącego dany środek, ale stanowi wymóg, aby środek dostępny w prawie krajowym stwarzał realną możliwość rozpoznania zarzutu naruszenia i naprawienia jego skutków.

W prawie polskim nie istnieje jeden „uniwersalny” środek prawny dla zaskarżenia naruszeń praw człowieka, w tym wolności myśli, sumienia i religii. Wybór drogi prawnej dla ochrony praw i wolności podyktowany jest charakterem sprawy – w pewnych sytuacjach właściwe będą środki przewidziane w prawie cywilnym (np. powództwo o ochronę dóbr osobistych, apelacja, skarga kasacyjna), niekiedy działanie określone na podstawie prawa administracyjnego (np. zaskarżenie decyzji administracyjnej do organu II instancji, skarga do sądu administracyjnego), a jeszcze w innych przypadkach – działania podejmowane w kontekście prawa karnego (np. zawiadomienie o popełnieniu przestępstwa, zwyczajne i nadzwyczajne środki zaskarżenia orzeczeń). Specyficznym środkiem ochrony prawnej jest skarga konstytucyjna, gdyż za jej pomocą można zaskarżyć przepis prawa, na podstawie którego wydane orzeczenie naruszyło – zdaniem strony – prawa i wolności zawarte w Konstytucji RP. Jeszcze innym przykładem środka ochrony praw i wolności człowieka jest skarga do Rzecznika Praw Obywatelskich.

Konsekwencją istnienia międzynarodowych systemów ochrony praw człowieka są natomiast środki prawne umożliwiające zaskarżenie naruszenia praw i wolności człowieka przed sądem lub organem międzynarodowym. Istotne jest to, że środki na forum międzynarodowym można składać po wyczerpaniu wszystkich możliwości odwoławczych w prawie krajowym. Najbardziej znanym – i najbardziej efektywnym – środkiem tego rodzaju jest skarga do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu. Może ją złożyć każda osoba, która uważa, że naruszono wobec niej prawa i wolności zawarte w Europejskiej konwencji praw człowieka. Mniej popularna jest możliwość złożenia skargi (zawiadomienia) o naruszeniu Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych do Komitetu Praw Człowieka (jednego z tzw. komitetów traktatowych systemu ONZ).

Bibliografia

Źródła

- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z dnia 7 grudnia 2000 r., Dz. Urz. UE 2016, C 202.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61 poz. 284 ze zm.
- Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych z dnia 16 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 r. (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 217, III).

Opracowania

- Balcerzak M., *Podstawy międzynarodowej ochrony praw człowieka. Zarys wykładu z materiałami źródłowymi*, Toruń 2017.
- Banaszak B. i in., *System ochrony praw człowieka*, Kraków 2005.
- Brzozowski W., Krzywoń A., Wiącek, M., *Prawa człowieka*, Warszawa 2019.
- Dobrzeńiecki K., *Wolność religii i przekonań*, [w:] *Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć*, red. M. Balcerzak, S. Sykuna, Warszawa 2010, s. 515–521.
- Gronowska B. i in., *Prawa człowieka i ich ochrona*, Toruń 2009.
- Hucal M., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Warszawa 2012.
- Jasudowicz T., *Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo*, Toruń 2001.
- Komorowski P., *Ochrona wolności religijnej w systemie Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Analiza krytyczna*, Toruń 2020.
- Merkwa M., *U źródeł idei praw człowieka. Kształtowanie się prawnych i filozoficznych podstaw koncepcji praw człowieka*, Lublin 2018.
- Orzeszyna K., Skwarzyński M., Tabaszewski R., *Prawo międzynarodowe praw człowieka*, Warszawa 2020.
- Osiatyński W., *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Warchałowski K., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004.

Zajadło J., *Standardy praw człowieka – uniwersalne czy relatywne*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 22 (2014), s. 415–435.

Netografia

Informacje na temat składania skarg do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka:
<https://www.gov.pl/web/dyplomacja/skarga-do-europejskiego-trybunalu-praw-czlowieka>, dostęp z: 12.08.2022.

Prof. Agnieszka NOGAŁ
Uniwersytet Warszawski

Demokracja

Wprowadzenie

Przednowoczesne systemy polityczne, takie jak scentralizowana monarchia czy arystokracja zakładająca wykluczenie całych stanów społecznych straciły uznanie. Dwa główne antydemokratyczne systemy polityczne: nazizm oraz komunizm, zniknęły z politycznej mapy świata, pierwszy – na skutek przegranej wojny, drugi – w efekcie wewnętrznego załamania i swoistej implozji. Dzięki temu w 1992 roku Francis Fukuyama mógł pisać o końcu historii. Twierdził wówczas, że wraz z dominacją zachodniej liberalnej demokracji, która nastąpiła po zimnej wojnie (1945–1991) i rozpadzie Związku Radzieckiego ludzkość dostrzegła, iż optymalnym ustrojem jest demokracja liberalna¹. Ten sam naukowiec w roku 2020 był jednak dużo bardziej ostrożny i wskazywał, że na poziomie geopolitycznym dwa wielkie autorytarne mocarstwa, Chiny i Rosja, umocniły swoje rządy i wspierają antydemokratyczne inicjatywy na całym świecie².

¹ F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York 1992; polskie tłumaczenie: *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

² Artykuł został napisany przez Francisa Fukuyamę 15 grudnia 2020, a więc po doświadczeniu pandemii. Pierwszy argument, który nasuwał się Fukuyamie, odwoływał się do potęgi

Ustrój demokratyczny bezpośrednio wiąże się z kwestią religii. Jego podmiotem jest bowiem lud, jeśli zaś utożsamimy demokrację z wolą ludu rozumianego jako całość, to o religii dominującej w sferze publicznej przesądza wyznanie większości obywateli. Jednocześnie jednak wola większości może wchodzić w konflikt z wolą jednostki. Zazwyczaj więc w zachodnich demokracjach na prawo wspólnoty do kształtowania przestrzeni publicznej (element wspólnotowy) nakłada się prawo samych obywateli (element liberalny). Demokracji towarzyszy więc napięcie pomiędzy prawem większości do kształtowania przestrzeni publicznej zgodnie z własnymi przekonaniem i a prawami człowieka (prawem do religii oraz wolnością od religii).

Istota

W demokracji władza sprawowana jest bezpośrednio lub pośrednio przez obywateli. Demokrację można rozumieć w dwojaki sposób: jako neutralny i proceduralny sposób sprawowania władzy lub normatywnie – jako system, który najpełniej ucieleśnia moralną zasadę godności każdej osoby. W ujęciu proceduralnym konstytucja gwarantuje, że decyzje w imieniu wspólnoty politycznej podejmują pochodzący z wyboru politycy. Urzędy obieralne obsadzone są ramach regularnych i uczciwych wyborów. Ponadto wybory są równe i jawne, a wszyscy dorośli obywatele mogą brać w nich udział. Praktycznie wszyscy dorośli obywatele mogą także kandydować na urzędy. Obywatele mają prawo wypowiadać się w kwestiach politycznych w referendum lub poprzez swobodne wypowiedzi w sferze publicznej, czemu towarzyszy dostęp do źródeł informacji. Mogą również tworzyć niezależne od rządu organizacje i stowarzyszenia³. W ujęciu normatywnym uzasadnieniem rządów demokratycznych jest zasada równości. Założenia normatywne wykluczają w tym ujęciu pewne rozwiązania, nawet jeśli są one wspierane przez

ekonomicznej Chin. okazało się, że nie tylko demokracje mogą być sprawne ekonomicznie. W przypadku pandemii pojawił się kolejny antydemokratyczny argument. Poprzez autorytarne praktyki Chiny efektywnie zatrzymały na swoim terytorium rozprzestrzenianie się choroby. F. Fukuyama, *On the State of Democracy in 2020 and Beyond*, „The Wall Street Journal”, 15 grudnia 2020, <https://www.wsj.com/articles/francis-fukuyama-on-the-state-of-democracy-in-2020-and-beyond-11608051600>, dostęp z: 15.03.2021.

³ R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995, s. 324.

większość obywateli⁴. Nie można na przykład demokratycznie wprowadzić zasady niewolnictwa, gdyż byłaby ona sprzeczna z normatywną podstawą demokratycznej władzy. Zazwyczaj za normatywny element w demokracji uznaje się ochronę praw indywidualnych przed decyzjami podejmowanymi w imieniu większości.

Historyczne ujęcie

Pojęcie demokracji wywodzi się ze starożytnej Grecji, w której oznaczało bezpośrednie sprawowanie władzy przez obywateli greckiej polis. W momencie, kiedy zestawimy klasyczną, grecką formę demokracji z demokracją współczesną, uwidaczniają się trzy najważniejsze różnice. (1) Klasyczna demokracja była demokracją bezpośrednią oraz (2) elitarną, czyli sprawowaną przez niektórych mieszkańców. (3) Opierała się na zbiorowych decyzjach, które starożytni wiązali z wiedzą. Uwidacznia to, jak bardzo – mimo ciągłości pojęcia – nowożytna demokracja różni się od swego starożytnego wzorca. Bazuje na reprezentacji, prawa obywatelskie przysługują co do zasady wszystkim dorosłym osobom zamieszkującym dane terytorium, wola większości jest konstytucyjnie ograniczona, a wiedzę o dobru łączy się z jednostką, chroniąc każdego przed paternalizmem. Kwestia wolności religijnej uwidacznia się przede wszystkim w trzecim elemencie, a więc poprzez relację woli oraz kultury politycznej większości obywateli do indywidualnych praw.

Współczesna forma demokracji swymi korzeniami sięga dwóch wielkich osiemnastowiecznych rewolucji: francuskiej oraz amerykańskiej. Rewolucja francuska wraz z demokracją przyniosła laicki model sfery publicznej (od *laïcité* – świeckość), demokracja amerykańska – model wolności religijnej. Ponadto zachowały się społeczeństwa z religią dominującą w sferze publicznej.

Wśród trzech haseł rewolucji francuskiej znalazły się: *liberté, égalité, fraternité*. Idee wolności oraz równości zyskały powszechne uznanie, odciskając swe piętno zarówno na dyskusjach filozoficzno-politycznych, jak i na systemach prawnych państw. Do dziś jednak problematyczne pozostaje pojęcie braterstwa, które bywa czasem utożsamiane z solidarnością. Jednak, to

⁴ R. George, *Zderzenie ortodoksji. Kryzys prawa, religii i moralności*, przeł. M. Czarnecki, Warszawa 2019, s. 163–164.

właśnie braterstwo, *fraternité*, zwraca uwagę na kategorię ludu, który jest podmiotem demokracji. Prowadzi ku pytaniu, dlaczego *demos* tworzą akurat ci, a nie inni? I jak lud odnosi się do religii.

Lud w historii bywa przedstawiany jako „sztuczny człowiek” utworzony mocą umowy. Taką konstrukcją potrzebną jest aby wyjaśnić znaczenie zbiorowej woli, która w metaforycznym ujęciu jest właśnie wolną owego sztucznego człowieka. Zazwyczaj uznaje się, że podstawą stowarzyszenia jest umowa społeczna.

[...] Każdy z nas społem oddaje swoją osobę i całą swoją potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej, i traktujemy każdego członka jako część niepodzielną całości. Ten akt zrzeszenia tworzy natychmiast, w miejsce prywatnej osoby każdego kontrahenta, ciało moralne i zbiorowe, które złożone jest z tylu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, które uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje życie i swoją wolę⁵.

Jednocześnie jednak już Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela uchwalona 26 sierpnia 1789 r. stwierdzała, iż konieczne jest ograniczenie władzy oraz uznanie praw człowieka i obywatela za nienaruszalne. W Artykule XVI czytamy:

Spółczeństwo, w którym rękojmie praw człowieka nie są zabezpieczone ani podział władzy nie jest ustalony, nie ma konstytucji.

Jeszcze w 1787 roku James Madison pisał w 10. numerze „Federalisty”, iż proponowany przez federalistów ustrój powinien się nazywać nie demokracją, a republiką, gdyż zakłada system reprezentatywny, czego nie ma w demokracjach.

Dwie zasadnicze różnice między demokracją a republiką to: po pierwsze, w republice władza jest delegowana małej liczbie obywateli wybranych przez pozostałych; po drugie, republika może rozciągać swą władzę nad większą liczbą obywateli i większym obszarem kraju⁶.

Konstrukcja ta pozostawała w napięciu nie tylko z pismami J. J. Rousseau, ale także ze starożytnym modelem demokracji niezapośredniczonej ani

⁵ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Pieretiałowicz, Łódź 1948, s. 20–21.

⁶ J. Madison, *Federalista Numer 10*, [w:] *Eseje polityczne federalistów*, przeł. B. Czarska, Kraków 1999, s. 92.

przez system reprezentacji, ani przez działanie partii politycznych. Rousseau pragnął zrealizować swój ideał rządów w stosunkowo małej wspólnotcie – w Genewie. Tymczasem współczesna demokracja, dzięki wprowadzeniu systemu reprezentacji, pozwala na sprawowanie władzy na wielkich obszarach.

Stan rzeczy

Modele relacji demokratycznego państwa do kościoła

Niezależnie od kontrowersji, które towarzyszą interpretacjom ludu jako podmiotu demokracji, system ten polega na kształtowaniu instytucji politycznych oraz prawnych przez konkretną wspólnotę polityczną. Demokracje różnią się więc konstytucyjnie oraz prawnie. Większość z nich jednak łączy element wspólnotowy, który stanowi wyraz autonomii ludu z autonomią jednostki. Ponadto demokracje wiążą się z kulturą polityczną określonej zbiorowości. Ze względu na tę kulturę można wyróżnić trzy modele relacji demokratycznego państwa do kościoła: model religii dominującej, model laicki oraz model wolności religijnej. Żaden z nich nie jest wobec religii neutralny.

Model religii dominującej jest następstwem wprowadzonej w XVII wieku zasady *cuius regio eius religio* i oznacza, że państwo ma wyraźny związek z określoną religią, a w przestrzeni publicznej obecna jest symbolika religii dominującej, nawet jeśli nie jest ona religią najczęściej wyznawaną przez obywateli. Przykładami tego modelu są: Anglia, Norwegia⁷, Dania⁸ i Grecja⁹. W Wielkiej Brytanii na przykład, kościół Anglii ma charakter państwowy,

⁷ W Norwegii działa państwowy Kościół protestancki, którego członkowie wyznają religię ewangelicko-augsburską (luteranśką). Choć nie istnieje rozdział Kościoła od Państwa, wszyscy mieszkańcy mają zagwarantowaną wolność wyznania na mocy poprawki z 1964 roku do Konstytucji. Więcej informacji: <https://pol-nor.com/religia-w-norwegii/>, dostęp z: 04.09.2024.

⁸ Kościół Danii lub Duński Kościół Narodowy, oficjalnie Kościół Ewangelicko-Luteranśki Danii – kościół luteranśki w Danii, działający również na Grenlandii, największy kościół chrześcijański w kraju, mający status kościoła państwowego.

⁹ Grecka konstytucja w artykule 3 regulującym stosunki między kościołem a państwem określa, iż dominującą religią w Grecji jest religia Wschodnioprawosławnego Kościoła Chrystusowego. Konstytucja Grecji, <https://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/konst/grecja.html>, dostęp z: 04.09.2024.

stąd jego oficjalnym zwierzchnikiem jest panujący monarcha, a każdy wize-runek monarchy jest jednocześnie symbolem religijnej jedności¹⁰. Symbolika polityczna nakłada się w ten sposób na symbolikę państwową.

Model laicki, nazywany czasem także świeckim, oznacza państwo demokratyczne rozłączne z jakąkolwiek religią. W modelu tym wszelkie przejawy religijności przenosi się ze sfery publicznej do prywatnej. W Europie najbardziej znanym przykładem jest Francja, choć historycznie można byłoby wskazać także na ZSRR i byłe kraje komunistyczne, które również były państwami świeckimi, choć niedemokratycznymi. Model laicki ukształtował się w czasie rewolucji francuskiej. Charakterystycznym wydarzeniem było uchwalenie 12 lipca 1790 r. konstytucji cywilnej duchowieństwa, która podporządkowała duchownych rządowi oraz wprowadzała demokratyczne obieranie urzędów kościelnych¹¹. Ostatecznie rewolucja francuska przyniosła oficjalny „Kult Rozumu” (*Culte de la Raison*), który można uznać za rodzaj religii państwowej przeciwstawionej rzymskiemu katolicyzmowi. Do dziś konflikt rewolucji z Kościołem oraz walka z religią stanowią jeden z najbardziej kontrowersyjnych aspektów historii Rewolucji Francuskiej¹². W 1856 roku Alexis de Tocqueville pisał:

Jednym z pierwszych aktów rewolucji Francuskiej było zaatakowanie Kościoła i wśród namietności z tej Rewolucji zrodzonych namietność antyreligijna pierwsza zapłonęła i ostatnia zgasła¹³.

Model wolności religijnej zachowuje rozdział pomiędzy strukturami władzy państwowej i kościelnej, przyzwalając na obecność w sferze publicznej religii wyznawanej przez obywateli. Ukształtował się w czasie rewolucji amerykańskiej. Mniejszości religijne uciskane na starym kontynencie zagwarantowały sobie prawa do praktykowania własnych wyznań. Poszukując bezpieczeństwa i poszanowania wolności, Amerykanie, w przeciwieństwie do

¹⁰ T. Zieliński, *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016, s. 13.

¹¹ The Civil Constitution of the Clergy, 1790, <https://history.hanover.edu/texts/civilcon.html>, dostęp z: 04.09.2024.

¹² F. Fehér, *The Cult of the Supreme Being and the Limits of the Secularization of the Political*, [w:] *The French Revolution and the Birth of Modernity*, red. F. Fehér, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 174.

¹³ A. de Tocqueville, *Dawny ustroj i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2005, s. 39.

Francuzów, nie zwrócili się przeciwko religii, ale włączyli ją do przestrzeni publicznej, zachowując jednocześnie autonomię kościelnych instytucji wobec państwa¹⁴. I tak w Stanach Zjednoczonych religia przenika wszystkie sfery życia publicznego¹⁵. W 1835 roku Tocqueville pisał:

Przeważająca część angielskiej Ameryki została zamieszкана przez ludzi, którzy wyłamawszy się spod władzy papieskiej, nie poddali się żadnemu religijnemu zwierzchnikowi. Przynieśli więc do Nowego Świata chrześcijaństwo, które najlepiej daje się określić jako demokratyczne i republikańskie. Fakt ten szczególnie sprzyjał wprowadzeniu republiki i demokracji jako form politycznej egzystencji kraju. Zgodziwszy się co do samej zasady religia i polityka zawsze odąd żyły w zgodzie¹⁶.

Model wolności religijnej wskazuje na podwójny charakter porządku prawa świeckiego i prawa kanonicznego, rozłącza administrację państwową oraz administrację kościołów, pozostawiając kościołom swobodę aktywności w sferze publicznej. Nie przesądza przy tym o takich kwestiach szczegółowych, jak konkretny stopień powiązania przedstawicieli demokratycznej władzy z określoną konfesją. Rozwiązania prawne zastosowane w Polsce po 1989 roku zbliżają się do modelu wolności religijnej. Realizację tak rozumianej wolności gwarantuje Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską¹⁷. Ponadto wolność religijna chroniona jest konstytucyjnie i przybiera formę indywidualnych uprawnień: w formie wolności do religii oraz wolności od religii. Wolność do religii obejmuje: prawo do uzewnętrzniania własnych przekonań religijnych poprzez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie, nauczanie, posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących, korzystanie z pomocy religijnej przez osoby wierzące tam, gdzie się znajdują. Wolność od religii zakazuje państwu zmuszania kogokolwiek do uczestnictwa w praktykach religijnych, a także ujawniania swojego światopoglądu, przekonań

¹⁴ G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenia*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2018, s. 278.

¹⁵ Zob. F. Longchamps de Bérier, *Church-State Relations: Separation without the Wall*, „*Studia Iuridica*” 30 (1995), s. 61–92.

¹⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, przeł. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005, s. 294–295.

¹⁷ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318, art. 5.

religijnych lub wyznania¹⁸. Zasada wolności religijnej wymaga odejścia od uznania dobra za przedmiot ponadindywidualnej wiedzy. Gdyby bowiem uznano dobro za przedmiot wiedzy, można byłoby dyskutować o wyższości jednej religii nad inną. Lepsza byłaby religia pełniej realizująca dobro, gorsza ta, która realizacji dobra przeszkadza. W momencie uznania dobra za przedmiot woli także wyznania stają się równym przedmiotem preferencji. W odniesieniu do zbiorowo praktykowanej wolności polska konstytucja zawiera zasadę bezstronności. Ma zatem zasadniczo traktować w równy sposób wszystkie religie. Ta bezstronność wskazuje na brak religii państwowej, ale także brak niechęci wobec religii właściwy dla państw laickich. Na ten bezstronny wymiar równości woli nakłada się jednak przynajmniej częściowo perspektywa wiedzy o dobru. W świetle konkordatu oraz indywidualnych uprawnień wolność religijną można również interpretować jako współdziałanie państwa oraz instytucji religijnych dla dobra człowieka i dobra wspólnego¹⁹. Jest to zgodne ze sformułowaniem zawartym wprost w polskiej konstytucji:

My, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł²⁰.

Problem neutralności

Wyróżnionym modelom towarzyszą szerokie dyskusje na temat wyższości jednego z nich nad pozostałymi. Podnosi się też kwestię neutralności. Żaden jednak ze wskazanych modeli nie jest neutralny: model religii państwowej wskazuje na religię dominującą, model laicki wyklucza wszelkie religie, zaś oparty na kategorii indywidualnej i zbiorowej woli model wolności religijnej,

¹⁸ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 77–80.

¹⁹ D. Dudek, *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej a zasada bezstronności władz publicznych w Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisław, M. Ordon, Lublin 2016, s. 189, https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/291/4/Stanislaw_Zawislak_Ordon_Obecnosc_krzyza_w_przestrzeni_publicznej_Doswiadczenia_niektorych_panstw_europejskich.pdf, dostęp z: 04.09.2024.

²⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

uznając podwójny porządek państwowy i religijny, uzależnia rzeczywisty kształt relacji pomiędzy państwem a religiami od kultury polityczno-religijnej, a więc konfesji faktycznie wyznawanej przez obywateli. W dyskusjach publicznych często za bardziej neutralny uznaje się model laicki, gdyż ma on stanowić wyraz kultury politycznej zlaicyzowanego społeczeństwa. Takie społeczeństwo zaś, zgodnie z teoriami sekularyzacji, to historyczny efekt procesów modernizacyjnych²¹. Opinie na temat procesów społecznych są jednak podzielone – na przykład współczesny socjolog José Casanova wskazuje na powrót religii do sfery publicznej. Trudno zaprzeczyć, że wzrasta znaczenie opinii wynikających z przekonań religijnych dla publicznych sporów w kwestiach społecznych oraz politycznych²².

Indywidualne prawo do wolności religijnej, traktowane przez dokumenty międzynarodowe jako prawo człowieka, może przybrać dwie różne formy: wolności do religii oraz wolności od religii; wolność do prezentowania własnej oryginalnej tożsamości lub wolność od bycia wystawionym na symbolikę tożsamościową prezentowaną w przestrzeni społecznej przez innych.

Łączenie indywidualnej wolności do religii (a więc do wiary, kształtowanego przez nią sumienia i działania zgodnie z sumieniem) z wolnością od religii z założenia nie może być neutralne. Wskazuje albo na przewagę wolności od religii, jak dzieje się w modelu laickim, albo politycznie kształtowanej wolności do religii, jak w państwach o religii panującej.

Najtrudniejszy w praktycznej realizacji jest model wolności religijnej, który uznaje zarówno wolność do religii, jak i wolność od religii. Obywatelom wierzącym gwarantuje wolność sumienia i wyznania, chroniąc jednocześnie innych przed polityczną presją czy prześladowaniem, a więc zapewniając wolność od religii. Jeśli zaś dobro uznaje się za efekt indywidualnych preferencji, to nie ma argumentacji, która mogłaby wspierać opowiadanie się w takich przypadkach po którejkolwiek ze stron.

W efekcie każdy z modeli odciska piętno na kształcie demokracji oraz na kulturze polityczno-religijnej. Można tu wskazać na konkretne przykłady, jak język urzędowy, kalendarz czy symbolika religijna:

²¹ W. Kulbat, *Sekularyzacja w perspektywie socjologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16 (2007), s. 125.

²² Więcej: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

Język urzędowy. Jest to język, w którym formułowane są opinie obecne w sferze publicznej, język używany w szkołach, sądach, ciałach ustawodawczych, służbie zdrowia. Używanie języka większości w sferze publicznej nie jest neutralne, niesie bowiem znaczenia zakodowane w tym języku, które uwidaczniają także stosunek do dominującego społecznie wyznania. Na przykład poezja lub największe powieści odzwierciedlają określone postawy wobec religii.

Kalendarz. Większość świąt w kalendarzu – w tym niedziele i rytmy tygodnia – ma swoje korzenie w tradycji chrześcijańskiej. Historia i daty szerzej odzwierciedlają także chrześcijańską wizję historii. Na przykład numeracja roku uwidacznia liczbę lat od narodzin Chrystusa.

Symbole polityczne. Czerpią znaczenie z historii, ale nawiązują również do wymiaru religijnego²³.

Zbiorowe samostanowienia i prawa człowieka

Zarówno model religii dominującej, jak i model laicki oraz wolności religijnej pozostają wyrazem demokratycznego prawa wspólnoty do kształtowania przestrzeni publicznej (element wspólnotowy). Na tę praktykowaną zbiorowo demokratyczną wolność nakładają się indywidualne prawa obywateli (element liberalny). Demokracji towarzyszy więc napięcie pomiędzy prawem większości do kształtowania przestrzeni publicznej zgodnie z własnymi przekonaniem i prawami człowieka, w tym indywidualnym prawem do wolności religijnej oraz prawem do wolności od religii. Polski system konstytucyjno-prawny usiłuje poza to napięcie wykroczyć, traktując dobro jako przedmiot racjonalnego poznania.

Aspekty prawne

Relacja demokratycznego prawa zbiorowości do kształtowania sfery publicznej i indywidualnych praw w zakresie wolności religijnej traktowana

²³ W. Kymlicka, *Justice and Minority Rights*, [w:] *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995, s. 107–130.

jest odmiennie w różnych europejskich tradycjach konstytucyjnych. Ukazuje to sprawa przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka *Lautsi i inni przeciwko Włochom*²⁴. W sprawie tej mieszkająca we Włoszech Finka, Soile Lautsi, zaskarżyła obecność krzyża we włoskiej szkole publicznej. Wskazała przy tym, że symbolika religijna ekspozowana w sferze publicznej narusza jej prawo do edukacji dzieci zgodnie z wyznawanymi przekonaniami oraz wolność religijną. Jednak Europejski Trybunał Sprawiedliwości orzekł, iż na stanowisko wobec symboli religijnych w sferze publicznej wpływa konkretna tradycja konstytucyjna państwa. Przywołany wyrok pokazuje w szczególności, iż włoska tradycja konstytucyjna zezwala państwu włoskiemu na ekspozowanie symboli religijnych w szkołach publicznych, co nie narusza wolności religijnej obywateli. Jednocześnie jednak francuska konstytucja uniemożliwia obecność symboliki religijnej w sferze publicznej. Obecność symboli religijnych w szkołach państwowych jest też wyraźnie zabroniona w Republice Północnej Macedonii i Gruzji. Poza Włochami obecność symboliki religijnej w przestrzeni publicznej wyraźnie przewidziana jest tylko w Austrii, niektórych krajach związkowych Niemiec i niektórych gminach Szwajcarii. Niemniej takie symbole często znajdują się w szkołach publicznych niektórych państw członkowskich Unii Europejskiej, w których obecność symboli religijnych nie jest szczegółowo uregulowana, na przykład w Hiszpanii, Grecji, Irlandii, Malcie, San Marino i Rumunii.

Aspekty praktyczne

Współczesna forma demokracji podlega szerokiej krytyce. Demokracja krytykowana jest za nadmierne uwzględnienie reprezentacji, jej elitaryzm i oderwanie od społeczeństwa (ruchy populistyczne, zwolennicy demokracji uczestniczącej i bezpośredniej, krytycy aktywizmu sędziowskiego). Zwolennicy zbiorowego samostanowienia z kolei wskazują na erozję wspólnotowości poprzez nadzbyt szeroki zakres indywidualnej autonomii oraz wpływ instytucji ponadnarodowych, które nie mają demokratycznej legitymacji (deficyt demokratyczny). Jednocześnie jednak demokracja jest szeroko broniąca,

²⁴ Patrz: Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości – Wielkiej Izby z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi i inni przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.

a dominujące teorie władzy uznają ją za najlepszy z systemów sprawowania władzy, gdyż umożliwia obywatelom najszerszy zakres autonomii zarówno w wymiarze zbiorowym, jak i indywidualnym. Ujęciu demokracji jako przejawu autonomii towarzyszy debata ze zwolennikami ponadindywidualnej interpretacji dobra (m.in. Johnem Finnisem i Marthą Nussbaum). Warto również zwrócić uwagę na kontrowersję, jaką stanowi proceduralne ujęcie demokracji, które w konsekwencji prowadzi do nieograniczonego pola decyzji na temat kwestii głęboko spornych, na przykład aborcji, które przy proceduralnym rozumieniu winny być rozstrzygane przez większość obywateli²⁵. Natomiast przy ujęciu normatywnym, akcent przenosi się na równą godność. Ujęcie godności w sposób kantowski zazwyczaj prowadzi do podkreślenia autonomii kobiety²⁶, ujęcie tomistyczne – do ochrony życia (zakaz zabijania niewinnych istoty ludzkich)²⁷. Jednocześnie wskazanie na racjonalny charakter dobra wykracza poza autonomię i przenosi dyskusję na obszar prawa naturalnego (John Finnis) lub zdolności pozwalających na spełnione ludzkie życie (Martha Nussbaum).

Glosariusz

Sekularyzacja – (łac. *saecularis*, świecki), oznacza proces społeczno-kulturowy polegający na racjonalizacji (odczarowaniu świata) oraz modernizacji. Zgodnie z teoriami sekularyzacji religia ma historycznie tracić znaczenie we wszystkich aspektach życia społecznego. Teorii sekularyzacji przeciwstawia się teoria desekularyzacji²⁸.

²⁵ A. Scalia, *Of Democracy, Morality, and the Majority*, „Origins” 26 (1996), s. 87.

²⁶ R. Dixon, M. Nussbaum, *Abortion, Dignity and a Capabilities Approach*, „University of Chicago Public Law & Legal Theory Working Papers” 345 (2011), s. 5, https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=public_law_and_legal_theory, dostęp z: 04.09.2024.

²⁷ J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przeł. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 253.

²⁸ P. Berger, *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica Nowa” 12 (1998), nr 1, s. 67–74.

Bibliografia

Źródła

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości – Wielkiej Izby z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi i inni przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.

Opracowania

Berger P., *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica Nowa” 12 (1998), nr 1, s. 67–74.

Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995.

Fehér F., *The Cult of the Supreme Being and the Limits of the Secularization of the Political*, [w:] *The French Revolution and the Birth of Modernity*, red. F. Fehér, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, s. 174–197.

Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przeł. K. Lossman, Warszawa 2001.

Fukuyama F., *The end of history and the last man*, New York 1992; polskie tłumaczenie: *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

George R., *Zderzenie ortodoksji. Kryzys prawa, religii i moralności*, przeł. M. Czarnecki, Warszawa 2019.

Himmelfarb G., *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenia*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2018.

Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.

Kulbat W., *Sekularyzacja w perspektywie socjologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16 (2007), s. 125–131.

Kymlicka W., *Justice and Minority Rights*, [w:] *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995, s. 107–130.

Lindkvist T., *The Kingdom of Sweden*, [w:] *Christianisation and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, red. N. Berend, Cambridge 2007.

Longchamps de Bérier F., *Church-State Relations: Separation without the Wall*, „Studia Iuridica” 30 (1995), 61–92.

Madison J., *Federalista Numer 10*, [w:] *Eseje polityczne federalistów*, przeł. B. Czarska, Kraków 1999.

Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Pieretiałowicz, Łódź 1948.

Scalia A., *Of Democracy, Morality, and the Majority*, „Origins” 26 (1996), s. 83–90.

Tocqueville A., *Dawny ustroj i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2005.

Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, t. I, przeł. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005.

Zieliński T. *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016.

Netografia

Dixon R., Nussbaum M., *Abortion, Dignity and a Capabilities Approach*, „University of Chicago Public Law & Legal Theory Working Papers” 345 (2011), https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=public_law_and_legal_theory, dostęp z: 04.09.2024.

Dudek D., *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej a zasada bezstronności władz publicznych w Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2016, https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/291/4/Stanislawski_Ordon_Obecnosc_krzyza_w_przestrzeni_publicznej_Doswiadczenia_niektorych_panstw_europejskich.pdf, dostęp z: 04.09.2024.

Fukuyama F., *On the State of Democracy in 2020 and Beyond*, „The Wall Street Journal”, 15 grudnia 2020, <https://www.wsj.com/articles/francis-fukuyama-on-the-state-of-democracy-in-2020-and-beyond-11608051600>, dostęp z: 15.03.2021.

The Civil Constitution of the Clergy, 1790, <https://history.hanover.edu/texts/civil-con.html>, dostęp z: 04.09.2024.

Dr Weronika KUDŁA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Neutralność

Wprowadzenie

Neutralność to pojęcie odnoszące się do sfery działań państwa. Zewnętrzna sfera państwa neutralnego przejawia się w kontekście sporów międzynarodowych, w których państwo to nie opowiada się po żadnej ze stron. Jednakże filozofia państwa liberalnego doprowadziła do wykształcenia się idei neutralności w odniesieniu do wewnętrznych spraw państwa, zakładając, że jego rozwój jest możliwy tylko wtedy, gdy powstrzyma się ono od narzucania jedynej słusznej wizji życia, jakie powinni prowadzić jego obywatele. Neutralność państwa w kwestiach religijnych, a także światopoglądowych nakazuje zatem powstrzymanie się zarówno od dyskryminowania, jak i faworyzowania określonego systemu wierzeń lub przekonań względem drugiego oraz wszystkich jednocześnie. Neutralność tym samym nie posiada ujednoliconej definicji, gdyż sposób jej interpretowania zależy od uwarunkowań historyczno-prawnych danego państwa i relacji łączących je ze sferą wyznaniową. Należy ją wszelako rozumieć jako konsekwencję wolności religijnej, niedyskryminacji oraz pluralizmu. Można zatem wskazać na trzy zasadnicze koncepcje neutralności, według których jest ona rozumiana jako: 1) brak nacisku ze strony państwa, 2) brak faworyzowania oraz 3) wyłączenie religii ze sfery publicznej.

Istota

Neutralność filozoficznie jest zakotwiczona w koncepcji liberalizmu politycznego (reprezentowanego m.in. przez Richarda Dworkina¹, Charlesa E. Larmore'a² i Johna Rawlsa³), stanowi ona jeden z jej wyznaczników⁴. Wielu z przedstawicieli tego nurtu filozoficznego broniło neutralnego liberalizmu jako uogólnienia idei wolności religijnej⁵. Nowoczesne państwo liberalne powstrzymuje się bowiem od narzucania lub promowania określonej wizji udanego i wartościowego życia, pozostawiając wolny wybór indywidualnej woli jednostki. Władze publiczne mają się ograniczyć do dostarczenia ram, w których różnorakie i potencjalnie konfliktujące ze sobą koncepcje sposobu życia mogą być rozwijane. Innymi słowy, neutralność to powstrzymanie się od zajmowania stanowiska w sprawach światopoglądowych. Z uwagi na heterogeniczność członków społeczeństwa, która przejawia się w pluralizmie wyznawanych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych, jedynie neutralność aparatu państwa może zagwarantować sprawiedliwy porządek polityczny. Neutralność jest w tym znaczeniu synonimem równego traktowania, a więc w zasadzie pomijania partykularyzmów występujących w społeczeństwie. Brak odwoływania się do partykularnych koncepcji dobrego życia przez władze publiczne pozwala respektować i chronić pluralizm tradycji, które w sposób pokojowy mogą się rozwijać i konkurować ze sobą. Neutralność zatem to nie wynik, lecz procedura działania, ideał, do którego należy dążyć, nie zaś stan faktyczny⁶. Liberalowie, ceniąc pluralizm, są przekonani, że w istocie nie chodzi o samo pielęgnowanie pluralizmu jako wartości, gdyż znacznie ważniejsza jest stabilność i pokojowe współistnienie jednostek wyznających różne poglądy, i to jest sednem neutralności. W tym właśnie celu państwo nie powinno faworyzować i hierarchizować doktryn wyznawanych przez członków społeczności ani ingerować w nie. Jednocze-

¹ Zob. szerzej R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Oxford 1985, s. 181–204.

² Zob. szerzej Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, New York 1996, s. 121–151.

³ Zob. np. *Neutrality* [hasło], [w:] *The Cambridge Rawls Lexicon*, red. J. Mandle, D. A. Reidy, Cambridge 2014, s. 557–560

⁴ A. D. Mason, *Autonomy, Liberalism and State Neutrality*, „The Philosophical Quarterly” 40 (1990), nr 161, s. 433–452.

⁵ A. Koppelman, *Ronald Dworkin, Religion, and Neutrality*, „Boston University Law Review” 94 (2014), s. 1241–1253.

⁶ Oczkowska Ż., *Neutralność państwa*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 10 (2007), s. 176.

śnie nie jest wykluczone podtrzymywanie przez władze publiczne wspólnego dziedzictwa wspólnoty, która dzięki zasadom w nim zapisanym wciąż istnieje i je wyznaje. Należy przy tym odróżnić działania polityczne od działań społeczeństwa obywatelskiego. W działaniach politycznych sięga się bowiem po państwowy aparat przymusu, z kolei w działaniach podejmowanych społecznie występuje dobrowolność i to w tej warstwie należy upatrywać możliwości rozwoju grup, stowarzyszeń, a nawet rodziny. Państwo liberalne ma ograniczyć zakres swojej władzy do kwestii bezpieczeństwa i własności jednostek, stojąc zaś na straży wolności słowa zapewnia członkom wspólnoty przestrzeń na swobodną wymianę myśli. Kwestią problematyczną w szeregu tych założeń jest moralność państwa, która również powinna pozostać neutralna. W istocie jest to warunek nie do spełnienia, gdyż brak wspólnych zasad i ideałów, które podziela ogół społeczeństwa, oznaczałby pozbawienie państwa legitymizacji. Ideał dobra wspólnego zapisany jest jednak w konstytucjach poszczególnych państw, które są podstawą legitymizacji działań władzy i które ucieleśniają jakąś określoną koncepcję dobra. Pełna neutralność państwa liberalnego nie jest zatem możliwa, bo i ideały, które w nim są afirmowane, a więc wolność, tolerancja i pluralizm, wcale nie są neutralne, skoro u podstaw tego systemu leżą określone wartości. Neutralność państwa ma zatem pozwolić na współistnienie innych doktryn, a brak ingerencji państwa w tej sferze daje uczciwą szansę przetrwania tym stylom życia i koncepcjom światopoglądowym, które w warunkach równej wolności i wzajemnej tolerancji są w stanie się utrzymać i zdobywać nowych zwolenników.

Historyczne ujęcie

Z perspektywy historycznej największy wpływ na rozwój koncepcji neutralności państwa wywarła koncepcja tolerancji religijnej rozwijana w okresie oświecenia. Wcześniej trudne do pomyślenia było, aby porządek społeczno-polityczny mógł tolerować więcej niż jedną oficjalną religię, skoro przez kilkanaście wieków była ona ideologiczną legitymizacją suwerena. Zwrot w tradycyjnym pojmowaniu jednej oficjalnej religii w państwie jako warunku *sine qua non* jej ładu społecznego, moralnego i politycznego nastąpił między innymi pod wpływem myśli rozwiniętej przez angielskiego filozofa Johna Locke'a. W wydanym w 1689 roku traktacie filozoficznym *A Letter*

Concerning Toleration (*List o tolerancji*) przedstawił on nową koncepcję tolerancji wyznaniowej, która miała stać się remedium na trwające w Anglii od dobrych kilku wieków, a zwłaszcza w okresie wojny domowej, krwawe konflikty i dysputy ideologiczne na tle wyznaniowym. Zgodnie z jej założeniami jedynie oddzielenie religii od polityki może powstrzymać wrogość między rywalizującymi ze sobą grupami religijnymi, zapewnić prawdziwy ład społeczny i ocalić religię przed instrumentalnym wykorzystywaniem jej przez władców. John Locke wcale jednak nie głosił neutralności władzy wobec religii, nakazywał jedynie powstrzymanie się od stosowania sankcji karnych celem przymuszania obywateli do wyznawania określonej wiary, nie wykluczał przy tym eksponowania religijności przez aparat państwowy i dobrowolnego zachęcania do wiary w Boga⁷. Teoria ta okazała się mieć przełomowe znaczenie dla kształtowania wolności wyznaniowej nie tylko w Europie, lecz również na gruncie ewoluującego prawa amerykańskiego⁸. Należąca do amerykańskiej Karty Praw uchwalonej w 1791 r. I poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych gwarantująca wolność religijną każdego obywatela i neutralność państwa (religijny naród w neutralnie religijnym państwie) może być postrzegana jako pionierska realizacja założeń Johna Locke’a w zakresie, w jakim postulował on rozdział religii od władzy państwowej⁹. Wizja tolerancji religijnej i łączący się z nią postulat posługiwania się zasadą neutralności państwa wobec spraw dotyczących sfery religii stopniowo rozszerzał się również na inne ustawodawstwa krajowe oraz międzynarodowe. Należy przy tym wskazać, że sposób interpretowania neutralności państwa względem sfery konfesyjnej jest w dużej mierze zależny od kształtu relacji państwo – Kościół obowiązujących w danym porządku prawnym. Nie jest on też statyczny, gdyż zmienia się w zależności od struktury społecznej.

⁷ A. Szwed, *Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę „cuius regio, eius religio”*, „Roczniki Filozoficzne” 62 (2014), nr 4, s. 74–75.

⁸ Zob. szerzej: W. C. Durham, Jr., B. G. Scharffs, *Law and Religion: National, International, and Comparative Perspectives*, 2 wyd., New York 2019, s. 13–17.

⁹ W. Kudła, *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA*, Kraków 2018, s. 21.

Stan rzeczy

Neutralność w demokratycznym państwie prawa obecnie rozumiana jest jako proces szukania rozwiązań pozwalających wszystkim jednostkom na pokojową koegzystencję. Mając na uwadze dwa kluczowe dla jej realizacji założenia, tj. rozdział Kościoła od państwa oraz wolność religijną, koncepcja państwa neutralnego rozwijana jest w zależności od modelu relacji łączących państwo z kościołem, mając równocześnie na uwadze, że model ten jako taki nie przesądza o sposobie interpretowania neutralności w danym systemie prawa krajowego lub międzynarodowego. Neutralności można przypisać wiele funkcji i znaczeń, w zależności od których może służyć albo ochronie wolności religii i przekonań, albo jej ograniczeniu¹⁰.

Zasadniczo jednak można wyróżnić trzy wspólne dla wielu systemów prawnych sposoby interpretowania zasady neutralności:

neutralność jako nieingerencja i bezstronność wobec sfery religijnej – jest ona bliska podstawowemu znaczeniu wyrażenia „neutralność”, gdyż zakłada, że państwo nie opowiada się po żadnej stronie reprezentowanej przez konkretny system wierzeń. Powstrzymuje się zatem od dokonywania osądów co do trafności lub prawdziwości określonych przekonań lub praktyk religijnych, nie interweniuje też w spory typowo religijne lub dotyczące wewnętrznych spraw danej grupy wyznaniowej. To podejście w amerykańskim systemie prawa określa się również mianem zasady *hands-off*, a więc dystansowania się państwa od spraw dotyczących wiary i religii, pozostawiając grupom wyznaniowym maksymalnie szeroki margines swobody religijnej¹¹. Taka interpretacja neutralności ma ograniczone zastosowanie w praktyce, gdyż w większości przypadków decyzje władz publicznych w większym lub mniejszym zakresie wpływają na sposób funkcjonowania określonej wspólnoty wyznaniowej, a więc nie ma mowy o całkowitej nieingerencji państwa w religię. Dzieje się tak np. w przypadku ubiegania się grupy wyznaniowej o wpis do rejestru kościołów, związane z tym statusem świadczenia publiczne lub korzystania przezeń ze zwolnień podatkowych. Synonimem neutralności staje się zatem brak preferencji, a więc traktowanie

¹⁰ S. Smet, *The Impossibility of Neutrality? How Courts Engage with the Neutrality Argument*, „Oxford Journal of Law and Religion” 11 (2022), nr 1, s. 47–73.

¹¹ Zob. np. R. W. Garnett, *A Hands-off Approach to Religious Doctrine: What are We Talking About?*, „Notre Dame Law Review” 84 (2009), s. 837–864.

grup konfesyjnych jednolicie, bez faworyzowania lub dyskryminowania jednych kosztem drugich poprzez kierowanie się obiektywnymi przesłankami. Państwo ma działać jako bezstronny i neutralny organizator życia społecznego, w którym możliwe jest wyznawanie różnych religii i wierzeń, przy czym żadne z nich nie są przezeń promowane i wspierane. Neutralność państwa nie rodzi jednak konieczności nadawania grupom religijnym identycznego statusu. W tym zakresie władza publiczna ma prawo różnicować modele współpracy z danym kościołem (np. związanie się konkordatem ze Stolicą Apostolską), zapewniając jednak każdej innej wspólnotcie szansę ubiegania się o korzystanie z takich samych rozwiązań. Innymi słowy, neutralność rozumiana jako bezstronność wyklucza jakąkolwiek dyskryminację;

neutralność jako brak nacisku – zakłada, że państwo nie może narzucać ludziom żadnej religii lub przekonań. Nie może zmuszać jednostek do porzucenia lub przyjęcia określonej religii. Tak interpretowana neutralność nie wyklucza jednak istnienia oficjalnej religii państwowej, która ma pozycję uprzywilejowaną wobec innych, pod warunkiem, że państwo nikogo nie zmusza do popierania religii oficjalnej, dając możliwość wyboru wyznawania innej wiary lub niewierzenia w nic. Tak pojmowana neutralność państwa akceptuje symboliczne uprzywilejowanie religii widoczne w nadawaniu określonym miejscom nazw związanych z osobą lub wydarzeniem z kręgu religijnego (plac św. Jana Pawła II, szpital imienia św. Ludwika) oraz ekspozowaniu symboli religijnych w miejscach publicznych, na flagach, godłach, czy pieczęciach państwowych. To symboliczne uprzywilejowanie konkretnej religii nie zagraża bowiem pełnemu korzystaniu z wolności religijnej przez innych obywateli, choć bez wątplenia jest źródłem licznych kontrowersji społecznych i zarazem trudności w ustaleniu kryteriów pozwalających traktować tego typu „uprzywilejowania” za niewłaściwe.

neutralność jako wykluczenie religii ze sfery publicznej – tak rozumiana neutralność pociąga za sobą dalekosiężne skutki w postaci wymazywania z przestrzeni publicznej wszelkich odniesień do sfery konfesyjnej. Nie ma w niej miejsca ani na symbole religijne, ani na uzewnętrznianie przekonań religijnych, gdyż te elementy zagrażają neutralności państwa, równości oraz wolności sumienia. Państwo, chcąc pozostać ściśle neutralne, musi ograniczyć sferę religii do sfery prywatnej. Realizowanie tak pojmowanej neutralności graniczy zaś, a czasem wręcz staje się manifestowaniem wrogości wobec religii. Neutralność pojmowana jako oddzielenie sfery świeckiej

od wyznaniowej prowadzi bowiem do izolacji obu sfer, a to z kolei rodzi wzajemne konflikty, podejrzliwość oraz nieprzyjaźń.

Orzecznictwo i aspekty praktyczne

Wyżej opisane koncepcje neutralności są rozwijane w orzecznictwie zarówno krajowym, jak i międzynarodowym, co oznacza, że neutralności nie należy traktować jako zasady statycznej i o ścisłej określoności. W praktyce często pojawia się wyrażenie „neutralność światopoglądowa państwa”, która sugeruje, że państwo jako twór kolektywny może posiadać światopogląd, w dodatku neutralny. Tymczasem światopogląd to atrybut jedynie jednostki ludzkiej, bo tylko ona posiada sumienie i według tej najwyższej normy moralnej kształtuje zespół swych własnych przekonań. Państwo pełni jedynie rolę strażnika systemu wartości i można w tej sytuacji pytać, czy sam system wartości może być neutralny. Odpowiedź pozytywna oznaczałaby, że ten system wartości nie ma żadnej hierarchii, wszystkie rodzaje zachowań są w nim jednakowo akceptowalne, a zatem zarówno uczciwość, jak i oszustwo, prawdomówność na równi z kłamstwem, gdyż każde z nich neutralne państwo musi respektować. Neutralność państwa należy zatem traktować jako brak ingerencji w sferę przekonań poszczególnych obywateli. W tym znaczeniu „neutralność światopoglądowa” jest tożsama z „bezstronnością światopoglądową” państwa. Dyskusja na temat tego, czy państwo może posiadać światopogląd, jest przedmiotem rozważań zarówno w literaturze prawniczej, jak i filozoficznej.

W polskim porządku prawnym zasada neutralności jest wyrażona w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, który stanowi, że „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Użycie w treści tego aktu pojęcia „bezstronność” było wynikiem kompromisu konstytucyjnego pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami zasady neutralności światopoglądowej państwa¹². Wątpliwości budziła bowiem wieloznaczność tego terminu i potencjalna możliwość

¹² Szerzej zob. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011.

wyrugowania z przestrzeni publicznej wszelkich elementów stanowiących uzewnętrznianie przekonań religijnych obywateli w życiu publicznym.

Orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka

Orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka rozpatrującego skargi indywidualne obywateli na określone decyzje państw z zakresu art. 9 EKPC, który stanowi gwarancję swobody myśli, sumienia i wyznania, wskazuje, że neutralność państwa jest zasadą o fundamentalnym znaczeniu dla pluralizmu religijnego. Potwierdzeniem tego przekonania jest wyrok Wielkiej Izby ETPC z 2000 r. w sprawie *Hasan i Chaush przeciwko Bułgarii* (skarga nr 30985/96), w którym bezpośrednio powołano się na wymóg kierowania się przez władze publiczne neutralnością w działaniach związanych z rejestracją grupy wyznaniowej. Ten tok rozumowania potwierdzono w wyroku *Folgerø i inni przeciwko Norwegii* z 2007 r. (skarga nr 15472/02), w którym poddano pod dyskusję kwestię indoktrynacji religijnej w edukacji szkolnej i skorelowano neutralność z brakiem preferencyjnego traktowania jednego systemu wierzeń względem innych. Zaakcentowano zatem konieczność zapewnienia uczniom możliwości wyboru uczestniczenia bądź nie w lekcjach religii. Kwestia wywierania presji społecznej i stygmatyzacji okazała się ważną okolicznością w sprawie *Grzelak przeciwko Polsce* (skarga nr 7710/02), w której ETPC orzekł naruszenie przez Polskę zasady neutralności państwa wobec religii poprzez brak umieszczania na świadectwie szkolnym oceny z przedmiotu „religia/etyka” uczniowi, który nie uczęszcza na katechezę szkolną, a nie są dla niego prowadzone zajęcia z etyki. Dochodzi wtedy do ujawnienia braku przynależności do grupy wyznaniowej, co z kolei narusza prawo do nieujawniania swojej religii lub jej braku. Również w kontekście edukacji szkolnej powołano się na neutralność, choć w wersji najbardziej skrajnej, a więc nakazującej marginalizować religię do sfery prywatnej, w decyzji *Dahlab przeciwko Szwajcarii* (skarga nr 42393/98) dotyczącej noszenia chusty islamskiej przez nauczycielkę edukacji wczesnoszkolnej zatrudnioną w placówce publicznej. Obawa o szczególną podatność małych dzieci na wpływy środowiska oraz autorytet nauczyciela jako funkcjonariusza publicznego reprezentującego neutralny wyznaniowo system szkolnictwa przesądziły o utrzymaniu zakazu noszenia chusty islamskiej w szkole, gdyż ten element ubioru był, zdaniem Trybunału, „wyrażnym

symbolem zewnętrznym” o niewykluczonym efekcie prozelickim. Na kanwie tej decyzji ETPC wydał w 2005 r. kolejną w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji* (skarga nr 44774/98), potwierdzając, że neutralność służy zagwarantowaniu pluralizmu wyznaniowego w danym państwie, przy czym sposób jej egzekwowania nie jest jednakowy, lecz zależny od czasu i kontekstu. To ustawodawstwa krajowe decydują, czy noszenie ubrań i symboli religijnych w danych miejscach doznaje ograniczeń, czy też nie. Wynika to z głównych zasad ustrojowych, które bezpośrednio przekładają się na określone stany faktyczne.

Konfrontacja dwóch wizji neutralności nastąpiła w wyrokach ETPC w sprawie *Laursi przeciwko Włochom*, które dotyczyły zgodności eksponowania krzyży w salach lekcyjnych włoskich szkół publicznych ze standardami EKPC. Chociaż decyzja Izby z 2009 r. uznała naruszenie przez Włochy art. 9 EKPC, to wyrok Wielkiej Izby odwrócił to rozstrzygnięcie, wyjaśniając, że bierne eksponowanie symbolu religijnego nie narusza neutralności konfesyjnej państwa. W orzeczeniu powołano się na koncepcję neutralności jako braku nacisku na jednostki, które nie są zmuszane do wyznawania religii. Neutralność tym samym nie zakłada, że sfera publiczna powinna być ogolona z symboli religijnych.

Orzecznictwo Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej i „neutralność korporacyjna”

W latach 2017–2022 kilka sporów sądowych zainicjowanych we Francji i Belgii, dotyczących zakazów noszenia islamskiej chusty w pracy, zapewniło TSUE platformę do przetestowania nowego, oddolnego i prywatnego rozumienia neutralności¹³. Ten eksperyment przeprowadzono poprzez analizę pięciu przypadków, w których noszenie hidżabu przez niektórych kandydatów – pracowników wyznania muzułmańskiego kłóciło się z chęcią wprowadzenia przez pracodawców sektora prywatnego polityki „neutralności korporacyjnej” w swoich firmach. Zakłada ona, że eksponowanie w pracy jakichkolwiek widocznych znaków politycznych, filozoficznych i religijnych

¹³ M. Corsalini, *The European Cycle of Neutrality*, TalkAbout ICLARS, 26.04.2024, <https://talkabout.iclrs.org/2024/04/26/the-european-cycle-of-neutrality/>, dostęp z: 21.07.2024; szerzej zob. tenże, *Business, Religion and the Law. Church and Business Autonomy in The Secular Economy*, Abingdon 2023.

jest sprzeczne ze świeckim, biznesowym wizerunkiem, jaki pracodawcy chcą przekazać opinii publicznej. Wdrożenie „neutralności korporacyjnej” uznano za konieczne w celu maksymalizacji zaangażowania klientów i zysków.

W tym kontekście w sprawie *Bougnaoui przeciwko Micropole* (2017) TSUE wyjaśnił, że polityka neutralności korporacyjnej nie stanowi bezpośredniej dyskryminacji w rozumieniu unijnego prawa antydyskryminacyjnego (tj. dyrektywy 2000/78/WE), ponieważ w zasadzie nie jest ona skierowana wprost (i wyłącznie) przeciwko pracownikom muzułmańskim. Ponadto TSUE stwierdził, że „nierówne traktowanie nie stanowi dyskryminacji pośredniej, jeżeli jest ono obiektywnie uzasadnione zgodnym z prawem celem”. Dodał jednak, że odmienne traktowanie ze względu na religię może „stanowić istotny i determinujący wymóg zawodowy tylko w bardzo ograniczonej liczbie przypadków”, zaś „chęć uwzględnienia przez pracodawcę życzeń klienta, aby świadczone przez niego usługi nie były już wykonywane przez pracownicę noszącą chustę islamską, nie może być uznana za istotny i determinujący wymóg zawodowy w rozumieniu tego przepisu”. W siostrzanym wyroku *Achbita przeciwko G4S Solutions* (2017) TSUE poszedł dalej, udzielając sądom krajowym wskazówek, jak oceniać, czy wewnętrzna zasada neutralności spełnia trzy kryteria: celowości, adekwatności i konieczności.

Jeśli chodzi o wymóg uzasadnionego celu, TSUE wyjaśnił, że wprowadzona przez przedsiębiorcę zasada wewnętrznej neutralności korporacyjnej jest wyrazem „swobody przedsiębiorczości uznanej w art. 16 karty (Karty Praw Podstawowych – WK) i co do zasady jest prawnie uzasadniona, zwłaszcza gdy w realizację tego celu zaangażowani są wyłącznie pracownicy, których zadaniem jest nawiązywanie kontaktów z klientami tego przedsiębiorcy”. Trybunał po raz pierwszy bezpośrednio powiązał znaczenie i zakres neutralności z celami i interpretacjami prywatnych, nastawionych na zysk podmiotów, które działają na własną korzyść. Końcowym rezultatem jest to, że neutralność, teoretycznie pojmowana jako publiczna zasada wspierania wolności religii dla wszystkich, przekształca się na poziomie UE w prywatną koncepcję ściśle związaną z wizją firmy, aby być całkowicie wolną od religii jako części jej planów biznesowych. Jeśli chodzi o spełnienie warunku adekwatności, w swojej analizie TSUE wyjaśnił, że jest on spełniony jeżeli zasada korporacyjnej neutralności jest realizowana „w sposób spójny i systematyczny”, a zatem ma zastosowanie do wszystkich pracowników niezależnie od ich przynależności religijnej. Zakaz musi dotyczyć wszystkich widocz-

nych znaków w miejscu pracy, a nie tylko niektórych symboli przynależności religijnej, filozoficznej i politycznej. Po trzecie i ostatnie, zasada musi być „ograniczona do tego, co jest ściśle konieczne”, a zatem ma zastosowanie tylko do pracowników mających kontakt z klientami.

Wspomniane zasady zostały powtórzone łącznie w parze kolejnych połączonych spraw, których wyniki były niemal identyczne jak w przypadku sprawy *Achbita*. Były to sprawy *IX przeciwko WABE eV* (C-804/18) i *MH Müller Handels GmbH przeciwko MJ* (C-341/19) (2021).

W wyroku TSUE wydanym 28 listopada 2023 r. w sprawie *OP przeciwko Commune d'Ans* (C-148/22) rozwijana koncepcja neutralności korporacyjnej została transponowana i zastosowana do sektora publicznego, tym samym kierując na poziomie UE trajektorię neutralności w nowym kierunku (z prywatnego do publicznego miejsca pracy). TSUE został wezwany do rozstrzygnięcia, po raz pierwszy w historii, czy belgijska gmina może egzekwować politykę „wyłącznej neutralności”, która dotyczyła głównie muzułmańskich pracowników, poprzez zakazanie noszenia hidżabu w miejscu pracy. W orzeczeniu wydanym w trybie prejudycjalnym TSUE stwierdził, że realizacja całkowicie neutralnego środowiska administracyjnego jest zgodna, o ile regulacja ta jest właściwa, niezbędna i proporcjonalna w świetle tego kontekstu i przy uwzględnieniu różnych wchodzących w grę praw i interesów.

Bibliografia

Źródła

- Wyrok ETPC z dnia 26 października 2000 r. w sprawie *Hasan i Chaush przeciwko Bułgarii*, skarga nr 30985/96.
- Wyrok ETPC z dnia 29 czerwca 2007 r. w sprawie *Folgerø i inni przeciwko Norwegii*, skarga nr 15472/02.
- Wyrok ETPC z dnia 22 listopada 2010 r. w sprawie *Grzelak przeciwko Polsce*, skarga nr 7710/02.
- Wyrok ETPC z dnia 15 lutego 2001 r. w sprawie *Dahlab przeciwko Szwajcarii*, skarga nr 42393/98.
- Wyrok ETPC z dnia 10 listopada 2005 r. w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98.
- Wyrok ETPC z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.

- Wyrok TSUE z dnia 14 marca 2017 r. w sprawie *Boungaoui przeciwko Micropole*, C-188/15, ECLI:EU:C:2017:204.
- Wyrok TSUE z dnia 14 marca 2017 r., w sprawie *Samira Achbita przeciwko G4S Secure Solutions NV*, C-157/15, ECLI:EU:C:2017:203.
- Wyrok TSUE z dnia 15 lipca 2021 r. w sprawie *IX przeciwko WABE eV*, C-804/18, oraz *MH Müller Handels GmbH przeciwko MJ*, C-341/19, ECLI:EU:C:2021:594.
- Wyrok TSUE z dnia 13 lipca 2023 r. w sprawie *OP przeciwko Commune d'Ans*, C-148/22, ECLI:EU:C:2023:577.

Opracowania

- Brzozowski W., *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011.
- Ciszewski W., *Zasada neutralności światopoglądowej państwa*, Kraków 2019.
- Corsalini M., *The European Cycle of Neutrality*, TalkAbout ICLARS, 26.04.2024, <https://talkabout.iclrs.org/2024/04/26/the-european-cycle-of-neutrality/>, dostęp z: 21.07.2024.
- Corsalini M., *Business, Religion and the Law. Church and Business Autonomy in The Secular Economy*, Abingdon 2023.
- Durham W. C. Jr., Scharffs B. G., *Law and Religion: National, International, and Comparative Perspectives*, 2 wyd., New York 2019.
- Dworkin R., *A Matter of Principle*, Oxford 1985.
- Koppelman A., Ronald Dworkin, *Religion, and Neutrality*, „Boston University Law Review” 94 (2014), s. 1241–1253.
- Kudła W., *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA*, Kraków 2019.
- Larmore Ch., *The Morals of Modernity*, New York 1996.
- Mandle J., Reidy D. A. (red.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge 2014.
- Mason A. D., *Autonomy, Liberalism and State Neutrality*, „The Philosophical Quarterly” 40 (1990), nr 161, s. 433–452.
- Oczkowska Ż., *Neutralność państwa*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 10 (2007), s. 171–190.
- Ringelheim J., *State Religious Neutrality as a Common European Standard? Reappraising the European Court of Human Rights Approach*, „Oxford Journal of Law and Religion” 6 (2017), nr 1, s. 1–24.
- Smet S., *The Impossibility of Neutrality? How Courts Engage with the Neutrality Argument*, „Oxford Journal of Law and Religion” 11 (2022), nr 1, s. 47–73.
- Szwed A., *Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę „cuius regio, eius religio”*, „Roczniki Filozoficzne” 62 (2014), nr 4, s. 65–85.

Prof. María Alejandra VANNEY
Szkoła Główna Mikołaja Kopernika

Sekularyzacja i sekularyzm

Wprowadzenie

Sekularyzacja, we właściwym rozumieniu tego terminu, przypomina o potrzebie jasnego rozdziału kompetencji pomiędzy kościołami a państwem. „Pojęcia sekularyzacja i sekularyzm są niekiedy stosowane zamiennie, zwłaszcza w języku codziennym dopuszczającym różne skróty myślowe. Jest to podejście błędne; sekularyzacja i sekularyzm to dwa odrębne terminy, choć oba odnoszą się do tej samej rzeczywistości – religii”¹. Odrębność tych pojęć jest następstwem różnicy między władzami rządzącymi społecznością ludzką a Bogiem, przeciwstawiając się w ten sposób każdej formie „sakralizacji” polityki lub „upolitycznienia” religii. Sekularyzacja polega więc na szacunku i uznaniu autonomii doczesności wobec wymagań czysto kościelnych (instytucjonalnych). Tak rozumiany sekularny charakter społeczeństwa nie odrzuca żadnego rozsądnego argumentu przemawiającego za jego możliwym pokrewieństwem ze strukturami wyznaniowymi, a jednocześnie uznaje prawo do wyznawania religii obecnych w społeczeństwie jako integralną część szacunku dla dobra wspólnego.

¹ M. Hułas, *Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 43.

Z praktycznej perspektywy wzajemnych stosunków kořciolów i państwa sekularyzm polega na dążeniu do usunięcia ze sfery społecznej religii, a także symboli, które ją wyrażają, co jest sprzeczne z wolnością wyznania, która nie istnieje bez wolności praktykowania religii zarówno, indywidualnie, jak i zbiorowo. Podsumowując, akceptacja (sekularyzacja) lub brak akceptacji (sekularyzm) roli religii w sferze publicznej zależy od tego, czy jest ona uważana za pozytywny czynnik społeczny, wzbogacający społeczeństwo politycznie zorganizowane, czy też nie.

Debata o sekularyzacji rozpoczyna się już na poziomie definiowania samego terminu. Jest on stosowany w różnych dziedzinach nauk społecznych np. filozofii, socjologii, teologii czy historii, i odnosi się do wielu różnorodnych zjawisk, co stanowi dodatkową trudność przy próbie doprecyzowania jego obszaru znaczeniowego.

Słowo „sekularyzacja” etymologicznie pochodzi od łacińskiego wyrazu *saecularis* (świecki), ten z kolei wywodzi się z innego określenia *saeculum* (wiek, stulecie), czyli dotyczy określonego czasu trwania czegoś, pokolenia, jakiegoś okresu, jednej generacji lub określonego wieku, a zatem wiąże się jedynie z doczesnością².

Stąd sekularyzacja odnosi się do wszystkiego, co doczesne, w przeciwieństwie do tego, co duchowe, święte czy boskie. Termin ewoluował od takiego znaczenia związanego z *in saeculum*, czyli „w tym czasie”, do oznaczenia członków Kořciola niebędących duchownymi, dlatego uważanych za żyjących wśród struktur doczesnych. Jednak wraz z rozwojem teologii, szczególnie po Soborze Watykańskim II, uwidacznia się przekonanie, że sekularyzacja jest teologiczną, pozytywną cechą powołania wiernego świeckiego w Kořciele i nie ma już negatywnego ujęcia, czyli niejako oznacza ona wiernego „niewyświęconego”.

² A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 11–12.

Istota

Terminologia

Ludzie w świecie starożytnym postrzegali ludzką egzystencję w czasie i przestrzeni. Na oznaczenie świata, a więc tego, co doczesne, w przeciwieństwie do tego, co należy do wieczności, używało się dwóch określeń: *saeculum* i *mundus*. Każdy człowiek żyje w pewnych ramach czasowych i żeby określić doczesność, najpierw użyto wyrazu *saeculum*. Potem na oznaczenie ziemskiej przestrzeni zastosowano słowo *mundus*. Oba terminy odnoszą się zatem do konkretnego świata w określonym czasie.

Mimo że słowa *saeculum* i *mundus* stosowano do opisu tego samego świata, to niosły ze sobą dwie różne jego koncepcje: grecką, która określa świat jako miejsce, i łacińską, która ukazuje świat jako historię. Chrześcijaństwo rozwijało się zgodnie z kategoriami greckimi, więc przejęło termin *saeculum* do oznaczenia miejsca, „konsekwentnie sekularyzację pojęto jako utratę przestrzeni, umniejszenie, wycofywanie się”³. Łaciński termin *saecularis* w najszerszym rozumieniu oznacza rozluźnienie więzi z religią i wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy czy zależności kościelnej.

Andrzej Napiórkowski twierdzi, że z terminem sekularyzacja „łączy się także problematyka laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, deskralizacji, swoistego »odkościelnienia«, a także odmitologizowania czy też niereligijności”⁴. Za Januszem Mariańskim uważa jednak, że sekularyzacja to odejście od instytucjonalnych form religijności nie tylko z perspektywy chrześcijaństwa, ponieważ towarzyszy ona wszystkim religiom, „niemniej w sposób szczególny istnieje i potęguje się w obszarze chrześcijaństwa Starego Kontynentu”⁵. Należy tu jednak zaznaczyć, że dla Mariańskiego sekularyzacja to proces (od koniunktury bardziej przychyłnej religii do tej, która z religii w taki czy inny sposób zrezygnuje), czyli chodzi raczej o „proces sekularyzacji”, a nie o cechy pewnych sytuacji czy osób.

³ Tamże.

⁴ A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 18.

⁵ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja* [hasło], [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Ru-secki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 1089–1092.

Jednak sekularyzacja to termin *stricte* teologiczny, bezpośrednio dotyczący osób, które nie zostały kapłanami lub osobami konsekrowanymi w Kościele katolickim. Chociaż słowo „sekularyzacja” pojawia się już w pismach apostoelskich, to jednak zaczęło się ono rozprzestrzeniać dopiero od drugiej połowy XX wieku. Do tego momentu znaczenie wspomnianego wyżej terminu miało konotacje czysto religijno-kościelne, w wielkiej zaś mierze dotyczyło obszaru prawa kanonicznego w kontekście wyjścia majątków, urzędów lub uprawnień spod władzy kościelnej i dostania się ich pod władzę świecką oraz przejścia osoby duchownej do stanu świeckiego. Natomiast w XX wieku termin ten jest już rozumiany szerzej, zwłaszcza kiedy określenie „sekularyzacja” zaczyna mieć podobne znaczenie do słowa „sekularyzm”, skąd biorą się trudności w ich odróżnieniu. W tym sensie, w przemówieniu otwierającym sympozjum na temat sekularyzacji Benedykt XVI odwołał się do rozróżnienia, które uważał za kluczowe: „Proces sekularyzacji [...] często staje się sekularyzmem poprzez porzucenie pozytywnego znaczenia sekularyzacji”⁶.

W *Słowniku katolickiej nauki społecznej* Mariański przedstawił kilka możliwych znaczeń terminu „sekularyzacja”⁷:

- Upadek lub zanik religii, co oznacza, że instytucje religijne i kościelne, dogmaty wiary i wartości religijne tracą swój dawny wpływ na społeczeństwo; końcowym etapem tego procesu jest całkowicie niereligijne społeczeństwo.

To znaczenie kładzie nacisk na sekularyzację jako proces polegający na stopniowym przebiegu zmian społeczno-kulturowych poczynając od drugiej połowy XVII wieku, a związanych ze zmniejszeniem wpływu religii na sferę publiczną aż do jej całkowitego zniknięcia, czyli do najskrajniejszej formy sekularyzmu, wrogiego jakimkolwiek przejawom religii.

- Przystosowanie się do świata: dotyczy grupy religijnej, która tworzy się na specyficznie »pozaświatowych«, religijnych podstawach, ale w miarę upływu czasu zatracą swą odrębność w stosunku do »świata«.

To znaczenie skupia się na procesie sekularyzacji odbywającym się na poziomie grupowym lub indywidualnym. Prawdopodobnie ma ono swoje

⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury*, 8 marca 2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html, dostęp z: 17.06.2021.

⁷ J. Mariański, *Sekularyzacja* [hasło], [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, <http://ozkultura.pl/wpisy/2117>, dostęp z: 8.06.2021.

źródło w teologicznej myśli przedsoborowej, która wedle klerykalnych standardów traktowała osoby i grupy zgodnie z ich stosunkiem (bliskim lub nie) do instytucjonalnych struktur Kościoła. Rozumieć przez to należy, że chrześcijanie żyjący pośród świata, poprzez przystosowanie się do niego, zostali zsekularyzowani, a przez to stanowią jakąś drugą kategorię chrześcijaństwa⁸. Tendencja ta przejawia się we wszystkich formach klerykalizmu, pewnego rodzaju wizji duchowości chrześcijańskiej, w której Bóg i duchowe wartości manifestują się jedynie w socjologii kościelnej rozumianej w opozycji do świeckiej.

- Desakralizacja świata: odejście od religijno-magicznego rozumienia świata na rzecz logiczno-przyczynowego wyjaśniania związków między obiektywnymi zjawiskami.

W tym przypadku rodzi się pytanie, czy sekularyzacja jest uzasadnioną konsekwencją wiary chrześcijańskiej, ponieważ w tej perspektywie chrześcijanin uzyskiwałby w wierze wolność od mitycznych sił przyrody. W tym sensie, jak postuluje Friedrich Gogarten, relacja „między wiarą i sekularyzacją jest taka, że nie ma wiary bez sekularyzacji relacji wierzącego ze światem”⁹. Dzięki wierze chrześcijańskiej – kontynuuje ewangelicki teolog – świat zostaje uwolniony od jakiegokolwiek świętej adoracji ze strony człowieka i zwrócony człowiekowi po prostu jako świat. W zasadzie, w tym rozumieniu sekularyzacja odnosi się do długiej drogi myśli współczesnej, która poczyniła swoje pierwsze kroki wyznaczając linię demarkacyjną autonomii różnych dziedzin wiedzy, doprowadziła do coraz ostrzejszej opozycji między autonomicznym rozumem a wiarą, ostatecznie skutkując w kulturze zachodniej zapomnieniem (czasem pogardą) wszelkich odniesień do Boga. Jednak na podstawie tej desakralizacji, bez wrogości sekularyzacja postępowała w coraz większej świadomości wartości świata stworzonego przez Boga, w harmonii z wizją wiary, ale i sprzecznie wobec inwazyjnej i zniekształconej wizji świata nadprzyrodzonego.

⁸ To negatywne zastosowanie przetrwało w KPK 207 § 1: „Z ustanowienia Bożego są w Kościele wśród wiernych święci szafarze, których w prawie nazywa się też duchownymi, pozostających zaś nazywa się świeckimi”. To negatywne ujęcie terminu „świeckiego” pozostaje w służbie prawodawstwa kanonicznego, ale jest teologicznie nieprzydatne do ustalenia powołania świeckiego jako takiego.

⁹ Por. F. Gogarten, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972, s. 8.

Sekularyzacja „jako odłączenie społeczeństwa od religii, która ogranicza się wtedy do dziedziny wewnętrznego i osobistego życia człowieka”. Tutaj sekularyzacja utożsamiana jest z sekularyzmem, czyli pojmowaniem religii jako wroga wolności i postępu, a zatem przyczyny zniewolenia. Dlatego żąda nieinterweniowania wiary nawet w najmniejszym stopniu w życie społeczno-polityczne, a w skrajnej wersji – prowadzi do wrogości wobec wiary, czyli do klimatu społecznego, w którym bezkarnie uchodzą nawet najzacieklejsze ataki na religie, dopuszczone są bluźnierstwa i bezpardonowy antyklerykalizm.

„Sekularyzacja jako przenikanie treści religijnych do życia świeckiego, gdy religijne wzory myślenia odrywają się od swojego kontekstu i stają się częścią składową ogólnej kultury. Przykładem byłyby powiązania między etyką protestancką a »duchem kapitalizmu«. Nie jest to jednak sakralizacja profanum, lecz zeświecczenie tego, co religijne” (L. Skinner, G. Kehrer). Sekularyzacja rozpatrywana z tej perspektywy socjologicznej pokazuje, jak „religijność, podobnie jak religia [...] może przetrwać poprzez inkulturację, poprzez wpisanie we wzory kultury współczesnej¹⁰, adaptację opartą na regułach życiowego konformizmu¹¹. Zgodnie z rozumieniem sekularyzacji jako pierwotnego pojmowania rzeczywistości doczesnej istnieje wśród opinii różnych autorów również i stanowisko Carla Schmitta, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹².

Za José Luisem Illanesem można definiować sekularyzację jako chrześcijańską postawę i sposób widzenia świata, który „afirmuje zarówno spójność i wartość świeckich działań i rzeczywistości, jak i otwartość świata na transcendencję”¹³. Sekularyzacja odróżnia się od dwóch skrajnie odmiennych stanowisk. Z jednej strony odrzuca wszelkie formy fundamentalizmu, skrajności czy klerykalizmu, który dąży do narzucenia wyższości wiary i zamyka się na dialog z kulturą. Z drugiej strony sekularyzm przeciwstawia się sekularyzacji, gdyż redukuje on wiarę do czegoś jedynie subiektywnego, zaprzecza jej obec-

¹⁰ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 80.

¹¹ T. Piechniczek, *Kultura i religijność w życiu miejskiej społeczności lokalnej: socjologiczne studium przypadku: Kłodnica w Rudzie Śląskiej*, Katowice 2015, s. 70.

¹² C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków 2000, s. 77. Cytowany przez S. Klemczak, *Ordo temporis „sekularyzacja” jako kategoria historiograficzna*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznologiczne” 40 (2007), s. 171–216.

¹³ J. L. Illanes, *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Madrid 1997.

ności kulturowej lub odrzuca ją jako bezwartościową lub negatywną¹⁴. Krótko mówiąc, sekularyzacja afirmuje autonomię tego świata nie jako rzeczywistość niezależną od Boga, lecz jako wyraz słusznej autonomii „z samego faktu, że [wszystkie rzeczy] są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk”¹⁵.

Perspektywa teologiczna

Sekularyzacja ma wyraźny komponent teologiczny. Opiera się ona na dwóch centralnych prawdach wiary chrześcijańskiej: stworzeniu i wcieleniu. Konsystencję, godność i dobroć, jakie posiada ten świat i ziemska egzystencja, ostatecznie nadaje sam akt twórczy. Człowiek i jego zadanie na świecie wyszły z rąk Boga i są dobre (por. Rdz 1,31). Z dogmatu stworzenia wyłaniają się trzy cechy, które konfiguruje sekularyzacja: spójność rzeczywistości, centralne usytuowanie człowieka i jego panowanie nad światem oraz odpowiedzialność za świat¹⁶.

Godność samego stworzenia i ludzkiej egzystencji objawia się w pełni we wcieleniu Syna Bożego, w którym sama wieczność wkroczyła w świat, a Słowo Boże na zawsze przyjęło ludzką naturę. Wcielenie ukazuje, w jakim stopniu Bóg kocha człowieka i świat, i daje chrześcijańskiemu spojrzeniu jasną świadomość swojej godności i wielkości. Z tego wynika, że sekularyzacja zakłada zasadniczą postawę duchową wiary chrześcijańskiej: postawę miłości do świata, widzenia świata i istnienia jako czegoś drogiego Bogu, miejsca spotkania ze Stwórcą i Odkupicielem. Sekularyzacja rozumiana jako „specyficzna właściwość” wiernych świeckich w porównaniu z innymi stanami życia jest więc „formą” tej świeckości, zgodnie z różnymi warunkami i powołaniami innych członków Kościoła¹⁷. Zatem sekularyzacja jako cecha świeckich stanowi coś istotnego dla wiary, taki sposób widzenia świata i ist-

¹⁴ Tenże, *Secularidad*, [w:] *Diccionario de Teología*, Pamplona 2006, s. 928.

¹⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 36.

¹⁶ J. L. Illanes, *Secularidad*, dz. cyt., s. 928.

¹⁷ Por. Paweł VI, *Przemówienie do członków instytutów świeckich*, 2 lutego 1972, AAS 64 (1972), 208, cytowane przez Jana Pawła II, *Christifideles laici*, nr 15.

nienia, który jest zasadniczo naznaczony wiarą i zakłada postawę duchową, którą należy ukształtować w chrześcijaństwie z otrzymanej wiary.

Powołania świeckie to te, które potwierdzają oryginalną świecką kondycję istoty ludzkiej, prowadząc tych, którzy je przyjmują, do wyraźnego i formalnego doświadczenia sekularyzacji, a tym bardziej do ich uświęcenia. Tak jest w przypadku księży diecezjalnych lub osób świeckich, których poświęcenie się posłudze wymaga wyrzeczenia się wszystkiego, co może sprzeciwiać się ich powołaniu, ale nie oznacza samo w sobie odejścia od społeczeństwa obywatelskiego i warunków życia, jakie ma to społeczeństwo. Sobór Watykański II odnosi się do świeckich, zawsze uwzględniając ich wymiar sekularny, rozumiany nie tylko jako wymiar środowiskowy czy opisowy – egzystencjalny, socjologiczny – lecz także jako cecha pozytywna i właściwie teologiczna. Teksty soborowe pozwalają nam mówić o świeckości Kościoła i to w dwojakim sensie, zgodnie z podwójnym znaczeniem, kosmicznym i historyczno-kulturowym, na które podatny jest świat: z jednej strony dlatego, że w Kościele znajduje się koniec lub cel, do którego zmierza cały wszechświat, a z drugiej strony, ponieważ na Kościele spoczywa odpowiedzialność w odniesieniu do rzeczywistości świeckiej lub doczesnej.

Sprawy doczesne, sprawiedliwe i godne, mają także znaczenie boskie, ponieważ pochodzą od Boga i Bogu są podporządkowane. Rozróżnienie między tym, co ma wymiar boski, a tym, co odpowiada sferze doczesnej, w żaden sposób nie oznacza, że religia musi zostać zredukowana do kultu ani że porządkowanie spraw ludzkich musi odbywać się poza boskim i chrześcijańskim prawem.

Zdaniem kardynała Juliána Herranza¹⁸ właściwa sekularyzacja świeckich:

- a) stanowi istotny i charakterystyczny element, który nie znajdzie się w pełni w innych kategoriach wiernych: sekularyzacja jest właściwa świeckim;
- b) określa specyficzny cel apostołatu świeckich, jakim jest szukanie Królestwa Bożego wśród spraw doczesnych i porządkowanie ich według kryteriów Bożych;
- c) wyznacza ich sferę egzystencjalną: żyją oni w bieżącym stuleciu, są zatem zaangażowani we wszystkie sprawy świata i w zwykłe warunki

¹⁸ J. Herranz, *The Juridical Status of the Laity: the contribution of the Conciliar Documents and the 1983 Code of Canon Law*, „Communications” 27 (1985), s. 298.

życia rodzinnego i społecznego, z którymi ich egzystencja jest jakby spleciona;

- d) odkrywa sposób, w jaki świętość i apostołstwo pośród świata są zharmonizowane w świeckich: tam są oni wezwani przez Boga do wnoszenia wkładu, od wewnątrz i jako zaczyn w uświęcenie świata.

Perspektywa filozofii polityki

Filozofia polityki rozumie proces sekularyzacji jako nurt polityczny i kulturowy, który prowadzi od sekularyzacji do sekularyzmu. W świecie zachodnim ów proces jest zwykle utożsamiany z postępującą dechrystianizacją lub w ogóle utratą religijnego sensu kultury. Jednak proces sekularyzacji nie jest jednoznaczny i wraz z negatywną ścieżką przełomu epistemologicznego i sprzeciwu wobec wiary istnieje również ścieżka względnej autonomii doczesności, która jest wyraźnie pozytywnym elementem¹⁹. Od tej wizji należy odróżnić tę, która pojmuje sekularyzację jako deklerykalizację, i uświadomić sobie względną autonomię doczesności i rodzaj oczyszczenia doczesnych struktur życia społecznego, błędu klerykalizmu lub wchłanianie spraw doczesnych przez jurysdykcję kościelną, aby zauważyć, że proces sekularyzacyjny prowadzi do sekularyzacji.

W nowożytności istniały dwie wielkie linie sekularyzacji. Pierwsza ukierunkowała się ku radykalnemu oddzieleniu i skonfrontowaniu sfery wiary (religia) ze sferą rozumu (świat), podkreślając absolutną autonomię świata od wiary. Owocem tej linii jest zarówno klerykalizm, jak i sekularyzm. Druga bez wojowniczości rozwijała się w toku procesu pogłębiania świadomości wartości rzeczy świata stworzonego przez Boga, w połączeniu i harmonii z wizją wiary, ale przeciwstawiając się inwazyjnej i zniekształconej wizji świata nadprzyrodzonego. Pierwsza prowadzi do sekularyzmu. Druga ujęta jest w pojęciu sekularyzacji. Obie rozpoczynają swoją drogę od pewnych decyzji podjętych w późnośredniowiecznej teologii katolickiej w końcowym okresie scholastyki i obie pozycje, sekularyzm i sekularyzacja, podążyły razem nowoczesną ścieżką. W tym sensie sekularyzm (który można sprowa-

¹⁹ Por. M. Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid 2012, s. 21–23.

dzić do opozycji fideizm – racjonalizm i klerykalizm – sekularyzm) prowadzi do zamknięcia myśli nowoczesnej i zablokowania myśli chrześcijańskiej. Sekularyzacja wręcz przeciwnie, jest właściwą drogą kontynuacji nowoczesności, a także do wspólnego rozwoju myśli chrześcijańskiej.

Sekularyzacja jest historycznym owocem chrześcijaństwa, które jako religia powszechna nie mogło być utożsamiane z konkretnym państwem; jest z kolei obecna niemal we wszystkich krajach i wciela się w każdym z nich na różne sposoby. Również w doktrynie chrześcijańskiej zawsze było jasne, że religia i wiara nie znajdują się w sferze politycznej, ale w innym obszarze ludzkiego życia. Sekularyzacja stałaby się wówczas autonomią sfery obywatelskiej i politycznej, oddzielonej od sfery religijnej, choć nie od sfery moralnej. Sekularyzacja w tym sensie pozwala na uznanie autonomii relatywnej, w przeciwieństwie do autonomii absolutnej, właściwej dla laicyzmu (z punktu widzenia prawnopolitycznego) lub sekularyzmu (perspektywa społeczno-kulturowa)²⁰, które rozumieją, że istnieje absolutna niezależność spraw doczesnych od religii. W sekularyzmie wymiar religijny zostałby dopuszczony w intymności sumienia, choć odarty z wszelkiej wirtualności na płaszczyźnie społecznej. W skrajnym laicyzmie religia nie byłaby w ogóle uznawana za prawomocny wymiar ludzkiej egzystencji, nawet na poziomie indywidualnym.

Istniały liczne różnice pomiędzy europejskim rozumieniem sekularyzacji, z jej tradycją sojuszu między „tronem a ołtarzem” i państw wyznaniowych, a modelem amerykańskim opartym na świeckości jako fundamentalnej właściwości amerykańskiego projektu założycielskiego. Religia nieoficjalna była częścią rozwiązania, które umożliwiło znalezienie pokojowego sposobu na zjednoczenie obywateli i grup społecznych wyznających różne idee religijne i filozoficzne we wspólnym projekcie konstytucyjnym. W konsekwencji religia stała się konstruktywną siłą w amerykańskim życiu publicznym, a sekularyzacja państwa i wolność religii niekoniecznie były postrzegane jako wartości nie do pogodzenia.

Z drugiej strony od czasów reformacji protestanckiej i wojen religijnych w Europie religia zaczęła być postrzegana w kategoriach istotnego problemu. Stąd europejskie oświecenie i liberalny konstytucjonalizm zaczęły rozumieć wolność religijną jako instrument zapewniający niezależność władzy pań-

²⁰ J. L. Illanes, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, s. 58.

stwowej w celu zneutralizowania, jeśli nie wyeliminowania, ewentualnego wpływu religii na politykę. W Europie sekularyzacja i sekularyzm, często utożsamiane, oznaczają rodzaj religijnego *credo* politycznego, odmawiając nawet uznania wpływu tradycji chrześcijańskiej na wspólne dziedzictwo kulturowe zawierające zasoby, które umożliwiły powstanie nowoczesnego państwa świeckiego. Ten częściowo antychrześcijański, a nawet antykościelny charakter nowoczesności europejskiej przetrwał w pewnych skrajnych formach sekularyzmu.

Sekularyzacja jednak nie oznacza „wolności od religii”, ale „wolność religijną” i aby to osiągnąć, nie potrzeba publicznej kultury bez religii, antyreligii lub agnostycyzmu. Potrzebna jest publiczna świadomość nie tylko niekompetencji władzy państwa do definiowania i sankcjonowania prawdy religijnej, lecz także znaczenia tej prawdy dla społeczeństwa, które jest złożone z obywateli o silnych przekonaniach moralnych – niezależnie od tego, czy są one zakorzenione w religii, czy nie – takich, które wspierają i wzmacniają świecką kulturę polityczną. Ideał świeckiego państwa i świeckiej kultury politycznej nie jest zagrożony przez obecność religii w krajowym i międzynarodowym życiu publicznym.

Tak więc w ramach nowoczesnej sekularyzacji i pluralizmu istnieje wiele możliwości zintegrowania przekonań religijnych i twierdzeń o metafizycznej prawdzie z demokratycznym, konstytucyjnym i liberalnym (w szerokim tego słowa znaczeniu) sposobem rozumienia życia politycznego. Konkretna forma tej integracji na poziomie każdego kraju będzie zależeć od tradycji i specyfiki różnych narodów. W obliczu wyzwań wielokulturowości, przede wszystkim obecności w krajach europejskich rosnącej liczby obywateli muzułmańskich, którzy nie podzielają wspólnego dziedzictwa zachodniego i chrześcijańskiego, wydaje się, że Europa będzie musiała uświadomić sobie swoje chrześcijańskie korzenie – nie „rechryścianizować” życia publicznego w sensie odwrócenia procesu nowoczesnej sekularyzacji, ale wręcz przeciwnie, zachować oraz, jeśli to konieczne, podtrzymać uspokajającą i integrującą siłę kultury politycznej opartej na prawach człowieka i podstawowych wolnościach politycznych, ostatecznie opartej na prawdach moralnych.

Perspektywa prawno-polityczna

Z punktu widzenia prawno-politycznej organizacji państwa zarówno bezpośrednia interwencja Kościoła w dziedzinie polityki państwowej, jak i traktowanie religii przez państwo jako jedynie indywidualnego fenomenu, ograniczonego wyłącznie do sfery prywatnej, byłoby nieuzasadnioną ingerencją. Ale ponieważ religia jest zorganizowana również w konkretnej strukturze widzialnej, należy uznać jej obecność na arenie publicznej. Oznacza to, że każdemu wyznaniu religijnemu (o ile nie sprzeciwia się łaadowi moralnemu ani nie zagraża porządkowi publicznemu) należy zagwarantować swobodne sprawowanie kultu oraz realizowanie działalności duchowej, kulturalnej, wychowawczej i charytatywnej w służbie wspólnoty wierzących.

W większości współczesnych systemów prawnych występują przedstawiciele poglądów sekularyzacji i sekularyzmu. Wśród tekstów konstytucyjnych i innych tekstów prawnych dotyczących kwestii religii i państwa można znaleźć te, które wspierają jeden lub drugi z tych poglądów. W rzeczywistości niektóre kluczowe debaty dotyczą różnicy między tymi dwoma podejściami.

Z perspektywy prawa porównawczego kontrast między sekularyzacją a sekularyzmem jest ewidentny w podejściu państw do różnych konkretnych kwestii dotyczących wolności religijnej, takich jak: zasada równości, wolność sumienia i wyznania, bezstronność państwa wobec religii i rozdział kościołów od państwa. Wiele zależy od wagi i interpretacji nadanych tym pojęciom:

- Sekularyzm przywiązywałby większą wagę do zasady neutralności niż do wolności sumienia i wyznania, próbując ograniczyć praktykowanie religii do sfery prywatnej i wspólnotowej, pozostawiając publiczną sferę wolną od jakichkolwiek przejawów religii. Ta koncepcja przeciwstawia się uznaniu pluralizmu we współczesnym państwie.
- Sekularyzacja z kolei opiera się na ochronie wolności wyznania, nawet jeśli wymaga to złagodzenia zasady bezstronności, ponieważ w myśl tej zasady rozdzielenie Kościoła i państwa nie jest postrzegane jako cel sam w sobie, ale raczej jako środek do poszanowania uniwersalnej wolności sumienia i religii. Wszelkie napięcia lub sprzeczności między różnymi aspektami sekularyzacji należy rozstrzygać na korzyść wolności religijnej i równości.

Istnieje ważne, być może krytyczne rozróżnienie między zasadą sekularyzacji a sekularyzmem: pierwsza koncepcja jest fundamentalnym składnikiem

liberalnego pluralizmu i bastionem przeciwko religijnemu ekstremizmowi, a druga jest błędną, a nawet niebezpieczną ideologią, która może przerodzić się we własny dystopijny fundamentalizm. Sekularyzacja to podejście do relacji religia – państwo, które unika utożsamiania państwa z jakąkolwiek konkretną religią lub ideologią (w tym z samym sekularyzmem) i które stara się zapewnić ramy zdolne do przyjęcia szerokiego zakresu religii i przekonań. Sekularyzm natomiast jest stanowiskiem ideologicznym oddanym promowaniu porządku świeckiego. Ostatecznie zasad sekularyzacji przestrzega państwo, w którym sfera polityczna i religijna są rozdzielone (państwo nie ma oficjalnej religii, a wyznania religijne nie odgrywają żadnej roli w polityce państwa).

Aspekty prawne

W praktyce prawnej sekularyzm sprowadza się do ścisłej neutralności, prowadzącej do niewrażliwości – jeśli nie nieufności – wobec faktu religijnego. Problem z ideą sekularyzmu powstaje, ponieważ w praktyce ma ona tendencję do przekształcania się w neutralność, a kiedy podąża się za modelem „neutralnego sekularyzmu”, religia jest zawsze poddawana kwarantannie, marginalizowana lub prywatyzowana²¹.

Ziarna tej ambiwalencji zostały zasiane już w pierwszym orzeczeniu Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC) w sprawie o wolności wyznania *Kokkinakis przeciwko Grecji* (1993)²², kiedy to Trybunał rozpoczął od zauważenia podstawowej racji uzasadnionych ograniczeń nałożonych przez art. 9 w celu pogodzenia interesów różnych grup i zapewnienia poszanowania przekonań wszystkich²³. Od tego momentu w orzecznictwie europejskim często powtarza się identyczna idea łącząca demokrację, pluralizm religijny i neutralność (rozumianą jako sekularyzm), ale w społeczeństwie, gdzie różne religie funkcjonują obok siebie, nie da się uniknąć pewnych ograniczeń w celu zapewnienia poszanowania poglądów każdej osoby.

²¹ W. C. Durham, Jr., *Perspectives on Religious Liberty: a Comparative Framework*, [w:] *Religious Human Rights in Global Perspectives*, red. J. D. van der Vyver, J. Witte, Jr., The Hague – Boston – London 1996, s. 1–44.

²² Wyrok ETPC z dnia 25 maja 1993 r. w sprawie *Kokkinakis przeciwko Grecji*, skarga nr 14307/88.

²³ Tamże, § 33.

W prawie europejskim, a także w dominującej kulturze zachodniej panuje powszechne założenie, że w społeczeństwie wielokulturowym skuteczna ochrona wolności wyznania wymaga ścisłej neutralności państwa. Wolność religii i sekularyzm są *de facto* często traktowane tożsamo, a terminologiczne rozróżnienie między nimi zaciera się do tego stopnia, że struktura pojęciowa „artykułu 9 Konwencji, który gwarantuje wolność myśli, sumienia i wyznania, w tym wolność wyrażaną poprzez brak przynależności wyznaniowej”²⁴, narzuca państwom model sekularyzmu, chociaż nie jest on nawet wymieniony w Europejskiej Konwencji. W sprawie *Refah Partisi przeciwko Turcji* ETPC właśnie stwierdził, że „zasada sekularyzmu jest niewątpliwie jedną z podstawowych zasad państwa, które pozostają w zgodzie z rządami prawa oraz poszanowaniem praw człowieka i demokracji. Postawa, która nie respektuje tej zasady, niekoniecznie będzie akceptowana jako objęta wolnością uzewnętrzniania swojej religii”²⁵.

Konkretne przejawy tego podstawowego pojęcia neutralności jako sekularyzmu można zidentyfikować w orzecznictwie Trybunału, którego celem jest uzasadnienie ograniczenia widoczności religii w sferze publicznej argumentami opartymi na neutralności państwa. Zarówno w sprawie *Dahlab przeciwko Szwajcarii*²⁶ w 2001 roku, jak i w *Şahin przeciwko Turcji*²⁷ w 2005 roku ETPC, zakazując noszenia chusty islamskiej przez kobiety, stwierdził, że zakaz ten jest uzasadniony ochroną konstytucyjnej zasady sekularyzmu rozumianej jako gwarancja demokracji. Sąd wydawał się przyjmować za pewnik, że neutralność sfery publicznej najlepiej służy, gdy religia jest nieobecna lub przynajmniej „niewidzialna”.

Od 2010 roku można było zaobserwować pewne oznaki sugerujące, że nowa koncepcja sekularyzmu nabiera rozpędu w orzecznictwie ETPC ku swoistej europejskiej, „konstytucyjnej” zasadzie sekularyzmu, przedstawianej jako niezbędna konsekwencja lub warunek wolności myśli, sumienia i wyznania. Widać to w dwóch sprawach z roku 2010 przeciwko Niemcom,

²⁴ Wyrok ETPC z dnia 13 lutego 2003 r. w sprawie *Refah Partisi przeciwko Turcji*, skarga nr 41340-41344/98, § 91.

²⁵ Tamże, § 93.

²⁶ Wyrok ETPC z dnia 15 lutego 2001 r. w sprawie *Dahlab przeciwko Szwajcarii*, skarga nr 42393/98.

²⁷ Wyrok ETPC (Wielka Izba) z dnia 10 listopada 2005 r. w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98.

Obst i *Schüth*, które dotyczyły umów o pracę między kościołami a ich pracownikami²⁸.

W sprawie *Obst* Trybunał orzekł, że konieczne jest utrzymanie równowagi pomiędzy interesami pracodawców kościelnych w zachowaniu ich wewnętrznej autonomii a interesami pracowników w zachowaniu ich życia prywatnego zgodnie z ich życzeniem. W sprawie *Schüth* Trybunał zobowiązał sądy państwowe do sprawdzenia argumentów strony kościelnej dotyczącej roli organisty w liturgii katolickiej, a w szczególności rzekomego ścisłego związku tej roli z działalnością misyjną Kościoła. Nie jest to jednak wyraz neutralności państwa w stosunku do religii. Wręcz przeciwnie, jest to przejaw narzucania poglądu państwa wspólnotom religijnym, niewykonalny bez ingerencji w autonomię kościołów.

W sprawie *Lautsi przeciwko Włochom* (decyzja Izby, 2009)²⁹ narzucono wizję sekularyzmu i wymagano neutralności w odniesieniu do instytucjonalnych symboli religijnych, uznając, że obecność krzyżka w klasie szkolnej stanowi naruszenie art. 2 Pierwszego Protokołu do Konwencji (prawa rodziców) w związku z art. 9 EKPC (wolność myśli, sumienia i wyznania).

Wydaje się, że leżące u podstaw sprawy założenie jest takie, iż religia jest czynnikiem potencjalnych konfliktów, łatwo prowadzącym do konfrontacji i napięć społecznych. Najlepszym więc wyborem będzie wyeliminowanie jej przejawów, a co za tym idzie, neutralność państwa wymagałaby ochrony prawa jednostki do budowania „nieskażonych” środowisk wolnych od religii.

Wielka Izba uchyliła decyzję Izby w roku 2011 (*Lautsi II*)³⁰, wskazując, że neutralność może być również osiągnięta przez inkluzywne środowisko szkolne, które jest otwarte na widoczne wyrażanie zarówno religii lub światopoglądów większości, jak i mniejszości. Jak wskazują opinie sędziów Bonello i Powella, to władze krajowe są odpowiedzialne za ochronę rzekomej konstytucyjnej zasady sekularyzmu, a wybór sekularyzmu nie jest stanowiskiem neutralnym. W pewnym sensie ta decyzja jest ważna, ponieważ przełamuje tendencje do utożsamiania wolności wyznania z sekularyzmem; ale nowa doktryna, alter-

²⁸ Wyrok ETPC z dnia 23 września 2010 r. w sprawie *Schüth przeciwko Niemcom*, skarga nr 1620/03; w sprawie *Obst przeciwko Niemcom*, skarga nr 425/03.

²⁹ Wyrok ETPC (Izba) z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.

³⁰ Wyrok ETPC (Wielka Izba) z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.

natywna dla starej interpretacji wolności religii jako wrót do sekularyzmu, jest jeszcze nieukształtowana. W rzeczywistości decyzja sądu została podjęta ze względu na wolność edukacji (art. 2, Protokół nr 1 do Europejskiej Konwencji), a nie wprost na podstawie wolności religii (art. 9). Ta zmiana sugeruje, że Trybunał nie był w stanie odwrócić poprzedniej decyzji na gruncie wolności wyznania: alternatyw dla zasady sekularyzmu nadal brakuje.

Zwrot państwa ku neutralności jest źródłem wszechobecnego sekularyzmu prawnego, który jest powszechnie uważany za jedyne ramy instytucjonalne w społeczeństwie wieloreligijnym. Sekularyzm/*laïcité* jest zgodny z francuską historią i konstytucją, ale jego oddziaływanie już przekroczyło granice państw i stopniowo wykazuje subtelny wpływ na całym kontynencie. Przenika on zwłaszcza do instytucji europejskich, przede wszystkim tych, którym przysługuje prawo interpretacji Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, a za ich pośrednictwem także do wszystkich instytucji narodowych państw członkowskich.

Historyczne ujęcie

Z perspektywy historycznego rozwoju pojawienie się monastycyzmu wpłynęło w decydujący sposób na termin „sekularyzacji życia”. Ta pustelnicza forma życia charakteryzująca się odejściem od świata zewnętrznego sprzyjała utrwaleniu się w języku takich form, dzięki którym monastycyzm różnił się od tego, co świeckie. Z drugiej strony, wraz z rozwojem Kościoła i jego wewnętrznej organizacji pojawiła się potrzeba reakcji wobec sytuacji, w których mnich lub kapłan zostali z tego czy innego powodu zwolnieni ze zobowiązań i norm właściwych stanowi monastycznemu lub kapłańskiemu i w konsekwencji upoważnieni do życia zgodnie ze zwyczajami świeckich chrześcijan, w związku z czym doktryna i normy prawa kanonicznego odwoływały się do sposobów mówienia związanych z tą rzeczywistością. Wkrótce rozpowszechniono wyrażenia takie, jak „redukcja (kleryka) do stanu laickiego lub świeckiego”, „sekularyzacja” i tym podobne, dopóki nie zostały zapisane w języku prawnokanonicznym.

Postępująca integracja tradycji łacińskiej, germańskiej, celtyckiej i saskiej dała początek średniowiecznemu procesowi cywilizacyjnemu dokonującemu się szczególnie w Kościele, jedynej rzeczywistości, która wtedy przekraczała

granice oraz grupy etniczne i w której nadal żyła, zwłaszcza w klasztorach, klasyczna tradycja grecko-rzymska. Właśnie na tej podstawie następowały kolejne odrodzenia kulturowe, rozprzestrzeniała się kultura, która przestała ograniczać się do sfer kościelnych, aby coraz intensywniej rozszerzać się na inne warstwy ludności. W tym samym czasie zniknięcie niewolnictwa przeniosło pracę fizyczną na wolnych obywateli, co doprowadziło do dowartościowania tych zadań i lepszego wyartykułowania konfiguracji społecznej niż w dawnych czasach. Jeśli w pierwszych wiekach średniowiecza dominowały dwie grupy, rycerstwo i duchowieństwo, w kolejnych dodaje się trzecią, która staje się coraz ważniejsza, a należeli do niej rzemieślnicy, mieszkańcy miast i gmin zorganizowanych w gildiach i bractwach. Ta ewolucja przyniosła ze sobą uznanie rzeczywistości obywatelskiej w odróżnieniu od kościelnej i w tym sensie nastąpiła antropologiczna i podmiotowa proklamacja sekularyzacji, czyli afirmacja wartości i spójności świeckiej rzeczywistości jako takiej.

Powstanie protestantyzmu było początkiem zmiany myślenia o sekularyzacji, ponieważ protestancki sposób rozumienia predestynacji niósł rozumienie powołania jako nakazu, który wyznacza każdej osobie jej miejsce w społeczeństwie i w historii, a nie jako wezwania do odnalezienia Boga poprzez własną pracę. W XVII wieku, w związku z przejściem od struktur średniowiecznych do nowożytnych, termin „sekularyzacja” poszerzył swe pole semantyczne, a stało się to w 1648 roku, kiedy podczas sporządzania traktatu westfalskiego słowo „sekularyzacja” zostało użyte na określenie przekazania księżętom oraz władzom cywilnym terytoriów lub funkcji dotychczas przypisywanych władzom kościelnym. Od tego momentu termin „sekularyzacja” był coraz częściej używany na określenie procesów, dzięki którym to, co świeckie, potwierdzało swój własny charakter i spójność jako odrębne i niezależne od kościelnego.

Oświecony racjonalizm zrobił krok naprzód i przedstawił ten proces jako jeszcze jedną fazę, decydującą, szerszego procesu, dzięki któremu ludzkość, biorąc pod uwagę stadia lub etapy religijne, potwierdza pełne i absolutne zewszwiecczenie świata, rzeczywistości i historii. Kiedy oświeceniowi myśliciele podjęli ten krok, poszli dalej, projektując swoje osobiste podejście ideologiczne. Interpretacją bardziej dostosowaną do konkretnej rzeczywistości jest umiejscowienie u źródeł tych wydarzeń ich korzeni w postępującym dojrzewaniu cywilizacji średniowiecznej, która w społeczeństwie coraz bardziej złożonym, także w kręgach sekularnych, prowokowała do logicznej afirmacji

autonomii świeckich i równoległej redukcji sfery zajmowanej przez grono kościelnych.

Kontrast między tymi dwoma podejściami trwa do dziś, obie pozycje powodują pojawienie się lub rozproszenie dwóch terminów: „sekularyzm” rozumiany jako podejście, które opowiada się za radykalnym oddzieleniem wymiaru świeckiego od religijnego; a „sekularyzacja” jako termin, który pozwala w emblematyczny i zwięzły sposób wyrazić nie tylko świecką, lecz także chrześcijańską wartość rzeczywistości doczesnej.

Aspekty praktyczne

Kontrast pomiędzy sekularyzacją a sekularyzmem jest widoczny nie tylko z perspektywy teoretycznej, lecz także w wielu bardziej praktycznych sytuacjach. Sekularyzacja poważnie traktuje wymagania sumienia, dlatego szuka różnych sposobów na ich uszanowanie – na przykład w kwestii noszenia charakterystycznych rodzajów odzieży religijnej, choćby przez pozwolenie studentkom muzułmańskim na zakrycie głowy. Podobnie będzie, jeśli chodzi o symbole religijne w budynkach publicznych, gdzie uwzględnia się różnice religijne oraz dostosowuje do tradycji i historii, a także do lokalnego kontekstu kulturowego. Sekularyzm zareaguje wręcz przeciwnie do sekularyzacji, gdyż przy ograniczeniu religii do sfery wyłącznie prywatnej i usunięcia jej z życia publicznego przybiera niepokojący charakter „jedynie słusznego” poglądu.

W systemie prawnym, właściwie proceduralnym, demokracji liberalnej nie ma miejsca na wartości transcendentne, ponieważ wychodzi się z założenia, że w pluralistycznych społeczeństwach, skoro nie jest możliwe uzgodnienie wspólnych wartości, to trzeba ustalić taki system, który weźmie pod uwagę prawa jedynie z perspektywy formalnej, a nie materialnej. Przejawami sekularyzmu są zatem zeświecczony model małżeństwa i rodziny, permisywne ustawodawstwo dopuszczające przerywanie ciąży itd. Co więcej, w kontekście kulturowym, zamkniętym często na transcendencję, zaczyna przeważać tendencja do uznawania życia za wartościowe tylko w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu, cierpienie jawi się jako nieznośny ciężar, od którego należy się za wszelką cenę uwolnić³¹.

³¹ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 36, tenże, *Evangelium vitae*, nr 64.

Sekularyzm nie uznaje ochrony prawnej takich przejawów wolności religijnej jak prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z ich wartościami (wręcz przeciwnie, sekularyzm narzuca szkołę świecką, która wbrew swojej nazwie w rzeczywistości nie podąża za zdrową sekularyzacją), sprawowanie duszpasterstwa wojskowego i pomocy duchowej w szpitalach, a także poszanowanie sumienia moralnego i religijnego pracowników służby zdrowia i instytucji religijnych, które prowadzą działalność charytatywną na rzecz całego społeczeństwa.

Do głównych argumentów prawnych ukazujących napięcie między stosowaniem zasady sekularyzacji/laicyzacji a zasadą sekularyzmu w praktyce należą:

- Pierwszeństwo zasady niedyskryminacji nad prawem do wolności sumienia i wyznania (na przykład wtedy, gdy pracownikowi odmawia się prawa do odmowy świadczenia usługi, która zakłada zatwierdzenie jakiejś okoliczności sprzeciwiającej się jego przekonaniom lub wartościom, ponieważ ta odmowa jest interpretowana jako dyskryminacja).
- Pierwszeństwo prawa mniejszości przed prawem większości (na przykład, gdy w kraju o tradycji chrześcijańskiej ktoś sprzeciwia się obecności symboli religijnych na arenie publicznej, uważając, że obrażałyby one niewierzących).
- Pierwszeństwo zasady równości nad prawem do wolności religijnej (na przykład, gdy uczeń nie może otrzymać pożądanego przez siebie lub jego rodziców nauczania religii, ponieważ inni uczniowie nie chcą go otrzymywać). W rzeczywistości równość musi raczej starać się umożliwić praktykowanie różnorodności, także religijnej.

Należy podkreślić, że żadna z wyżej wymienionych zasad nie sprzeciwia się sama w sobie korzystaniu z wolności religijnej, w tym celu należy ustanowić harmonijny i oparty na współpracy stosunek, a nie opozycję właściwą sekularyzmowi, która prowadzi do afirmacji jednego i zaprzeczenia drugiego.

Bibliografia

Źródła

- Wyrok ETPC z dnia 15 lutego 2001 r. w sprawie *Dahlab przeciwko Szwajcarii*, skarga nr 42393/98.
- Wyrok ETPC z dnia 25 maja 1993 r. w sprawie *Kokkinakis przeciwko Grecji*, skarga nr 14307/88, A. 260-A.
- Wyrok ETPC (Izba) z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.
- Wyrok ETPC (Wielka Izba) z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.
- Wyrok ETPC (Wielka Izba) z dnia 10 listopada 2005 r. w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98.
- Wyrok ETPC z dnia 23 września 2010 r. w sprawie *Obst przeciwko Niemcom*, skarga nr 425/03.
- Wyrok ETPC z dnia 13 lutego 2003 r. w sprawie *Refah Partisi przeciwko Turcji*, skarga nr 41340–41344/98.
- Wyrok ETPC z dnia 23 września 2010 r. w sprawie *Schüth przeciwko Niemcom*, skarga nr nr 1620/03.

Opracowania

- Draguła A., *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.
- Durham W. C., *Perspectives on Religious Liberty: a Comparative Framework*, [w:] *Religious Human Rights in Global Perspectives*, red. J. D. van der Vyver, J. Witte, Jr., The Hague – Boston – London 1996, s. 1–44.
- Fazio M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid 2012.
- Gogarten F., *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972.
- Herranz J., *The Juridical Status of the Laity: the contribution of the Conciliar Documents and the 1983 Code of Canon Law*, „Communications” 27 (1985), s. 287–315.
- Hułas M., Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 37–54.
- Illanes J. L., *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Madrid 1997.
- Illanes J. L., *Secularidad* [hasło], [w:] *Diccionario de Teología*, red. C. Izquierdo, J. Burggraf, F.M. Arocena, Pamplona 2006, s. 926–931.
- Illanes J. L., *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001.
- Klemczak S., *Ordo temporis „sekularyzacja” jako kategoria historiograficzna*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiolegica” 40 (2007), s. 171–216.

- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008.
- Mariański J., *Sekularyzacja* [hasło], [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Ru-secki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1089–1092.
- Napiórkowski A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „*Teologia Praktyczna*” 14 (2013), s. 17–39.
- Paweł VI, *Przemówienie do członków instytutów świeckich*, 2 lutego 1972, AAS 64 (1972).
- Piechniczek T., *Kultura i religijność w życiu miejskiej społeczności lokalnej: socjologiczne studium przypadku: Kłodnica w Rudzie Śląskiej*, Katowice 2015.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków 2000.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, [w:] *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Tekst Polski. Nowe tłumaczenie), Poznań 2002, s. 526–605.
- Świątkiewicz W., *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997.

Netografia

- Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury*, 8 marca 2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html, dostęp z: 17.06.2021.
- Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Christifideles laici*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html, dostęp z: 17.06.2021.
- Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, <https://santojp2.pl/tertio-millennio-adveniente/>, dostęp z: 29.03.2025.
- Mariański J., *Sekularyzacja* [hasło], [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, <http://ozkultura.pl/wpisy/2117>, dostęp z: 8.06.2021.

Ks. prof. dr hab. Wiesław ŁUŻYŃSKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Wielokulturowość

Wprowadzenie

W latach siedemdziesiątych XX wieku zwrócono uwagę na ideę wielokulturowości w kontekście upadku koncepcji asymilacyjnych w krajach imigranckich, takich jak Stany Zjednoczone, Kanada i Australia. Uznano, że akceptując różne kultury, można uniknąć konfliktów między odrębnymi grupami etnicznymi. Na takich założeniach budowane są projekty polityczne. W Australii i Kanadzie polityka wielokulturowości została wprowadzona jako działanie przyjęte przez państwo i obejmujące całość życia mieszkańców. W Stanach Zjednoczonych polityka ta była odpowiedzią na porażkę koncepcji asymilacyjnych, wyrażających się w hasła: *one nation, one flag and one language*. W Europie jest adresowana zarówno do środowisk imigrantów, jak i mniejszości etnicznych, a tym samym stanowi odpowiedź na wzrost liczby imigrantów pochodzących z odmiennych kręgów kulturowych. Wielokulturowość jest polityką na rzecz zmiany aktualnego monokulturowego systemu społecznego w Europie. Jej celem jest kształtowanie stosunków społecznych w sposób umożliwiający wyrównywanie praw i szans partycypacji w społeczeństwie różnym od grup odmiennych etnicznie.

Istota

Wielokulturowość oznacza uznanie równości wszystkich kultur. W jej świetle nie ma kultur wyższych lub niższych, lepszych lub gorszych. Należy rozumieć i tolerować ich odmienność. Sama wielość i różnorodność są wartościami godnymi uznania i szacunku. Przyczyniają się bowiem do poszerzenia wyobraźni kulturowej i w ten sposób do wzbogacenia życia społecznego. W ramach jednego społeczeństwa funkcjonuje i przenika się wiele systemów aksjologicznych, normatywnych, religijnych i obyczajowych. Polityka wielokulturowości zmierza do uznania i uprawomocnienia różnych grup odmiennych etnicznie. Głosi się wyższość społeczności różnorodnych nad jednorodnymi, co w konsekwencji prowadzi do promowania neutralności kulturowej państwa. Idealnie neutralne państwo powinno zatem w swoich działaniach unikać polityki, która mogłaby być kojarzona z określoną grupą społeczną i jej kulturą¹.

Stan rzeczy

Politykę wielokulturowości przyjęły Kanada i Australia. Władze Kanady proklamowały ją w 1971 roku jako stały element swojej polityki społecznej. Uznano, że w tym kraju nie ma kultury wiodącej, a tym samym dominującego systemu aksjologicznego i normatywnego. Mimo że w Kanadzie 70% ludności należy do różnych Kościołów chrześcijańskich, przyjęto, że Kanada jest kulturową i rasową mozaiką. Różne grupy etniczne zyskały prawo do rozwoju i manifestowania własnej kultury, wyrażania swoich wartości, kultywowania tradycji, języka, pamięci historycznej. W roku 1982 wielokulturowość została wpisana do konstytucji tego kraju. Sześć lat po tym wydarzeniu, w 1988 roku, Izba Gmin parlamentu Kanady przyjęła ustawę o wielokulturowości państwa. Celem tej polityki jest niwelowanie nierówności rasowych i wspieranie integracji społecznej. Jej konsekwencją jest neutralność kulturo-

¹ A. Śliz, M. Szczepański, *Wielokulturowość: idea, teoria, polityka*, „Kultura i Społeczeństwo” 2 (2020), s. 177–178; A. Śliz, M. Szczepański, *Wielokulturowość i jej socjologiczny sens. Festival Caravan czy wielokulturowe Street Party?*, „Studia Socjologiczne” 203 (2011), nr 4, s. 11; S. Domagalska, *Wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, „Zeszyty Naukowe WSOWL” 2 (2012), s. 188.

wa Kanady. Pomija się kulturotwórczą rolę chrześcijaństwa w historii kraju oraz jego fundamentalne znaczenie dla rozwoju ważnych instytucji i wartości społecznych, jak chociażby demokracja i prawa człowieka².

Drugim państwem, które oficjalnie przyjęło model wielokulturowości, jest Australia. Do lat siedemdziesiątych XX wieku prowadzono tam politykę asymilacji. Akceptowano białych i anglojęzycznych imigrantów. Od roku 1973 Australia poszła w kierunku wielokulturowości mającej na celu stworzenie równych szans dla wszystkich mieszkańców poprzez zapewnienie prawa do wyrażania własnej kultury, konieczność wprowadzenia programów umożliwiających imigrantom równy dostęp do dóbr i zasobów kraju, wsparcie dla imigrantów, którzy chcą sami sobie pomóc i podejmują różne samodzielne inicjatywy. Podjęte kroki mają doprowadzić do pełnego uprawomocnienia wszystkich kultur obecnych na terenie Australii³.

W Stanach Zjednoczonych wielokulturowość istnieje w warunkach dominującej kultury anglosaskiej. Intelktualnych źródeł polityki wielokulturowości należy doszukiwać się w dyskusji wywołanej książką Michaela Novaka pt. *Przebudzenie etnicznej Ameryki*. Jej autor upomina się o ochronę tradycji kulturowej i tożsamości imigrantów przybywających z Europy do USA. Publikacja wskazała nadużycia związane z polityką asymilacji (np. odbieranie dzieci rodzicom), napięcia psychiczne i dezintegrację tożsamości, jaka towarzyszy asymilacji. Stany Zjednoczone po porażce polityki asymilacji (*melting pot*) wybrały model koegzystencji różnych grup etnicznych z ich kulturami (*salad bowl*) w ramach dominującej kultury anglosaskiej⁴.

Wielokulturowość w Europie wiąże się z napływem dużej liczby imigrantów należących do innego kręgu kulturowego. Zjawisko to jest związane z imperialną przeszłością niektórych krajów europejskich (Wielkiej Brytanii, Francji, Belgii, Holandii, Hiszpanii). Mieszkańcy kolonii zaczęli napływać do metropolii i stali się częścią tych społeczeństw. W latach siedemdziesiątych XX wieku najbardziej rozwinięte kraje europejskie zapraszały do siebie

² M. Moulin-Stożek, *Selektywna tolerancja? Kanadyjski Sąd Najwyższy o wolności religijnej i edukacji w pluralistycznym państwie świeckim*, Warszawa 2019; s. 1–17; J. T. Hryniewicz, *Polityka wielokulturowości. Zjawiska towarzyszące i przesłanki niepowodzenia*, [w:] *Polityka wielokulturowości a migracje*, red. M. Bienkowska, S. Sadowski, Białystok 2012, s. 12; tenże, *Imigracja i wielokulturowość w warunkach dużego dystansu kulturowego*, „Studia Regionalne i Lokalne” 3 (2011), s. 5.

³ A. Śliz, M. Szczepański, *Wielokulturowość: idea, teoria, polityka*, dz. cyt. s. 190–202.

⁴ J. T. Hryniewicz, *Polityka wielokulturowości*, dz. cyt., s. 12.

pracowników z Turcji i Afryki Północnej. Trzecia fala imigrantów napływa do Europy na skutek polityki realizowanej przez Unię Europejską. Unia, prowadząc politykę otwartych drzwi, zmierza do stworzenia w Europie społeczeństw multikulturowych. Coraz większa liczba muzułmańskich imigrantów w krajach europejskich doprowadziła do tego, że islam wkroczył do kultury Zachodu⁵. Według raportu opublikowanego przez Pew Research Center w roku 2016 populacja muzułmanów w krajach UE przekroczyła 25 mln osób. Jeśli Europa dalej będzie przyjmowała uchodźców, a napływ będzie równy ostatniej rekordowej fali, to liczba muzułmanów może wzrosnąć w 2050 roku nawet do 75,6 mln osób. Największy odsetek imigrantów z krajów muzułmańskich, posiadających obywatelstwo unijne, zamieszkuje Niemcy, Hiszpanię, Wielką Brytanię, Włochy i Francję⁶.

Regulacja prawna

Do kwestii mniejszości etnicznych, religijnych i kulturowych odnosi się Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych. W punkcie 27 sprecyzowano, że „w państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy”⁷. Regulacja ta utrzymana jest w duchu szacunku dla praw człowieka i praw mniejszości etnicznych. Zobowiązuje państwa do szanowania tożsamości kulturowej wszystkich grup etnicznych znajdujących się na ich terenie.

W regulacjach na poziomie europejskim chronione są mniejszości etniczne z ich kulturami. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej w art. 21 ustanawia, że zakazana jest wszelka dyskryminacja m.in. ze względu na płeć,

⁵ Tamże, s. 12–13.

⁶ Zob. A. Mazurczyk, *Liczba muzułmanów w Europie znacznie wzrosła. Ale tylko w niektórych krajach*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1729616,1,liczba-muzulmanow-w-europie-znacznie-wzrosnie-ale-tylko-w-niektorych-krajach.read>, dostęp z: 03.09.2024.

⁷ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19770380167/T/D19770167L.pdf>, dostęp z: 03.09.2024.

rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, przynależność do mniejszości narodowej⁸. Europejska Komisja Przeciwno Rasizmowi i Nietolerancji wydała 16 marca 2000 roku rekomendację nr 5 w sprawie zwalczania nietolerancji i dyskryminacji wobec muzułmanów, w której zaleca się eliminowanie „jakichkolwiek przejawów dyskryminacji na gruncie religijnym w dostępie do edukacji; przyjęcie środków, jeśli to konieczne także o charakterze legislacyjnym, w celu zwalczania dyskryminacji religijnej w dostępie do zatrudnienia oraz w miejscu pracy”⁹. Komisja wydała w 2008 roku Białą Księgę dialogu interkulturowego, w której zobowiązuje państwa do wprowadzania prawa zakazującego islamofobii, nawoływania do nienawiści i przemocy¹⁰. Europejski komisarz praw człowieka Nils Muiznieks stwierdził: „nadszedł już czas uznania, iż muzułmanie stanowią integralną część społeczeństw europejskich i że mają prawo do równości i godności. Uprzedzenia, dyskryminacja i przemoc wobec nich jedynie utrudniają integrację. Istnieje obecnie potrzeba, aby usunąć stare i nowe formy rasizmu i nietolerancji”¹¹. Ówczesna kanclerz Niemiec Angela Merkel w 2011 roku podczas obchodów zawarcia umowy o naborze pracowników między Niemcami a Turcją stwierdziła: „dzięki nim nasze życie stało się bogatsze, bo jest bardziej różnorodne”¹². Unia Europejska zakazuje zatem wszelkich form dyskryminacji, także ze względu na pochodzenie etniczne i przynależność do mniejszości narodowej.

Imigrant przybywa do Europy wraz ze swoją kulturą. Wnosi w nowe środowisko swoje zwyczaje, charakterystyczny styl zachowania i komunikowania się z innymi, styl pracy, świętowania, model rodziny, a także relacji społecznych. Poważnym problemem w przypadku imigrantów muzułmańskich jest duży dystans kulturowy między miejscem pochodzenia a nowym

⁸ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z dnia 7 grudnia 2000 r., Dz. Urz. UE 2016, C 202.

⁹ Europejska Komisja przeciwno Rasizmowi i Nietolerancji, Zalecenie nr 5 dotyczące ogólnej polityki ECRJ: w sprawie zwalczania nietolerancji i dyskryminacji wobec muzułmanów, przyjęte 16 marca 2000 r., <https://www.gov.pl/attachment/afaaf328-4a76-4de9-9256-49bcf31e8914>, dostęp z: 09.03.2022.

¹⁰ M. Frańczuk, *Koncepcja regulacji sharia zones w wybranych krajach Unii Europejskiej*, „Zeszyty Naukowe UEK” 7 (2014), s. 121.

¹¹ Tamże, s. 111–124.

¹² K. Wojciechowska, *Muzułmanie w Niemczech – problemy z asymilacją cywilizacyjną*, [w:] *Polityka wielokulturowości a migracje*, dz. cyt., s. 149.

europejskim środowiskiem. Imigranci funkcjonują równocześnie w dwóch systemach społecznych, kulturowych i prawnych. Zostali ukształtowani przez kulturę krajów rodzimych i wnoszą ją do nowej przestrzeni społecznej i kulturowej w Europie. Żyjąc w państwach europejskich, kierują się prawem szariatu¹³. Termin „szaria” oznacza drogę. Jest to prawo obejmujące całość życia muzułmanina. Nie ma tu rozdziału religii i polityki. Wszelkie dziedziny życia mają sankcję religijną. Szariat jest prawem nierówności: między wiernymi a niewiernymi, wolnymi a niewolnikami, mężczyznami a kobietami. Zatem trudno je pogodzić z zasadami życia społecznego obowiązującymi w Europie. Prawo to w wielu obszarach kłóci się z tymi zasadami (np. w kwestii monogamicznych małżeństw, równości mężczyzny i kobiety oraz każdego człowieka niezależnie od wyznawanej przez nich religii, autonomii religii i polityki), a w konsekwencji z demokracją i prawami człowieka. W wielu krajach europejskich powstaje w ten sposób równoległy, muzułmański system kulturowy, społeczny, a przede wszystkim prawny¹⁴.

Na terenie Wielkiej Brytanii działa co najmniej 85 muzułmańskich rad i trybunałów arbitrażowych. Środowiska muzułmańskie domagają się, by ich wyroki miały tę samą moc prawną, co prawo państwowe. Problemem jest rozbieżność między prawem szariatu, którym kierują się imigranci, a prawem krajów europejskich. W Wielkiej Brytanii, Holandii, Republice Federalnej Niemiec stosowane są więc podwójne standardy. Sądy tych krajów w odniesieniu do wymienionych kwestii legitymizują stosowanie prawa szariatu¹⁵.

Istotne znaczenie w zakresie ewentualnego stosowania prawa szariatu w państwach członkowskich Unii Europejskiej ma Rozporządzenie Rady (UE) nr 1259/2010 z dnia 20 grudnia 2010 roku w kwestii prawa właściwego dla rozwodu i separacji. Na podstawie art. 8 rozporządzenia jest możliwe, że prawem właściwym dla przeprowadzenia rozwodu w państwach członkowskich Unii Europejskiej będzie prawo rozwodowe kraju, z którego pochodzi

¹³ K. Wojciechowska, *Adaptacja tradycji kultur muzułmańskich w krajach Unii Europejskiej*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 23 (2014), s. 145–146.

¹⁴ K. Sadowa, *Oddziaływanie szariatu na orzecznictwo europejskie i europejski porządek prawny na przykładzie Niemiec i Wielkiej Brytanii – zarys problematyki*, [w:] M. Sadowski, *Z badań nad prawem i administracją*, Wrocław 2014, s. 126–127.

¹⁵ Tamże, s. 135–138.

imigrant¹⁶. Natomiast rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 650/2012 z dnia 4 lipca 2012 roku dotyczy dziedziczenia. Rozporządzenie przyznaje każdemu możliwość wyboru prawa państwa, zgodnie z którym rozstrzygane będą sprawy spadku po nim (art. 23)¹⁷. Możliwa jest więc sytuacja, że obywatel państwa muzułmańskiego, który przyjechał do kraju europejskiego, wybiera swoje prawo ojczyste jako właściwe w kwestii określenia beneficjentów, ich udziałów, obowiązków nałożonych na nich przez zmarłego. Zatem sądy krajów europejskich rozstrzygające te kwestie będą zmuszone orzekać na podstawie prawa spadkowego obowiązującego w kraju o innej kulturze prawnej.

W sprawach rozwodowych oraz spadkowych prawo unijne dopuszcza stosowanie prawa państw trzecich w państwach członkowskich Unii Europejskiej. Artykuł 4 rozporządzenia z 2010 roku postanawia, iż „prawo wyznaczone na mocy niniejszego rozporządzenia ma zastosowanie także wówczas, gdy nie jest to prawo uczestniczącego państwa członkowskiego”. Natomiast w art. 20 rozporządzenia z 2012 roku wskazano, że „prawo wskazane przez niniejsze rozporządzenie stosuje się niezależnie od tego, czy jest ono prawem państwa członkowskiego”. Przywołane rozporządzenia dopuszczają istnienie podwójnego porządku prawnego. Z jednej strony obowiązuje prawo stanowiące przez państwa członkowskie Unii Europejskiej. Z drugiej natomiast prawo, którym kierują się imigranci¹⁸.

¹⁶ Rozporządzenie Rady UE nr 1259/2010 z dnia 20 grudnia 2010 r. w sprawie wprowadzenia w życie wzmocnionej współpracy w dziedzinie prawa właściwego dla rozwodu i separacji prawnej, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32010R1259&from=PL>, dostęp z: 09.03.2022.

¹⁷ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 650/2012 z dnia 4 lipca 2012 r. w sprawie jurysdykcji, prawa właściwego, uznawania i wykonywania orzeczeń, przyjmowania i wykonywania dokumentów urzędowych dotyczących dziedziczenia oraz w sprawie ustanowienia europejskiego poświadczenia spadkowego, Dz. Urz. UE L 201, 27 lipca 2012, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32012R0650>, dostęp z: 09.03.2022

¹⁸ Tamże, s. 39–41.

Aspekty praktyczne – kształtowanie się równoległego systemu społecznego i prawnego

Traktat ustanawiający Unię Europejską w art. 2 proklamuje równość mężczyzn i kobiet. W art. 13 wskazuje się na konieczność zwalczania wszelkich form dyskryminacji m.in. ze względu na płeć, rasę lub pochodzenie etniczne, religię lub światopogląd. Natomiast w art. 6 Traktatu o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej stwierdza się, że Unia ma kompetencje do prowadzenia działań mających na celu wspieranie, koordynowanie lub uzupełnianie działań Państw Członkowskich m.in. w zakresie ochrony i poprawy zdrowia ludzkiego. Zatem Unia proklamuje zasadę równości płci oraz wspierania państw członkowskich w promocji zdrowia. Ważnym zadaniem jest również zwalczanie różnych form dyskryminacji. Jednak prawo, którym kierują się imigranci, nie współgra z celami, które wyznacza sobie Unia.

Szariat dopuszcza małżeństwa poligamiczne. Muzułmanin może mieć nawet cztery żony. Wielonożstwo jest w krajach europejskich zakazane. Wielu muzułmanów, przybywając do Europy, sprowadzało później swoje drugie i trzecie żony¹⁹. Kolejna małżonka w świetle prawa europejskiego nie może być jednak uznana za prawowitą żonę. We Francji, gdzie poligamia jest zabroniona, w 1980 roku Sąd Najwyższy, kierując się zasadą, że należy respektować odmienny kulturowo status cudzoziemców, zezwolił na łączenie rodzin poligamicznych. W efekcie z Afryki przybyły tysiące drugich i trzecich żon²⁰. W Anglii w roku 2008 zwierzchnik Kościoła anglikańskiego zasugerował akceptację szariatu, kilka miesięcy później najwyższy rangą sędzia brytyjski zasugerował, że w niektórych sytuacjach szariat powinien być stosowany, np. w sprawach rodzinnych i w rozstrzyganiu sporów między muzułmanami. Niski jest również wiek kobiet dopuszczalny do zawarcia małżeństwa. W zależności od szkoły i tradycji wynosi on od 9 do 15 lat. Przez dorosłych aranżowane są małżeństwa dzieci. Łagodzone są kary za przestępstwa przemocy w rodzinie. Zgodnie z prawem religijnym mąż ma prawo wymierzyć karę chłosty nieposłusznej żonie. Jako element łagodzący uwzględnia się muzułmańskie rozumienie moralności w przestępstwach motywowanych kulturowo²¹.

¹⁹ K. Wojciechowska, *Adaptacja tradycji*, dz. cyt., s. 147.

²⁰ J. T., Hryniewicz, *Imigracja i wielokulturowość*, dz. cyt., s. 8.

²¹ K. Krzysztofek, dz. cyt., s. 24.

Przykładem nierówności jest kwestia rozwodu, który w islamie nie ma charakteru formalnego i pomija drogę sądową. Mężczyzna ma prawo uzyskać rozwód (*talaq*) na podstawie trzykrotnego, a czasem jednokrotnego wypowiedzenia formuły: „rozwodzę się z tobą/odrzuć cię”. W Arabii Saudyjskiej uznano rozwód, w którym formuła ta została przesłana za pomocą sms. Natomiast kobieta może uzyskać rozwód jedynie za zgodą męża, wypłacając mu odszkodowanie będące równowartością jej posagu (*mahr*). Jest możliwe, że w sprawach rozwodowych strony sporu jako prawo właściwe dla rozstrzygnięcia ich sprawy wskażą prawo rozwodowe kraju swego pochodzenia²².

Urodzona w RFN Marokanka zwróciła się do sądu, by ten przyspieszył procedury rozwodowe oraz zakazał jej mężowi Marokańczykowi, który stosował wobec niej przemoc, zbliżać się do niej na odległość mniejszą niż 50 metrów. Sędzia we Frankfurcie odrzuciła jej prośbę, odwołując się do prawa szariat, pozwalającego na stosowanie wobec nieposłusznej żony prawa chłosty (wers 34 czwartej sury Koranu). Tymczasem nawet prawo marokańskie zabrania bicia żon. Zatem sąd niemiecki wydał wyrok, pouczając muzułmanów, jak mają interpretować i stosować swoje prawo religijne²³.

Nierówność pomiędzy mężczyzną a kobietą istnieje również w kwestii opieki nad dziećmi. W przypadku chłopców kobiecie przysługuje ona do osiągnięcia przez nich 7 lub 9 roku życia. W przypadku dziewczynek do czasu osiągnięcia przez nie dojrzałości. Jeśli jednak kobieta rozwiedzie się z ojcem dzieci i wejdzie w nowy związek małżeński traci prawo do opieki nad nimi.

Również prawo dziedziczenia stawia kobietę w gorszej sytuacji. Mężczyzna dziedziczy $\frac{1}{2}$ majątku, natomiast kobieta $\frac{1}{4}$. Islam uznaje bowiem kobietę za istotę słabą, która potrzebuje pomocy z jego strony. Na mężczyźnie ciąży obowiązek utrzymania kobiety. Ta natomiast nie musi zdobywać środków na swoje utrzymanie ani nikogo nie musi utrzymywać. Otrzymane w spadku środki pozostają do wyłącznej dyspozycji kobiety. Natomiast mężczyzna potrzebuje środków na utrzymanie kobiet, dlatego dziedziczy więcej²⁴.

We Francji w środowiskach islamskich praktykowana jest klitoridektomia – kobiecie obrzezanie (FGM – *Female Genital Mutilation*), która w świetle

²² K. Sadowa, dz. cyt., s. 128–129.

²³ J. T. Hryniewicz, *Polityka wielokulturowości*, dz. cyt., s. 16; tenże, *Imigracja i wielokulturowość*, dz. cyt., s. 8–9.

²⁴ K. Krzysztofek, dz. cyt., s. 33; K. Sadowa, dz. cyt., s. 129–130.

prawa francuskiego jest bezprawnym okaleczaniem. Dokonuje się poza gabinetem lekarskim, bez sterylnych narzędzi. Znaczna część kobiet poddawanych temu rytuałowi to obywatelki Francji, które chroni francuskie prawo. Praktyka ta jest sprzeczna z celami, jakie wyznacza sobie Unia Europejska w zakresie ochrony i promocji zdrowia²⁵.

Radykalni islamscy przywódcy domagają się utworzenia obszarów miejskich ze strefami regulowanymi przez prawo szariatu (tzw. *sharia zones*). Uznanie autonomii takich sfer oznaczałoby wyjęcie ich spod prawa Unii Europejskiej i poszczególnych krajów, na terenie których by się znajdowały. Nie służy to jednak integracji społecznej. Środowiska muzułmańskie, tworząc takie strefy, zamykają się w sobie. Również Europejczycy nie są w stanie integrować się z nimi. Nie sprzyja to budowaniu wspólnego społeczeństwa demokratycznego opartego na zasadach dialogu i tolerancji²⁶.

Minister odpowiedzialna w Norwegii za integrację imigrantów stwierdziła, że równość praw mężczyzn i kobiet obowiązująca w tym kraju jest sprzeczna z aranżowaniem małżeństw dzieci przez muzułmanów. Skandynawki w klasach o przewadze dzieci z rodzin muzułmańskich przestają nosić spódniczki, a zaczynają ubierać tradycyjne chusty islamskie. Innym problemem jest przygotowanie właściwych potraw w placówkach wychowawczych. W duńskich szkołach wycofano ze szkolnego jadłospisu mięso na skutek protestów rodzin muzułmańskich. Duńskim rodzinom nie spodobała się ta decyzja, ponieważ wieprzowina stanowi w tym kraju podstawę diety. W duńskich szkołach gastronomicznych wszyscy uczniowie bez wyjątku są zobowiązani próbować mięso wieprzowe oraz alkohole. Szkół tych nie mogą więc ukończyć konserwatywni muzułmanie²⁷.

Kolejnym problemem jest rytualny ubój zwierząt. Muzułmanie nie jedzą wieprzowiny oraz mięsa osła lub muła. Zwierzę musi być hodowane w sposób naturalny i zabite na sposób *halal*. Musi być zabite przez muzułmanina. W trakcie uboju wypowiadane są po arabsku słowa: „W imię Boga, Bóg jest największy”. Rytualny ubój zakłada przecięcie tchawicy oraz głównej tętnicy, by zwierzę się wykrwawiło. Prawo państw europejskich zabrania takiego uboju. Społeczności muzułmańskie rozwiązują tę kwestię, zakładając ubojnie

²⁵ K. Wojciechowska, *Adaptacja tradycji*, dz. cyt., s. 147; J. T. Hryniewicz, *Imigracja i wielokulturowość*, dz. cyt., s. 7.

²⁶ M. Frańczuk, dz. cyt., s. 114.

²⁷ J. T. Hryniewicz, *Polityka wielokulturowości*, dz. cyt., s. 21.

w domach prywatnych. Jednak w Niemczech i Wielkiej Brytanii nie wolno zabijać zwierząt poza miejscami do tego przeznaczonymi. Zaproponowano więc ubój tradycyjny w państwowych zakładach mięsnych. Muzułmanie nie godzili się na to, ponieważ zwierzę musi być zabite przez muzułmanina i nie może mieć styczności z mięsem nieczystym, np. z wieprzowiną. Niektóre państwa zaproponowały więc tworzenie specjalnych ubojni, w których dokonywałby się rytualny ubój. To jednak spowodowało protesty organizacji broniących praw zwierząt. W konsekwencji muzułmanie zaopatrują się w mięso z nielegalnego uboju lub sprowadzane z innych krajów²⁸.

Karanie zachowań dyktowanych przez prawo muzułmańskie, a sprzecznych ze standardami europejskimi oznaczałoby, że są one gorsze od praktyk kultywowanych w krajach europejskich opartych na prawach człowieka, równouprawnieniu kobiet i mężczyzn, monogamicznym małżeństwie. To natomiast jest sprzeczne z polityką wielokulturowości, uznającą równość wszystkich kultur²⁹.

Szariat nakazuje karanie czynów, które w kulturze prawnej Zachodu nie są karane: spożywania niektórych potraw lub napojów (alkoholu), cudzołóstwa. W roku 2007 toczył się w Paryżu proces przeciwko redaktorowi naczelnemu pisma satyrycznego, które opublikowało karykatury Mahometa. W art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności deklaruje się gwarancje wolności sumienia i wyznania. Natomiast w art. 10 zapisano wolność wyrażania opinii. W świetle pierwszej zasady ludzie mają prawo do właściwego praktykowania swojej religii. W islamie istnieje zakaz tworzenia wizerunków Mahometa, a tym bardziej jego karykatur. Publikacja jest zatem obraźliwa dla kultury islamu. Natomiast w świetle art. 10 można wyrażać opinie nawet sprzeczne z określoną religią. Istnieje więc konflikt między wolnością religijną a możliwością wyrażania opinii. O oddaleniu pozwu przesądził prymat wolności słowa jako jednej z fundamentalnych wartości społeczeństwa demokratycznego i wyższość obywatelstwa nad przynależnością religijną. Zatem konsekwentna polityka wielokulturowości prowadzona przez państwa europejskie może prowadzić do problemów w interpretacji praw człowieka³⁰.

²⁸ K. Wojciechowska, *Muzułmanie w Niemczech*, dz. cyt., s. 153; tamże, *Adaptacja tradycji*, dz. cyt., s. 148.

²⁹ J. T. Hryniewicz, *Polityka wielokulturowości*, dz. cyt., s. 14.

³⁰ J. T., Hryniewicz, *Imigracja i wielokulturowość*, dz. cyt., s. 7–8.

Napływ do Europy dużej liczby imigrantów z krajów należących do innego kręgu kulturowego prowadzi do powstania znacznego dystansu kulturowego. Oznacza on odmiennosc wartości, norm, wzorów zachowań decydujących o sposobie postrzegania świata, przeżywania relacji międzyludzkich, kształcie prawa, rodziny i innych instytucji społecznych. Imigranci kierują się prawem szariatu. Natomiast standardy europejskie wywodzą się z chrześcijaństwa. Różnice dotyczą przede wszystkim prawa rodzinnego, spadkowego, pojmowania miejsca kobiet w społeczeństwie i rodzinie, kwestii rozwodów, spadkobrania, relacji między polityką a religią. Imigranci kierują się odmiennymi od europejskich wzorami kulturowymi. Prowadzi to do dylematów związanych z polityką wielokulturowości³¹.

Stosowanie polityki wielokulturowości prowadzi do dualizmu prawnego, społecznego i kulturowego. W ramach jednego państwa stosuje się względem obywateli różne systemy prawne. Obyczaje wyrastające z odmiennej kultury dominują nad prawami człowieka i prawem sądów państw Unii Europejskiej. W konsekwencji wielokulturowość może prowadzić do wypaczenia instytucji demokratycznych³².

Ustalaniu polityki wielokulturowości towarzyszyło przekonanie, że imigranci będą porównywać europejski dobrobyt i wolność z sytuacją w ich krajach pochodzenia. Porównanie to miało zaowocować zadowoleniem, uznaniem wartości Europy, nowej ojczyzny i identyfikacją z instytucjami tworzącymi porządek społeczny, którego brakowało w krajach ich pochodzenia. Imigranci mieli stać się Europejczykami, których od rodowitych mieszkańców Europy miało różnić jedynie miejsce pochodzenia. Przybysze mieli przyjąć europejską tożsamość. Tak się jednak nie stało. Zderzenie imigrantów z kulturą i instytucjami Zachodu zaowocowało kryzysem tożsamości, wrogością, izolacją we własnych zamkniętych środowiskach, kierowaniem się prawem szariatu, który łączy i reguluje całe życie człowieka. Polityka wielokulturowości nie prowadzi do zmniejszenia dystansu kulturowego i większej integracji społecznej. Imigranci wybierają dobrowolną izolację społeczną, czego wyrazem są *sharia zones*³³.

Warto zwrócić uwagę, że ważne wartości świata zachodniego, jak demokracja i prawa człowieka oraz autonomia polityki i religii, ukształtowały się

³¹ Tamże, s. 13; K. Krzysztofek, dz. cyt., s. 23.

³² Tamże, s. 39–41; J. T. Hryniewicz, *Polityka wielokulturowości*, dz. cyt., s. 16.

³³ Tamże, s. 17; tenże, *Imigracja i wielokulturowość*, dz. cyt., s. 9–11.

w Europie w warunkach monokulturowych³⁴. Chrześcijaństwo, obok tradycji prawa rzymskiego, greckiej filozofii oraz tradycji oświeceniowej, stanowi ich aksjologiczny fundament. Zatem zarówno poszczególne państwa, jak i cała Unia Europejska nie mogą zakładać kulturowej neutralności swoich aksjologicznych podstaw. Konsekwentnie prowadzona polityka wielokulturowości prowadzi do nieuchronnego konfliktu między wartościami i instytucjami świata zachodniego wyrosłymi z chrześcijaństwa a kulturą imigrantów.

Bibliografia

Opracowania

- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 650/2012 z dnia 4 lipca 2012 r. w sprawie jurysdykcji, prawa właściwego, uznawania i wykonywania orzeczeń, przyjmowania i wykonywania dokumentów urzędowych dotyczących dziedziczenia oraz w sprawie ustanowienia europejskiego poświadczenia spadkowego, Dz. Urz. UE L 201, 27 lipca 2012, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32012R0650>, dostęp z: 09.03.2022
- Bieńkowska M., Sadowski A. (red.), *Polityka wielokulturowości a migracje*, Białystok 2012.
- Domagalska S., *Wielokulturowość w dobie „Ponowoczesności”*, „Zeszyty Naukowe WSOWL” 2 (2012), s. 182–192.
- Głowiak K., *Wielokulturowość w Europie i stanowisko Kościoła katolickiego wobec migracji*, „Historia i Polityka” 33 (2020), s. 81–96.
- Frańczuk M., *Koncepcja regulacji sharia zones w wybranych krajach Unii Europejskiej*, „Zeszyty Naukowe UEK” 7 (2014), s. 111–124.
- Hryniewicz J. T., *Imigracja i wielokulturowość w warunkach dużego dystansu kulturowego*, „Studia Regionalne i Lokalne” 3 (2011), s. 5–25.
- Hryniewicz J. T., *Polityka wielokulturowości. Zjawiska towarzyszące i przesłanki niepowodzenia*, [w:] *Polityka wielokulturowości a migracje*, red. M. Bieńkowska, A. Sadowski, Białystok 2012, s. 11–34.
- Krysstofek K., *Dopuszczalność stosowania prawa szariatu w zakresie spraw rodzinnych i spadkowych w prawodawstwie Unii Europejskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 19 (2016), s. 23–43.
- Moulin-Stożek M., *Selektywna tolerancja? Kanadyjski Sąd Najwyższy o wolności religijnej i edukacji w pluralistycznym państwie świeckim*, Warszawa 2019.

³⁴ P. Stawiński, *Religia w społeczeństwie wielokulturowym. Wybrane aspekty*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 7 (2015), nr 2, s. 79.

- Sadowa K., *Oddziaływanie szariatu na orzecznictwo europejskie i europejski porządek prawny na przykładzie Niemiec i Wielkiej Brytanii – zarys problematyki*, [w:] M. Sadowski, *Z badań nad prawem i administracją*, Wrocław 2014, s. 125–142.
- Stawiński P., *Religia w społeczeństwie wielokulturowym. Wybrane aspekty*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 7 (2015), nr 2, s. 77–88.
- Śliz A., Szczepański M., *Wielokulturowość i jej socjologiczny sens. Festival Caravan czy wielokulturowe Street Party?*, „Studia Socjologiczne” 203 (2011), nr 4, s. 7–25.
- Śliz A., Szczepański M., *Wielokulturowość współczesna: terminy, idee, teorie i aktorzy*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” 6 (2015), s. 13–27.
- Śliz A., Szczepański M., *Wielokulturowość: idea, teoria, polityka*, „Kultura i Społeczeństwo” 2 (2020), s. 175–206.
- Wojciechowska K., *Muzułmanie w Niemczech – problemy z asymilacją cywilizacyjną*, [w:] *Polityka wielokulturowości a migracje*, red. M. Bieńkowska, A. Sadowski, Białystok 2012, s. 147–156.
- Wojciechowska K., *Adaptacja tradycji kultur muzułmańskich w krajach Unii Europejskiej*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 23 (2014), s. 145–154.

Netografia

- Dz. Urz. UE L 201, 27 lipca 2012, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=OJ:L:2012:201:FULL&from=RO>, dostęp z: 09.03.2022.
- Europejska Komisja przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji, Zalecenie nr 5 dotyczące ogólnej polityki ECRI: w sprawie zwalczania nietolerancji i dyskryminacji wobec muzułmanów, przyjęte 16 marca 2000 r., <https://www.gov.pl/web/dyplomacja/ecri>, dostęp z: 09.03.2022.
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z dnia 7 grudnia 2000 r., Dz. Urz. UE 2016, C 202, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=ES>, dostęp z: 03.09.2024.
- Kern S., *Niemcy poddają się prawu szariatu*, <https://pl.gatestoneinstitute.org/9514/niemcy-poddaja-sie-prawu-szariatu>, dostęp z: 09.03.2022.
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61 poz. 284 ze zm., <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19930610284/T/D19930284L.pdf>, dostęp z: 09.03.2022.
- Mazurczyk A., *Liczba muzułmanów w Europie znacznie wzrosła. Ale tylko w niektórych krajach*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1729616,1,liczba-muzułmanow-w-europie-znacznie-wzrosnie-ale-tylko-w-niektorych-krajach.read>, dostęp z: 09.03.2022.
- 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, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19770380167/T/D19770167L.pdf>, dostęp z: 03.09.2024.

- Rozporządzenie Rady UE nr 1259/2010 z dnia 20 grudnia 2010 r. w sprawie wprowadzenia w życie wzmocnionej współpracy w dziedzinie prawa właściwego dla rozvodu i separacji prawnej, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32010R1259&from=PL>, dostęp z: 09.03.2022.
- Wersja skonsolidowana Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską, Dz.Urz. UE 2006 C 321E, http://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14436&Itemid=436, dostęp z: 9.03.2022.
- Widzyk A., *Rocznica sprowadzenia Turków do Niemiec. Merkel i słodko i cierpko*, <https://wydarzenia.interia.pl/swiat/news-rocznica-sprowadzenia-turkow-do-niemiec-merkel-i-slodko-i-ci,nId,907841>, dostęp z: 09.03.2022.

Prof. María Alejandra VANNEY
Szkoła Główna Mikołaja Kopernika

Tolerancja

Wprowadzenie

Termin tolerancja cechuje niezwykle złożoność semantyczna. Wynika to z jednej strony ze związku człowieka jako wolnej jednostki z prawdą oraz ze społeczeństwem¹. Z drugiej zaś ze skomplikowanej ewolucji historycznej tego pojęcia na płaszczyźnie filozoficznej, religijnej i politycznej.

Obecnie powszechnie przyjmuje się, że we współczesnym, złożonym społeczeństwie, w którym żyją obok siebie jednostki podzielające różne wartości, tolerancja jest najlepszą formułą gwarantującą prawidłowy rozwój debaty polityczno-społecznej. Jest tak szczególnie teraz, kiedy Europa doświadcza konsekwencji nie tylko rosnącej mobilności populacji o różnym pochodzeniu, lecz także skutków własnego rozłamu kulturowego. Jednak na poziomie faktycznym zdarzają się sytuacje, które pokazują, że sposób realizacji tolerancji nie jest sprawą pokojową. Co więcej, problem nasila się, gdy w grę wchodzi przekonania religijne. Wśród możliwych przyczyn tej sytuacji można wskazać na różnorodność współistniejących modeli to-

¹ F. Ocariz, *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, „Scripta Theologica” 27 (1995), nr 3, s. 865.

lerancji. W porównaniu z klasyczną koncepcją tolerancji, ściśle związaną z kognitywizmem etycznym, istnieje dziś silna tendencja do interpretowania tolerancji z perspektywy wyłącznie pragmatycznej. Zgodnie z tym podejściem nie można rozpoznać dobra ani zła wspólnego dla wszystkich, a wszystkie rozmaite poglądy świata są jednakowo ważne. W tym dyskursie czynnik religijny jest postrzegany zasadniczo jako przeszkoda dla pokoju społecznego, ponieważ wymaga od człowieka horyzontu obiektywności i ostatecznie prawdy.

Wraz z rozwojem teorii demokracji utrwaliła się idea tolerancji jako cnoty obywatelskiej, niosącej ze sobą pewne niejasności. Z jednej strony chodzi o cnotę tolerancji obywatelskiej jako postawy, która w imię pokoju nie uwzględnia żadnego obiektywnego kryterium prawdy, popadając w relatywistyczny sceptycyzm. Z drugiej zaś wręcz przeciwnie, tolerancja jest rozumiana również jako cnota, gdy kładzie się nacisk na zdolność dialogu między stronami różniącymi się koncepcją świata. Jednak by osiągnąć to porozumienie, należy przestrzegać kilku zasad: rzeczowości, uczciwości, odpowiedzialności, a szczególnie poszanowania innych oraz umiłowania prawdy.

Istota

Rozróżnić trzeba dwie koncepcje tolerancji: pierwszą – znajdującą ugruntowanie w kognitywizmie etycznym, i drugą – znajdującą ugruntowanie w pragmatyzmie. W myśl **koncepcji kognitywistycznej** tolerancja oznacza brak represji w postaci przemocy fizycznej lub innego typu wobec opinii uważanych za fałszywe lub wobec zachowań uznanych za szkodliwe bądź bezprawne przez władzę cywilną czy osoby lub grupy posiadające moc zapobiegania danej opinii czy też zachowaniom. Tak rozumiana tolerancja zakłada możliwość poznania i obowiązywanie ostatecznego systemu zasad lub norm, zgodnie z którymi pewne opinie lub zachowania są negatywnie oceniane, a jednocześnie ich tolerancja jest postrzegana jako moralnie odpowiednia lub niezbędna. W tym sensie tolerować (z łac. *tolerare* – znosić) oznacza pozwalać na coś, co uważane jest za sprzeczne z prawem, bez wyraźnej zgody.

Zgodnie drugą koncepcją osoba lub władze cywilne są tolerancyjne wtedy, kiedy wstrzymują się od osądzania opinii lub zachowań sprzecznych z własnymi (**koncepcja pragmatyczna**). Tak rozumiana tolerancja jest nie-

zgodna z akceptacją wartości bezwzględnych, obiektywnych, ostatecznych². Jej podstawą teoretyczną jest relatywizm, który w tym sensie staje się pierwotnym warunkiem istnienia jakiegokolwiek prawdziwie tolerancyjnego zachowania. Koncepcja taka jest nadal podtrzymywana przez szerokie obszary refleksji etyczno-politycznej, dla których taka wizja tolerancji (zrozumianej często jako etyczny pluralizm lub neutralność) stanowi warunek możliwości pokojowego, demokratycznego współistnienia.

W dyskursie pragmatycznego ujęcia tolerancji element religijny jest postrzegany zasadniczo jako przeszkoda dla pokoju społecznego, ponieważ wymaga od człowieka horyzontu obiektywności i ostatecznie prawdy. Z perspektywy kognitywistycznej pragmatyczne ujęcie tolerancji może prowadzić do pewnego rodzaju obojętności moralnej, opartej na założeniu, że ludzie nie mają możliwości dostępu do prawdy – że w społeczeństwie nie ma błędów ani zła z natury negatywnych, z którymi społeczeństwo i władza powinny walczyć.

Obecnie koncepcja pragmatyczna wydaje się dominująca. Autorzy tacy jak na przykład Hans Kelsen³, Charles Larmore⁴ i Bruce Ackerman⁵ postulują obronę związku demokracji z relatywizmem i tolerancją. Zaprzeczają w ten sposób jedności rozumu praktycznego, tak aby koncepcje dobra zawsze były mnogie i kontrowersyjne, wbrew perspektywie kognitywistycznej, w myśl której można dojść do porozumienia o normach definiujących, co jest sprawiedliwe, a co nie jest. Perspektywa pragmatyczna w ramach moralności publicznej głosi pewien uniwersalizm, zaś w ramach etyki prywatnej mniej lub bardziej głęboki relatywizm.

Jak już wskazano, tolerancja w ujęciu kognitywistycznym proponuje poszukiwanie prawdy poprzez dialog oparty na przekonaniach. Model ten zakłada potrójny etyczny kognitywizm⁶:

- a) opiera się na fakcie, że istnieją obiektywne rzeczywistości, które można uchwycić przez rozum. Z tego powodu przedmiotem tolerancji są

² Zob. M. C. Díaz de Terán Velasco, *Derecho, religión y tolerancia: reflexiones sobre un debate siempre actual*, „Prudentia Iuris” 79 (2015), s. 90.

³ Zob. H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona 1977.

⁴ Ch. Larmore, *Patterns of moral complexity*, New Rochelle 1987; ten autor lekko niuansował swoją pozycję w *Modernité et morale*, Paris 1993.

⁵ B. A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven 1980.

⁶ M. C. Díaz de Terán Velasco, dz. cyt., s. 96.

z konieczności niektóre błędne stwierdzenia lub zachowania: tolerancja prowadzi do przyzwolenia dla tego, co *sensu stricto* powinno być zabronione;

- b) obiektywną podstawą uzasadniającą ten wyjątek jest poszanowanie godności człowieka;
- c) bezpośrednią konsekwencją tego jest, że nie wszystko można tolerować. Istnieją granice tolerancji, ponieważ są rzeczy, których obiektywnie nigdy nie można tolerować. Istnienie zatem tego, co jest nie do zniesienia, nadaje wartość temu, co można tolerować.

Ten model nie oznacza obojętności. Obojętni próbują zakończyć złożoność sytuacji, szukając schronienia w „absolutnym relatywizmie”, w wyniku czego wszystkie opinie są równie prawdziwe, a zatem obojętne. Tolerancja w kognitywistycznym rozumieniu zakłada, że prawda nie jest całkowicie subiektywna, względna, proceduralna i że można ją przynajmniej częściowo odkryć: „Ten, kto toleruje, ma własne przekonania i zasady, które uważa za prawdę, a mimo to przyznaje, że inni mają prawo do kultywowania »błędnych przekonań«”⁷.

W celu uwolnienia pojęcia tolerancji od pewnych elementów, które ją deformują, konieczne jest rozróżnienie odpowiednio zasady wolności i zasady tolerancji, a także ich odpowiednie podstawy oraz zastosowania.

Formy tolerancji

Tolerancja można przybrać formę negatywną, pozytywną, absolutną lub wyzwalającą/represywną.

Postrzeganie tolerancji **negatywnej** wynika ze słownikowego znaczenia czasownika „tolerować”, które jest równoznaczne z koncepcją kognitywistyczną. W tym przypadku akt tolerancji zakłada, po pierwsze, istnienie powodów do odmowy uznania jakichś działań lub przekonań oraz silniejszych powodów przemawiających jednak za tolerowaniem tych działań lub przekonań.

⁷ J. A. Santos, *Tolerancia y relativismo en las sociedades complejas*, „Persona y Derecho” 56 (2007), s. 178.

Pozytywne postrzeganie tolerancji pojawia się wtedy, gdy przyjmuje się postawę dążenia do rozpoznania różnic i zrozumienia drugiego, czyli uznania ich prawa do bycia innym⁸. W tym sensie „tolerancja sprawia, że różnorodność stanie się możliwa, a różnica powoduje konieczność tolerancji”⁹.

Absolutna tolerancja, czyli konieczność zaakceptowania wszystkich odmienności, jest utopią. Zawsze trzeba określić pewne granice akceptacji wobec innych ludzi i ich zachowań, „ponieważ człowiek nie żyje w izolacji i zachowanie jednego może wpłynąć na innych, którzy muszą zachować prawo do ochrony przed naruszeniem ich wolności”¹⁰.

Wyzwalająca tolerancja lub tolerancja represywna była zaprezentowana przez Herberta Marcuse’a w eseju napisanym w 1965 r.: „Wyzwolenie tolerancji oznaczałoby zatem nietolerancję wobec ruchów prawicowych i tolerancję ruchów lewicowych. Co do zakresu tej tolerancji i nietolerancji: [...] rozciągałby się na etap działania, a także dyskusji i propagandy, czynu i słowa”¹¹.

Tolerancja i relatywizm

Silny związek między tolerancją a relatywizmem można zakwalifikować jako sceptycyzm: etyka nie ma jakiegokolwiek realnej podstawy, więc raczej nie może być przedmiotem wiedzy. Granica z kolejnym poziomem tego stosunku jest bardzo cienka, gdy – bez odrzucania realnego istnienia zjawisk, którym przypisywany jest wymiar etyczny, a więc podatnych na opis faktów – neguje możliwość uzyskania racjonalnej wiedzy o jej normatywnych wymaganiach. Można by wtedy opisać, co dana osoba chce zrobić, ale nie racjonalnie określić, że trzeba zrobić jedną lub drugą rzecz. Stajemy zatem w obliczu tego, co nazwano etycznym nie-kognitywizmem, który przypisuje etykę do wymiaru czysto emocjonalnego, zarówno pod względem subiektywności, jak i irracjonalności¹². Każde stwierdzenie o tym, co dobre lub złe, znośne lub nie do

⁸ J. Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid 2001, s. 59–60.

⁹ M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona 1998, s. 13.

¹⁰ M. Roshwald, *Tolerance, Pluralism, and Truth*, „Diogenes” 55 (2008), nr 3, s. 26.

¹¹ H. Marcuse, *Tolerancja Represywna*, https://www.academia.edu/50851034/Herbert_Marcuse_1965_Tolerancja_Represywna, dostęp z: 08.09.2022.

¹² J. A. Santos, dz. cyt., s. 181.

zniesienia, nie dostarczyłoby żadnej racjonalnej wiedzy na temat obiektywnej postaci akcji, lecz uczyniłaby to prosta wiadomość o subiektywnym stanowisku przyjęta w tym zakresie, bez żadnej innej podstawy niż własna wola aktora; istnieje tutaj zatem instynktowne odrzucenie uznania wartości bezwzględnych. W tym sensie stwierdza się, że demokratyczne prawo oparte jest o świadomość, że nie ma wartości absolutnych, mimo że uznaje się niektóre z nich, jak na przykład istnienie absolutnej zasady moralnej polegającej na szacunku dla innych; owocuje to obaleniem tezy, że nie należy dopuszczać istnienia wartości bezwzględnych, gdyż takie w rzeczywistości istnieją.

Konieczne jest odróżnienie pluralizmu od relatywizmu w ścisłym sensie. Zdrowy pluralizm wraz z jego otwartością na różne sposoby myślenia i życia wzbogaca społeczeństwo. Dzieje się tak, ponieważ nie ma jednego sposobu rozumienia rzeczywistości ani prawdziwego opisu kontra fałszywego; różne pozycje zapewniają częściowe perspektywy rzeczywistości, które czasami nawzajem się uzupełniają. Ten rodzaj pluralizmu nie zakłada, że wszystkie opinie, także sprzeczne, są prawdziwe, ani nawet, że wszyscy są w jednakowym stopniu bliscy prawdy. Zdrowy pluralizm akceptuje różne głosy, opinie i perspektywy, ale nie wyrzeka się prawdy. W jego ramach różne podejścia do tematów przyczyniają się i wzbogacają wiedzę oraz otwierają horyzonty. Ale fundamentalne dla jego słuszności jest, aby nie zaprzeczyć możliwości utrzymywania, że jedna opinia jest nadrzędna wobec drugiej, że istnieje pogląd bardziej odpowiadający stanowi faktycznemu od innych, opinie lepiej ugruntowane niż inne itp. Wręcz przeciwnie jest w przypadku relatywistycznego pluralizmu, który utrzymuje dogmatycznie, że nie ma prawdy, ponieważ jej istnienie narzuciłoby ją tym, którzy myślą inaczej.

Zasada wolności religijnej a zasada tolerancji

Przedmiotem wolności religijnej, dobrem prawnym, które ona chroni, jest stosunek sumienia osobistego do prawdy religijnej, który powinien być wolny od przymusu społecznego i politycznego. Nie jest przedmiotem ochrony pluralizm przekonań sam w sobie. Immunitet ten musi być przedmiotem pozytywnej ochrony prawnej o randzie konstytucyjnej.

Należy zauważyć, że szacunek dla przekonań religijnych lub ideałów, które nie pociągają za sobą szkodliwych zachowań przeciwko dobru innych oby-

wateli lub porządkowi publicznemu, jest wymogiem poszanowania godności osoby i politycznego dobra wspólnego. Przyjmując negatywne rozumienie tolerancji, warto zauważyć, że te przekonania nie należą do sfery zastosowania tolerancji, ponieważ moralnie można tolerować tylko to, co jest złem, a politycznie to, co jest złem i ma znaczenie prawne. Brak przymusu w sprawach religijnych jest wymogiem nienaruszalnej godności ludzkiej.

Przyjmując negatywne rozumienie tolerancji, zrównanie wolności religijnej z tolerancją oznaczałoby słabe zrozumienie godności człowieka, sposobu, w jaki osoba jest podporządkowana prawdzie oraz władzy i funkcji państwa. Ocariz uważa, że „konsekwencją tego zamieszania byłby fakt, że niektóre zachowania sprzeczne z politycznym dobrem wspólnym, które w szczególnych okolicznościach mogłyby być tolerowane, zaczęłyby być uważane za »prawa do wolności«, co doprowadziłoby do większej liczby naruszeń godności ludzkiej, co już jest jawnie widoczne w sferze publicznej”.¹³

Można postawić tezę, że zasada wolności religijnej oznacza w praktyce przyznanie się, choć innym językiem, do pluralizmu etycznego oraz do tolerancji relatywistycznej, ponieważ zgodnie z jednym i drugim państwo wyrzeka się sądów lub przekonań, które obiektywnie mają nierówną wartość i w tym sensie z praktycznego punktu widzenia zapewnia się im równe traktowanie. Teza ta nie jest prawdziwa. Teorie takie przyjmują jako jedyną wartość materialną znalezienie *modus vivendi*, który gwarantuje pokojowe współistnienie: „cel ten jest realizowany poprzez formalną zasadę równego szacunku dla wszystkich, która doprowadziłaby do ochrony tylko wartości lub sposobów życia, co do których wśród obywateli panuje powszechna zgoda”¹⁴.

Historyczne ujęcie

Idea tolerancji religijnej zrodziła się pod wpływem chrześcijańskim w czasach Cesarstwa Rzymskiego w wymiarze tylko państwowym, w takim sensie, że każdy lud mógł zachować swoje wierzenie i tradycje. Dla zachowania jedności religijno-politycznej wprowadzono jednak kult cesarza.

¹³ F. Ocariz, dz. cyt., s. 874.

¹⁴ Tamże, s. 875.

Konstantyn I Wielki, dochodząc do władzy w 306 r., stwierdził, że skoro nie można zniszczyć chrześcijaństwa, to należy się z nim sprzymierzyć, a może nawet uczynić je filarem władzy cesarskiej. W 313 r. ogłoszono edykt mediolański, gwarantujący chrześcijanom wolność wyznania. Potwierdził on postanowienia edyktu Galeriusza z 311 r., który gwarantował chrześcijanom równość z innymi religiami. Konstantyn sprawował swoisty protektorat nad Kościołem chrześcijańskim i sprzyjał jego rozwojowi. W zamian za wolność religijną chrześcijanie musieli jednak uznać zwierzchność cesarza, także w sprawach religijnych.

Jednak problem tolerancji jest zjawiskiem *par excellence* nowożytnym, który najczęściej łączy się z okresem reformacji. W jej wyniku średniowieczne społeczeństwo, charakteryzujące się jednolitością religijną pod płaszczykiem Kościoła katolickiego, przekształciło się w mozaikę pełną konfliktów.

We Francji w dobie reformacji grupa *les politiques*, w tym Jean Bodin, optowała za potrzebą oddzielenia polityki od religii i zredukowania tej ostatniej do zasadniczo prywatnych relacji. Posiadające suwerenność państwo miałoby być powiązane z obywatelami wyłącznie za pomocą środków politycznych i prawnych.

W Anglii, w podobnym kontekście, działał John Locke, który wydał swoje słynne utwory, *List o tolerancji* (1685) oraz *Dwa traktaty o rządzie* (1690), mające stanowić polityczne *credo* chwalebnej rewolucji. Dla Locke'a tolerancja zakładała rozdział między państwem a kościołami, które mogły współistnieć w społeczeństwie; konieczne było jego zdaniem rozdzielenie kwestii władzy cywilnej i religii. Przeprowadzenie takiego rozdziału miało doprowadzić do położenia kresu niekończącym się konfliktom i sporom w państwie¹⁵. W praktyce oznaczało to przezwyciężenie ustroju politycznego opartego na zasadzie *cuius regio, eius religio* i zasugerowanie takiej formy ustrojowej, która była oparta na pewnej koncepcji tolerancji.

W koncepcji Locke'a państwo, aby osiągnąć swoje cele, posługuje się przymusem, ale nie może i nie powinno dążyć do zbawienia dusz. Locke wygłasza oczywiste stwierdzenie: „nikt z ludzi nie rodzi się jako członek określonego Kościoła, gdyż człowiek ze swej natury nie jest związany z żadnym Kościołem”. Skoro zatem uczestnictwo w religijnej wspólnotie jest dobrowolne, to i wspólnota jako całość ma prawo stanowić o własnych ustawach

¹⁵ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 7.

i nie powinny one być narzucane z zewnątrz, w szczególności przez żadną władzę polityczną. Dla Locke'a pojęcie herezji przestaje istnieć. Tolerancja religijna, za którą opowiada się Locke, zakłada, że nie ma obiektywnie błędnych przekonań religijnych¹⁶. To, a także brak politycznego uwikłania, mają umożliwić, przynajmniej teoretycznie, pokojowe współistnienie wszystkich kościołów, wspólnot religijnych i sekt¹⁷.

Myśliciele oświeceniowi, a wśród nich również Wolter¹⁸, bronili tolerancji przed wszelkiego rodzaju dogmatyzmem religijnym oraz bezkompromisowością.

Historycznie, w miarę kształtowania się koncepcji wolności religijnej jako naturalnego i niezbywalnego prawa jednostki, narasta opozycja między pojęciami tolerancji i wolności. Tolerancja – nietolerancja zaczynają więc przedstawiać się nie jako para przeciwieństw, ale raczej jako dwie strony tego samego medalu: wyrazu absolutnych i arbitralnych rządów władcy.

Wypracowane przez oświecenie rozwiązania filozoficzne często wiązały się z odcinaniem się od prawdy religijnej lub potępianiem jej (deizm, agnostycyzm, liberalizm filozoficzny) oraz krytyką koncepcji społecznej natury ludzkiej (indywidualizm, atomizm).

Z biegiem czasu coraz jaśniejsze stawało się to, że sumienie czy osobisty stosunek do prawdy religijnej i moralnej nie powinny podlegać przymusowi ze strony państwa lub innych osób. Został też przyjęty i zaakceptowany pogląd, że konieczne jest rozróżnienie między podstawami życia osobistego a podstawami życia politycznego. W ten sposób nowoczesna refleksja polityczna, w celu prawnego zagwarantowania etyczno-politycznych wymagań godności ludzkiej, skupiła swoją uwagę na takich wartościach, jak pokój społeczny, wolność i sprawiedliwość.

Fakt, że prowadzący do tego proces odbywał się powoli i stopniowo, a nie zawsze towarzyszyła mu wolność od uprzedzeń i perturbacje, nie zmniejsza wartości etyczno-praktycznej obecnego rozumienia praw podstawowych osoby ludzkiej i odpowiednio natury i granic funkcji państwa.

¹⁶ Tamże, s. 18.

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ Wolter, *Traktat o tolerancji*, przeł. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1988.

Aspekty prawne

Tolerancja w dokumentach prawa międzynarodowego

Już w Karcie Narodów Zjednoczonych (1945) członkowie Organizacji Narodów Zjednoczonych zobowiązali się, aby „postępować tolerancyjnie i żyć ze sobą w pokoju jak dobrzy sąsiedzi”. Po tej Deklaracji termin „tolerancja” znalazł się w instrumentach międzynarodowych o charakterze uniwersalnym, w zapisach powiązanych z edukacją, zarówno w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948) – gdzie ustalono, że wśród celów edukacji jest „rozumienie, tolerancja i przyjaźń między narodami, grupami rasowymi lub religijnymi” (art. 26, 2), jak i w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (1966). Ten ostatni, po uznaniu prawa każdego do nauki, ustanawia, że państwa – strony „zgadzają się, że edukacja powinna [...] promować zrozumienie, tolerancję i przyjaźń między wszystkimi narodami i między wszystkimi grupami narodowymi, etnicznymi lub religijnymi” (art. 13, 1). Podobnie, zasada 10 Karty Praw Dziecka stwierdza, że „dziecko należy [...] wychowywać w duchu zrozumienia innych, tolerancji, przyjaźni między narodami, pokoju i powszechnego braterstwa”. Także w artykule 7 Międzynarodowej Konwencji w Sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej (1966) państwa – strony „zobowiązują się podjąć niezwłocznie skuteczne środki [...] w celu zwalczania przesądów prowadzących do dyskryminacji rasowej oraz w celu popierania wzajemnego zrozumienia, tolerancji i przyjaźni między narodami i grupami rasowymi lub etnicznymi”.

Od tego czasu powstał szereg dokumentów mających bezpośrednio na celu promowanie tolerancji i przeciwdziałanie sytuacji zagrożenia jej brakiem. W 1981 r. powstała Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach, której celem jest m.in. popieranie „rozumienia, tolerancji i szacunku w sprawach dotyczących wolności religii”. Deklaracja definiuje „nietolerancję i dyskryminację opartą na religii lub przekonaniach” jako każde „rozdzielenie, wykluczenie, ograniczenie lub uprzywilejowanie oparte na religii lub przekonaniach, a mające za swój cel albo za swój skutek zniesienie lub podkopanie uznania, korzystania lub urzeczywistnienia praw człowieka i podstawowych wolności na zasadzie równości” (art. 2).

Tolerancja w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC)

ETPC odnosi się do tolerancji przede wszystkim jako jednej z fundamentalnych cech demokracji, zatem powinna ona stanowić klucz do interpretacji Konwencji. Pomimo przyznania państwom – stronom marginesu uznania, w sytuacji, gdy istnieje „pilna potrzeba społeczna”¹⁹, Trybunał ma prawo ingerencji w rewizję orzeczeń sądów krajowych.

W sprawie *Dudgeon przeciwko Wielkiej Brytanii* (1981) ETPC stwierdził, że „podstawowymi cechami” społeczeństwa demokratycznego są „pluralizm, tolerancja i otwartość”²⁰. Tym samym tolerancja jest jednym z elementów „niezbędnych w społeczeństwie demokratycznym”²¹. W powyższym wyroku ETPC stwierdził, że społeczeństwo demokratyczne cechuje m.in. tolerancja i otwartość, oraz że nie można pominąć faktu, iż lepsze zrozumienie i zwiększona tolerancja doprowadziły do dekryminalizacji w innych państwach członkowskich niektórych czynów lub zachowań. Zaznaczyć trzeba, że ETPC – rozpatrując sprawy – porównuje sposób, w jaki sądy krajowe orzekały w zbliżonych sprawach, z tym, co uważa za idealne dla społeczeństwa europejskiego, zgodnie z interpretacją zapisów Konwencji. Sytuacja ta zakłada w pewien sposób narzucenie określonego modelu demokracji i tolerancji, który niekoniecznie jest wspólny dla wszystkich krajów sygnatariuszy konwencji.

W kilku sprawach ETPC potwierdził orzeczenie sądów krajowych zakazujące używania określonych strojów, które odzwierciedlały konkretne przekonania religijne (głównie islamska chusta²²) w miejscach publicznych. W orzeczeniach tych odwoływano się do tolerancji jako elementu demokracji. Trybunał stwierdził, że w pewnych sytuacjach Konwencja wymaga prze-

¹⁹ H. C. Yourow, *The Margin of Appreciation Doctrine in the Dynamics of European Human Rights Jurisprudence*, London 1996, s. 192.

²⁰ Wyrok ETPC z dnia 7 grudnia 1976 r. w sprawie *Handyside przeciwko Wielkiej Brytanii*, skarga nr 5493/7, § 49.

²¹ Wyrok ETPC z dnia 30 stycznia 1998 r. w sprawie *United Communist Party of Turkey i in. przeciwko Turcji*, skarga nr 133/1996/752/951, § 45.

²² Wyrok ETPC z dnia 15 lutego 2001 r. w sprawie *Dahlab przeciwko Szwajcarii*, skarga nr 42393/98; wyrok ETPC z dnia 10 listopada 2005 r. w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98; wyrok ETPC z dnia 30 czerwca 2009 r. w sprawie *Aktas przeciwko Francji*, skarga nr 43563/08.

strzegania zasad takich, jak sekularyzm i tolerancja²³, którą utożsamiał z brakiem jakiegokolwiek znaków religijnych w przestrzeni publicznej. Dlatego jeśli jakiś przejaw religii jest postrzegany jako zagrożenie dla tych zasad, należy ograniczać prawo do wolności z artykułu 9 z powodu konieczności zapewnienia „ochrony dla praw i wolności innych oraz porządku publicznego”²⁴.

Wolność wyznania jest niezbędna do zagwarantowania pluralizmu w społeczeństwie. Praktyka ETPC prowadząca do wyeliminowania różnic, jakie religia wprowadza w sferze publicznej (ubiór²⁵, budowanie świątyń, obecność symboli religijnych²⁶ itp.), może prowadzić do skutków wręcz przeciwnych – do rosnącej nietolerancji, ponieważ świadomość odmienności, szacunek i dialog są kluczami do tolerancji rozumianej jako cnota społeczna. W tym sensie Trybunał kilkakrotnie brał pod uwagę, że krajobraz europejski, który uznaje za prawowite rozwiązania funkcjonujące w Wielkiej Brytanii i Francji, na Malcie, w Grecji lub Irlandii, a także we Włoszech, sankcjonował różnorodny i obiecujący model tolerancji oraz pluralizmu, ponieważ miał do czynienia z wielością porządków konstytucyjnych, a nie z jednym.

Podstawą orzecznictwa w zakresie neutralności światopoglądowej państwa są fundamentalne debaty na temat roli wolności religii w demokracji i tego, dlaczego religia powinna być tolerowana lub szanowana²⁷, czy wolność religijna przyczynia się do porządku publicznego²⁸ oraz jakie skutki mają bardziej zawężone debaty na temat konfliktów między prawem cywilnym a religijnym.

²³ Między innymi w *Dahlab przeciwko Szwajcarii*; *Şahin przeciwko Turcji*; *Aktas przeciwko Francji*; *Dogru przeciwko Francji* (wyrok ETPC z dnia 4 grudnia 2008 r., skarga nr 27058/05).

²⁴ *Şahin przeciwko Turcji*, § 99; *Dogru przeciwko Francji*, § 60.

²⁵ Zob. Wyrok ETPC z dnia 15 stycznia 2013 r. w sprawie *Eweida i inni przeciwko Wielkiej Brytanii*, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 i 36516/10.

²⁶ Zob. Wyrok ETPC z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.

²⁷ Zob. C. Evans, *Individual and Group Religious Freedom in the European Court of Human Rights*, „Journal of Law and Religion” 26 (2010), nr 1, s. 321; T. Lewis, *What Not to Wear: Religious Rights, the European Court and the Margin of Appreciation*, „International and Comparative Law Quarterly” 56 (2007), nr 2, s. 395; oraz T. Lindholm, *Philosophical and Religious Justifications of Freedom of Religion or Belief*, [w:] *Facilitating Freedom of Religion or Belief*, red. T. Lindholm et al., Leiden 2004, s. 23.

²⁸ Zob. B. J. Grim, R. Finke (*The Price of Freedom Denied – Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*, Cambridge 2011), którzy twierdzą, że zapewnienie wszystkim wolności religijnej zmniejsza brutalne prześladowania religijne i konflikty.

Aspekty praktyczne

Wydaje się, że bez względu na to, jak tolerancyjne jest społeczeństwo, jego odpowiednie funkcjonowanie wymaga ustanowienia wymogów elementarnej sprawiedliwości. W tym kontekście prawo odgrywa wiodącą rolę, ponieważ między innymi istnieje ono po to, by zapewnić dobre współistnienie, a zatem zawsze zakłada minimum etyczne (ogólnie, każde zachowanie zabronione w kodeksie karnym jest przykładem tych minimów etycznych, skrajnymi przypadkami są na przykład przypadki tortur lub ludobójstwa itp.). Václav Havel jasno tłumaczył to, mówiąc, że „tolerancja zaczyna być słabością, kiedy człowiek zaczyna tolerować rzeczy nie do zniesienia, kiedy zaczyna tolerować zło”²⁹. W podobnych słowach ujmuje to Instrukcja *Donum Vitae*: „Prawo cywilne w imię porządku publicznego powinno nieraz tolerować to, czego nie może zabronić bez wyrządzania jeszcze większej szkody. Niezbymalne prawa osoby powinny być jednak uznane i uszanowane [...] [T]kwią one w naturze ludzkiej i są ściśle związane z osobą na mocy aktu stwórczego, od którego osoba bierze swój początek”³⁰.

W praktyce konkretny obszar tolerancji będzie zależał w pewien sposób od kultury, historii, wartości etycznych i religijnych każdego społeczeństwa. Chociaż zawsze należy jednak zawsze pamiętać, że tolerancja nigdy nie może być bezkrytyczna: nie można tolerować tego, co niedopuszczalne – zachowań, których żadna władza nie ma uprawnień usprawiedliwić i które nie mogą być usprawiedliwione nawet przez tych, których bezpośrednio one dotyczą (takich jak zamachy na życie, integralność ludzką, wolność sumienia i wyznania, zasadnicze wymogi sprawiedliwości, itp.). W szerokim zakresie główna trudność polega na ustaleniu, jakie są te zachowania.

Z etyczno-politycznej perspektywy, w celu osiągnięcia wyższego dobra, jakim jest w porządku wolności i sprawiedliwości pokój, prawo świeckie musi promować i prawnie gwarantować prawa osoby oparte na naturalnym prawie moralnym, a także inne wartości etyczne o zasięgu publicznym, które leżą u podstaw współzycia społecznego i politycznego dobra wspólnego. Dobro

²⁹ V. Havel, *Entrevista*, „ABC Cultural”, 5 maja 1995, s. 16–17.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia *Donum Vitae*. Zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_19.html#pa, dostęp z: 03.11.2021.

wspólne może nawet wymagać, aby błąd nie był tłumiony, gdyby miało to spowodować większe zło lub uniemożliwić większe dobro. Ale nie oznacza to oczywiście, że dla osiągnięcia „większego dobra” lub zapobiegania „większemu złu” wolno czynić cokolwiek, ponieważ istnieją zachowania, które są absolutnym złem, zatem nie mogą być istotnie zmienione przez okoliczności kontekstu, w jakich są przeprowadzane, ani przez ich przewidywane konsekwencje. To wynika z faktu, że tolerancja nie jest wartością autonomiczną ani absolutną.

W sumie, „możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi. Tylko spełniając ten warunek, mogą oni przewyciężyć podziały i razem dążyć do poznania całej prawdy”³¹. Rzeczywiście, jeśli nie ma ostatecznej prawdy, która kieruje działaniami aktorów społeczno-politycznych, idee i przekonania można łatwo wykorzystać, dlatego gdy demokracja jest odarta z wartości, wtedy ujawnia się, bądź daje o sobie znać ukryta nietolerancja. To samo dzieje się, gdy państwo narzuca obowiązkową religię, stając się w ten sposób nietolerancyjnym fundamentalizmem. Ostatecznie, kiedy dialog otwarty na prawdę zostaje odłożony na bok, otwierają się drzwi dla nietolerancji politycznej, prawnej, religijnej, społecznej i innej wszelkiego rodzaju. Dialog nie jest wyrzeczeniem się prawdy ani odrzuceniem różnorodności poglądów, a póki szanuje godność człowieka, jest wzajemnym świadectwem na drodze poszukiwań i doświadczeń także w dziedzinie religii, aby przewyciężyć uprzedzenia i nietolerancje. Z tego dynamizmu wynika tolerancja rozumiana jako cnota społeczna i podstawowy element pokoju społecznego.

Bibliografia

Źródła

Wyrok ETPC z dnia 30 czerwca 2009 r. w sprawie *Aktas przeciwko Francji*, skarga nr 43563/08.

Wyrok ETPC z dnia 15 lutego 2001 r. w sprawie *Dahlab przeciwko Szwajcarii*, skarga nr 42393/98.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*. Do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Poznań 1998, nr 92.

- Wyrok ETPC z dnia 4 grudnia 2008 r. w sprawie *Dogru przeciwko Francji*, skarga nr 27058/05.
- Wyrok ETPC z dnia 22 października 1981 r. w sprawie *Dudgeon przeciwko Wielkiej Brytanii*, skarga nr 7525/76.
- Wyrok ETPC z dnia 15 stycznia 2013 r. w sprawie *Eweida i inni przeciwko Wielkiej Brytanii*, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 i 36516/10.
- Wyrok ETPC z dnia 7 grudnia 1976 r. w sprawie *Handyside przeciwko Wielkiej Brytanii*, skarga nr 5493/72.
- Wyrok ETPC z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.
- Wyrok ETPC z dnia 10 listopada 2005 r. w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98.
- Wyrok ETPC z dnia 30 stycznia 1998 r. w sprawie *United Communist Party of Turkey i in. przeciwko Turcji*, skarga nr 133/1996/752/951.

Opracowania

- Ackerman B. A., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven 1980.
- Díaz de Terán Velasco M. C., *Derecho, religión y tolerancia: reflexiones sobre un debate siempre actual*, „*Prudentia Iuris*” 79 (2015), s. 89–100.
- Evans C., *Individual and Group Religious Freedom in the European Court of Human Rights*, „*Journal of Law and Religion*” 26 (2010), nr 1, s. 321–343.
- Grim B. J., Finke R., *The Price of Freedom Denied – Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*, Cambridge 2011.
- Havel V., *Entrevista*, „*ABC Cultural*”, 5 maja 1995, s. 16–17.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. Do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998.
- Kelsen H., *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona 1977.
- Larmore Ch., *Patterns of moral complexity*, New Rochelle 1987.
- Larmore Ch., *Modernité et morale*, Paris 1993.
- Lewis T., *What Not to Wear: Religious Rights, the European Court and the Margin of Appreciation*, „*International and Comparative Law Quarterly*” 56 (2007), nr 2, s. 395–414.
- Lindholm T., *Philosophical and Religious Justifications of Freedom of Religion or Belief*, [w:] *Facilitating Freedom of Religion or Belief*, red. T. Lindholm et al., Leiden 2004, s. 19–61.
- Locke J., *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.
- Martínez de Pisón J., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid 2001, s. 59–60.
- Ocáriz F., *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, „*Scripta Theologica*” 27 (1995), nr 3, s. 865–883.
- Roshwald, M., *Toleration, Pluralism, and Truth*, „*Diogenes*” 55 (2008), nr 3, s. 25–34.

- Santos J. A., *Tolerancia y relativismo en las sociedades complejas*, „Persona y Derecho” 56 (2007), s. 177–190.
- Walzer M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona 1998.
- Wolter, *Traktat o tolerancji*, przeł. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1988.
- Yourow H. C., *The Margin of Appreciation Doctrine in the Dynamics of European Human Rights Jurisprudence*, London 1996.

Netografia

- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia *Donum Vitae*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_19.html#pa, dostęp z: 03.11.2021.
- Marcuse H., *Tolerancja Represywna*, https://www.academia.edu/50851034/Herbert_Marcuse_1965_Tolerancja_Represywna, dostęp z: 08.09.2022.

Dr Judyta BIELANOWSKA
Pomorska Szkoła Wyższa w Starogardzie Gdańskim
Europejskie Centrum Solidarności

Fundamentalizm

Wprowadzenie do zagadnienia

Poszukiwanie dziejowego sensu człowieczej egzystencji, bez względu na dynamikę rozwoju ludzkości i świata, pozostaje niezmiennym dążeniem osoby ludzkiej świadomie przeżywającej czas i zastaną rzeczywistość. Odwieczna potrzeba odnalezienia Boga, nadania eschatologicznego sensu ziemskiej egzystencji stała się elementem dociekań filozofów, religioznawców, antropologów kultury oraz wszystkich tych, którzy poszukują prawdy o nieziennej naturze człowieka. Tak właśnie zrodziła się idea *homo religiosus* (łac. człowiek religijny), nakreślona przez rumuńskiego historyka religii, Mirceę Eliadego (1907–1986)¹. W myśl tej koncepcji prawdziwym jest tylko ten człowiek,

¹ Na temat religijności jako naturalnego i niezmiennego atrybutu człowieka, a zarazem cechy konstytutywnej jego duchowości zob. S. Sztajer, *Idea homo religiosus a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy” 236 (2010), nr 2, s. 17–26; Z. J. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” 37–38 (1989–1990), z. 1, s. 239–252. Z kolei o wewnętrznych napięciach w strukturze psychicznej człowieka, związanych z trudnością w odnalezieniu optymalnego wypośrodkowania między fundamentalizmem religijnym a relatywizmem moralnym traktuje *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, autorstwa Petera Bergera i Antonego Zijdervela, przeł. S. Baranowski, Kraków 2010.

który jest świadom istnienia *sacrum*, nieprzypadkowej duchowości, predestynującej go do odnalezienia i poznania najwyższej istoty, bytu zwanego „Bogiem”, wykraczającego poza czas, przestrzeń i doczesność. Co istotne, według Eliadego Boga odnaleźć można bez wyjątku w każdym systemie wierzeń, a doświadczenie mistycznego poznania prawdy o Nim może stać się udziałem wyznawcy najrozmaitszych religii i wyznań, przy czym zasadniczą symbolika w nich występująca ma charakter uniwersalny, co jeszcze bardziej uprawdopodobnia przekonanie Eliadego o powszechnej równości wszystkich wiar i wyznań, każde z nich bowiem opiera swe istnienie na „prawdzie objawionej”². Odwieczna potrzeba poszukiwania Boga, będąca prostą implikacją religijnej natury człowieka, prowadzi jednak do zjawisk niepokojących, a w konsekwencji bardzo niebezpiecznych nie tylko dla samej kondycji duchowej osoby ludzkiej, lecz także dla całych grup społecznych, narodów i państw. Jednym z nich jest właśnie fundamentalizm będący kulminacją radykalizmu i dogmatyzmu³ wykluczających dojrzałe i autentyczne wzrastanie w wierze, zamiast tego zaś uosabiających dążenie do monopolizacji życia religijnego w duchu jednej religii, a nawet jednego, ściśle określonego w jej łonie wyznania. Z uwagi na wyraźne powiązanie religii z bieżącą polityką państwa najczęściej obserwowanym zjawiskiem jest we współczesnym świecie fundamentalizm islamski, co nie oznacza jednak, że pozostałe religie monoteistyczne są od tego rodzaju radykalnych postaw całkowicie wolne. Ze względu na wewnętrzne zróżnicowanie poszczególnych systemów wierzeń, wielość wyznań i odłamów, tendencje fundamentalne istnieją również lub mogą się pojawić w judaizmie oraz chrześcijaństwie, a nawet w plemiennych religiach animistycznych czy politeistycznych⁴.

² M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2022; tenże, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Kowalski, Warszawa 2011; tenże, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 1997.

³ Na temat istoty i znaczenia dogmatyzmu i dogmatu we współczesnym świecie zob. J. Bielawska, *Dogmat* [hasło], [w:] *Leksykon wiedzy politologicznej*, red. J. Marszałek-Kawa, D. Plecka, Toruń 2018, s. 93–94.

⁴ Nieco odmienne zdanie ma na ten temat Steve Bruce, autor *Fundamentalizmu*, który dowodzi, że dla zaistnienia tegoż zjawiska w obrębie religii niezbędne są dogmatyzm i monoteizm (S. Bruce, *Fundamentalizm*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 120–125). Rozumowanie to nie wydaje się być jednak do końca słuszne, zważywszy choćby na wielość i różnorodność interpretacji terminu „fundamentalizm”, wskazujących raczej na jego inkluzywny charakter, jeśli chodzi o zjawiska i postawy określane jako „fundamentalne”, tudzież „fundamentalistyczne”.

Geneza i znaczenie słowa „fundamentalizm”

W języku arabskim pojęcie „fundamentalizm” funkcjonuje od niedawna. Po nadto pojawiło się ono w związku z próbą tłumaczenia zachodniego terminu. Arabski termin *uṣūliyya*, będący odpowiednikiem fundamentalizmu, wcześniej oznaczał szyicki ruch reformatorski, jak również stosowany był w odniesieniu do osób zajmujących się „fundamentami” religii (*uṣul ad-din*) lub prawa (*uṣul al-fiqh*), a zatem teologów oraz prawników. Co istotne, w przekonaniu samych muzułmanów postawa i postulat konieczności powrotu do źródła, a zatem dosłownego rozumienia Koranu, stanowi „tradycjonalizm”, nie zaś „fundamentalizm”⁵. Termin „fundamentalizm” natomiast użyty został po raz pierwszy w serii dwunastu broszur wydawanej w Stanach Zjednoczonych od 1910 do 1915 roku, gromadzącej eseje ponad sześćdziesięciu autorów, zatytułowanej *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*. W 1919 roku natomiast powołano organizację, która w samej swej nazwie zawierała słowo „fundamentalizm”, a mianowicie *World’s Christian Fundamentals Association*, mającą jednoczyć wiernych należących do różnych denominacji⁶. W 1920 roku z kolei posłużono się pojęciem „fundamentalizm” na spotkaniu Konwentu Baptystów Północy na określenie wyznawców „gotowych stoczyć wspaniałą bitwę w obronie fundamentów wiary”⁷. Pojęcie fundamentalizmu z czasem ewoluowało, zaś jego zakres denotacyjny nie tylko stopniowo się zwiększał, ale także stawał się coraz bardziej ukierunkowany na pejoratywne rozumienie terminu. Nieodłączną kategorią pojęciową fundamentalizmu stała się religia, stąd też określenie „fundamentalizm religijny” o jednoznacznie pejoratywnej konotacji. W kontekście coraz bardziej różnicującej się postawy ze strony zwłaszcza środowisk opiniotwórczych, ale także naukowych co do właściwego i jednoznacznego rozumienia niniejszego pojęcia warto przytoczyć dość szczególną, a w istocie skrajną opinię na temat sedna fundamentalizmu. Otóż według anglo-irlandzkiego specjalisty w zakresie religioznaw-

⁵ J. K. Pastuszak, *Podstawy średniowiecznego i współczesnego fundamentalizmu islamskiego*, <https://www.konflikty.pl/historia/sredniowiecze/podstawy-fundamentalizmu-islamskiego/>, dostęp z: 06.08.2024.

⁶ R. Włodarczyk, *Wymiary fundamentalizmu religijnego w ujęciu teoretycznym*, [w:] *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. M. Humeniuk, I. Paszenda, Wrocław 2017, s. 15–39.

⁷ K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005, s. 253.

stwa porównawczego, Malise'a Ruthvena, „Fundamentalizm, zdaniem krytyków, jest jedynie czternastoliterowym zabrudzonym słowem. Terminem nadużywanym zarówno przez liberałów, jak i oświeceniowych racjonalistów wobec wszelkich, nie tylko religijnych grup, które stanowią, patrząc z postoświeceniowej perspektywy, wyzwanie absolutyzmu. Inni badacze twierdzą, że fundamentalizm, przyjmując ten sam styl racjonalnej argumentacji używanej przez świeckiego wroga, jest karykaturą bądź lustrzanym odbiciem wzywającego do odporu oświeceniowego przekonania”⁸. Obecnie termin „fundamentalizm” funkcjonuje niemal we wszystkich europejskich językach. Istotna dyferencjacja „fundamentalizmu” występuje natomiast w języku francuskim, w którym wyróżnia się dwa określenia oscylujące wokół fundamentalizmu, a mianowicie „integryzm” oraz „islamizm”. Pierwsze z nich postuluje odrzucenie wszelkich dążeń unowocześniania, tudzież uwspółcześnienia treści zawartych w Koranie, drugie natomiast oznacza dążenie do rozwiązania wszelkich problemów społecznych nurtujących ludzkość za pomocą religii – islamu⁹. Na popularności zyskuje natomiast coraz częściej pojawiające się w dyskursie naukowym i teoretycznym przekonanie, że bez względu na sposób wartościowania fundamentalizmu, należy wyselekcjonować to zjawisko ze sfery fenomenów społecznych oscylujących wokół różnego rodzaju radykalnych i ekstremalnych postaw oraz zjawisk społecznych, przydając fundamentalizmowi wyłącznie religijne znaczenie.

Geneza i ewolucja fundamentalizmu w wymiarze:

Historycznym

Pomimo tego, że najbardziej wyraziste oblicze fundamentalizmu zauważalne jest w kontekście działalności grup i związków wyznaniowych istniejących w czasach nowożytnych, niektórzy badacze tego zjawiska doszukują się jego genezy już w czasach średniowiecznych, a konkretnie na przełomie VIII i IX wieku, w ścisłym związku z religią islamską. To właśnie wówczas swoją działalność prowadziła jedna z najbardziej ortodoksyjnych szkół prawnych

⁸ M. Ruthven, *Fundamentalism. A very short introduction* Oxford 2007, s. 5.

⁹ E. Wnuk-Lisowska, *Fundamentalizm i dżihad. Groźna twarz islamu?*, „Studia Religiołoga” 36 (2003), s. 111–118.

islamu, a mianowicie szkoła hanbalicka, utworzona przez Ahmada ibn Hanbala, teologa, patrona i twórcę doktryny tejże szkoły. Jej podstawowe cele sprowadzały się do literalnego odczytywania treści Koranu, a co za tym idzie do rygoryzmu prawnego oraz rezygnacji z dostosowywania nauk do wymogów współczesności. Hanbalicka szkoła prawna ze względu na swój radykalny charakter wchodziła w różnego rodzaju spory z alternatywnymi, mniej ortodoksyjnymi muzułmańskimi nurtami myślowymi lub doktrynami. Niejednokrotnie spory te przybierały bardzo brutalny przebieg. Co istotne jednak, toczyły się one wewnątrz tej samej religii, różnicując jej wyznawców na dogmatyków oraz zwolenników progresywnego interpretowania świętych wersetów Koranu. W duchu nauczania ibn Hanbala działał natomiast kontynuator tradycyjnego podejścia względem zasad wiary i dogmatów religii islamskiej, Ali al-Barbahari, o wiele bardziej rygorystyczny niż jego poprzednik. Al-Barbahari uznawał bowiem również rozrywkowy tryb życia, sprzedaż i spożywanie alkoholu oraz zabawy taneczno-muzyczne za sprzeniewierzenie się nauczaniu Proroka oraz woli Allaha. Prześladował on ponadto także zwolenników szafickiej szkoły prawnej, którzy w jego przekonaniu posługiwali się rytuałami religijnymi znamionnymi dla szyickiego odłamu islamu, pozostającymi w sprzeczności z sunnickim charakterem nauk al-Barbahariego¹⁰. Kolejny etap ewolucji fundamentalizmu wiąże się z działalnością żyjącego w latach 1263–1328 hanbalickiego prawnika i teologa, Ahmada ibn Tajmijji, który w poczuciu zagrożenia najazdem Mongołów wskazał na konieczność obrony islamu przed obcą kulturą. Mimo, iż Mongołowie byli wówczas wyznawcami islamu, to jednak posługiwali się własnym prawem zwyczajowym, nie korzystając z norm szariatu. Dla ibn Tajmijji stanowiło to wystarczający argument do wypowiedzenia Mongołom świętej wojny (*dżihad*). Jeszcze dalej w swym radykalizmie poszedł uczeń ibn Tajmijji, ibn Kathir, który wybierał z Koranu te wersety, które w jego przekonaniu dawały niczym nieograniczone prawo do prowadzenia wojny z innowiercami, określanymi pogardliwie *giaurami*¹¹. Upływające stulecia nie zmieniły zasadniczo istoty fundamentalizmu islamskiego. Nie bez znaczenia dla rozwoju fundamentalizmu w krajach muzułmańskich pozostała także polityka państw europejskich realizowana w XIX w. Arabów wykorzystywano wów-

¹⁰ J. K. Pastuszek, dz. cyt.

¹¹ M. Samojedny, *Wykładnia prawa islamu według hanbalickiej szkoły prawa*, „Wrocławskie Studia Erazmiankie” 8 (2014), s. 227–236.

czas jako siłę roboczą, dowolnie dysponując zasobami naturalnymi regionu arabskiego. Ludność muzułmańska postrzegała ponadto Europejczyków jako prezentujących skrajnie hedonistyczny styl życia, odległy od takich wartości jak honor, przywiązanie do rodziny, lojalność, braterstwo, wspólnotowość, a przede wszystkim umiłowanie prawa boskiego, które na Bliskim Wschodzie i w krajach Maghrebu stanowiły wartości nadrzędne, niezmiennie i niekwestionowane. Wobec zagrożenia ekspansją kultury zachodniej poszczególni przywódcy religijni tacy jak Dżamal ad-Din (1839–1897), Muhammed Abduh (1849–1905) czy Hasan al-Banna (1906–1949), a także członkowie potężnych struktur religijnych, jak chociażby założonego w 1928 roku Bractwa Muzułmańskiego, w mniej lub bardziej radykalny sposób kultywowali dogmatyzm, odrzucając wpływy kultury zachodniej oraz postulując powrót do zasad Koranu i *szariatu*. Tendencja ta pozostaje niezmienna po dzień dzisiejszy, stając się *spiritus movens* każdej nowo powstałej islamskiej organizacji fundamentalnej. Warto również zauważyć, że cechą charakterystyczną XX-wiecznego fundamentalizmu jest także coraz bardziej zorganizowana forma tegoż zjawiska, odległa od sposobu jego obiektywizowania się we wcześniejszych stuleciach, kiedy to poszczególni przywódcy duchowi nauczali islamu oraz jego wykładni niejako poprzez własny przykład życia religijnego, a także tworząc odpowiednie szkoły prawne. Obecnie organizacje fundamentalne przybierają najczęściej postać partii politycznych działających w oparciu o, w większości przypadków, nadinterpretowane treści Koranu. Przykładem tego rodzaju ustrukturyzowanej organizacji może być założone w Egipcie w latach XX ubiegłego wieku przez Hasana al-Bannę, wspomniane już Stowarzyszenie Braci Muzułmanów.

Psychologicznym

Fundamentalizm jako zjawisko społeczne, polityczne, ideologiczne czy też religijne rozpatrywać należy jako swoisty fenomen o ściśle określonej genezie, a zarazem nie dającym się w całości przewidzieć kierunku ewolucji, której permanentnie podlega. Mając na myśli pierwotne źródło postawy określanej mianem fundamentalnej, należy odwołać się do kondycji moralnej człowieka jako jednostki społecznej, ale przede wszystkim osobliwego bytu, mającego niepowtarzalną, właściwą tylko sobie konstrukcję psychiczną.

ną. To właśnie ta płaszczyzna, warunkująca procesy poznawcze człowieka, sposób doświadczania i przeżywania otaczającej go rzeczywistości kształtuje fundamentalną postawę życiową. W kontekście tym fundamentalizm wyrasta zatem z radykalizmu jako skrajnie bezkompromisowy sposób oglądu otaczającego świata. Dojrzała forma radykalizmu, dostrzegalnego niejednokrotnie w sferze publicznej, ma swoje źródła w skrajnie zindywidualizowanej postawie życiowej, ukierunkowanej na rewizję zastanej rzeczywistości. Radykała duchowego charakteryzuje zatem idealizm, refleksyjność oraz szczególnie pojęta moralność, wedle której wartością nadrzędną jest dobro wspólnoty, do której się przynależy, przy czym w przypadku radykalizmu duchowego wspólnotą tą jest zazwyczaj cały świat. Osoba radykalna pod względem duchowym snuje zatem tyleż doniosłe, co nierealistyczne wizje świata opartego na imponderabiliach, takich jak na przykład powszechne szczęście, absolutna równość wszystkich ludzi czy też wolność, dla której nie istnieją żadne granice. Kolejny rodzaj radykalizmu, o wiele bardziej niebezpieczny z punktu widzenia swych praktycznych implikacji, dostrzegalny we współczesnym świecie o wiele częściej aniżeli radykalizm duchowy, to radykalizm psychologiczny. Nurt ten w swych podstawowych założeniach bardzo wyraźnie nawiązuje do psychoanalizy Zygmunta Freuda, wedle której najbardziej stłumione kompleksy i niezaspokojone popędy natury ludzkiej materializują się w kompulsywnych zachowaniach agresywnych, przybierając najczęściej formę ekstremizmu politycznego, w równej mierze prawicowego, co lewicowego. W odróżnieniu od radykalizmu duchowego radykał psychologiczny nie jest więc motywowany chęcią zmiany świata na lepsze i uszczęśliwienia ludzkości, a podejmowane przezeń działania pozbawione są choćby w szczątkowym wymiarze zaplecza aksjologicznego. Tym, co znamienne dla tej odmiany radykalizmu, jest także bezrefleksyjna przemoc, zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i fizycznym¹². Mając na względzie oba wyróżnione rodzaje radykalizmu możemy zauważyć, że zarówno pierwszy z nich, jak i drugi, jest obecny w postawie fundamentalnej, a wręcz stanowi nieodłączny komponent tegoż zjawiska. Fundamentalizm bowiem, sytuując się wyraźnie w sferze religijnej, opiera się na radykalizmie duchowym za-

¹² J. Bielanowska, *Radykalizmy społeczno-polityczne III RP w kontekście współczesnych zagrożeń bezpieczeństwa państwa*, [w:] *Zwierciadła bezpieczeństwa*, red. H. Sommer, H. Karwan, G. Zakrzewski, Rzeszów 2022, s. 63–83; U. Jakubowska, *Ekstremizm polityczny: studium psychologiczne*, Gdańsk 2005.

zwyczaj wtedy, kiedy mamy do czynienia z wyznawcą, który w sposób rygorystyczny przestrzega lub stara się zachowywać wszystkie nakazy i zakazy obowiązujące w danej religii i/lub wyznaniu, kierując się w tym względzie szczególnie pojętą moralnością. W zdecydowanej większości przypadków ten rodzaj fundamentalizmu ukierunkowany jest na ściśle określoną grupę osób wyznających tę samą religię, a ściśle rzecz ujmując należących do tego samego jej odłamu. Fundamentalizm, którego podstawą byłby z kolei radykalizm psychologiczny, ma tendencje uniwersalne, inkluzyjne. Dąży zatem niejako do narzucenia całemu światu własnego systemu wartości, nie strojąc przy tym od stosowania przemocy na szeroką skalę. To zatem właśnie ten rodzaj fundamentalizmu jest znamieny dla działalności obecnie istniejących ugrupowań terrorystycznych¹³.

Istota fundamentalizmu w wymiarze:

Filozoficznym

Ukazanie istoty fundamentalizmu w aspekcie *stricte* filozoficznym wymaga przede wszystkim wglądu w te nurty myślowe, intelektualne, a nade wszystko filozoficzne, które przyczyniły się do zaistnienia postawy określanej dziś mianem fundamentalnej, a tym samym ukonstytuowania się zjawiska fundamentalizmu jako swoistego fenomenu społeczno-kulturowego. W tej części zatem nakreślone zostaną najważniejsze kierunki filozoficzne, które paradoksalnie i w sposób bynajmniej niezamierzony stały się zarzewiem fundamentalizmów różnego rodzaju. Szczególnie zasłużoną w tej mierze epoką było Oświecenie, zwłaszcza w wariantcie francuskiej myśli racjonalistycznej. To właśnie wówczas francuscy rewolucjoniści głosili powszechny odwrót człowieka od religii postrzeganej jako wielka iluzja, będąca źródłem nie tylko

¹³ Więcej na temat powiązań między czynnikiem religijnym a działalnością organizacji i ugrupowań terrorystycznych zob. J. Piwowarski, J. Depo, P. Pajorski, *Fundamentalizm islamski a terroryzm w XXI wieku*, Kraków 2015; M. Stańczyk-Minkiewicz, *Znaczenie motywacji religijnej w terroryzmie międzynarodowym*, „Colloquium” 1 (2009), s. 213–216. Zagadnienie to stanowi również oś narracyjną dzieła *Czarna księga prześladowań chrześcijan w świecie* (red. J. M. di Falco, T. Radcliffe, A. Riccardi, przeł. B. Baran, J. Gorecka-Kalita, M. Szewc-Osiecka, Poznań 2015), dokumentującego skalę represjonowania wyznawców Chrystusa na terenie Bliskiego Wschodu, w Afryce i w Azji ze strony fundamentalistów islamskich.

szkodliwych przesądów, ale także wojen religijnych, prześladowań innowierców oraz wszelkich innych okropności. W tego rodzaju proklamacji przodował zwłaszcza Wolter, zwany „królem filozofów”, którego spuścizna ideowa odcisnęła trwale piętno na światowej filozofii. Głosił on, że istnieje tylko jedno prawdziwe poznanie, a mianowicie to, które dokonuje się za pomocą rozumu ludzkiego, który w sposób wolny i nieskrępowany dogmatami religijnymi może dociec sensu świata i jednostkowego istnienia. Oświeceniowa filozofia szybko przeobrażała się w nauki empiryczne, oczywiście należycie obudowane duchem filozoficznym. Pionierem w tej dziedzinie był niewątpliwie August Comte, ideolog pozytywizmu o ogromnej sile oddziaływania na europejskich myślicieli. W oczywistym nawiązaniu do pozytywistycznej wizji świata, w której miejsca na Boga nie było lub nie powinno być, pozostawali także w swej filozoficznej refleksji nad światem tacy myśliciele jak Emil Durkheim, Max Weber i Karol Marks, spośród których szczególnie Karol Marks (w swoim przekonaniu) obnażał prawdziwą rolę religii w społeczeństwie. Jego słynne powiedzenie „religia jest opium dla mas”, mimo iż powinno być analizowane nie jako pojedynczy cytat, lecz w kontekście, w jakim się pojawiło, dobrze oddaje podejście Marksa do destruktywnej według niego roli religii dla funkcjonowania świata, jednostki i społeczeństwa. Marksizm jako kierunek filozoficzny postulował w sposób jednoznaczny konieczność odwrótu od religii, co w praktyce przybrało postać przymusowej ateizacji społeczeństwa w państwach komunistycznych. Mniej radykalny w swoich przemyśleniach na temat roli religii we współczesnym świecie pozostawał Max Weber, który wprawdzie uzależniał postęp i nowoczesność od uwolnienia istniejących instytucji z wszelkich naleciałości religijnych, jednakże intencjonalnie pozostawiał w tym aspekcie przestrzeń na empiryczne udowodnienie proklamowanej przez siebie teorii sekularyzacji. Żaden z nich jednak nie wyraził się na temat Boga i religii w sposób tak radykalny jak Friedrich Nietzsche, który w swoim najsłynniejszym traktacie filozoficznym, *Tako rzecze Zaratustra*, wielokrotnie obwieszczał, że „Bóg umarł”¹⁴. A zatem, mając wgląd w najważniejsze nurty sekularyzacyjne, które na przestrzeni lat, dekad i stuleci zdominowały Europę, skutecznie wypierając tradycyjnie pojmowaną religijność i naturalną ludzką skłonność do poszukiwania duchowości

¹⁴ M. Rakusa-Suszczewski, *Trzy nurty badania radykalizmu społecznego*, „Zoon Politikon” 7 (2016), s. 13–33.

i transcendencji w świecie materialnym, możemy wskazać na najważniejszą przyczynę pojawienia się fundamentalizmu – najpierw jako indywidualnej postawy jednostki, niegodzącej się na deprecjonowanie, a w niektórych przypadkach wręcz instytucjonalne wyrugowanie z przestrzeni publicznej religii, następnie zaś jako ustrukturyzowanego zjawiska, a wręcz fenomenu społecznego, kulturalnego, a nawet antropologicznego. Przyczyną tą jest mianowicie radykalna niezgoda na procesy sekularyzacji, laicyzacji oraz racjonalizacji każdej możliwej dziedziny życia w duchu modernizacji i wszechobecnej nowoczesności. W tym kontekście człowiek, z natury swej religijny (przy czym religijność tę możemy interpretować rozszerzająco jako poszukiwanie duchowości, rzeczywistości niematerialnej i egzystencjalnego sensu istnienia), nie pozostaje bierny na postępujący permissywnizm moralny, upadek autorytetów, relatywizację lub odwrót od tradycyjnych wartości oraz wszechobecny materializm, który nie jest w stanie zaspokoić potrzeb wyższego rzędu. Im bardziej zatem współczesny świat jest radykalny w swym permanentnym materialnym rozwoju, degradującym jednocześnie duchową sferę każdej istoty ludzkiej, tym bardziej radykalizują się wyznawcy poszczególnych nurtów religijnych, stając się z czasem fundamentalistami, a w skrajnym wariancie fanatykami religijnymi.

Aksjologicznym

Aksjologia jako nauka o wartościach bardzo precyzyjnie różnicuje dwie antynomiczne względem siebie kategorie moralne, a mianowicie „dobro” i „zło”. Nie ma między nimi punktów stycznych ani tzw. rozwiązań pośrednich. Tym samym pojawia się trudność w jednoznacznym zakwalifikowaniu fundamentalizmu jako zjawiska jednoznacznie złego lub jednoznacznie dobrego. Konfuzja ta wynika z samych cech dystynktywnych omawianego zjawiska. Jeśli bowiem, w zgodzie z dotychczasowymi ustaleniami, rozróżnimy fundamentalizm w rozumieniu wąskim od fundamentalizmu „uniwersalizującego”, wówczas musimy również do każdego z nich zastosować inną kategorię aksjologiczną. Tak więc fundamentalizm w pierwszym zaproponowanym rozumieniu stanowi jednostkową, w znaczeniu intersubiektywnym, indywidualną oraz dobrowolną postawę charakteryzującą się narzuconym samemu sobie i praktykowanym przez samego siebie lub wąską grupę współwyznawców ry-

goryzmem w zakresie przestrzegania zewnętrznej doktryny i religijnych rytuałów, najczęściej przy braku autentycznego, duchowego i mistycznego zjednoczenia z Bogiem oraz obecności intelektualnych dociekań co do Jego istoty.

Trudno uznać, aby ten rodzaj fundamentalizmu, niepretendujący wszakże do narzucenia całemu światu własnej tożsamości religijnej oraz sposobu przeżywania jej, sytuował się w obszarze „zła”. Uprawnione wydaje się natomiast stwierdzenie, że jeśli tego rodzaju postawa w jakiegokolwiek mierze zbliża do Boga, stając się skuteczną metodą duchowego spełnienia, wówczas mamy do czynienia z „dobrem” w rozumieniu aksjologicznym. Odwrotnie jest w przypadku drugiego z wymienionych rodzajów fundamentalizmu, a mianowicie fundamentalizmu o tendencjach uniwersalnych/„uniwersalizujących”. Otóż, tym co znamienne dla tego rodzaju postawy tudzież zjawiska, jest bezwzględne dążenie do narzucenia nie tylko współwyznawcom, ale także całemu światu własnej wizji rzeczywistości, przy czym dla metod i środków służących realizacji tego dążenia nie istnieje żadna granica moralna i etyczna, w myśl makiawelicznej zasady: „cel uświęca środki”. Rzecz jasna, w wymiarze aksjologicznym, ten rodzaj fundamentalizmu uchodzi bezsprzecznie za „zło” w rozumieniu moralnym.

Teologicznym

Fundamentalizm w rozumieniu *stricte* teologicznym nie jest tożsamy z fundamentalizmem religijnym. Fundamentalizm religijny bowiem materializuje się najczęściej jako postawa zradikalizowana, a wręcz ekstremalna, nie mająca wiele wspólnego ze świadomym doświadczeniem duchowym czy też mistycznym ani tym bardziej z refleksyjnym namysłem nad obowiązującą w danej religii doktryną i sposobem interpretacji podstawowych zasad wiary przez pryzmat dynamicznie zmieniających się okoliczności zewnętrznych, a więc upływu lat, dekad, stuleci oraz zmian w ogólnoludzkiej mentalności. Fundamentalizm religijny stanowi najczęściej bierne, bezrefleksyjne naśladownictwo sposobu życia oraz przekonań osób uznanych za autorytety religijne lub charyzmatycznych przywódców¹⁵. W tym kontekście fundamenta-

¹⁵ E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, przeł. K. Stopa, Kraków 2002; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1997.

lizm w znaczeniu teologicznym jawi się jako proste zaprzeczenie fundamentalizmu religijnego. Tym samym należy przyjąć, że fundamentalizm rozumiany przez pryzmat teologii stanowi indywidualną, dojrzałą postawę przeżywania własnej duchowości poprzez dążenie do wszechstronnego poznania nie tylko spisanej doktryny religijnej, lecz także ciągłego samodoskonalenia, wzrastania w wierze oraz dociekaniach intelektualnych zmierzających do pogłębienia własnej świadomości religijnej. Tym, co odróżnia fundamentalizm w aspekcie teologicznym od religijnego, jest właśnie wspomniana już postawa indywidualizacji własnej duchowości, pozbawionej wewnętrznego imperatywu nawracania innych na swoją religię oraz proklamowania walki z innowiercami. Fundamentalizm teologiczny jest zatem ukierunkowany niejako do wewnątrz. Mimo iż ten rodzaj fundamentalizmu wiąże się wprawdzie z rygoryzmem moralnym, to jednak owo skrupulatne przestrzeganie zasad wiary obowiązujących w danej religii zmierza wyłącznie do pogłębienia własnej duchowości oraz zacieśnienia więzi z Bogiem. W tym przypadku więc, jak już wspomniano, nie są podejmowane, w szczególności intencjonalne, próby nawracania innych za pomocą przemocy, przymusu, szantażu czy jakiegokolwiek innej formy oddziaływania, za wyjątkiem własnego przykładu życia zgodnego z etyką i moralnością obowiązującą w danej religii. Fundamentalizm teologiczny jest zatem sprzeczny nie tylko z fundamentalizmem religijnym, ale także z każdym innym przejawem fanatyzmu.

Obecność fundamentalizmu we współczesnym świecie – aspekty praktyczne

Jak już wspomniano, fundamentalizm, wbrew powszechnemu przekonaniu, nie dotyczy wyłącznie religii muzułmańskiej, choć wzięwszy pod uwagę częstotliwość zamachów terrorystycznych motywowanych religijnie, tego rodzaju przeświadczenie bywa utrzymywane, a nawet celowo podsycane w opinii publicznej. Z naukowo-teologicznego punktu widzenia należy jednak raz jeszcze podkreślić, że fundamentalizm może zaistnieć w różnym nasileniu w każdym systemie wierzeń, gdzie nadrzędną istotą duchową jest Bóg lub bogowie w religiach politeistycznych, bez względu na to w jaki sposób definiuje się Boga i jakie cechy dystynktywne się Mu przydaje. A zatem, mimo iż wyznawca każdej religii może okazać się fundamentalistą, a także

ze względu na to, iż postawa fundamentalna, sposób jej ekspresji i zewnętrznych przejawów są w dużej mierze tożsame niezależnie od religii czy wyznania, warto odnieść się tylko do głównych, najbardziej reprezentatywnych dla świata, religii, a zatem islamu, chrześcijaństwa, judaizmu oraz hinduizmu.

Fundamentalizm w islamie

Pomimo tego, że fundamentalizm może zaistnieć w każdym systemie religijnym¹⁶, politycznym, a także indywidualnym, na poziomie jednostkowej świadomości płaszczyzną, na której obiektywizuje się on w sposób najbardziej wyrazisty, pozostaje religia muzułmańska. Wynika to przede wszystkim z przesłanek historycznych, warunkujących ukształtowanie się najbardziej podstawowej formy fundamentalizmu w rozumieniu ogólnym oraz poszczególnych, mniej lub bardziej niebezpiecznych, wariantów tegoż zjawiska. Nie bez znaczenia pozostaje również obyczajowość oraz kultura życia muzułmanów, przy czym zarówno kwestie obyczajowe, jak i przekazywana z pokolenia na pokolenie tradycja oraz całokształt misternie powiązanych aspektów politycznych, gospodarczych i społecznych podporządkowanych normom życia religijnego, stanowią podatny grunt dla rozwinięcia się dojrzałej, ekstremalnej formy fundamentalizmu. Szczególne zagrożenie ze strony fundamentalizmu islamskiego pojawia się w państwach, w których religią dominującą lub wyłączną jest islam¹⁷. Spośród rozlicznych odłamów fundamentalizmów islamskich na uwagę zasługują te, które odegrały historyczną rolę w kształtowaniu mentalności radykalnych muzułmanów:

- utworzona w Bagdadzie hanbalicka szkoła teologii i prawa (IX–XIV w.), zakładająca całkowity literalizm w odczytywaniu treści zawartych w świętych tekstach islamu i będącą w całkowitej opozycji wobec władzy kalifa;

¹⁶ Zob. m.in. *Faith-based Radicalism: Christianity, Islam, and Judaism Between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, red. Ch. Timmerman et al., Bruksela 2007.

¹⁷ Obszerną bazę źródłową na temat historii i ewolucji islamu, jego rozmaitych odłamów, a także postaci kluczowych z punktu widzenia krzewienia tejże religii stanowi zbiór materiałów dostępnych na stronie Oxford Islamic Studies Online, <https://www.oxfordreference.com/page/oxfordislamicstudies/>, dostęp z: 06.08.2024, a także w publikacji *Modernist and fundamentalist debates in islam*, red. M. Moaddel, K. Talattof, New York 2002.

- wywodząca się z Arabii fundamentalistyczna doktryna zwana wahhabizmem (XVIII w.), postulująca literalizm, kontrolę polityczną oraz bardzo ściśle regulowanie obyczajów społecznych; unowocześniona w latach 1960–1970, kiedy to jako „wahhabio-salafijja” stanowiła ruch hybrydowy oparty zarówno na tradycyjnym wahabbizmie, jak i reprezentacji politycznej na wzór Stowarzyszenia Braci Muzułmanów;
- doktryna zwana „szyizmem imamitów” (XVI–XVIII w.), ukształtowana przez szkołę usulicką, proklamującą wiarę w imama jako następcę Mahometa, a w sferze praktycznej dążąca do całkowitej kontroli społeczeństwa i polityki;
- sunnicka ideologia modernistyczna, występująca w różnych wariantach, pierwotnie jako „salafijja” (XVIII–XIX w.), w teorii postulująca „odnowienie” i „racjonalizację” islamu, a w praktyce zaś interpretująca Koran w sposób niezwykle rygorystyczny i dosłowny; w późniejszych latach ewoluowała, przybierając formy: 1) „misyjnej salafijji”, realizującej swoje cele poprzez kaznodziejstwo, działalność charytatywną i dobroczynną oraz naukę pisanie i czytania; 2) „reformatorskiej salafijji”, wyrażającej się w działalności m.in. Braci Muzułmanów i zmierzającej do narzucenia politycznej wizji islamu, *szariatu* i utworzenia „państwa islamu”; 3) salafijji, odwołującej się do dżihadu, stawiającej sobie za cel walkę z niewiernymi oraz przywrócenie kalifatu. Ostatnia z wymienionych odmian „salafijji” jest szczególnie niebezpieczna nie tylko dla poszczególnych grup wyznaniowych religii muzułmańskiej, lecz także dla całego świata i ludzkości. To bowiem z tego nurtu wywodzą się organizacje terrorystyczne takie jak: Dżama’a Islamijja, Al-Ka’ida czy Państwo Islamskie (ISIS)¹⁸.

Fundamentalizm w chrześcijaństwie

Fundamentalizm w chrześcijaństwie jest zjawiskiem trudnym do zoperacjonalizowania ze względu na cechy dystynktywne religii chrześcijańskiej, będące w swej istocie prostym zaprzeczeniem fundamentalizmu. Naczelne zasady

¹⁸ A.-C., Larroque, *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*, przeł. K. Sztylek, Warszawa 2015.

chrześcijaństwa nakazujące miłość bliźniego, nadstawienie drugiego policzka, przebaczenie wszystkiego i wszystkim, a także modlitwę za nieprzyjaciół oraz oprawców wykluczają wszelki radykalizm względem drugiego człowieka, grupy społecznej czy jakiegokolwiek innego podmiotu. Zarówno bowiem pierwotne nauczanie Jezusa Chrystusa, misja apostolska jego uczniów, jak również społeczna nauka Kościoła, a także indywidualna postawa życiowa chrześcijan stają się bezpośrednią negacją zachowań właściwych dla fundamentalizmu tudzież fanatyzmu religijnego, a więc nienawiści lub wrogości względem wyznawców innych religii, bezwzględnej walki ideologiczno-kulturowej prowadzonej „w imię Boga”, deprecjonowania odmiennych kultów religijnych, a zarazem dowodzenia moralnej i teologicznej wyższości chrześcijaństwa nad innymi systemami wierzeń. Prowadzona współcześnie misyjna działalność Kościoła na całym świecie, zaangażowanie na rzecz krzewienia humanitaryzmu i nauczanie w duchu bezwarunkowego miłosierdzia względem każdego człowieka również nie mają znamion radykalizmu, przymuszania do przyjęcia wiary chrześcijańskiej ani jakichkolwiek innych oznak presji wywieranej na osoby z innych kręgów kulturowych. Dlatego też pewnym paradoksem pozostaje fakt, iż nawet w chrześcijaństwie, określanym niekiedy religią pokoju i miłości bliźniego, pojawiają się nurty zradykalizowane, a wręcz otwarcie fundamentalne, jak chociażby amerykański nurt nowej chrześcijańskiej prawicy. Podobnie jak w przypadku fundamentalizmu islamskiego, judaistycznego oraz hinduistycznego, chrześcijański fundamentalizm zaistniał w sferze publicznej jako przeciwwaga dla postępującej we wszystkich dziedzinach życia modernizacji. Począwszy od 1910 roku tradycjonaliści chrześcijańscy, zwłaszcza wyznania protestanckiego, kultywowali określone przekonania oraz zasady działania. W szczególności dowodzili nieomyłności i niepodważalności Słowa Bożego zawartego w Biblii, której treści rozumiane były literalnie, nie zaś jako metafory. Konsekwencję takiego przekonania stanowił natomiast swoisty separatyzm tradycjonalistów chrześcijańskich od innych, bardziej liberalnych nurtów religijnych oraz kierunków myślowych, co miało przełożenie także na ówczesną politykę Stanów Zjednoczonych, gdzie spory między tradycyjnie pojmowaną lewicą i prawicą coraz bardziej wpisywały się w istniejące podziały wewnątrzreligijne. Punktem odniesienia dla rygorystycznego moralnego kultywowanego przez najbardziej radykalnych w swoich poglądach chrześcijan było także życie obyczajowe, zwłaszcza seksualność człowieka czy też społeczna rola rodziny i jej znacze-

nia dla duchowego wzrostu każdej osoby ludzkiej¹⁹. W miarę upływu czasu, a konkretnie od lat 30. XX w., fundamentalizm chrześcijański w wariacie protestanckim stopniowo tracił na znaczeniu. Współczesny fundamentalizm odnoszący się w jakiejś mierze do chrześcijaństwa odnaleźć można natomiast w działalności sekt, stowarzyszeń oraz charyzmatycznych wspólnot religijnych, przy czym w przypadku dwóch ostatnich należy raczej wskazywać na swoistą formację duchową, jakiej podlegają ich członkowie, zmierzającą przede wszystkim do odnowienia relacji z Bogiem, aniżeli na tradycyjnie rozumiany fundamentalizm.

Fundamentalizm w judaizmie

Fundamentalizm występujący w judaizmie bardzo wyraźnie uwikłany jest w historię polityczną narodu żydowskiego oraz kontekst geopolityczny, związany z konfliktem arabsko-izraelskim, zwanym również konfliktem palestyńskim. Fundamentalizm judaistyczny stanowi zatem niejako odzwierciedlenie nurtu zwanego „syjonizmem”, a więc dążności początkowo do utworzenia państwa Izrael, co nastąpiło w 1948 roku, następnie zaś do utrzymania jedności narodu żydowskiego żyjącego w diasporze, a więc rozproszeniu. Tak rozumiany syjonizm, a zarazem fundamentalizm wyrosły z tejsze postawy, oscylują wokół politycznych i kulturowych napięć pomiędzy Żydami a palestyńskim ruchem narodowym, nacjonalizmem arabskim oraz fundamentalizmem islamskim. Judaistyczny wariant fundamentalizmu zaczęto dostrzegać dopiero w 1994 roku, kiedy to żydowski osadnik Baruch Goldman dokonał w Hebronie masowego mordu na modlących się muzułmanach. Geneza tego zdarzenia sięga roku 1967, kiedy to właśnie w Hebronie po izraelskim zwycięstwie w wojnie sześciodniowej z siłami koalicji arabskiej rozpoczął się ruch osiedleńczy na zajętych przez Żydów terytoriach. Nieprzejednana postawa Izraela względem Palestyńczyków artykułowana słowami nieżyjącego już fundamentalistycznego przywódcy, rabina Mosze Levingera, kategorycznie odrzuca wszelkie możliwości pokojowej koegzystencji obu zwaśnionych stron na ziemiach Zachodniego Brzegu Jordanu, twierdząc przy tym, że Pa-

¹⁹ M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013.

lestyńscy nie mają żadnych praw narodowych²⁰. Spośród licznych pomniejszych grup ortodoksji judaistycznej charakterystyczny i znaczący dla kultury i religii żydowskiej pozostaje ultraortodoksyjny ruch *charedi* (dosł. „w bojaźni Bożej”), stanowiący obecnie około 12 proc. społeczeństwa izraelskiego. Tym, co znamienne dla społeczności *charedim*, jest przede wszystkim zwrot ku sferze *sacrum*, a co za tym idzie odrzucenie świata świeckiego oraz pogłębienie praktyk religijnych. Warto zaznaczyć, że rygoryzm moralny, samoizolacja od świata, potępienie reformistycznego nurtu judaizmu niejednokrotnie stają się przyczyną konfliktów między przedstawicielami i członkami *charedi* a świecką częścią społeczeństwa żydowskiego²¹.

Fundamentalizm w hinduizmie

Fundamentalizm w hinduizmie czerpie swoje źródło, analogicznie jak pozostałe warianty fundamentalizmu, z radykalnej postawy lęku, obaw i niepokoju społecznego przed utratą *status quo*. Geneza fundamentalizmu obecnego na subkontynencie indyjskim sięga epoki nowożytnej, a w szczególności XVIII i XIX w. Nowoczesność, a wraz z nią presja modernizacyjna niemal wszystkich obszarów życia społeczności indyjskiej, stanowiła zagrożenie dla dotychczasowych wartości, autorytetów oraz tożsamości kulturowej, tym większe, im ściślej organizacja życia społeczno-politycznego usankcjonowana była religijnie. Na fali powszechnej dezaprobaty oraz coraz wyraźniejszego sprzeciwu wobec dyktatu kultury zachodniej w 1925 r. ukonstytuowała się w Indiach najbardziej znacząca dla tamtejszego fundamentalizmu religijnego oraz nacjonalizmu hinduskiego organizacja, działająca pod nazwą *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (hind. Narodowa Organizacja Ochotników, nazywana w skrócie RSS). Pierwszym jej przywódcą, a zarazem założycielem był nacjonalistyczny działacz Keshav Baliram Hedgewar. Myśl polityczna RSS ewolu-

²⁰ K. Izak, *Nie tylko islam. Ekstremizm i terroryzm religijny*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 7 (2015), nr 12, s. 183–210; Silberstein, L. J. (red.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Morality*, New York 1993.

²¹ R. Weiss, *Haredim (Charedim)*, or *Ultra-Orthodox Jews*, <https://www.myjewishlearning.com/article/haredim-charedim/>, dostęp z: 06.08.2024; M. Matusiak, *Ultraortodoksyjni Żydzi w Izraelu – epidemia jako próbiez wyzwań*, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2020-06-23/ultraortodoksyjni-zydzi-w-izraelu-epidemia-jako-probiez>, dostęp z: 06.08.2024.

owała, stając się coraz bardziej restrykcyjną, wraz z kolejnymi jej najznamienitszymi przedstawicielami, którymi oprócz wspomnianego już Hedgewara, byli między innym Madhav Sadashivrao Golwalkar oraz Deendayal Upadhyaya. Zasadniczym jednakże jej trzonem pozostaje swoiście pojęta koncepcja „hinduskości”, będąca osobliwym buntem wobec wzorców kultury i religii islamu oraz zachodniego chrześcijaństwa. Ogólnie rzecz ujmując, Narodowa Organizacja Ochotników postulowała oraz organizowała centrum kulturowej tożsamości Hindusów na fundamencie wspólnoty krwi aryjskich przodków, ideologii *hindutwy*, wedle której wszystkie narody podlegają naturalnej selekcji, oraz upatrywaniu nieprzejednanego wroga w wyznawcach islamu. Totalitarny wydźwięk tak rozumianej hinduskości obiektywizuje się również w postrzeganiu roli jednostki jako bezwzględnie oraz niemal mistycznie podporządkowanej wspólnocie, a więc narodowi hinduskiemu, oraz jej celom. Oczywiście, jak już wspomniano, stopień radykalizacji zapatrywań na świat i ludzkość ze strony RSS różnił się w zależności od tego, kto personalnie stał na czele tej organizacji, przy czym największe nasilenie fundamentalizmu myśli politycznej w jej obrębie nastąpiło w czasach przywództwa Madhavy Sadashiva Golwalkara. Narodowa Organizacja Ochotników wywarła przełożony wpływ na obecne radykalne kierunki myślowe oraz nacjonalistyczne ugrupowania polityczne, jak chociażby Indyjską Partię Ludową²².

Podsumowanie

Fundamentalizm jako zjawisko skonceptualizowane przede wszystkim w naukach teologicznych oraz religioznawstwie nabrał szczególnego znaczenia w dobie modernizmu jako przeciwwaga i odpowiedź na postępującą relatywizację wartości, norm i zasad oraz upadek dotychczasowych autorytetów. Właściwe rozumienie fundamentalizmu wymaga wzięcia pod uwagę dwóch płaszczyzn znaczeniowych tego terminu oraz niejako dwóch rzeczywistych możliwości jego zaistnienia. Mianem fundamentalizmu określa się bowiem z jednej strony postawę gorliwości i zapału religijnego, właściwego w szczególności neofitom, a więc osobom dopiero co nawróconym na daną religię,

²² J. Stępień, *Hinduski fundamentalizm religijny. Myśl polityczna Narodowej Organizacji Ochotników (Rashtriya Swayamsevak Sangh)*, Kraków 2014. Więcej na temat tej organizacji zob. *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, <https://www.rss.org/>, dostęp z: 06.08.2024.

którzy skrupulatnie, a wręcz ostentacyjnie wypełniają normy religijne, wnikliwie studiując przy tym święte księgi danego systemu wierzeń. W tym wypadku fundamentalizm utożsamiany jest z ortodoksją i/lub dogmatyzmem. Niekiedy zaś osoba reprezentująca ten rodzaj religijności nazywana jest fanatykiem religijnym, przy czym określenie to może oddawać rzeczywisty stan rzeczy lub służyć jako inwektywa. Fundamentalizm może być także rozumiany jako zjawisko znamienne dla postawy skrajnie zradykalizowanej pod względem religijnym. Wówczas charakteryzuje się ono bezwzględny dążeniem wyznawców danej religii do uniwersalizacji wartości i zasad w niej obowiązujących, stając się swoistą legitymizacją działań ugrupowań terrorystycznych, nadinterpretowujących spisana doktrynę religijną, w szczególności zaś te jej zapisy, stanowiące metafory i wymagające pogłębionego namysłu nad ich treścią. Prawdopodobieństwo zaistnienia fundamentalizmu, mimo iż zdaje się najwyższe w religii muzułmańskiej, w pewnych okolicznościach może być obecne również w chrześcijaństwie, judaizmie, hinduizmie oraz religiach politeistycznych i animistycznych. W każdej z nich natomiast ta druga odmiana fundamentalizmu jest równie niebezpieczna zarówno dla świata, jak i dla człowieka.

Glosariusz

Dogmat – (gr. *dogma*) w tradycji filozofii przedchrześcijańskiej normatywne twierdzenie, teza lub aksjomat. W kontekście teologicznym dogmat stanowi doktrynę, w której prawda objawiona przedstawiona została w sposób ostateczny, absolutny, stając się tym samym obowiązującą dla wszystkich wyznawców danej religii. Odrzucenie dogmatu jest równoznaczne z herezją i jako takie potępione *anatemą*.

Dżihad – (w wersji czasownikowej *dżahada* – „robić wysiłek”) – we właściwym, pierwotnym rozumieniu oznacza dążenie do podejmowania wysiłku celem osiągnięcia doskonałości religijnej, wzmocnienia wiary oraz otrzymania daru życia wiecznego. W kulturze europejskiej *dżihad* tłumaczony jest nieprecyzyjnie jako „święta wojna” z innowiercami. Nadinterpretacja ta jest właściwa również dla islamskich ugrupowań fundamentalnych oraz organizacji terrorystycznych.

Radykalizm – skrajna, bezkompromisowa postawa przywiązania do określonego światopoglądu, systemu wartości i przekonań, z jednoczesnym deprecjonowaniem istniejących odmienności i brakiem akceptacji dla różnorodności. Radykalizm ma najczęściej podłoże polityczne, religijne i ideologiczne. W wymiarze teologicznym stanowi najczęściej punkt wyjścia dla działań organizacji terrorystycznych, w szczególności w systemach teokratycznych.

Szariat – doktryna religijna, społeczna i polityczna regulująca wszystkie aspekty życia muzułmanów. W państwach, w których religią dominującą lub wyłączną jest islam szariat stanowi jedyne obowiązujące prawo, zaczerpnięte wprost z zapisów Koranu.

Bibliografia

Źródła

Koran, przekł. i komentarz J. Bielawski, Warszawa 2008.

Opracowania

- Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005.
- Berger P., Zijderveld A., *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. S. Baranowski, Kraków 2010.
- Bielanowska J., *Dogmat* [hasło], [w:] *Leksykon wiedzy politologicznej*, red. J. Marszałek-Kawa, D. Plecka, Toruń 2018, s. 93–94.
- Bielanowska J., *Radykalizmy społeczno-polityczne III RP w kontekście współczesnych zagrożeń bezpieczeństwa państwa*, [w:] *Zwierciadła bezpieczeństwa*, red. H. Sommer, H. Karwan, G. Zakrzewski, Rzeszów 2022, s. 63–83.
- Bruce S., *Fundamentalizm*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2022.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Kowalski, Warszawa 2011.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 1997.
- di Falco, J. M., Radcliffe, T., Riccardi, A. (red.), *Czarna księga prześladowań chrześcijan w świecie*, przeł. B. Baran, J. Gorecka-Kalita, M. Szewc-Osiecka, Poznań 2015.
- Izak K., *Nie tylko islam. Ekstremizm i terroryzm religijny*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 7 (2015), nr 12, s. 183–210.
- Jakubowska U., *Ekstremizm polityczny: studium psychologiczne*, Gdańsk 2005.

- Larroque A. C., *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*, przeł. K. Szytler, Warszawa 2015.
- Moaddel, M., Talattof, K. (red.), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*, New York 2002.
- Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, przeł. K. Stopa, Kraków 2002.
- Piwowarski J., Depo J., Pajorski P., *Fundamentalizm islamski a terroryzm w XXI wieku*, Kraków 2015.
- Pomarański M., *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013.
- Rakusa-Suszczewski M., *Trzy nurty badania radykalizmu społecznego*, „Zoon Politikon” 7 (2016), s. 13–33.
- Ruthven M., *Fundamentalism. A very short introduction*, Oxford 2007.
- Samojedny M., *Wykładnia prawa islamu według habalickiej szkoły prawa*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 8 (2014), s. 227–236.
- Silberstein, L. J. (red.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Morality*, New York 1993.
- Stańczyk-Minkiewicz M., *Znaczenie motywacji religijnej w terroryzmie międzynarodowym*, „Colloquium” 1 (2009), s. 201–216.
- Stępień J., *Hinduski fundamentalizm religijny. Myśl polityczna Narodowej Organizacji Ochotników (Rashtriya Swayamsevak Sangh)*, Kraków 2014.
- Sztajer S., *Idea homo religiosus a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy” 236 (2010), nr 2, s. 17–26.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1997.
- Timmerman, Ch., et al. (red.), *Faith-Based Radicalism: Christianity, Islam, and Judaism Between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, Bruksela 2007.
- Włodarczyk R., *Wymiary fundamentalizmu religijnego w ujęciu teoretycznym*, [w:] *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. M. Humeniuk, I. Paszcenda, Wrocław 2017, s. 15–39.
- Wnuk-Lisowska, E., *Fundamentalizm i dżihad. Groźna twarz islamu?*, „Studia Religio-logica” 36 (2003), s. 111–118.
- Zdybicka Z. J., *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” 37–38 (1989–1990), nr 1, s. 239–252.

Netografia

- Matusiak M., *Ultraortodoksyjni Żydzi w Izraelu – epidemia jako probierz wyzwań*, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2020-06-23/ultraortodoksyjni-zydzi-w-izraelu-epidemia-jako-probierz>, dostęp z: 06.09.2024.
- Oxford Islamic Studies Online, <https://www.oxfordreference.com/page/oxfordislamicstudies/>, dostęp z: 06.09.2024.
- Pastuszak J. K., *Podstawy średniowiecznego i współczesnego fundamentalizmu islamskiego*, <https://www.konflikty.pl/historia/średniowiecze/podstawy-fundamentalizmu-islamskiego/>, dostęp z: 06.09.2024.

Rashtriya Swayamsevak Sangh, <https://www.rss.org/>, dostęp z: 06.09.2024.

Weiss R., *Haredim (Charedim), or Ultra-Orthodox Jews*, <https://www.myjewishlearning.com/article/haredim-charedim/>, dostęp z: 06.09.2024.

Dr Judyta BIELANOWSKA
Pomorska Szkoła Wyższa w Starogardzie Gdańskim
Europejskie Centrum Solidarności

Totalitaryzm

Wprowadzenie do zagadnienia

Totalitaryzm stanowi przede wszystkim ideologię o ściśle określonych cechach dystynktywnych, znaną dla tak zwanych „zamkniętych” systemów politycznych, będących podstawowym punktem odniesienia dla urealnienia tendencji „antywolnościowych” w najszerszym rozumieniu tego słowa. W zdecydowanej większości przypadków totalitaryzm odnosi się zatem do sposobu funkcjonowania państwa oraz społeczeństwa wedle narzuconych odgórnie i nienegocjowalnych zasad, regulujących absolutnie wszystkie dziedziny życia społecznego, politycznego, gospodarczego, kulturalnego i umysłowego. Z punktu widzenia historii świata i dziejów ludzkości totalitaryzm ujawnił się w sposób najpełniejszy w XX w. pod postacią faszyzmu, nazizmu i komunizmu, aczkolwiek obecnie również można zaobserwować dążenia do totalitaryzacji świata i metod rządzenia, zwłaszcza w systemach politycznych państw niedemokratycznych, mimo iż najczęściej nie czerpią one jednoznacznej legitymacji do swych działań z konkretnych nurtów ideologii totalitarnych, lecz z o wiele bardziej pragmatycznych przesłanek sprzyjających kumulacji niczym nieograniczonej władzy w rękach wąskiej grupy osób. Pojęcie „totalitaryzmu” odnieść można również do specyficznego sposobu

myślenia, polegającego na istotnym ograniczeniu intelektualnym osoby myślącej w sposób „totalny”, a zatem niedopuszczający do świadomości istniejącego zróżnicowania świata i jego złożoności, a także skłonnej uznać nadrzędność racji oraz słuszność dominacji osoby lub grupy osób, znajdujących się na wyższym szczeblu hierarchii społeczno-politycznej, w szczególności w strukturze władzy. Znamiona totalitaryzmu zauważalne są także w niektórych systemach religijnych i/lub poszczególnych ich wyznaniach. Wówczas rozumienie totalitaryzmu bliskie jest fundamentalizmowi i dogmatyzmowi.

Etymologia słowa „totalitaryzm”

Słowo „totalitaryzm” wywodzi się z łacińskiego słowa *totus* lub *totalis* – cały, całkowity, całościowy; a zatem obejmujący wszystkie dziedziny życia. W języku włoskim tłumaczone jest ono jako *totalitario* i to właśnie we Włoszech rozpoczęto szerokie posługiwanie się terminem „totalitaryzm”, odnosząc je do ideologii, partii i ruchów politycznych, przywódców oraz państw. W 1922 r. Benito Mussolini, ogłaszając koncepcję państwa totalitarnego, posłużył się określeniem *stato totalitario*. W języku angielskim natomiast, jak podaje Eugene Kamenka, słowo *totalitarian* pojawiło się w 1926 r. Niekiedy nazwa „totalitaryzm”, ze względu na swą etymologię, używana jest zamiennie z nazwą „totalizm”, którą w państwach socjalistycznych określano reżim faszystowski. W pozostałych krajach, a w późniejszym okresie także w państwach postsocjalistycznych, w powszechnym użyciu pozostaje jednakże określenie „totalitaryzm”. Ze względu na samo znaczenie terminu, a także z uwagi na kontekst historyczny, „totalitaryzm” bywa przeciwstawiany i traktowany antynomicznie względem otwartego społeczeństwa liberalnej demokracji. Tego rodzaju zróżnicowanie wyrażone zostało w związku z wydarzeniami II wojny światowej między innymi przez Isabel Paterson² i Karla Poppera³.

¹ E. Kamenka, *Totalitaryzm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin i P. Pettit, Warszawa 1998, s. 800.

² I. Paterson, *The God of the Machine*, London 1993.

³ K. Popper, *The open society and its enemies*, New Jersey 2020; tenże, *The poverty of historicism*, London 1957.

Historyczne ujęcie totalitaryzmu

Mając na względzie dystynktywne cechy totalitaryzmu, a także teoretyczno-filozoficzne podłoże tego zjawiska, które w tym zakresie ukonstytuowało się na gruncie utopijnych wizji świata i egzystencji ludzkości, nakreślonych przez najważniejszych filozofów i myślicieli, poczynawszy od czasów starożytnych aż do nowożytności, należy wskazać, że mianem „totalitarnych” określano nie tylko XX-wieczne systemy polityczne, funkcjonujące w oparciu o ideologię faszystowską/nazistowską i komunistyczną⁴. Pierwsza faza totalitaryzmu miała miejsce w latach 20. XX w., zaś samo określenie „totalitaryzm” zostało wówczas rozpowszechnione przez filozofa i bliskiego współpracownika Benita Mussoliniego, Giovanniego Gentilego. Początkowo było ono używane przez liberalnych przeciwników politycznych włoskiego przywódcy, następnie zaś przez samego *Duce*, który w przemówieniu z 1925 roku, atakując pozostałości parlamentarnej opozycji użył sformułowania „nasza nieugięta totalitarna wola”. Z kolei w Niemczech hitlerowskich terminu „totalitaryzm” używano zdecydowanie rzadziej. Początkowo, w 1930 roku, pojawiało się ono w publicystyce narodowych socjalistów, kiedy to niemiecki pisarz Ernst Jünger pisał o „totalnej mobilizacji”, zaś czołowy ideolog Narodowo-Socjalistycznej Niemieckiej Partii Robotniczej (NSDAP), Carl Schmitt, analizował i omawiał ideę „państwa totalitarnego”. Pewnym paradoksem pozostaje natomiast, że to właśnie sam przywódca totalitarny nazistowskich Niemiec, Adolf Hitler, dystansował się od stosowania terminu „totalitaryzm” i preferował używanie słowa „autorytarny” (niem. *autoritär*). Drugą fazę rozwoju znaczenia totalitaryzmu datuje się z kolei na lata 1939–1940, kiedy to, po zawarciu sojuszniczego paktu Ribbentrop–Mołotow między nazistowskimi Niemcami a komunistycznym Związkiem Radzieckim, państwa demokratyczne określały mianem „totalitarnych” trzy kraje, a mianowicie Włochy, Niemcy i ZSRR. W nieco innym kontekście posługiwano się terminem „totalitaryzm” w latach 40. XX w., kiedy to propagandiści Związku Radzieckiego określali tym mianem wyłącznie rządy faszystowskie. Okoliczności II wojny światowej, zawiązanie się koalicji antyhitlerowskiej z dominującym udziałem ZSRR, stały się bowiem płaszczyzną przyjęcia jednoznacznie negatywnej interpretacji totalitaryzmu jako systemu wszechobejmującego zniewolenia. Stąd też

⁴ L. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011.

bez względu na obiektywne uwarunkowania reżimu stalinowskiego w ZSRR o jednoznacznie totalitarnej wymowie, którego apogeum przypada na lata 1929–1953, powojenny porządek świata niejako legitymizował odnośnienie pojęcia „totalitaryzm” tylko do enumeratywnie wskazanych systemów, w tym zwłaszcza nazistowskich Niemiec. Trzecim etapem na drodze historycznej ewolucji znaczenia terminu „totalitaryzm” były natomiast lata 50., 60.⁵, i 70. XX wieku. Wtedy to znacznie wypaczono właściwe rozumienie „totalitaryzmu”, nazywając tym mianem, obok wskazanych już systemów faszystowskich, nazistowskich i komunistycznych, także starożytną Spartę, Rzym za panowania Dioklecjana, idealną republikę Platona, Genewę w czasach Jana Kalwina, carską Rosję, a nawet Kościół katolicki. Co więcej, w opinii marksistowskiego socjologa i filozofa, Herberta Marcuse, Stany Zjednoczone również uchodziły za totalitarne⁶. Ostatnia, czwarta faza totalitaryzmu, która trwa do dziś, odnosi się natomiast do coraz bardziej dyskursywnego traktowania tego terminu⁷. Z jednej bowiem strony rozpatrywane jest ono ściśle, i rygorystycznie pod względem formalnym, przez pryzmat kryteriów klasyfikacyjnych powstałych na gruncie refleksji naukowej, z drugiej natomiast funkcjonuje jako zwrot publicystyczny, a więc najczęściej jako swoista inwektywa polityczna⁸. Egzemplifikacją trudności w zakresie jednoznacznej kwalifikacji terminologicznej, oscylującej wokół rozumienia naukowego i publicystycznego, a wręcz demagogicznego, jest rozbieżność stanowisk w zakresie uznania Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) za państwo *par excellence* totalitarne. Głosy historyków i politologów są w tej kwestii po-

⁵ Warto wskazać, że w latach 60. XX w. podejmowano już badania na temat posttotalitarnego systemu politycznego na kształtowanie i rozwój przyszłych elit rządzących. Zagadnieniu temu poświęcony jest m. in. artykuł L. J. Edingera *Post-Totalitarian Leadership: Elites in the German Federal Republic*, „American Political Science Review” 54 (1960), nr 1, s. 58–82.

⁶ H. Marcus, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki, Warszawa 1991. Spostrzeżenie Marcusa może mieć związek z zagadnieniem poruszonym przez politologa i religioznawcę Macieja Potza w książce *Teokracje amerykańskie: źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie* (Łódź 2016), w której autor analizuje zakres i specyfikę władzy trzech wspólnot religijnych – purytanów, shakerów i mormonów – oraz jej związki z tradycyjnie pojętą teokracją.

⁷ Szczegółowe rozważania na temat genezy, ideologii, struktur władzy i jej funkcjonowanie oraz następstw systemów totalitarnych zawiera publikacja *Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz i in., Kraków 2010.

⁸ S. Meuschel, *Theories of Totalitarianism and Modern Dictatorship. A Tentative Approach*, „Thesis Eleven” 61 (2000), nr 1, s. 479–503.

dzielone. Część z nich uznaje, że PRL była państwem totalitarnym tylko w okresie od 1945 do 1953 (śmierć Józefa Stalina)/1956 (śmierć Bolesława Bieruta), następnie zaś, po przejęciu władzy przez Władysława Gomułkę rządy w Polsce przybrały postać autorytaryzmu, inni zaś wychodzą z założenia, że Polska powojenna była w całości totalitarna przez cały okres swego trwania, a więc aż do transformacji systemowej w 1989 roku⁹. Obecne w tej dyskusji są również stanowiska, wskazujące na jeszcze inne cezury czasowe, powiązane z kontekstem międzynarodowym, jak chociażby oficjalne odrzucenie kultu jednostki przez radzieckiego przywódcę, Nikitę Chruszczowa, w 1956 r., rozpoczęcie *pierestrojki* w ZSRR w 1985 r., przejęcie władzy przez Michaiła Gorbaczowa w maju 1989 r., bądź też rozpad Związku Radzieckiego w 1991 r.¹⁰.

Stan rzeczy

Rozróżnienie teoretyczne i pragmatyczne „totalitaryzmu”

Totalitaryzm niewątpliwie ukształtował się w swym pierwotnym i fundamentalnym znaczeniu jako system ideologiczny oparty na enumeratywnie wyszczególnionych założeniach, dodatkowo w ściśle określonym kontekście historycznym. Z punktu widzenia namysłu teoretycznego nad naturą świata i celowością ludzkiego istnienia totalitaryzm wyrasta z dalece niewłaściwej interpretacji filozoficznych traktatów i błędnych przesłanek historiozoficz-

⁹ Ważnym głosem w tej dyskusji jest artykuł Romana Bäckerera *Totalitaryzm w Polsce lat 1948–1956*, „Czasy Nowożytne” 6 (1999), s. 7–16, w którym autor postuluje zasadność stosowania określenia „totalitaryzm” jedynie w odniesieniu do okresu stalinizmu, obejmującego wskazane powyżej lata.

¹⁰ Ciekawym spojrzeniem na zagadnienie totalności współczesnego systemu politycznego Rosji w kontekście kluczowej determinanty poznawczej, a mianowicie kultury politycznej, z jaką mamy do czynienia w Federacji Rosyjskiej, stanowi artykuł M. Abbasy, *Totalitaryzm i wolność w świetle paradygmatów kultury*, *Współczesna Rosja*, „Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia” 8 (2020), s. 69–83. Wątek ten porusza także J. Sadowski (*Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury: studium kultury totalitarnej*, Kraków 2009). Warto również nadmienić, że z punktu widzenia obecnej sytuacji geopolitycznej we wschodniej Europie, a mianowicie wojny prowadzonej przez Rosję na terytorium Ukrainy, określenie władzy sprawowanej przez Władimira Putina jako w gruncie rzeczy totalitarnej znajduje swoje uzasadnienie, także z punktu widzenia wysokiego poparcie narodu rosyjskiego dla prowadzonej agresji, co z kolei wpisuje się w kulturę polityczną systemów i społeczeństwa zamkniętych.

nych dysput, toczących się w wymiarze wyłącznie intelektualnym, które jednakże nie pozostały bez znaczenia dla ujawnienia się „totalitaryzmu” w wymiarze pragmatycznym i przez to skrajnie niebezpiecznym. To bowiem rozważania teoretyczne i filozoficzne, odpowiednio nadinterpretowane, legły u podstaw ukształtowania się dwóch totalitarnych w swej istocie, a przede wszystkim w praktycznym wymiarze, systemów sprawowania władzy, a mianowicie faszyzmu/nazizmu oraz komunizmu/bolszewizmu. Zarówno bowiem błędna interpretacja filozofii Friedricha Nietzschego, jak i rozważań dialektycznych Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, stanowiących odpowiednio podstawę ideologiczną nazizmu oraz komunizmu, stały się dla Adolfa Hitlera oraz Włodzimierza Lenina i Józefa Stalina, a także ich naśladowców, źródłem autolegitymizacji dla sprawowania władzy w nazistowskich Niemczech i Związku Radzieckim w oparciu o metody totalitarne. Totalitaryzm to jednakże nie tylko niechlubna zaszczość historyczna, tragiczne doświadczenie dla świata i ludzkości, lecz także realne zagrożenia dla współczesnego człowieka i otaczającego go rzeczywistości. Szczególne ryzyko ujawnienia się społeczno-politycznych struktur totalitarnych oraz schematów myślowych, opartych na totalitaryzmie, istnieje w państwach niedemokratycznych, o skostniałej strukturze hierarchicznej, niepodatnej na zmiany oraz z nieistniejącym system alternacji władzy. Dążność elity politycznej, w tego rodzaju istniejących współcześnie systemach politycznych, do utrzymania *status quo*, a zatem skumulowania pełni władzy w rękach wąskiej grupy osób, staje się wartością absolutną, której realizacja wymaga, a przede wszystkim dopuszcza użycie wszelkich dostępnych metod i środków, w tym także totalitarnego instrumentarium panowania. Tym samym struktury społeczne, istniejące w tego rodzaju zamkniętych systemach politycznych, odzwierciedlają nadrzędne mechanizmy sprawowania władzy i kontroli społecznej, urealnając je we wszystkich obszarach życia społecznego, kulturalnego, a nawet, co szczególnie niebezpieczne dla osoby ludzkiej, w osobliwym sposobie myślenia, ukierunkowanym na bezwzględne posłuszeństwo wobec odgórnie narzuconych autorytetów oraz rezygnację z wszelkich przejawów indywidualizmu i wolnej, niezależnej myśli. Ten ostatni aspekt, odnoszący się w gruncie rzeczy do funkcjonowania człowieka jako *homo sovieticus*, bywa również obecny w systemach formalnie demokratycznych, lecz wykazujących coraz silniejszą skłonność ku autorytaryzmowi lub hybrydowym rozwiązaniom systemowym, w których pluralizm społeczny, swoboda myśli, twórczości,

religii, wyznania i tożsamości różnego rodzaju, bywa zakwestionowana i eliminowana z przestrzeni publicznej.

Rozróżnienie koncepcyjne „totalitaryzmu” i „totalizmu”

Istniejące formalno-teoretyczne perspektywy naukowe i poznawcze dotyczące terminu „totalitaryzm” odnoszą się do determinant tego pojęcia w przeważającej mierze w nawiązaniu do obiektywnie istniejących struktur społeczno-politycznych. I to zarówno w wymiarze historycznym, jak również, choć zdecydowanie rzadziej, do obecnie istniejących systemów politycznych. Tylko w niektórych przypadkach pojawia się zamienne stosowanie pojęć „totalitaryzm” oraz „totalizm”, przy czym, o ile ma to miejsce, częściej dotyczy ono formy przymiotnikowej, a zatem „totalitarny”/„totalny”. Należy jednak wskazać, że zdecydowanie przeważająca częstotliwość stosowania w dyskursie naukowym określenia „totalitaryzm” i/lub „totalitarny” odnosi się do funkcjonowania konkretnego systemu politycznego, a tym samym sposobu sprawowania władzy w oparciu o istniejące w jej ramach instytucje. Tym samym określenie „totalizm” i/lub „totalny” byłoby adekwatne w większym stopniu do określenia specyficznej konstrukcji intelektualno-myślowej znamiennej dla *homo sovieticus*. Totalne byłoby więc, przykładowo, postrzeganie świata w sposób skrajnie jednoznaczny; wyparcie ze świadomości istniejących różnic w wymiarze międzyludzkim; wydawanie osądów o świecie w sposób kateryczny, absolutny, nieznoszący sprzeciwu i niedopuszczający niezależnej, wolnej refleksji. Myślenie totalne jest zatem antynomiczne wobec myślenia wolnego, nieskrępowanego czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi, a nade wszystko samodzielnego. Totalna interpretacja i ocena świata oraz dokonujących się w nim procesów nie dopuszcza ponadto jakichkolwiek rozwiązań pośrednich czy kompromisowych. Totalny sposób myślenia, zwłaszcza w przypadku decydentów politycznych, stanowi zatem punkt wyjścia dla totalitarnych struktur władzy i systemu politycznego. W aspekcie teologicznym natomiast totalny sposób myślenia o otaczającej rzeczywistości materializuje się w literalnej interpretacji treści świętych ksiąg poszczególnych systemów religijnych, zwłaszcza zaś tych ich zapisów, które prawidłowe rozumienie może być tylko alegoryczne i których rzeczywista warstwa znaczeniowa wymaga umiejętności myślenia przede wszystkim abstrakcyjnego.

Istota totalitaryzmu w ujęciu:

Filozoficznym

Filozoficzne podłoże totalitaryzmu wiąże się z nadinterpretacją lub jawnym zniekształceniem poznawczym treści traktatów i intelektualnych dociekań w duchu poznania prawdy o świecie i człowieku prowadzonych przez filozofów żyjących na przestrzeni wieków. Zarówno ideolodzy, jak i przywódcy nazizmu/faszyzmu oraz komunizmu nawiązują zatem do konkretnych systemów filozoficznych, poszukując w nich uprawomocnienia dla sprawowania władzy w sposób totalitarny. Całościowe podłoże dla tendencji totalnych, bez różnicowania na system faszystowski i komunistyczny, zauważalne jest już w utopijnej wizji świata idealnego, stworzonej przez Platona. Starożytny myśliciel, w jednym ze swych monumentalnych dzieł (*Państwo*) kreśli wizję państwa rządzonego przez wyizolowaną od tłumu klasę rządzącą, która dzięki swej całkowitej nadrzędności wobec poddanych dysponuje władzą absolutną, regulującą zasady życia społecznego, a ponadto monopolizującą między innymi cnoty wojskowe, prawo do wykształcenia, wszelką aktywność intelektualną, a nawet prawo do posługiwania się kłamstwem dla dobra państwa, własnych obywateli oraz w stosunku do wrogów¹¹. Z kolei na dopuszczalność środków przemocy przez rządzących, dla dobra ludzkości, wskazują, w mniej lub bardziej zawołany sposób, tacy utopijni myśliciele jak Tomasz Campanella, Tomasz Morus czy Charles Fourier. Z kolei nowożytni filozofowie, tacy jak Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche czy Karol Marks i Fryderyk Engels stworzyli podwaliny pod totalitaryzmy XX wieku, choć z całą pewnością nie to było ich zamiarem. Niewątpliwie jednak to na gruncie ich filozofii najpotężniejsi przywódcy totalitarni powołali do życia potężną maszynę państwowo-partyjną, która zdominowała stosunki międzynarodowe i polityczne oblicze świata na wiele lat. I tak teoretyczno-filozoficzne umocowanie nazizmu nawiązuje do idealistycznej wizji świata Hegla, który niejako zwalniał państwo od jakichkolwiek zobowiązań moralnych, dopuszczając choćby prowadzenie wojen przez państwa realizujące swoiście pojmowaną misję dziejową. Ponadto heglowska wizja dziejów i człowieka wprowadzała rozróżnienie na jednostkę wybitną, która

¹¹ Platon, *Państwo*, t. 1–2, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1948.

ma do odegrania wielką rolę w historii świata oraz istotę szarą i bezbarwną, co niewątpliwie koresponduje z nietzscheańską koncepcją nadczłowieka¹², będącą punktem wyjścia dla nazistowskiego konceptu „rasy panów” (niem. *Herrenvolk*) oraz „przestrzeni życiowej dla Niemców” (niem. *Lebensraum*). Ponadto tym co upodabniało filozoficzne przekonania obu myślicieli to kwestia wolności człowieka od obowiązujących go zasad moralnych i etycznych norm postępowania¹³. Co istotne do filozofii heglowskiej nawiązywali także Karol Marks i Fryderyk Engels, twórcy materializmu dialektycznego, który to nurt z kolei stał się fundamentem ideologii komunistycznej. Przemocny wpływ marksizmu na jednego z najważniejszych ideologów komunizmu, Włodzimierza Lenina, stał się z kolei przyczyną wyodrębnienia się potężnego kierunku myślowego nazywanego już nie tylko marksizmem, ale także marksizmem – leninizmem. Nurt ten zakładał, w swym *stricte* filozoficznym aspekcie, monistyczną budowę świata, w której najważniejszym uniwersalnym prawem jest permanentne istnienie dialektycznej sprzeczności między niedającymi się pogodzić elementami, która w praktyce działania komunistycznych ideologów i przywódców implikuje przede wszystkim walkę klas, w celu zniesienia wszelkich podziałów klasowych, absolutną równość wszystkich ludzi, z zastrzeżeniem konieczności istnienia awangardy proletariatu, a więc, innymi słowy, partii komunistycznej, a także determinizm ekonomiczny, czyli podporządkowanie wszystkich procesów społecznych czynnikom ekonomicznym w myśl fundamentalnej zasady marksizmu, że „byt kształtuje świadomość”¹⁴. Niezwykle wartościowym poznawczo, filozoficzno-teologicznym, podejściem do kwestii totalitaryzmu jest refleksja Jana Pawła II, który dowodzi, że u źródeł zła stanowiącego o samej istocie totalitaryzmu, tkwi zanegowanie obecności Boga, będącego gwarantem ludzkiej wolności i godności. Według głowy Kościoła katolickiego sednem totalitaryzmu jest także antypersonalizm, a tym samym dążność do uczynienia osoby ludzkiej uprzedmiotowionym elementem organizacji państwowej. Totali-

¹² Koncepcja ta najpełniej została wyrażona w słynnym traktacie filozoficznym Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 2010, zaś jej omówienie zawiera artykuł E. Voegelina, *Nietzsche, the Crisis and the War*, „The Journal of Politics” 6 (1944), nr 9, s. 177–212.

¹³ M. S. Owsianikow, *Filozofia Hegla*, przeł. Z. Kuderowicz, Warszawa 1965.

¹⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest partii komunistycznej; zasady komunizmu*, Warszawa 1979. Z kolei za najbardziej kompleksową wykładnię skomplikowanej i złożonej materii filozofii marksistowskiej uznać należy trytomowe dzieło Leszka Kołakowskiego, *Główne nurty marksizmu*, t. 1–3, Warszawa 2010.

taryzm opiera się więc w tym ujęciu na zafalszowanej koncepcji człowieka i społeczeństwa oraz wzajemnych między nimi relacji¹⁵.

Teologicznym

Mając na względzie formalne determinanty i ujęcia definicyjne „totalitaryzmu” należy zauważyć, że również w porządku teologicznym, a zatem w odniesieniu do wybranego systemu religijnego, mogą pojawić się elementy totalitaryzujące daną religię i/lub jej konkretne wyznanie. Dzieje się tak w szczególności wtedy, kiedy mamy do czynienia z dogmatyczną, tudzież fundamentalną postawą religijną. Nie bez znaczenia pozostaje również przywiązanie wyznawców danego nurtu teologicznego do zewnętrznej formy ekspozycji wiary, a zatem swistego rytualizmu, kiedy to przestrzeganie rytuałów i przepisów religijnych staje się prymarną wartością pozbawioną autentycznego duchowego doświadczenia wiary rozumianej jako swoista więź z Bogiem/Absolutem (lub w przypadku religii politeistycznych z innymi formami duchowymi) oraz intelektualnego namysłu nad rzeczywistą istotą tejże więzi. Totalitarne oblicze religii ujawnia się najczęściej w teokratycznych systemach politycznych, zwanych również despotyzmem teokratycznym, w których zwierzchnik polityczny, posiadający niczym nieograniczoną władzę, jest równocześnie zwierzchnikiem religijnym, obowiązującą zaś doktryną, regulującą życie społeczne, polityczne, religijne i osobiste, w przypadku teokracji islamskich jest prawo *szariatu*. Przykład państwa, którego podstawą systemową pozostaje religia, stanowi Republika Islamska Iranu¹⁶. Totalitarne oblicze danej religii najczęściej ujawnia się i materializuje w związku z istniejącymi w danym państwie ugrupowaniami terrorystycznymi, które autolegitymizację do prowadzonej przez siebie działalności czerpią właśnie z literal-

¹⁵ Na kanwie tychże spostrzeżeń w 2010 roku w Lublinie odbyło się sympozjum naukowe poświęcone rozmaitym aspektom totalitaryzmu przede wszystkim w kontekście zagrożeń dla religii i Kościoła. Pokłosiem tego wydarzenia jest praca zbiorowa pt. *Totalitaryzm – jawny czy ukryty?*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2011. W artykule pt. *Jan Paweł II o totalitaryzmie* z tej publikacji (s. 223–238) P. Tarasiewicz szczegółowo analizuje stosunek Jana Pawła II do totalitaryzmu.

¹⁶ M. Stolarczyk, *Iran: państwo i religia*, Warszawa 2015. Zob. także szersze omówienie tego zjawiska zawarte w opracowaniu G. Mandel, *Islam*, przeł. A. Gołębiowska, Warszawa 2010.

nej interpretacji treści zawartych w świętych księgach danej religii. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że tendencje totalitarne mogą pojawić się w każdej religii monoteistycznej (islam, chrześcijaństwo, judaizm), politeistycznej, a nawet animistycznej, bowiem do ich zaistnienia wystarczy najczęściej błędne założenie interpretacyjne obowiązujących spisanych zasad religijnych.

Aksjologicznym

Z aksjologicznego punktu widzenia, a zatem w oparciu o istniejące kategoryzacje wartości, należy wskazać, że „totalitaryzm” bynajmniej nie stanowi „anty-wartości”, jest natomiast, ze względu na swoje cechy dystynktywne, „wartością negatywną”, zdefiniowaną między innymi przez chrześcijańskich myślicieli jako obecność zła i brak dobra. A zatem według św. Augustyna zło stanowi „zepsucie naturalnej miary, postaci czy porządku”¹⁷, z kolei św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* podaje, że „pod imieniem zła oznacza się jakiś brak dobra”¹⁸. Tak więc „totalitaryzm” w ujęciu aksjologicznym stanowi nie tylko brak dobra, ale także jest równoznaczny ze złem w rozumieniu moralnym oraz etycznym, i to ze złem absolutnym.

Politologicznym

Politologiczna perspektywa interpretacji teoretycznych źródeł i praktycznych implikacji totalitaryzmu odnosi się do dyskursu stricte naukowego, a zatem oddaje istotę tegoż zjawiska w sposób zobiektywizowany, a tym samym różny od ujęcia politycznego. Z uwagi na wielość i obszerność istniejących perspektyw poznawczych oraz szczegółowość ustaleń poszczególnych teoretyków totalitaryzmu¹⁹, a także istniejące, choć nieznaczne, różnice w zakresie oceny szczegółowych elementów klasyfikacyjnych „totalitaryzmu”,

¹⁷ Augustyn, *O naturze dobra*, [w:] tegoż, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954, s. 170.

¹⁸ J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 144.

¹⁹ Do najbardziej rozpoznawalnych w świecie nauki XX-wiecznych teoretyków i badaczy totalitaryzmu należą Hannah Arendt, Zbigniew Brzeziński, Carl J. Friedrich, Hans Buchheim, Leonard Schapiro, Juan Linz, Leszek Kołakowski i Roman Bäcker.

należy wyszczególnić te jego cechy, które nie wzbudzają wątpliwości, a zarazem pozwalają w sposób możliwie wyczerpujący ukazać istotę i znaczenie „totalitaryzmu” w ścisłym znaczeniu tego słowa. Należy ponadto wskazać, że ujęcie politologiczne odnosi się w przeważającej mierze do modelu sprawowania władzy oraz sposobu organizowania mas społecznych, choć zarazem nie wyklucza ono refleksji naukowej nad obecnością tendencji totalitarnych we wszystkich grupach społecznych oraz sferze świadomościowej. Poprzestając jednak w tym miejscu na aspekcie mechanizmów sprawowania władzy oraz czynników determinujących bezwzględne wobec niej posłuszeństwo, należy wskazać na takie czynniki jak obecność oficjalnej ideologii, obejmującej wszystkie aspekty życia człowieka. Cechę tę jako pierwszorzędną dla typologicznego oznaczenia totalitaryzmu wskazał Carl J. Friedrich²⁰ oraz Juan Linz. Nawiązaniem do tej determinanty jest z kolei koncept totalitarnej gnozy politycznej, na której prymarne znaczenie wskazuje toruński politolog i badacz totalitaryzmu, Roman Bäcker oraz, w nieco innych słowach, także Juan Linz. Kolejna, nie budząca wątpliwości cecha totalitaryzmu, na którą wskazują wspomniani powyżej badacze, to istnienie jednej masowej partii politycznej o ściśle określonej strukturze hierarchicznej, regulującej w oparciu o „jedyną słuszną” ideologię wszelkie zasady i normy życia mas społecznych, których bynajmniej w systemach totalitarnych nie należy utożsamiać ze społeczeństwem, a zwłaszcza upodmiotowionym społeczeństwem obywatelskim. Masy społeczne bowiem pozbawione są podmiotowości politycznej oraz zdolności decyzyjnej nawet w najbardziej fundamentalnym zakresie²¹. Według Leonarda Schapiro totalna kontrola życia człowieka obejmuje także „prywatną moralność”²², zaś w przekonaniu Hansa Buchheima również myśli człowieka²³. Juan Linz wskazuje z kolei wprost, że w systemie totalitarnym masy społeczne traktowane są jako swoisty bezwolny „zasób” władzy, permanentnie przez nią mobilizowany²⁴.

²⁰ Z. Brzeziński, C. J. Friedrich, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge 1956. Zob. także Friedrich, C. J. (red.), *Totalitaryzm: materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuki Nauk w marcu 1953 roku*, Warszawa 2019.

²¹ R. Bäcker, *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Toruń 1992; tenże, *Skryte oblicze systemu komunistycznego: u źródeł zła*, Warszawa 1997.

²² L. Schapiro, *Totalitarianism*, London 1972.

²³ H. Buchheim, *Totalitarian Rule. Its Nature and Characteristics*, Middletown 1968.

²⁴ J. J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder 2000.

Nieodłącznym elementem sprawowania władzy w systemie totalitarnym pozostaje także możliwość stosowania terroru na szeroką skalę, zwłaszcza wobec wybranych grup społecznych, stanowiących rzeczywiste lub wyimaginowane zagrożenie dla systemu politycznego. Co istotne, dla sklasyfikowania danego systemu jako totalitarny wystarczy sama możliwość zastosowania, nieuregulowanej w jakikolwiek normatywny sposób, przemocy oraz społeczne przekonanie o nieuchronności tego rodzaju sankcji za najmniejsze nawet przewinienie. Z kolei w zakresie stosunków gospodarczych najbardziej sprzyjającą formułą ich regulacji pozostaje gospodarka w całości centralnie planowana i zarządzana przez partię lub podległe jej organy i struktury²⁵. Niezwykle wartościowe poznawczo determinanty totalitaryzmu przedstawia natomiast Hannah Arendt, odnosząc je głównie do warunków egzystencjalnych i sfery świadomości społeczeństwa, funkcjonującego w systemie totalitarnym. Według autorki *Korzeni totalitaryzmu* niepokojącym, aczkolwiek niezaprzeczalnym faktem pozostaje, że reżimy totalitarne, dopóki trwają, cieszą się szerokim poparciem mas społecznych na skutek zaszczepienia w nich syndromu mentalności totalitarnej, polegającej w tym przypadku na niezwykle szybkiej adaptacji do warunków życia w systemie totalitarnym oraz osobliwej aprobaty, a wręcz entuzjazmu dla przywódcy totalitarnego, uchodzącego za rewolucjonistę. Podobnie jak pozostali teoretycy totalitaryzmu, Arendt zwraca uwagę również na totalitarną propagandę, tudzież gnozę polityczną, hierarchiczne ustrukturyzowanie organizacji władzy oraz powszechność terroru lub/i możliwości jego zastosowania celem wymuszenia posłuszeństwa. Przede wszystkim jednak w jej koncepcji dominuje przekonanie o kluczowym znaczeniu procesów świadomościowych i zmian mentalnościowych mas społecznych dla trwałości systemu totalitarnego²⁶.

²⁵ J. Wright., A. Escribà, *Dealing with Tyranny. International Sanctions and the Survival of Authoritarian Rulers*, „International Studies Quarterly” 54 (2010), nr 2, s. 335–359.

²⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2021. Omówieniu koncepcji totalitaryzmu przedstawionej przez Arendt poświęcone jest z kolei opracowanie *Totalitarianism and liberty. Hannah Arendt in the 21st century*, red. G. Besier, K. Stokłosa, A. Wisely, Kraków 2008.

Politycznym

Polityczny kontekst funkcjonowania „totalitaryzmu” ma wyraźnie propagandowy oraz często demagogiczny charakter i w zdecydowanej mierze różni się od teoretycznych, naukowych ustaleń w zakresie zobiektywizowanego definiowania tego terminu. Obecność w dyskursie politycznym, tudzież medialnym, określenia „totalitarny” lub „totalny” ma na celu najczęściej zdeprecjonowanie przeciwnego programu politycznego, konkretnej grupy politycznej lub też jest elementem negatywnej kampanii wyborczej, polegającej na wyeksponowaniu w przekazie politycznym wyłącznie negatywnych cech oponenta. Posługiwanie się na użytek polityczny określeniem „totalitarny”/„totalny” dowodzi najczęściej skrajnego i emocjonalnego nastawienia do zastanej rzeczywistości społeczno-politycznej, w niektórych przypadkach natomiast stanowi instrument indoktrynacji społeczeństwa.

Obecność totalitaryzmu we współczesnym świecie – aspekty praktyczne

Niewątpliwie każdy polityczny system totalitarny jest systemem niedemokratycznym, choć zarazem nie każdy system niedemokratyczny jest totalitarny. Stąd też dowodząc praktycznych aspektów totalitaryzmu we współczesnym świecie należy, obok systemy totalitarnego, wziąć pod uwagę możliwość zaistnienia także systemu o dowolnym wariacie autorytaryzmu (autokracji), demokracji fasadowej lub po prostu systemu hybrydowego, mieszczącego w sobie rozwiązania każdej z podstawowych form systemowych, a więc demokracji, autorytaryzmu i totalitaryzmu, przy czym każda z nich może występować w rozmaitych proporcjach²⁷. Zważywszy na krańcowość ideologii totalitarnej wydaje się, iż współcześnie tylko jedno państwo można określić mianem totalitaryzmu w czystej postaci, a mianowicie Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna (KRLD). Metody stosowane w obecnie prowadzonej polityce wewnętrznej Korei Północnej nie pozostawiają żadnych wątpli-

²⁷ Kwestię zawilóści terminologiczno-interpretacyjnych, a co za tym idzie ich praktycznych implikacji, porusza m.in. R. Tokarczuk, *Demokracja a dyktatura, autorytaryzm, totalitaryzm. Komparatystyka relacji czterech pojęć*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 30 (2008), s. 7–35.

wości, co do swego jednoznacznie totalitarnego charakteru²⁸. Znamionną cechą stopniowego progresu tendencji totalnych, poza publicznymi egzekucjami, jest też stan egzystencji społeczeństwa północnokoreańskiego i to zarówno w wymiarze codziennego funkcjonowania w skrajnie represyjnym reżimie politycznym, jak również na poziomie mentalnej, osobowościowej i intelektualnej indoktrynacji, mającej na celu wyeliminowanie wszelkich przejawów wolnej myśli. Warto zaznaczyć, że system totalitarny w swym praktycznym wymiarze, a więc w tym przypadku dotyczący Korei Północnej, nie ewoluje, nie zmienia swej struktury politycznej, nie podlega procesom transformacji systemowej, ani też w jego obrębie nie jest w stanie ukonstytuować się jakakolwiek grupa polityczna, choćby opozycja wewnętrzna, która byłaby realnie zainteresowana tego rodzaju procesem zmiany oblicza systemu politycznego. Z tego też względu trudno wskazać na jakiekolwiek inne państwo, istniejące na mapie współczesnego świata, które byłoby totalitarne w dosłownym rozumieniu znaczenia tego terminu. W każdym bowiem innym przypadku mamy do czynienia z podejmowaniem choćby szczątkowym prób ewolucji systemu²⁹, a przynajmniej zmiany tego rodzaju nie są w stopniu absolutnym wykluczone, tak jak ma to miejsce w KRDL.

Podsumowanie

Totalitaryzm jako zjawisko społeczne, polityczne, a także w pewnym stopniu odnoszące się do aspektu teologicznego, pomimo upływu stuleci, dekad oraz lat wciąż pozostaje aktualne w różnych regionach świata. Ze względu na swą wewnętrzną złożoność tendencje totalitarne dostrzec można w wielu aspektach funkcjonowania państw, narodów oraz jednostek. Pomimo tego, iż dwa totalitarne reżimy, nazizm/faszyzm oraz komunizm/bolszewizm wydają się być relikdami przeszłości i nie występują obecnie w czystej postaci w żadnym państwie, poza Koreą Północną, to jednak poszczególne zjawiska i procesy polityczne oraz społeczne, jak również w dużej mierze psychologiczne zdają

²⁸ Na temat specyfiki sprawowanej władzy w Korei Północnej zob. m. in. J. H. Pak, *Kim Dzong Un. Historia dyktatora*, przeł. A. Walulik, A. Zano, Warszawa 2020.

²⁹ Prawdopodobnie ta jest opisana w artykule: J. Wright., A. Escrivà-Folch, *Authoritarian Institutions and Regime Survival. Transitions to Democracy and Subsequent Autocracy*, „British Journal and Political Science” 42 (2012), nr 2, s. 283–309.

się być niekiedy ukierunkowane na rozwiązania totalitarne. Prawdliwość ta zauważalna jest szczególnie w niedemokratycznych systemach politycznych, niepodlegających transformacji ustrojowej w kierunku demokracji skonsolidowanej. Ponadto również tzw. demokracje fasadowe, jak chociażby Federacja Rosyjska, pozostają demokratyczne tylko z nazwy, w istocie bowiem są opresyjnymi reżimami politycznymi, osiągającymi swe cele i realizującymi bieżącą politykę państwa, w wymiarze zarówno wewnętrznym, jak i międzynarodowym, za pomocą metod i środków o charakterze totalitarnym. Z punktu widzenia psychologii człowieka natomiast totalitarne procesy poznawcze mają miejsce wówczas, kiedy otaczająca rzeczywistość postrzegana jest przez jednostkę jako wroga i niezadowolająca, przez to zaś dająca przyzwolenie na podejmowanie działań radykalnych, a wręcz fanatycznych, względem istniejącej różnorodności i złożoności świata³⁰. W teologicznym wymiarze z kolei totalitaryzm bliski jest fundamentalizmowi, zwłaszcza wtedy, kiedy mamy do czynienia ze skrajną jego odmianą, a więc radykalizmem oraz dogmatyzmem, który nie tylko zniekształca ogląd zastanej rzeczywistości przez zradyzalizowanych wyznawców danej religii lub określonego jej wyznania, ale także w szerszej perspektywie przyczynia się do destabilizacji środowiska międzynarodowego, stając się ideologicznym zapleczem działań ugrupowań terrorystycznych, posługujących się najczęściej literalnie, a przez to niewłaściwie rozumianym pojęciem *dżihadu*, czyli, najogólniej rzecz ujmując, „świętej wojny” z innowiercami. W każdym zaś przypadku totalitaryzm odnosi się do braku wolności, a więc zniewolenia umysłu oraz duszy człowieka, które z aksjologicznego i filozoficznego punktu widzenia są pierwotnym źródłem wszelkiego zła na świecie.

Glosariusz

Komunizm – utopijna socjalistyczna doktryna społeczno-polityczna proklamująca w sferze teoretycznej przede wszystkim zniesienie wszelkich po-

³⁰ Na temat korelacji psychologii człowieka z sytuacyjną aprobatą rządów niedemokratycznych, a w skrajnych sytuacjach totalitarnych traktuje artykuł: A. H. B. De Hoogh., L. L. Greer., D. N. Den Hartog., *Diabolical dictators or capable commanders? An investigation of the differential effects of autocratic leadership on team performance*, „The Leadership Quarterly” 26 (2015), nr 5, s. 687–701.

działów klasowych oraz absolutną równość państw i narodów. Stworzona w XIX w. przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, w kolejnym stuleciu zaś rozwijana i praktykowana przez Włodzimierza Lenina i Józefa Stalina.

Nazizm – narodowosocjalistyczna ideologia oraz ruch polityczny rozpowszechniony w Trzeciej Rzeszy (1933–1945) po przejęciu władzy przez Adolfa Hitlera. W teorii i praktyce oparte na nienawiści rasowej, w szczególności do narodu żydowskiego, zanegowaniu standardów demokratycznych w polityce wewnętrznej oraz imperialnej, agresywnej polityce międzynarodowej.

Faszyzm – zbliżona w swym charakterze do narodowego socjalizmu w Niemczech skrajnie prawicowa doktryna polityczna powstała w dwudziestym wieku międzywojennym we Włoszech. Stworzona i konsekwentnie realizowana przez Benito Mussoliniego zakładała przede wszystkim kult wodza (*Duce*) i państwa, w skrajnych przypadkach zaś odwoływała się do rasizmu.

Totalitarna gnoza polityczna – znamieny dla niedemokratycznych systemów politycznych nienegocjowalny i skrajny sposób oglądu zastanej rzeczywistości, polegający na dychotomicznym podziale świata na dwa wrogie przeciwstawne obozy, ludzi zaś na jednoznacznie „dobrych” lub „złych”, „wrogów” lub „przyjaciół”.

Homo sovieticus – funkcjonujące początkowo w Związku Radzieckim określenie człowieka bezwzględnie podległego ideologii komunistycznej i władzy politycznej we wszystkich przejawach życia społecznego i osobistego, w praktyce zaś pozbawionego zdolności samodzielnego myślenia, działania i decydowania o sobie.

Szariat – doktryna religijna, społeczna i polityczna, regulująca wszystkie aspekty życia muzułmanów. W państwach, w których religią dominującą lub wyłączną jest islam, *szariat* stanowi jedyne obowiązujące prawo, zaczerpnięte wprost z zapisów Koranu.

Bibliografia

Źródła

- Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1954.
Marcus H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki, Warszawa 1991.
Marks K., Engels F., *Manifest partii komunistycznej: zasady komunizmu*, Warszawa 1979.
Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 2010.
Platon, *Państwo*, t. 1–2, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1948.

Opracowania

- Abbasy M., *Totalitaryzm i wolność w świetle paradygmatów kultury. Współczesna Rosja*, „Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia” 8 (2020), s. 69–83.
Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2021.
Bäcker R., *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Toruń 1992.
Bäcker R., *Totalitaryzm w Polsce lat 1948–1956*, „Czasy Nowożytne” 6 (1999), s. 7–16.
Bäcker R., *Skryte oblicze systemu komunistycznego: u źródeł zła*, Warszawa 1997.
Besier, G., Stokłosa, K., Wisely, A. (red.), *Totalitarianism and liberty: Hannah Arendt in the 21st century*, Kraków 2008.
Borgosz J., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962.
Brzeziński Z., Friedrich C. J., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge 1956.
Buchheim H., *Totalitarian Rule. Its Nature and Characteristics*, Middletown 1968.
De Hoogh A. H. B., Greer L. L., Den Hartog D. N., *Diabolical dictators or capable commanders? An investigation of the differential effects of autocratic leadership on team performance*, „The Leadership Quarterly” 26 (2015), nr 5, s. 687–701.
Edinger L. J., *Post-Totalitarian Leadership: Elites in the German Federal Republic*, „American Political Science Review” 54 (1960), nr 1, s. 58–82.
Friedrich, C. J., *Totalitaryzm: materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuki Nauk w marcu 1953 roku*, Warszawa 2019.
Hertz A., *Szkice o totalitaryzmie*, wyb. tekstów J. Garewicz, Warszawa 1994.
Jaroszyński i in. (red.), *Totalitaryzm – jawny czy ukryty?*, Lublin 2011.
Kamenka E., *Totalitaryzm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin i P. Pettit, Warszawa 1998, s. 821–829.
Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1–3, Warszawa 2009.
Kozub-Ciembroniewicz, W. i in. (red.), *Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje*, Kraków 2010.
Linz J. J., *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder 2000.
Mandel Khân G., *Islam*, przeł. A. Gołębiowska, Warszawa 2010.
Meuschel S., *Theories of Totalitarianism and Modern Dictatorship. A Tentative Approach*, „Thesis Eleven” 61 (2000), nr 1, s. 87–98.

- Owsiannikow M. S., *Filozofia Hegla*, przeł. Z Kuderowicz, Warszawa 1965.
- Pak J. H., *Kim Dzong Un. Historia dyktatora*, przeł. A. Walulik, A. Zano, Warszawa 2020.
- Paterson I., *The God of The Machine*, London 1993.
- Popper K., *The open society and its enemies*, New Jersey 2020.
- Popper K., *The poverty of historicism*, London 1957.
- Potz M., *Teokracje amerykańskie: źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016.
- Sadowski J., *Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury: studium kultury totalitarnej*, Kraków 2009.
- Schapiro L., *Totalitarianism*, London 1972.
- Stefaniak Ł., *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011.
- Stolarczyk M., *Iran: państwo i religia*, Warszawa 2015.
- Tokarczuk R., *Demokracja a dyktatura, autorytaryzm, totalitaryzm. Komparatystyka relacji czterech pojęć*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 30 (2008), s. 7–35.
- Voegelin E., *Nietzsche, the Crisis and the War*, „The Journal of Politics” 6 (1944), nr 9, s. 177–212.
- Wright J., Escribà-Folch A., *Authoritarian Institutions and Regime Survival. Transitions to Democracy and Subsequent Autocracy*, „British Journal and Political Science” 42 (2012), nr 2, s. 283–309.
- Wright J., Escribà-Folch A., *Dealing with Tyranny. International Sanctions and the Survival of Authoritarian Rulers*, „International Studies Quarterly” 54 (2010), nr 2, s. 335–359.

CZĘŚĆ IV

Klauzule limitacyjne wolności religijnej

Ks. dr hab. Cezary SMUNIEWSKI, prof. uczelni
Uniwersytet Warszawski

Bezpieczeństwo narodowe

Wprowadzenie

„Bezpieczeństwo narodowe to najważniejsza wartość, potrzeba narodowa i priorytetowy cel działalności państwa, jednostek i grup społecznych, a jednocześnie proces obejmujący różnorodne środki gwarantujące trwałość, wolność od zakłóceń bytu i rozwój narodowy (państwa), w tym ochronę i obronę państwa jako instytucji politycznej oraz ochronę jednostek i całego społeczeństwa, ich dóbr i środowiska naturalnego przed zagrożeniami, które w znaczący sposób ograniczają jego funkcjonowanie lub godzą w dobra podlegające szczególnej ochronie. Bezpieczeństwo jako wartość ma zatem charakter zbioru wielu wartości szczegółowych”¹.

Bezpieczeństwo narodowe jest pojęciem bardzo szerokim, obejmującym swoim zakresem kwestie militarne, tożsamościowe, gospodarcze, materialno-energetyczne, kulturowe, ekologiczne, demograficzne, socjalne i inne. Kwestia bezpieczeństwa została uwzględniona przy tworzeniu zasad ustroju politycznego Rzeczypospolitej Polskiej. Bezpieczeństwo, będąc celem dzia-

¹ W. Kitler, *Bezpieczeństwo narodowe RP. Podstawowe kategorie. Uwarunkowania. System*, Warszawa 2011, s. 31.

łań państwa, jest wyrażeniem podstawowych potrzeb społecznych i jako takie domaga się permanentnego zaspokojenia. To zaspokojenie powinno być realizowane zarówno na poziomie pojedynczych osób, grup społecznych, wspólnoty politycznej (narodu), instytucji (państwowych i pozarządowych), jak i przez te podmioty. W tym miejscu przyjmuje się, że „państwo jest przymusową organizacją, wyposażoną w atrybuty władzy zwierzchniej po to, by ochraniać przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi ład, zapewniający zasiedlającej jego terytorium społeczności, składającej się ze współzależnych grup o zróżnicowanych interesach, warunki egzystencji korzystne odpowiednio do siły ich ekonomicznej pozycji i politycznych wpływów”². Gwarantowana prawnie i egzekwowana przez państwo wolność religijna jest jednym z warunków zapewniających bezpieczeństwo personalne należące w życiu wspólnoty politycznej do sił tworzących bezpieczeństwo narodowe. W interesie obywateli, narodu i państwa jest zapewnienie obywatelom wolności religijnej.

Istota aksjologiczna

W demokratycznym państwie prawnym bezpieczeństwo należy do podstawowych wartości oddziałujących na społeczeństwo i funkcjonowanie państwa wraz z jego organami³. Imperatyw tworzenia bezpieczeństwa narodowego wynika z tego, że samo bezpieczeństwo jest wartością uniwersalną, chociaż największe znaczenie ma bezpieczeństwo jednostki, grupy społecznej i państwa. Należy uwzględnić rozległość jego kategorii, możliwości do wyróżnienia w zależności od sfery aktywności określonego podmiotu. Dlatego też ujmuje się je szeroko zarówno w aspekcie celów, funkcji oraz zadań, jakie realizuje się w jego ramach czy też identyfikacji podmiotów zajmujących się analizowaną problematyką, jak również obszaru, na który oddziałuje. Do głównych elementów bezpieczeństwa zalicza się: brak zagrożenia, poczucie pewności oraz swobodę rozwoju, które pozostają ze sobą w ścisłym związku⁴.

² M. Gulczyński, *Nauka o polityce*, Warszawa 2007, s. 108.

³ M. Czuryk i in., *Bezpieczeństwo państwa. Zagadnienia prawne i administracyjne*, Olsztyn 2016, s. 13.

⁴ Por. M. Czuryk, *Bezpieczeństwo jako dobro wspólne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 61 (2018), nr 3, s. 16; M. Czuryk i in., dz. cyt., s. 17; M. Karpiuk, *Miejsce samorządu terytorialnego w przestrze-*

Z bezpieczeństwem narodowym rozumianym jako wartości wiążą się inne wartości, które „przesądzają o bezpiecznym trwaniu państwa (jego suwerenności, trwałości granic, integralności terytorialnej) – jako podmiotu stosunków międzynarodowych – oraz społeczeństwa (narodu) – jako najistotniejszego czynnika konstytutywnego, demokratycznego państwa”⁵.

Stan rzeczy

Naród Polski w preambule Konstytucji RP z roku 1997 określony jest jako „wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i niepodzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”⁶. Także w tej preambule mowa jest o kulturze zakorzenionej w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu oraz o odpowiedzialności przed Bogiem lub własnym sumieniem. Zgodnie z art. 5 Konstytucji RP dziedzictwo narodowe jest natomiast „strzeżone” przez Rzeczpospolitą Polską tak jak niepodległość i nienaruszalność własnego terytorium. To „strzeżenie” związane jest z zapewnieniem wolności i praw człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwa obywateli⁷. Odwołanie się w preambule do Narodu Polskiego jako obywateli wierzących w Boga i „niepodzielających tej wiary” należy rozumieć nie tylko jako opis stanu społeczeństwa w roku 1997, lecz także jako dane obywatelom prawo do wolności religijnej w tworzeniu tego Narodu, a co za tym idzie – budowaniu jego bezpieczeństwa.

Na relację między bezpieczeństwem narodowym a wolnością religijną wskazuje Konstytucja RP, odwołując się do kategorii dobra wspólnego, o czym świadczą zapisy: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym

ni bezpieczeństwa narodowego, Warszawa 2014, s. 28–34; tenże, *Zadania i kompetencje zespolonej administracji rządowej w sferze bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej. Aspekty materialne i formalne*, Warszawa 2013, s. 26; W. Lis, *Bezpieczeństwo wewnętrzne i porządek publiczny jako sfera działania administracji publicznej*, Lublin 2015, s. 30.

⁵ W. Kitler, dz. cyt., s. 10; C. Smuniewski, *National Security of Poland in the Axiological Perspective. President Lech Wałęsa*, Warszawa 2019, s. 32–40.

⁶ Konstytucja Rzeczypospolitej z 1997 roku, Preambuła, Dz. U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483.

⁷ Por. tamże, art. 5.

wszystkich obywateli”⁸; „obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej oraz troska o dobro wspólne”⁹; „obowiązkiem obywatela polskiego jest obrona Ojczyzny”¹⁰ oraz „stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”¹¹. Jednym z ważniejszych pojęć aksjologicznych, którymi posługuje się Konstytucja RP z roku 1997, jest pojęcie „dobra wspólnego”. Z jednej strony zapewnienie bezpieczeństwa jako celu działania państwa i jego organów należy postrzegać właśnie poprzez pryzmat dobra wspólnego, w ramach którego można wyróżnić bezpieczeństwo będące wartością społeczną oraz publiczną, a nie wyłącznie indywidualną¹². Z drugiej strony znajduje się kwestia współdziałania między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi dla dobra wspólnego¹³. Należy zauważyć, że ci sami ludzie należą do społeczności państwowej i religijnej (lub nie utożsamiają się z żadną religią), ci sami też ludzie mają obowiązek obrony dobra wspólnego – Ojczyzny. Poprzez promocję i ochronę wolności religijnej państwo ujawnia się jako podmiot troszczący się o dobro wspólne, tworzący warunki do bezpiecznego rozwoju własnego narodu. Szczególnym wyrazem takiego działania jest powoływanie i utrzymywanie instytucji do tego dedykowanych.

Jedynie państwo (mowa jest o państwie demokratycznym, które jest obiektem troski obywateli i które sprawuje opiekę nad swoimi obywatelami) będące organizacją przymusową może gwarantować i chronić różne wolności, a wśród nich wolność religijną. Właśnie dlatego, że państwo jest „najskuteczniejszym sposobem zabezpieczenia przetrwania społeczeństwa oraz zabezpieczenia wolnych od zakłóceń warunków bytu i rozwoju narodowego”¹⁴, może ono gwarantować wolność religijną. Przez swoje działania na rzecz bezpieczeństwa narodowego winno uwzględniać działania na

⁸ Tamże, art. 1.

⁹ Tamże, art. 82.

¹⁰ Tamże, art. 85, p. 1.

¹¹ Tamże, art. 25, p. 3.

¹² Por. M. Czuryk, dz. cyt., s. 23–24.

¹³ Por. G. Świst, *Wolność sumienia i religii w Konstytucji RP z 1997 roku w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 155.

¹⁴ W. Kitler, *Organizacja bezpieczeństwa narodowego Polski. Aspekty ustrojowe, prawno-administracyjne i systemowe*, Toruń 2018, s. 15.

rzecz ochrony wolności religijnej. „Tworzy ono bowiem podstawy prawne i organizacyjne wszelkich zabezpieczeń na rzecz bezpieczeństwa, a ponadto gwarantuje możliwość zjednoczenia wysiłku wielu podmiotów za pomocą silnych więzi systemowych (organizacyjnych) oraz ich w miarę skutecznego egzekwowania”¹⁵. Pozycja państwa jest tu szczególnie uprzywilejowana ze względu na: zakres jego decyzji, autorytatywność postanowień, wyłączność tworzenia norm prawa pozytywnego, postulowany monopol na użycie siły, konsekwencje i rozmiar decyzji¹⁶.

Ponieważ bezpieczeństwo narodu (społeczeństwa) i każdego jego obywatela najlepiej powinno być realizowane w ramach państwa, a także ponieważ na państwo nałożony jest obowiązek zapewnienia szeroko rozumianego bezpieczeństwa każdego obywatela i całej wspólnoty politycznej poprzez ochronę i obronę ludności oraz jej dóbr indywidualnych i wspólnych przed potencjalnymi, jak i istniejącymi zagrożeniami powstającymi na skutek ingerencji zewnętrznych lub/i wewnętrznych, dlatego też państwo powinno dbać o to, co jest integralną częścią społeczeństwa i w znacznej mierze jego siłą, czyli o dobrowolne związki powstające i trwające poza sferą państwa i gospodarki, w które wchodzi m.in. kościoły i związki wyznaniowe. Podmioty te (wraz z innymi, takimi jak np.: stowarzyszenia, niezależne media, kluby sportowe i spędzania wolnego czasu, środowiska dyskusyjne, grupy zaangażowania obywatelskiego) są w interesie żywotności państwa, ponieważ torują drogę stowarzyszeniom zawodowym, partiom politycznym, związkom zawodowym, instytucjom alternatywnym¹⁷.

Z tym, co powiedziano wyżej o państwie, wiąże się kwestia bezpieczeństwa publicznego, które obejmuje zabezpieczenie potrzeb istnienia, przetrwania, pewności, stabilności jednostek pozostających pod jurysdykcją państwa. Chodzi zatem o pozytywny stan w państwie osiągnięty w wyniku realizacji polityki bezpieczeństwa, w którego zakres wchodzi państwo ze swoim ustrojem i innymi urządzeniami, a także osoby pozostające pod jurysdykcją państwa, w szczególności jego obywatele, ich życie, zdrowie, mienie, realizacja praw podmiotowych, form życia zbiorowego w organizacji państwowej, w której współżyją ludzie. Oznacza to, że chodzi także

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. T. Żyro, *Wstęp do politologii*, Warszawa 2012, s. 183.

¹⁷ Por. tamże, s. 182.

o bezpieczeństwo wszelkich instytucji publicznych, organizacji społecznych, religijnych, pracowniczych, prywatnych oraz o zabezpieczenie porządku prawnego w państwie przed działaniami zabronionymi godzącymi w instytucje i urzędy publiczne, życie i zdrowie ludzi lub porządek publiczny, a także w normy i obyczaje społeczne. Bezpieczeństwo publiczne wiąże się zatem z wolnym od zakłóceń funkcjonowaniem państwa i jego instytucji, a przede wszystkim jego obywateli mogących funkcjonować zgodnie z panującym w państwie prawem. Formalną gwarancją utrzymania bezpieczeństwa publicznego są normy prawne, a instytucjonalną – kompetentne organy państwa. Zapewnienie bezpieczeństwa publicznego oddziałuje na całe państwo i jego struktury¹⁸.

Regulacja prawna

W Polsce podstawowym źródłem prawa co do bezpieczeństwa narodowego i bezpieczeństwa państwa jest Konstytucja RP z 1997 r. Bezpieczeństwo wchodzi jednak w zakres nienazwanych zasad konstytucyjnych. W polskiej ustawie zasadniczej brakuje jakiegokolwiek definicji bezpieczeństwa, chociaż termin „bezpieczeństwo” pojawia się już dwukrotnie wśród zasad ustroju państwa. Podstawowym unormowaniem zarówno dla problematyki bezpieczeństwa, jak i wolności religijnej¹⁹, jest art. 5: „Rzeczpospolita Polska strzeże niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, zapewnia wolności i prawa człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego oraz zapewnia ochronę środowiska, kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju”²⁰. Przepis ten jest skorelowany z art. 26: „Siły Zbrojne Rzeczypospolitej Polskiej służą ochronie niepodległości państwa i niepodzielności jego terytorium oraz zapewnieniu bezpieczeństwa i nienaruszalności jego granic”²¹. O bezpieczeństwie jest mowa w rozdziale poświę-

¹⁸ A. Babiński, *W poszukiwaniu definicji bezpieczeństwa publicznego*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 5 (2020), nr 2, s. 105; W. Kitler, *Organizacja bezpieczeństwa narodowego*, dz. cyt., s. 33–23; A. Misiuk, *Administracja porządku i bezpieczeństwa publicznego. Zagadnienia prawno-ustrojowe*, Warszawa 2008.

¹⁹ Por. W. Necel, *Wolność religijna w porządku prawnym Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisło, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 67.

²⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej z 1997 roku, dz. cyt., art. 5.

²¹ Tamże, art. 26.

conym prawom jednostki, jednak w kontekście ich ograniczania. Wskazać należy podstawową regulację art. 31, p. 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”²². Pojęcie bezpieczeństwa jest również użyte w art. 53, p. 5: „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”²³.

Wzmiankowane powyżej bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny odnosimy do kwestii ograniczania manifestowania wolności religijnej. W art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzonej w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r. czytamy: „1. Każdy 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 uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. 2. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób”²⁴. Taki stan prawny oznacza, że ochrona porządku publicznego rozumianego w kontekście bezpieczeństwa publicznego

²² Tamże, art. 31, ust. 3.

²³ Tamże, art. 53, ust. 5. Por. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 16 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167, art. 18, p. 3: „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”. Por. Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, art. 9, p. 2.

²⁴ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2., Publikacja w Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

i spójności społecznej nie może być wykorzystywana do naruszania wolności jednostki w sposób arbitralny. Każde ograniczenie wolności uzewnętrzniania wyznania lub przekonań musi być uzasadnione w oparciu na konkretne przesłanki prawne zasadzające się na założeniach aksjologicznych.

W Konstytucji RP najbardziej doniosła część regulacji poświęconej bezpieczeństwu została powiązana z instytucją prezydenta. Najważniejszy przepis to art. 126, p. 2: „Prezydent Rzeczypospolitej czuwa nad przestrzeganiem Konstytucji, stoi na straży suwerenności i bezpieczeństwa państwa oraz nienaruszalności i niepodzielności jego terytorium”²⁵. Pomimo tego, że w artykule 126 bezpieczeństwo państwa wyszczególnione jest oddzielnie obok suwerenności, nienaruszalności i niepodzielności terytorium, nie zmienia to faktu, że wymienione wraz z nim inne dobra chronione są składnikami bezpieczeństwa państwa, a nawet jego równoważnikami. Ich wyodrębnienie podnosi natomiast ich rangę²⁶. Wyrażenie „bezpieczeństwo narodowe” znalazło się w treści artykułu 135: „Organem doradczym Prezydenta Rzeczypospolitej w zakresie wewnętrznego i zewnętrznego bezpieczeństwa państwa jest Rada Bezpieczeństwa Narodowego”²⁷. Bezpieczeństwo narodowe, jak i bezpieczeństwo państwa widziane są w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym²⁸. W Konstytucji bezpieczeństwo w sensie ogólnym utożsamiane jest ze stanem spokoju, pewności, zabezpieczenia, ochrony i braku zagrożeń. Najistotniejsze rodzaje bezpieczeństwa to: bezpieczeństwo państwa, bezpieczeństwo obywateli, bezpieczeństwo wewnętrzne i bezpieczeństwo zewnętrzne. Bezpieczeństwo narodowe tworzone jest na podstawie pojęcia bezpieczeństwa państwa w jego państwowocentrycznym ujęciu²⁹.

²⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej z 1997 roku, dz. cyt., art. 126, ust. 2.

²⁶ Por. W. Kitler, *Organizacja bezpieczeństwa narodowego*, dz. cyt., s. 28.

²⁷ Konstytucja Rzeczypospolitej z 1997 roku, dz. cyt., art. 135.

²⁸ Por. W. Kitler, *Organizacja bezpieczeństwa narodowego*, dz. cyt., s. 28.

²⁹ Por. A. Bień-Kacała, *Bezpieczeństwo w Konstytucji RP z 1997 r. – wstępna diagnoza*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 24 (2015), nr 2, s. 26; H. Zięba-Załucka, *Konstytucyjne aspekty bezpieczeństwa*, „Studia Iuridica Lublinensia” 22 (2014), s. 411–428; M. Czuryk i in., dz. cyt., s. 23–27.

Aspekty praktyczne

Zagwarantowana prawem przez państwo i strzeżona za pomocą odpowiednich instytucji wolność religijna jawi się jako jeden z elementów sprzyjających tworzeniu bezpieczeństwa narodowego poprzez budowanie ładu wewnątrzpaństwowego. Procesy tworzenia bezpieczeństwa narodowego domagają się szanowania w państwie wolności religijnej.

Z jednej strony idee podważające rację istnienia państw narodowych mają w sobie potencjał do stania się siłą wymierzoną w wolność religijną, z drugiej strony idee wymierzone w wolność religijną mają potencjał stania się zagrożeniem dla bezpieczeństwa narodowego i funkcjonowania państw.

Użycie argumentów odwołujących się do ochrony porządku publicznego w celu ograniczenia wolności religijnej, pozostającej jednym z fundamentalnych praw człowieka, powinno być zawsze szczegółowo uzasadnione. Nadużycia w tej przestrzeni prowadzić będą do dyskryminacji lub naruszenia praw jednostki. Ograniczenia wolności religijnej, jeśli byłyby nieuzasadnione, mogą wpłynąć destrukcyjnie na porządek publiczny, opierający się przecież na wolności każdego człowieka, w tym także jego wolności religijnej. Wolność każdego człowieka, realizowana zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, umożliwia jednostkom i całemu społeczeństwu rozwijanie odpowiedzialności za swoje działania i rozwój wspólnoty politycznej. Odpowiedzialność ta jednak będzie nieefektywna, jeśli prawo nie zapewni właściwej ochrony wolności religijnej.

Zarówno państwowe programy społeczne, jak i szkolne programy edukacyjne odnoszące się do bezpieczeństwa powinny uwzględniać kwestie związane z wolnością religijną, odnosząc ją do gwarantowanych wolności człowieka, jego praw i obowiązków, ładu wewnątrzpaństwowego sprzyjającego rozwojowi wspólnoty narodowej i budowaniu bezpieczeństwa w różnych jego wymiarach. Propagowanie odpowiednich treści w programach społecznych i edukacyjnych może być rozumiane jako działania prewencyjne, a przez to chronić przed szerzeniem się zachowań fundamentalistycznych i dyskryminujących. Podobnie rzecz ma się z programami naukowymi, badawczymi dotyczącymi bezpieczeństwa. Należy dążyć do tego, aby badania dotyczące bezpieczeństwa narodowego, wraz z właściwymi mu powiązaniami z bezpieczeństwem tożsamościowym, kulturowym i wewnętrznym, uwzględniały

kwestię religii i wolności religijnej. Właśnie kwestie dotyczące religii jawią się jako istotne w procesie identyfikacji i wzmacniania postaw obywatelskich, patriotycznych i obronnych. Zintegrowane i systemowe działania na rzecz bezpieczeństwa narodowego domagają się zatem jako własnych komponentów programów naukowo-edukacyjnych, które poprzez badania i edukację przyczyniać się będą do obserwacji kwestii wolności religijnej w państwie, jej stanu i dotyczących jej tendencji. W badaniach takich jednoznacznie trzeba chociażby odróżniać działania na rzecz pokoju od działań antypaństwowych, anarchistycznych i pacyfistycznych (pacyfizm taktyczny). Programy – społeczne, szkolne, badawcze, naukowe – powinny zabezpieczać społeczeństwo zarówno przed ateizacją kultury narodowej, używaniem religii do działań przeciwnych interesowi narodowemu, jak i przed postrzeganiem religii jako synonimu konkretnego Kościoła/wyznania/związku wyznaniowego.

Bibliografia

Źródła

- Konstytucja Rzeczypospolitej z 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.
Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.
Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 16 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

Opracowania

- Babiński A., W poszukiwaniu definicji bezpieczeństwa publicznego, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy”, 35 (2020), nr 2, s. 91–109.
Bień-Kacała A., *Bezpieczeństwo w Konstytucji RP z 1997 r. – wstępna diagnoza*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 24 (2015), nr 2, s. 11–28.
Czuryk M., *Bezpieczeństwo jako dobro wspólne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 61 (2018), nr 3, s. 15–24.
Czuryk M. i in., *Bezpieczeństwo państwa. Zagadnienia prawne i administracyjne*, Olsztyn 2016.
Gulczyński M., *Nauka o polityce*, Warszawa 2007.
Karpiuk M., *Miejsce samorządu terytorialnego w przestrzeni bezpieczeństwa narodowego*, Warszawa 2014.

- Karpiuk M., *Zadania i kompetencje zespolonej administracji rządowej w sferze bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej. Aspekty materialne i formalne*, Warszawa 2013.
- Kitler W., *Bezpieczeństwo narodowe RP. Podstawowe kategorie. Uwarunkowania. System*, Warszawa 2011.
- Kitler W., *Organizacja bezpieczeństwa narodowego Polski. Aspekty ustrojowe, prawno-administracyjne i systemowe*, Toruń 2018.
- Lis W., *Bezpieczeństwo wewnętrzne i porządek publiczny jako sfera działania administracji publicznej*, Lublin 2015.
- Misiuk A., *Administracja porządku i bezpieczeństwa publicznego. Zagadnienia prawno-ustrojowe*, Warszawa 2008.
- Necel W., *Wolność religijna w porządku prawnym Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Wolność religijna. Wybrane zagadnienia*, red. W. Cisko, M. Olszówka, W. Sadłoń, Warszawa 2018, s. 67–83.
- Smuniewski C., *National Security of Poland in the Axiological Perspective. President Lech Wałęsa*, Warszawa 2019.
- Świst G., *Wolność sumienia i religii w Konstytucji RP z 1997 roku w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym*, „*Studia Gdańskie*” 42 (2018), s. 145–159.
- Zięba-Zalucka H., *Konstytucyjne aspekty bezpieczeństwa*, „*Studia Iuridica Lublinensia*” 22 (2014), s. 411–428.
- Żyro T., *Wstęp do politologii*, Warszawa 2012.

Podziękowania

prof. dr hab. Waldemar Kitler
dr hab. Marzena Toumi, prof. ucz.

Dr Weronika KUDŁA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Porządek publiczny

Wprowadzenie

Termin „porządek publiczny” jest stosowany w wielu dyscyplinach naukowych, zatem jego rozumienie wynika z przyjętej optyki jego postrzegania. Jest to pojęcie stosowane bardzo często w naukach prawnych, które nie posiada jednak jednolitej definicji legalnej, wskazującej na jego treść i znaczenie. Przyjmuje się, że porządek publiczny to określony stan wewnętrzny państwa, które w celu realizacji swoich celów i zadań musi zachować pewną spójność poprzez określenie zasad postępowania dla swoich członków. Zbiór zasad określają m.in. normy prawne, moralne, religijne i obyczaje¹. Porządek publiczny bardzo często pojawia się obok pojęcia „bezpieczeństwo publiczne”. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że są to kategorie prawne o zasięgu interdyscyplinarnym². Autorzy podejmujący się prób zdefiniowania i rozgraniczenia pojęć „bezpieczeństwo publiczne” oraz „porządek publiczny” wskazują, że oba te terminy są niejasne, nieostre, niepełne, niejednoznaczne

¹ M. Hejduk, *Zakres znaczeniowy porządku publicznego*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 1 (2020), s. 116.

² A. Osierda, *Prawne aspekty pojęcia bezpieczeństwa publicznego i porządku publicznego*, „Studia Iuridica Lublinensia” 23 (2014), s. 89–106.

i nieścisłe terminologicznie³. Pojęcia te pozwalają jednak elastycznie stosować prawo i dostosowywać jego treść do zmieniających się, często bardzo dynamicznie, sytuacji, przy zachowaniu względnej stabilności obowiązującego prawa⁴. W kontekście ochrony praw człowieka, w tym wolności religijnej, porządek publiczny jest jedną z zasad uzasadniających ingerencję władzy publicznej w sferę praw i wolności jednostki poprzez zastosowanie klauzuli limitacyjnej w ściśle określonych warunkach.

Porządek publiczny – przegląd definicji

W naukach administracyjnych oraz naukach o bezpieczeństwie postrzeganie terminu „porządek publiczny” jest bardzo zróżnicowane⁵. Z jednej strony podnosi się, że pojęcia „bezpieczeństwo publiczne” i „porządek publiczny” należy stosować łącznie, gdyż w pewnych kontekstach ich znaczenia zachodzą na siebie i są trudne do rozdzielenia. Wśród zwolenników takiego stanowiska wymienić należy m.in. Franciszka Mroczo, który definiuje porządek publiczny jako „istniejący realnie układ stosunków społecznych ukształtowany przez prawo i normy moralne, religijne, obyczajowe; dotyczy miejsc publicznych; zachowanie ludzi zgodnie z normami, brak sprzeczności, chaosu, konfliktów, zachowanie ładu, spokoju i harmonijności w życiu zbiorowym; ochrona zdrowia, życia, mienia, dóbr osobistych”⁶. Takie ujęcie zakresu treściowego porządku publicznego zachodzi na to, co stanowi bezpieczeństwo publiczne, a oznacza ono: „bezpieczeństwo każdego obywatela, jego życia, zdrowia, mienia, realizacji praw; bezpieczeństwo wszelkich instytucji publicznych, organizacji społecznych, prywatnych, zapewnienie spokoju, ładu społecznego, bezpieczeństwo całej organizacji państwowej; bezpieczeństwo w komunikacji (wszelkiej), brak zagrożeń katastrofami, klęskami, żywiołami, epidemiami, przestępczym działaniem człowieka)”⁷.

³ S. Pieprzny, *Administracja bezpieczeństwa i porządku publicznego*, Rzeszów 2008, s. 12.

⁴ A. Osierda, *dz. cyt.*, s. 91.

⁵ M. Hejduk, *dz. cyt.*, s. 112.

⁶ F. Mroczo, *Problemy bezpieczeństwa i porządku publicznego*, „Zeszyty Naukowe WWSZIP Refleksje Gospodarcze” 14 (2010), nr 1, s. 35.

⁷ Tamże.

Teoretyk Stanisław Pieprzny określa porządek publiczny jako „pozytywny stan kreowany przez normy prawne i pozaprawne (normy moralne, zasady współżycia międzyludzkiego) akceptowalne i stosowane przez większość, zapewniający prawidłową koegzystencję i rozwój pojedynczych ludzi i ich zbiorowości przy aktywnym udziale podmiotów publicznych odpowiedzialnych za realizację zadań w tym zakresie. Porządek publiczny ma umożliwić normalny rozwój życia społecznego i zapewnić przestrzeganie przepisów dotyczących zachowania się w miejscach publicznych”⁸.

Z kolei Waldemar Kitler wiąże bezpieczeństwo publiczne z porządkiem publicznym i określa je jednym terminem – bezpieczeństwo i porządek publiczny, proponując, aby te dwa sformułowania połączyć w jednolite określenie i nazwać „bezpieczeństwem publicznym”⁹.

Jeszcze inne spojrzenie na relację między terminami prezentuje Marek Mączyński, który wyraźnie rozgranicza bezpieczeństwo publiczne i porządek publiczny. Uważa on, że „nie istnieją przepisy, które wymienione sfery działania państwa rozgraniczałyby w sposób bardziej precyzyjny”, co „w dużej mierze wynika ze specyfiki pojęć bezpieczeństwa i porządku publicznego, które – jakkolwiek są dobrem prawnie chronionym – jednocześnie stanowią pojęcia abstrakcyjne, gdyż praco pozytywnie tych pojęć nie określa”¹⁰. Takie stanowisko podziela również Lech Falandysz, dla którego porządek publiczny to „system norm, zasad prawnych i zwyczajowych, regulujących współżycie ludzi w ogóle lub jedynie ich zachowanie w miejscach publicznych”¹¹.

Rozważania teoretyczne nad zakresami treściowymi pomiędzy porządkiem publicznym a bezpieczeństwem publicznym prowadzą do konkluzji, że istnieje bardzo cienka linia rozgraniczająca oba te pojęcia. Nie należy ich jednak ze sobą utożsamiać, co potwierdzają akty prawa międzynarodowego, jak i ustawodawstwo polskie. Przykładem zbioru unormowań prawnych odnoszących się do naruszenia zbioru norm stanowiących element porządku pu-

⁸ S. Pieprzny, *Ochrona bezpieczeństwa i porządku publicznego w prawie administracyjnym*, Rzeszów 2007, s. 39.

⁹ W. Kitler, *Bezpieczeństwo Narodowe RP. Podstawowe kategorie, uwarunkowania systemu*, Warszawa 2011, s. 57.

¹⁰ M. Mączyński, *Porządek publiczny i bezpieczeństwo – sfery działania*, [w:] *Komentarz do ustawy o samorządzie powiatowym*, red. K. Bandarzewski i in., Warszawa 2005, s. 82–83.

¹¹ L. Falandysz, *Pojęcie porządku publicznego w prawie karnym i karnoadministracyjnym*, „Palestra” 2 (1969), s. 68, cyt. za M. Hejduk, dz. cyt., s. 115.

blicznego jest kodeks karny (dalej: k.k.)¹². W rozdziale XXXII „Przestępstwa przeciwko porządkowi publicznemu” możemy odnaleźć następujące przestępstwa: 1) wzięcie zakładnika (art. 252 k.k.); 2) czynny udział w zbiegowisku (art. 254 k.k.); 3) zamach na urządzenia infrastruktury (art. 254a k.k.); 4) publiczne nawoływanie do popełnienia występku lub przestępstwa skarbowego (art. 255 k.k.); 5) propagowanie nazizmu, komunizmu, faszystwu lub innego ustroju totalitarnego (art. 256 k.k.); 6) napaść z powodu ksenofobii, rasizmu lub nietolerancji religijnej (art. 257 k.k.); 7) przestępczość zorganizowaną, udział w zorganizowanej grupie przestępczej (art. 258 k.k.); 8) dobrowolne odstąpienie od udziału w zorganizowanej grupie przestępczej (art. 259 k.k.); 9) przekraczanie granicy RP w celu popełnienia przestępstwa o charakterze terrorystycznym (art. 259 a k.k.); 10) Zakłócenie przebiegu zgromadzenia (art. 260 k.k.); 11) znieważenie pomnika (art. 261 k.k.); 12) zbezczeszczenie zwłok (art. 262 k.k.); 13) wyrób i handel bronią bez zezwolenia (art. 263 k.k.); 14) nielegalne przekroczenie granicy (art. 264 k.k.) oraz 15) umożliwienie nielegalnego pobytu na terytorium RP (art. 264a k.k.). Zachowania naruszające porządek i spokój publiczny mogą również stanowić wykroczenia przeciwko porządkowi i spokojowi publicznemu określone w Rozdziale VIII kodeksu wykroczeń (dalej k.w.)¹³.

W orzecznictwie Sądu Najwyższego¹⁴ odnoszącym się do wykładni pojęcia „zakłócenie porządku i spokoju publicznego” na gruncie art. 51 § 1 k.w. stwierdzono, że „zakłócenie spokoju publicznego to naruszenie równowagi psychicznej ludzi, powodujące negatywne przeżycia psychiczne nieoznaczonych osób, powstające z bezpośredniego oddziaływania na organy zmysłów, przy czym skutek działania sprawcy, przewidziany w dyspozycji przepisu, musi wystąpić przynajmniej w stosunku do jednej osoby”. Zakłóceniem porządku publicznego sąd określił „wywołanie stanu, który w danym miejscu, czasie i okolicznościach, zgodnie z przyjętymi zwyczajami i obowiązującymi przepisami, uważa się za nienormalny i który, w obiektywnym odbiorze, odczuwany jest jako utrudnienie lub uniemożliwienie powszechnie akceptowa-

¹² Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz. U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.

¹³ Ustawa z dnia 20 maja 1971 r. Kodeks wykroczeń, Dz. U. z 1971 r. Nr 12, poz. 114 z późn. zm.

¹⁴ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 2 grudnia 1992 r., sygn. akt III KRn 189/92; Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 22 maja 2019 r., sygn. akt IV KK 219/18.

nego sposobu zachowania się w miejscach dostępnych dla bliżej nieokreślonej liczby osób. Także w tym wypadku wystarczy, by skutek taki potencjalnie mógł dotknąć wiele osób, choć faktycznie doświadczyła go tylko jedna”.

Przytoczone wyżej definicje jednoznacznie pokazują, jak duży i wciąż rozrastający się obszar stosunków społecznych objęty jest ochroną porządku publicznego i jak wiele czynników ten stan determinuje. Trafnie wskazuje się, że, „aby można było mówić o wysokim standardzie zapewnienia bezpieczeństwa i porządku publicznego, niezbędne jest stworzenie odpowiednich systemów prawnych, które w sposób wyczerpujący będą chroniły życie, zdrowie, mienie ludzi oraz środowisko”¹⁵.

Porządek publiczny jako przesłanka ograniczająca wolność religijną w prawie polskim

Ochrona wolności i praw człowieka, w tym wolności religijnej, nie jest absolutna. Na gruncie polskiego prawa konstytucyjnego warunki dopuszczalnego wprowadzania ograniczeń określa art. 31 ust. 3 Konstytucji RP, zawierający tzw. klauzulę limitacyjną. Stanowi ona, że: „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”. Przepis ten jest adresowany zarówno do ustawodawcy, jak i do wszystkich organów stanowiących i stosujących prawo, o ile podejmują rozstrzygnięcia ograniczające wolności i prawa konstytucyjne”¹⁶.

W odniesieniu do wolności sumienia i wyznania, art. 53 ust 5 Konstytucji RP zawiera klauzulę szczegółową, która stanowi, że: „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego,

¹⁵ J. Pietraszewski, *Bezpieczeństwo i porządek publiczny w ujęciu teoretycznym*, „Zeszyty Naukowe WSA” 55 (2014), s. 101.

¹⁶ P. Tuleja, Artykuł 31 [Zasada ochrony wolności, klauzule limitacyjne ograniczania wolności i praw konstytucyjnych], [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. P. Tuleja, Warszawa 2019, s. 116.

zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”. Przepis ten stanowi *lex specialis* w stosunku do art. 31 ust. 3 Konstytucji RP, a porównanie ich zakresów prowadzi do wniosku, że konieczność ochrony środowiska nie jest zasadą, która może ograniczyć wolność uzewnętrzniania religii. W obu jednak klauzulach, zarówno ogólnej, jak i szczegółowej, występuje pojęcie „porządku publicznego”, które jednak nie posiada definicji legalnej.

Porządek publiczny jako przesłanka ograniczająca wolność religijną w prawie międzynarodowym

Porządek publiczny jako podstawa ograniczenia wolności religijnej pojawia się w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. w art. 10, który stanowi, iż: „Nikt nie powinien być niepokojony z powodu swoich przekonań, także religijnych, pod warunkiem że ich wyrażanie nie zakłóca porządku publicznego ustanowionego na podstawie ustawy”¹⁷. Również Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. przewiduje w art. 29 ust. 2 ogólną klauzulę ograniczającą korzystanie z praw i wolności, zgodnie z którą „każdy człowiek podlega jedynie takim ograniczeniom, które są ustalone przez prawo wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych i w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu demokratycznego społeczeństwa”¹⁸.

Prawo międzynarodowe uznaje zatem pojęcie „porządku publicznego” za ważną zasadę, która w pewnych sytuacjach może uzasadniać również ograniczenie wolności myśli, sumienia i wyznania. Zgodnie z art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (MPPOiP) z 1966 roku wolność ta obejmuje „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”. MPPOiP przewiduje, że formami uzewnętrzniania religii lub przekonań mogą być: 1) uprawianie kultu, 2) uczestniczenie w obrzędach,

¹⁷ Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela: 1798, [w:] *Powszechna historia państwa i prawa: Wybór tekstów źródłowych*, oprac. M. J. Ptak, M. Kinsler, Wrocław 1996.

¹⁸ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155.

3) praktykowanie i 4) nauczanie. Nie jest to jednak katalog zamknięty, gdyż obok tego należy także wymienić ściśle związaną z wolnością religii lub przekonań wolność do swobodnego wyrażania opinii (art. 19 MPPOiP), czy też prawo do pokojowego zgromadzania się (art. 21 MPPOiP).

Analizując kwestię wprowadzania ograniczeń prawa do wolności religijnej na gruncie MPPOiP należy podkreślić, że mogą one dotyczyć jedynie płaszczyzny zewnętrznej (*forum externum*), a więc uzewnętrzniania religii lub przekonań, zarówno w aspekcie pozytywnym, jak i negatywnym. Posiadanie przekonań (*forum internum*) podlega bowiem ochronie absolutnej i nie jest możliwa ingerencja władzy publicznej w tę sferę. Podmiotem ograniczeń może być zarówno jednostka korzystająca z wolności religijnej indywidualnie, jak i grupa osób, a więc określony kościół, związek wyznaniowy czy stowarzyszenie religijne. O ile Powszechna Deklaracja Praw Człowieka w art. 29 ust. 2 posługuje się generalną klauzulą limitacyjną w odniesieniu do całego katalogu praw i wolności, to w MPPOiP stosowane są klauzule szczegółowe, które różnią się między sobą w zależności od prawa, którego dotyczą. Wolność religii i przekonań, choć zgodnie z art. 4 ust. 2 jest prawem niedorogowalnym, to nie jest prawem absolutnym. Stąd też art. 18 ust. 3 stanowi, że: „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”.

Wprowadzanie przez władze państwowe jakichkolwiek ograniczeń nie może następować w sposób arbitralny, bez uzasadnienia, lecz po pierwsze, musi być przewidziane przez prawo i, po drugie, musi być niezbędne dla osiągnięcia jednego z wymienionych wyżej celów¹⁹. Możliwości wprowadzenia ograniczeń należy zatem ujmować w sposób zawężający, czemu służą dokumenty wspierające interpretację postanowień MPPOiP. W Komentarzu Ogólnym nr 22 Komitet Praw Człowieka zauważa, że ustęp 3 artykułu 18 należy interpretować ściśle: ograniczenia z powodów tam niewymienionych nie są dozwolone, nawet jeśli są one dozwolone w przypadku innych praw chronionych przez Pakt, jak na przykład bezpieczeństwo narodowe. Ograni-

¹⁹ W. Sobczak, Artykuł 18 [Wolność myśli, sumienia i religii], [w:] Międzynarodowy pakt praw obywatelskich (osobistych) i politycznych. Komentarz, red. R. Wieruszeński, Warszawa 2012, s. 419–460.

czenia ponadto muszą być bezpośrednio związane i proporcjonalne do szczególnej potrzeby, dla której są ustanawiane i nie mogą być nakładane w celach dyskryminacyjnych ani stosowane w sposób dyskryminujący²⁰.

Sposób interpretacji postanowień Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (MPPOiP) z 1966 roku wspierają „Zasady z Syrakuz”²¹ (*Syracuse Principles*), formalnie znane jako „Zasady dotyczące ograniczeń i derogacji od postanowień Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych”. W kontekście porządku publicznego (ang. *public order*, fr. *ordre public*) „Zasady z Syrakuz” wskazują na następujące jego aspekty:

Art. 22: Porządek publiczny należy rozumieć jako zbiór zasad zapewniających funkcjonowanie społeczeństwa lub zbiór podstawowych zasad, na których społeczeństwo jest zbudowane. Poszanowanie praw człowieka jest częścią porządku publicznego.

Art. 23: Porządek publiczny (*ordre public*) należy interpretować w kontekście celu danego prawa człowieka, które ulega z tego powodu ograniczeniu.

Art. 24: Organy państwowe lub podmioty odpowiedzialne za utrzymanie porządku publicznego podlegają kontroli w wykonywaniu swoich uprawnień przez parlament, sądy lub inne właściwe niezależne organy.

Porządek publiczny jest zatem uzasadnioną podstawą do ograniczania niektórych praw człowieka, w tym wolności religii lub przekonań, ale jednocześnie stawia się wyraźne granice, aby te ograniczenia były stosowane w sposób zgodny z międzynarodowymi standardami i nie prowadziły do nadużyć. Niektórzy komentatorzy podkreślają, że przy określaniu zbioru zasad zapewniających funkcjonowanie społeczeństwa należy brać pod uwagę nie tylko zasady specyficzne dla danego państwa, ale też międzynarodowe standardy właściwe dla społeczeństwa demokratycznego²². Porządek publiczny zakłada również organizację społeczeństwa na wartościach, które są przezeń podzielane²³.

²⁰ UN Human Rights Committee (HRC), CCPR General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion), 30 July 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, pkt. 8.

²¹ *The Siracusa Principles on the Limitation and Derogation Provisions in the International Covenant on Civil and Political Rights*, E/CN.4/1985/4.

²² M. Nowak, *United Nations Covenant on Civil and Political Rights*, Kehl am Rhein – Arlington 1993, s. 213.

²³ R. Dębiński, *Bezpieczeństwo a wolność sumienia i religii w świetle Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku*, [w:] *Zarządzanie informacją i energią w systemie bezpieczeństwa Unii Europejskiej*, red. B. Sitek, R. Trzaskalik, Józefów 2011, s. 257.

Porządku publicznego nie należy równoważyć z „interesem publicznym”, chociaż z uwagi na fakt, że może on być rozumiany jako dyrektywa organizacji życia społecznego, to w minimalnym stopniu może on interes publiczny uwzględniać²⁴. Należy jednak podkreślić, że władze państwowe nie mogą wykorzystywać przesłanki ochrony porządku publicznego jako pretekstu do ograniczania praw osób należących do określonych grup religijnych lub promowania określonej religii lub sekularyzmu. Przykładem dopuszczalnego ograniczenia wolności religii lub przekonań jest wymóg zawiadomienia organów państwowych o planowanych zgromadzeniach publicznych, które dotyczą również wydarzeń o charakterze religijnym (np. procesji lub pielgrzymek) w celu zapewnienia bezpieczeństwa ruchu drogowego i uniknięcia zakłóceń pokoju²⁵.

Europejska Konwencja Praw Człowieka, która w art. 9 uznaje wolność myśli, sumienia i wyznania za jedno z podstawowych praw przynależnych każdemu człowiekowi, również przewiduje możliwość zastosowania ograniczeń. Wolność myśli, sumienia i wyznania obejmuje bowiem nie tylko aspekt wewnętrzny, który przejawia się w „nieskrępowanym formowaniu i posiadaniu własnych myśli i poglądów, inspirowanych zarówno etycznymi, jak i religijnymi systemami wartości²⁶”, ale też aspekt zewnętrzny, czyli ich uzewnętrznianie. Porównując katalog dopuszczalnych ograniczeń określony w ust. 2 art. 9 EKPC z klauzulami limitacyjnymi pojawiającymi się w przypadku pozostałych praw zawartych w rozdziale I Europejskiej Konwencji zauważa się, iż wyjątkowo mamy tutaj do czynienia z dość wąskim zakresem możliwej ingerencji władzy państwowej w sferę uzewnętrzniania religii.

Akceptowanymi przez EKPC względami jest ochrona: 1) bezpieczeństwa publicznego, 2) porządku publicznego, 3) zdrowia, 4) moralności lub 5) ochrona praw i wolności innych osób. Każda ingerencja ze strony państwa musi być przewidziana przez prawo (kryterium legalności), służyć ochronie co najmniej jednego z określonych w ust. 2 art. 9 celów (kryterium celowości) i być konieczna w demokratycznym społeczeństwie (kryterium konieczno-

²⁴ Tamże.

²⁵ W. Kudła, *Analiza formalnych czynników limitowania wolności religijnej we współczesnym świecie*, [w:] *Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej*, t. 1, red. M. Bielecki, Warszawa 2024, s. 168.

²⁶ L. Garlicki, *Art. 9*, [w:] *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1–18*, t. 1, red. L. Garlicki, Warszawa 2010, ss. 551–552.

ści). Ocena konieczności wiąże się z doktryną marginesu swobody oceny, gdyż to państwo, a nie Trybunał, dysponuje najgłębszą wiedzą o sposobie funkcjonowania danego społeczeństwa, poziomie jego moralności, uwarunkowaniach kulturowych, przywiązaniu do tradycji i innych czynnikach mających wpływ na świadomość osobistą oraz narodową danej jednostki i dlatego też może najwłaściwiej wybrać sposób i skalę danego ograniczenia.

Aspekty praktyczne

Ochrona porządku publicznego jako zasada ingerująca w wolność religijną stała się przedmiotem analizy Komitetu Praw Człowieka ONZ, będącego jednym z organów traktatowych. Na mocy Pierwszego Protokołu Fakultatywnego do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych²⁷ Komitet Praw Człowieka jest uprawniony do przyjmowania i rozpatrywania pisemnych zawiadomień (*communications*) pochodzących od osób indywidualnych twierdzących, iż stały się ofiarami naruszenia przez państwo – stronę, którego jurysdykcji podlegają. Komitet pełniąc funkcję quasi-sądowniczą nie wydaje wyroku, lecz opinię (*views*), stąd podejmowane przezeń rozstrzygnięcia nie mają charakteru prawnie wiążącego.

W swojej działalności Komitet Praw Człowieka odrzucił wyjaśnienia dotyczące konieczności ochrony porządku publicznego w kilku przypadkach ograniczeń dotyczących ubioru religijnego. W wyniku złożonych zawiadomień w sprawach *Hebbadj przeciwko Francji* i *Yaker przeciwko Francji*²⁸ Komitet Praw Człowieka poddał analizie francuskie prawo z 2010 r. zakazujące zakrywania twarzy w miejscach publicznych (za wyjątkiem miejsc kultu religijnego), które ograniczyło muzułmankom możliwość noszenia nikabu. Wcześniej ta sama kwestia została rozpatrzona przez Europejski Trybunał Praw Człowieka (dalej: ETPC) w sprawie *S.A.S. przeciwko Francji*²⁹, który jednak

²⁷ Protokół fakultatywny do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, uchwalony przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w dniu 16 grudnia 1966 r. w Nowym Jorku, Dz. U. z 1994 r. Nr 23, poz. 80.

²⁸ UN Human Rights Committee, *Hebbadj v. France*, Communication No. 2807/2016, Views of 17 July 2018, UN Doc. CCPR/C/123/D/2807/2016 and Human Rights Committee, *Yaker v. France*, Communication No. 2747/2016, Views of 17 July 2018, UN Doc. CCPR/C/123/D/2807/2016.

²⁹ Wyrok ETPC z dnia 1 lipca 2014 r. w sprawie *S.A.S. przeciwko Francji*, skarga nr 43835/11.

nie dopatrzył się naruszenia art. 8 i 9 EKPC przez władze francuskie. Francja argumentowała bowiem, że ingerencja w wolność religijną muzułmanek była konieczna dla ochrony bezpieczeństwa i porządku publicznego, ponieważ władze państwowe musiały być w stanie identyfikować osoby, aby zapobiegać zagrożeniom bezpieczeństwa oraz w celu ustanowienia „minimalnego poziomu zaufania wymaganego do wspólnego życia w otwartym i egalitarnym społeczeństwie”³⁰. Komitet uznał jednak, że koncepcja „wspólnego życia” (*vivre ensemble*) nie jest prawem podstawowym i Francja nie wykazała istnienia rzeczywistego i znaczącego zagrożenia dla bezpieczeństwa i porządku publicznego (zwłaszcza że zakrywanie twarzy ze względów religijnych było surowo zabronione, natomiast zakrywanie twarzy w innych celach było dozwolone). Ponadto Komitet nie dopatrzył się też żadnego związku między jakimikolwiek podstawowymi prawami innych osób a możliwością publicznego odslaniania zakrytych twarzy muzułmańskich kobiet³¹. Komitet stwierdził zatem naruszenie przez władze francuskie zarówno art. 18 MPPOiP (wolność myśli, sumienia i wyznania), jak i art. 26 MPPOiP (równość przed prawem).

Orzecznictwo ETPC odnoszące się do klauzuli limitacyjnej związanej z ochroną porządku publicznego w kontekście wolności myśli, sumienia i wyznania również może pomocniczo wskazywać na sposób postrzegania roli religii w wymiarze indywidualnym i społecznym przez ten organ³². Analizowane przez ETPC sprawy z tego zakresu dotyczyły przede wszystkim ograniczeń w noszeniu ubioru religijnego, tj. chusty islamskiej. W tych sprawach ETPC posługiwał się między innymi argumentem konieczności ochrony porządku publicznego. Taki tok rozumowania zainicjowała sprawa *Dahlab przeciwko Szwajcarii*³³, dotycząca szwajcarskiej nauczycielki, która w wyniku zawarcia związku małżeńskiego i zmiany religii zaczęła nosić chustę islamską podczas pracy z dziećmi. W decyzji o niedopuszczalności skargi stwier-

³⁰ *Hebbadj v. France*, dz. cyt., par. 8.9.

³¹ Szerzej o różnicy paradygmatów ocennych stosowanych przez Europejski Trybunał Praw Człowieka oraz Komitet Praw Człowieka zob. np. M. Ferri, *How to Strengthen Protection of (Religious) Minorities and Cultural Diversity under EU Law: Some Lessons from Human Rights Protection System*, „Religions” 12 (2021).

³² M. A. Vanney, *Faktyczne ograniczenia wolności religijnej: kiedy prawo pozytywne zawodzi*, [w:] *Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej*, dz. cyt., s. 122.

³³ Decyzja ETPC o niedopuszczalności skargi *Dahlab przeciwko Szwajcarii* nr 42393/98 z dnia 15.02.2001.

dzono, iż noszenie przez nauczycielkę szkoły podstawowej typowej chusty islamskiej kłóciło się z koniecznością ochrony porządku i bezpieczeństwa publicznego oraz praw i wolności innych osób. W podobnej sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*³⁴, która dotyczyła zakazu noszenia chust islamskich przez studentki uniwersytetu pod groźbą niedopuszczenia do uczestnictwa w zajęciach i egzaminach, a w konsekwencji do upomnienia i zawieszenia w prawach studenta, ETPC potwierdził wyrażone wcześniej stanowisko. Trybunał uznał, że obowiązujący na uczelni regulamin co prawda ingerował w sferę uzewnętrzniania wolności myśli, sumienia i wyznania skarżącej Leyli Şahin, która pochodziła z tradycyjnej rodziny praktykujących muzułmanów, ale wprowadzone ograniczenie było uzasadnione i dopuszczalne, m.in. ze względu na konieczność ochrony porządku publicznego. W 2008 r. ETPC rozpatrzył sprawę *Dogru przeciwko Francji*³⁵, w której również nie dopatrzył się naruszenia art. 9 EKPC przez władze francuskie.

Na marginesie należy zauważyć, że ETPC w wyroku w sprawie *Engel przeciwko Holandii*³⁶ dotyczącym żołnierzy służących w holenderskich siłach zbrojnych, na których przy różnych okazjach ich dowódcy nałożyli różne kary za wykroczenia przeciwko dyscyplinie wojskowej, wskazał, iż termin „porządek” obejmuje również „porządek, który musi panować w obrębie określonej grupy społecznej, jest tak zwłaszcza wtedy, gdy – jak w przypadku Sił Zbrojnych – chaos w tej grupie może wpłynąć na porządek całego społeczeństwa”³⁷. Stwierdzając powyższe, ETPC dał jednoznacznie do zrozumienia, że istnieją pewne kwalifikowane obszary, w których „porządek”, mimo że nie jest „publiczny” *sensu stricto*, wywiera taki sam ograniczający wpływ na korzystanie z określonych wolności³⁸.

³⁴ Wyrok ETPC z dnia 10.11.2005 w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98.

³⁵ Wyrok ETPC z dnia 4.12.2008 w sprawie *Dogru przeciwko Francji*, skarga nr 27058/05.

³⁶ Wyrok ETPC z dnia 8.06.1976 r. w sprawie *Engel i inni przeciwko Holandii*, skargi nr 5100/71, 5101/71, 5102/71, 5354/72, 5370/72.

³⁷ Tamże, §98.

³⁸ M. A. Vanney, dz. cyt., s. 123.

Bibliografia

Źródła

- Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela: 1798, [w:] *Powszechna historia państwa i prawa: Wybór tekstów źródłowych*, oprac. M. J. Ptak, M. Kinsler, Wrocław 1996.
- Protokół fakultatywny do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, uchwalony przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w dniu 16 grudnia 1966 r. w Nowym Jorku, Dz. U. z 1994 r. Nr 23, poz. 80.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz. U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 20 maja 1971 r. Kodeks wykroczeń, Dz. U. z 1971 r. Nr 12, poz. 114 z późn. zm.
- UN Human Rights Committee, CCPR General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion), 30 July 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, pkt. 8.
- UN Economic and Social Council, The Siracusa Principles on the Limitation and Derogation Provisions in the International Covenant on Civil and Political Rights, E/CN.4/1985/4.
- UN Human Rights Committee, *Hebbadj v. France*, Communication No. 2807/2016, Views of 17 July 2018, UN Doc. CCPR/C/123/D/2807/2016 and Human Rights Committee, *Yaker v. France*, Communication No. 2747/2016, Views of 17 July 2018, UN Doc. CCPR/C/123/D/2807/2016.
- Decyzja ETPC o niedopuszczalności skargi *Dahlab przeciwko Szwajcarii* nr 42393/98 z dnia 15.02.2001.
- Wyrok ETPC z dnia 8.06.1976 r. w sprawie *Engel i inni przeciwko Holandii*, skargi nr 5100/71, 5101/71, 5102/71, 5354/72, 5370/72.
- Wyrok ETPC z dnia 10.11.2005 w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98.
- Wyrok ETPC z dnia 4.12.2008 w sprawie *Dogru przeciwko Francji*, skarga nr 27058/05.
- Wyrok ETPC z dnia 1 lipca 2014 r. w sprawie *S.A.S. przeciwko Francji*, skarga nr 43835/11.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 2 grudnia 1992 r., sygn. akt III KRn 189/92.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 22 maja 2019 r., sygn. akt IV KK 219/18.

Opracowania

- Dębiński R., *Bezpieczeństwo a wolność sumienia i religii w świetle Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku*, [w:] *Zarządzanie informacją i energią w systemie bezpieczeństwa Unii Europejskiej*, red. B. Sitek, R. Trzaskalik, Józefów 2011.

- Falandysz L., *Pojęcie porządku publicznego w prawie karnym i karnoadministracyjnym*, „Palestra” 2 (1969) nr 13, s. 63–74.
- Ferri M., *How to Strengthen Protection of (Religious) Minorities and Cultural Diversity under EU Law: Some Lessons from Human Rights Protection System*, „Religions” 12 (2021).
- Garlicki L., Art. 9, [w:] *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1–18*, t. 1, red. L. Garlicki, Warszawa 2010.
- Hejduk M., *Zakres znaczeniowy porządku publicznego*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 34 (2020), nr 1, s. 111–119.
- Kitler W., *Bezpieczeństwo Narodowe RP. Podstawowe kategorie, uwarunkowania systemu*, Warszawa 2011.
- Kudła W., *Analiza formalnych czynników limitowania wolności religijnej we współczesnym świecie*, [w:] *Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej*, t. 1, red. M. Bielecki, Warszawa 2024, s. 155–180.
- Mączyński M., *Porządek publiczny i bezpieczeństwo – sfery działania*, [w:] *Komentarz do ustawy o samorządzie powiatowym*, red. K. Bandarzewski i in., Warszawa 2005.
- Mroczo E., *Problemy bezpieczeństwa i porządku publicznego*, „Zeszyty Naukowe WWSZIP Refleksje Gospodarcze” 14 (2010), nr 1, s. 33–41.
- Nowak M., *United Nations Covenant on Civil and Political Rights*, Kehl am Rhein – Arlington 1993.
- Osierda A., *Prawne aspekty pojęcia bezpieczeństwa publicznego i porządku publicznego*, „Studia Iuridica Lublinensia” 23 (2014), s. 89–106.
- Pietraszewski J., *Bezpieczeństwo i porządek publiczny w ujęciu teoretycznym*, „Zeszyty Naukowe WSA”, 55 (2014), s. 87–102.
- Pieprzny S., *Ochrona bezpieczeństwa i porządku publicznego w prawie administracyjnym*, Rzeszów 2007.
- Sobczak W., *Artykuł 18 [Wolność myśli, sumienia i religii]*, [w:] *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich (osobistych) i politycznych. Komentarz*, red. R. Wieruszewski, Warszawa 2012, s. 419–460.
- Tuleja P., *Artykuł 31 [Zasada ochrony wolności, klauzule limitacyjne ograniczania wolności i praw konstytucyjnych]*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. P. Tuleja, Warszawa 2019, s. 114–119.
- Vanney M.A., *Faktyczne ograniczenia wolności religijnej: kiedy prawo pozytywne zawodzi*, [w:] *Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej*, t. 1, red. M. Bielecki, Warszawa 2024, s. 109–154.

Dr Weronika KUDŁA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Zdrowie publiczne

Wprowadzenie

Zdrowie publiczne to pojęcie niejednoznaczne oraz wielowymiarowe, które wskazuje na wiele zmiennych komponentów je tworzących. Możliwe jest określenie jego podmiotów, funkcji i zadań. Stałą determinantą tego pojęcia jest sytuowanie problemów i trosk zdrowotnych oraz próba ich rozwiązywania w wymiarze makrospołecznym, lokalnym i środowiskowym w opozycji do zdrowia zorientowanego na jednostkę. Według klasycznej definicji zdrowie publiczne to nauka i sztuka zapobiegania chorobom, przedłużania życia i promowania zdrowia poprzez organizację zbiorowych wysiłków społeczeństwa¹. Łączy zatem medycynę z wysiłkami innych dziedzin życia społecznego, zjawiskami kulturowymi, ekonomicznymi i wolą polityczną, które przyczyniają się do stworzenia warunków sprzyjających zachowaniu i umacnianiu zdrowia danej populacji oraz osiągnięcia pożądaných standardów zdrowia.

¹ Definicja przyjęta przez Światową Organizację Zdrowia, opracowana przez D. Achesona w 1988 r.

Istota

Filozoficzną podstawą zdrowia publicznego jest przekonanie o konieczności ochrony i promowania zdrowia całej zbiorowości ludzkiej, a nie tylko poszczególnych jednostek, zwłaszcza tych, które z racji przynależności do odpowiedniej grupy społecznej mogły cieszyć się uprzywilejowanym traktowaniem. Dobrostan społeczny, którego składową jest zdrowie publiczne, można zatem osiągnąć jedynie poprzez działania kolektywne, których celem, niezależnie od czasu i przestrzeni, jest zmniejszenie liczby chorób i związanego z tym cierpienia, niepełnosprawności oraz zgonów. Troska o dobre zdrowie fizyczne oraz psychiczne zbiorowości ludzkiej jest bliska wielu religiom, co znajduje odzwierciedlenie w przyjętych przez nie zasadach i rytuałach, które łączą element duchowy i religijny z określonym zachowaniem prozdrowotnym, jak np. islamska ablucja lub zawarte w Pięcioksięgu Mojżesza opisy postępowania chroniące jednostkę i społeczność przed chorobami. Chrześcijaństwo od początku istnienia angażowało się w opiekę nad chorymi, zakładając szpitale, rozwijając klasztorne ziołolecznictwo, a później także angażując się w powstawanie pierwszych uczelni medycznych. W zależności od wyznawanej religii wartość zdrowia publicznego zawsze stawiana jest dość wysoko, czasami nawet ponad sprawami duchowymi, zwłaszcza w sytuacjach bezpośrednio zagrażających zdrowiu ogółu ludzkości (np. wojna, epidemia). Aż do czasów oświecenia zdrowie i medycyna były ściśle powiązane z Kościołem katolickim, zatem rozpoznawanie stanu zdrowia, zapobieganie chorobom zakaźnym i niezakaźnym oraz proces leczenia były skorelowane z etyką chrześcijańską. Sytuacja uległa zmianie w epoce oświecenia, w której medycyna uległa sekularyzacji, promując inne, a nawet sprzeczne ze światopoglądem religijnym zachowania mające służyć utrzymaniu i umacnianiu zdrowia kolektywnego. Zdrowie publiczne jako wartość chroniona zaczęło być uwzględniane w międzynarodowych aktach prawnych regulujących inne dziedziny działalności człowieka dopiero od II połowy XX wieku, gdy nastąpił wyraźny postęp w medycynie powodujący znaczny spadek śmiertelności na choroby zakaźne i równocześnie kształtujący się w tym samym czasie rozwój systemu ochrony praw człowieka. W Preambule do Konstytucji WHO państwa członkowskie ONZ zadeklarowały, że „zdrowie wszystkich ludów jest podstawą do osiągnięcia pokoju i bezpieczeństwa, a zależne jest od najpełniejszej współpracy jednostek

i państw². Choć zdrowie jednostki od zawsze miało wartość nadrzędną nad innymi dobrami, to w przypadku zdrowia publicznego refleksja nad jego statusem etycznym rodzi wiele pytań na temat wzajemnych relacji zdrowia jednostki ze zdrowiem zbiorowości oraz granic interwencji w zdrowie publiczne, które naruszają sferę wolności osobistej danej jednostki.

Historyczne ujęcie

Już w starożytnej Grecji można dostrzec początki rodzenia się nauki zajmującej się zdrowiem w odniesieniu do określonej zbiorowości ludzi. Rozprawa Hipokratesa *O Powietrzach, Wodach i Miejscach* pochodząca z IV w. p.n.e. jest pierwszą publikacją, która powiązała stan zdrowia określonej ludności z warunkami środowiska, w jakich żyli. Hipokratesa można zatem uznać nie tylko prekursorem medycyny praktycznej, ale także nauki o zdrowiu publicznym. To właśnie temu uczonemu zawdzięczamy opracowanie sporego jak na tamte czasy zbioru wiadomości o chorobach zakaźnych, które nawiedzały całe narody (*epidemeion*). Powiązanie czynników zewnętrznych z występującymi masowo chorobami zrodziło konieczność usystematyzowania dostępnej wiedzy zaczerpniętej z bezpośrednich obserwacji i stosowanych metod w celu opracowania zbiorowych działań podejmowanych przez państwa w celu zapewnienia obywatelom jak najlepszej ochrony ich zdrowia. Rozwój nauki o zdrowiu publicznym nastąpił jednak znacznie później, a to z uwagi na brak postępów w innych dziedzinach nauk, z którymi jest ona ściśle powiązana, zwłaszcza w medycynie, chemii, fizyce oraz astronomii. Choć w średniowieczu nastąpił znaczny progres wiedzy o chorobach, nie można im było zapobiec z uwagi na brak dostępnych leków i metod leczenia popartych specjalistyczną wiedzą o sposobie funkcjonowania komórek ludzkiego ciała. Choć w starożytności przeprowadzano sekcje zwłok i próbowano łączyć zaobserwowane patologie z chorobami stwierdzonymi jeszcze za życia danej osoby, to wiedza ta była wciąż bardzo ograniczona. Jednakże edykt wydany w 1231 r. przez cesarza Fryderyka II dla regionu Salerno, któ-

² Konstytucja Światowej Organizacji Zdrowia, Porozumienie zawarte przez Rządy reprezentowane na Międzynarodowej Konferencji Zdrowia i Protokół dotyczący Międzynarodowego Urzędu Higieny Publicznej, Nowy Jork, Dz. U. z 1946 r. Nr 07, poz. 22.

ry nakładał na studentów medycyny obowiązek nauki anatomii i chirurgii, by móc praktykować w zawodzie, a władzom pierwszej szkoły medycznej na świecie, która istniała w Salerno, nakazywał przeprowadzanie minimum jednej sekcji zwłok co pięć lat, zdecydowanie przyspieszył rozwój tej dziedziny medycyny także w innych ośrodkach uniwersyteckich. Około 1316 r. opublikowany został pierwszy i innowacyjny jak na tamte czasy podręcznik do anatomii *Anathomia* opracowany przez profesora chirurgii Mondino de Luzzi na Uniwersytecie Bolońskim, który w kolejnych stuleciach towarzyszył studentom medycyny na wielu europejskich uniwersytetach. Największą bolączką zdrowotną trapiącą społeczność przez wieki były jednak wciąż powracające zarazy, zwłaszcza na terenach, gdzie krzyżowały się szlaki handlarzy, podróżników i odkrywców. Do portu jednej z najważniejszych ówczesnie potęg handlowych i politycznych w basenie Morza Śródziemnego, jaką była Republika Wenecka, wraz z licznymi statkami kupieckimi i okrętami krzyżowców zawiąły również choroby zawleczone przez nich z odległych obszarów. To właśnie władze ówczesnej Wenecji w 1423 r. zarządziły stworzenie na jednej z wysp należących do laguny miejsca odosobnienia dla chorych zwanego *Lazzaretto Vecchio*, a więc pierwszego w istocie szpitala zakaźnego. Na drugiej z wysp zwanej *Lazzaretto Nuovo*, która znajdowała się w ujściu weneckiej laguny, w 1468 r. stworzono z kolei miejsce odkażania towarów i statków oraz izolacji osób podejrzanych o zakażenie chorobą zakaźną, które były zobligowane spędzić na niej 40 dni, zanim dostały zezwolenie na wypłynięcie do weneckiej laguny i zejście na ląd. Dało to początek idei kwarantanny (w języku włoskim liczba „40” to *quaranta*, od którego pochodzi słowo *quarantena*), która w walce z epidemią była przełomowym środkiem sanitarnym o charakterze prewencyjnym. Postęp w medycynie chorób zakaźnych nastąpił, gdy w opublikowanym w XVI-wiecznym dziele *O zarazie i chorobach zakaźnych* (*De contagione et contagiosis morbis*) uczony Fracastoro wskazał na istnienie trzech czynników sprzyjających ich rozsiewaniu się, mianowicie: 1) przez bezpośredni kontakt, 2) przez użycie wspólnych naczyń, ręczników, ubrań (określanych jako przewoźniki) oraz 3) przez powietrze. Jednak brak możliwości przeprowadzania badań empirycznych na szeroką skalę uniemożliwiał opracowanie skutecznych metod zapobiegania chorobom poza stosowaną już wtedy profilaktyką sprowadzającą się w głównej mierze do higieny osobistej. Przełomowe odkrycia dotyczące przyczyn chorób nawiedzających określone grupy ludności zaczęły się dopiero od XVIII w., a za pierwszą interwencję

z dziedziny zdrowia publicznego można uznać wprowadzenie cytrusów do programu żywienia we flocie brytyjskiej w celu zapobiegania i zwalczania szkorbutu wśród żeglarzy. Działalność badawcza francuskiego chemika Ludwika Pasteura oraz młodszego od niego niemieckiego lekarza Roberta Kocha rozpoczęły zupełnie nowy rozdział w medycynie, który trwa po dziś dzień. W wyniku przeprowadzanych badań i eksperymentów udowodnili oni istnienie bakterii i wirusów, które powodują zakażenie organizmu, stali się zatem ojcami nowoczesnej bakteriologii chorób zakaźnych. To Ludwik Pasteur, choć żyjący w XIX wieku, rozumował i działał jak człowiek XX wieku, dokonując odkryć naukowych, które polepszyły los człowieka. Stał się twórcą m.in. teorii fermentacji, zakażeń, wprowadził pojęcie „nosicieli zarasków”, przewidział istnienie toksyn bakteryjnych, sformułował zasadę autoimmunizacji bakteryjnej, a przede wszystkim wynalazł szczepionkę przeciw wściekliznie. Jemu świat zawdzięcza wprowadzenie profilaktyki w postaci szczepień ochronnych, co doprowadziło do powstania nowej gałęzi przemysłu medycznego zajmującej się produkcją szczepionek na masową skalę. Z kolei doprowadzenie przez Roberta Kocha do wyizolowania bakterii gruźlicy, uważanej za „białą zaraskę” i będącej przyczyną ok. 1/3 zgonów w ówczesnej Europie, oraz wynalezienie przez niego tuberkuliny stało się przełomowe w diagnozowaniu oraz leczeniu tej choroby.

Odkryciom w medycynie towarzyszył rozwój myśli dotyczącej zapewnienia opieki zdrowotnej niższym warstwom społeczeństw. Postępująca industrializacja i urbanizacja miast, połączone z nią przeludnienie oraz wzrastające zanieczyszczenie środowiska związane z brakiem odpowiednich systemów wywozu nieczystości spowodowały, że to właśnie w dzielnicach robotniczych nastąpiło znaczne pogorszenie warunków sanitarnych osób w nich żyjących, co niosło za sobą rozprzestrzenianie się „chorób z brudu”, jak np. epidemia cholery skutkująca znacznym wzrostem śmiertelności, zwłaszcza wśród dzieci i młodzieży. Władze centralne i lokalne w większości miast nie były zainteresowane podjęciem starań w celu zintegrowania zagadnień medycznych z warunkami sanitarnymi i mieszkaniowymi ich mieszkańców. Zagadnienie zdrowia publicznego praktycznie nie występowało w szybko rozwijających się miastach XIX-wiecznej Anglii, której władze sprzyjały rozwojowi doktryny *laissez faire*, koncentrując się na wolnościowym układzie gospodarki rynkowej i dbaniu o własność prywatną. O prawdziwym wstrząsie w sposobie pojmowania problemów zdrowotnych można mówić dopiero

po wystąpieniu aż czterech nawracających po sobie epidemii cholery, które stały się prawdziwym katalizatorem reformy zdrowia publicznego. Pierwsza ustawa o zdrowiu publicznym (*Public Health Act*) została przyjęta przez brytyjski Parlament w 1848 r. Umożliwiała ona powoływanie lokalnych rad zdrowia i to od tego momentu można mówić o instytucjonalizacji zdrowia publicznego, gdyż zaczęto wtedy powoływać państwowe organy nadzorujące stan zdrowia populacji. Statystyki narodzin, zachorowań i zgonów zaczęto prowadzić kilkanaście lat wcześniej za sprawą Williama Farra, który został powołany na pierwszego szefa działu statystycznego Generalnego Urzędu Statystycznego. To on jako pierwszy opracował klasyfikację zgonów, wskazując na ich ścisły związek z czynnikami środowiska, zwłaszcza w kontekście angielskich robotników. Farr stał się zatem ojcem reform zdrowia publicznego, podkreślając, że znacznie taniej jest zapobiegać, niż leczyć, konieczne jest zatem prowadzenie nadzoru epidemiologicznego nad społecznościami, który jest w stanie dostarczyć władzom lokalnym i centralnym informacji nad kondycją zdrowotną ludności. Wraz z rozwojem epidemiologii, która do dziś stanowi podstawowe narzędzie zdrowia publicznego, pozwalające wskazywać na konkretne potrzeby zdrowotne społeczeństwa, rozwijano ideę interwencji państwa w dziedzinę zdrowia publicznego. Pionierem tych działań był Edwin Chadwick, prawnik i działacz społeczny, który brał udział w przygotowywaniu wielu reform dotyczących najuboższej warstwy społeczeństwa. Przekonywał on, że podjęcie skutecznych działań prewencyjnych polegających na polepszeniu warunków życia i pracy angielskich robotników jest znacznie bardziej opłacalne dla budżetu państwa niż ponoszenie nakładów finansowych dla chorych i ich rodzin pozbawionych często jedynego żywiciela, który stał się ofiarą zaniedbań w sferze zdrowia publicznego. Dzięki angielskim inicjatorom reform w dziedzinie zdrowia publicznego mogła się w istocie rozwinąć współpraca grup eksperckich z władzami centralnymi i lokalnymi, która jest gwarantem skutecznego postępu w dziedzinie zdrowia publicznego.

Twórcą definicji zdrowia publicznego, która wciąż pozostaje aktualna, jest Charles-Edward Amory Winslow uważany za prekursora całościowej wizji zdrowia publicznego. Stwierdził on, że „zdrowie publiczne to nauka i sztuka zapobiegania chorobom, wydłużania życia oraz promowania zdrowia fizycznego i sprawności poprzez zorganizowane wysiłki społeczeństwa mające na celu higienizację środowiska, zwalczanie zakażeń występują-

cych w społecznościach, edukację jednostek odnośnie zasad higieny osobistej, organizację świadczeń lekarskich i pielęgniarских mających na celu wczesną diagnozę oraz profilaktycznie ukierunkowane leczenie oraz rozwój mechanizmów społecznych, które zapewnią każdej jednostce w społeczeństwie standard życia właściwy dla utrzymania zdrowia”³.

Początki polskiej tradycji zdrowia publicznego sięgają czasów I Rzeczypospolitej, a po jej upadku rozwój idei zdrowia publicznego był kontynuowany po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. przez środowiska związane z higieną publiczną oraz medycyną społeczną. Dnia 21 listopada 1918 r. powołano z inicjatywy dra Ludwika Rajchmana Państwowy Centralny Zakład Epidemiologiczny, który stanowił zaplecze diagnostyczno-laboratoryjne dla służb medycznych w kraju ogarniętym różnymi epidemiami. Ustawa z 15 czerwca 1939 r. o publicznej służbie zdrowia (Dz. U. z 1939 r. Nr 54, poz. 342), która określała zadania i sprawy podlegające podmiotom sprawującym pieczę nad zdrowiem ludności, przetrwała zaledwie 9 lat, gdyż została anulowana w 1948 r. Dopiero ustawą z dnia 15 września 2015 r. o zdrowiu publicznym (Dz. U. z 2015 r., poz. 1916) nastąpił powrót do uprzednio stosowanej formuły „zdrowie publiczne” w miejsce stosowanych określeń „ochrona zdrowia” i „promocja zdrowia”.

Stan rzeczy

Zdrowie publiczne jako autonomiczna dziedzina wiedzy ukierunkowana jest na aktualną sytuację zdrowotną ogółu społeczeństwa z uwzględnieniem warunków środowiskowych i społecznych, podejmując skoordynowane działania zapewniające równy i powszechny dostęp do ochrony zdrowia każdej jednostki. Jako składowa systemu ochrony zdrowia koncentruje się ona na zdefiniowaniu potrzeb zdrowotnych ludności oraz opracowywaniu strategii jej wspierających, które polegają na ochronie 1) przed chorobami (zakaźnymi, cywilizacyjnymi oraz niepełnosprawnościami) oraz 2) przed zagrożeniami wynikającymi z niekorzystnych warunków środowiska przyrodniczego, pracy oraz społecznych.

³ C-E. A. Winslow, *The untilled fields of public health*, „Science” 51 (1920), s. 23–33, cyt. za: J. Opolski (red.), *Zdrowie publiczne. Wybrane zagadnienia*, t. 1, Warszawa 2011, s. 18.

Działania podejmowane na rzecz ogółu jednostek mogą przybrać wielorakie formy. Wśród podstawowych zadań przypisanych zdrowiu publicznemu wyróżniamy: 1) monitorowanie aktualnej sytuacji zdrowotnej populacji, 2) identyfikowanie i walkę z zagrożeniami o podłożu przyrodniczym, zawodowym, społecznym, 3) ciągły nadzór epidemiologiczny (kontrola sanitarna, kontrola wykonanych szczepień ochronnych, monitoring zachorowań/podejrzeń o zachorowanie na choroby zakaźne), 4) promowanie zdrowia poprzez organizowanie spotkań, wydarzeń, przedsięwzięć angażujących społeczeństwo do podejmowania starań o zachowanie i umacnianie zdrowia, 5) zarządzanie opieką zdrowotną poprzez właściwą organizację systemu ochrony zdrowia i sposobów jej finansowania, 6) ocenę jakości opieki zdrowotnej pod kątem zasobów medycznych, kadrowych, infrastrukturalnych i finansowych wykorzystywanych w celu zaspokojenia potrzeb ludności w zakresie promocji zdrowia, profilaktyki, diagnostyki, leczenia i rehabilitacji. Zdrowie publiczne łączy zatem dwie sfery – gromadzenie informacji dotyczących stanu zdrowia populacji, warunków je determinujących i związanych z nim potrzeb zdrowotnych, które przybiera zorganizowaną formę „nauki o zdrowiu publicznym”, oraz inicjowanie skoordynowanych działań instytucji rządowych, samorządowych i pozarządowych w celu realizacji zamierzonych strategii zachowania i promowania zdrowia na szeroką skalę, które jest formą „sztuki zdrowia publicznego”. Podmiotem odpowiedzialnym za realizację tych funkcji zazwyczaj jest państwo, ono też powołuje wyspecjalizowane instytuty lub agencje rządowe zdrowia publicznego, których działalność jest finansowana z budżetu publicznego. Dużą rolę odgrywają również samorządy lokalne.

Zdrowie jako wartość szczególnie ceniona i chroniona zarówno przez jednostkę, jak i ogół społeczeństwa obejmuje swoim zakresem nie tylko stan organizmu, w którym wszystkie funkcje fizyczne i psychiczne przebiegają prawidłowo, a więc jest ono przeciwieństwem choroby. Definicja zdrowia zawarta w Konstytucji Światowej Organizacji Zdrowia, która weszła w życie 7 kwietnia 1948 r., dając początek funkcjonowaniu Światowej Organizacji Zdrowia (*World Health Organization*, dalej: WHO) wskazuje, że „zdrowie jest stanem zupełnej pomyślności fizycznej, umysłowej i społecznej, a nie jedynie brakiem choroby lub ułomności”⁴. Powołanie międzynarodowej organiza-

⁴ Konstytucja Światowej Organizacji Zdrowia, dz. cyt.

cji WHO, której celem jest „osiągnięcie przez wszystkie ludy możliwie najwyższego poziomu zdrowia”⁵, należy uznać za początek międzynarodowej współpracy państw oraz wyspecjalizowanych organizacji w celu wzmocnienia ochrony zdrowia. Obowiązek ten wynika bezpośrednio z prawa każdego człowieka do korzystania z najwyższego osiągalnego poziomu zdrowia.

Dynamicznie zmieniający się obraz społeczeństwa związany z powstawaniem nowych potrzeb zdrowotnych poszczególnych populacji nakłada na grono specjalistów oraz naukowców zrzeszonych w biurach regionalnych WHO i zajmujących się kwestiami zdrowia publicznego obowiązek wzmacniania bezpieczeństwa zdrowotnego, promowania rozwoju, poszerzania współpracy partnerskiej oraz wykorzystywania wyników badań, informacji i dowodów naukowych poprzez opracowywanie skutecznych strategii działań prowadzących do realizacji potrzeb zdrowotnych obywateli państw. Od momentu powołania do życia WHO nastąpił rozwój programów zdrowotnych ukierunkowanych na zapobieganie chorobom, wydłużanie życia oraz promowanie zdrowia. Pierwszym krokiem do podjęcia skoordynowanych działań było opublikowanie w 1948 r. międzynarodowej klasyfikacji chorób stanowiącej globalny standard zgłaszania i klasyfikowania chorób oraz problemów zdrowotnych, bez którego niemożliwa byłaby jakakolwiek współpraca międzynarodowa. Na tej podstawie na przestrzeni kilkudziesięciu lat WHO wdrożyło masowe szczepienia, chroniąc ludność przed gruźlicą, malarią, ospą, poliomyelitis, opracowało listę leków podstawowych, stworzyło Globalną Sieć Ostrzeżeń o Epidemiach i Reakcji na Sytuacje Kryzysowe, przyjęło strategię ochrony zdrowia przed negatywnymi skutkami palenia tytoniu, braku diety i aktywności fizycznej, a także zmianami klimatycznymi. Pomimo tych wszystkich wysiłków podejmowanych wspólnie przez państwa w ramach WHO, a także wielu innych organizacji międzynarodowych wciąż istnieją znaczne dysproporcje w zapewnianiu zdrowia ludności poszczególnych państw. Zdrowie publiczne, które skupia w sobie różne rodzaje zorganizowanych działań prozdrowotnych, wciąż jest w niektórych krajach słabo rozwiniętą dziedziną ochrony zdrowia. Współczesne zróżnicowanie społeczeństw wymaga zaangażowania na różnych płaszczyznach działań wielu sektorów mających silne oddziaływanie na stan zdrowia, jego promowanie i profilaktykę chorób z perspektywy ogółu populacji.

⁵ Tamże, art.1.

Punktem zwrotnym dla współcześnie postrzeganego zdrowia publicznego było opublikowanie w 1974 r. przez kanadyjskiego ministra zdrowia Marca Lalonde'a raportu *A New Perspective on the Health of Canadians*, w którym przedstawił on koncepcję czterech obszarów zdrowia, dzieląc je na: 1) obszar czynników genetyki i biologii, 2) obszar stylu życia i zachowań, 3) obszar czynników środowiskowych (ekonomicznych, społecznych, kulturowych i fizycznych) oraz 4) obszar organizacji systemu ochrony zdrowia. W tej perspektywie największe znaczenie zyskał styl życia oraz czynniki środowiskowe, a najmniejsze system organizacji ochrony zdrowia. Okazało się bowiem, że zwiększanie przez rządy państw nakładów finansowych na medycynę naprawczą nie przekłada się na poprawę stanu zdrowia ogółu ludności, z czym miano do czynienia m.in. w Kanadzie. Należało zatem zmienić dotychczasowe systemy ochrony zdrowia i nadać priorytet działaniom na rzecz Nowego Zdrowia Publicznego, które koncentruje się na promocji zdrowia. W 1979 r. WHO przyjęła Globalną Strategię Zdrowia dla Wszystkich do Roku 2000 (*Global Strategy for Health for All by the Year 2000*), w której głównymi kierunkami działań uczyniono propagowanie stylu życia sprzyjającego zachowaniu zdrowia, obniżanie występowania czynników ryzyka powodujących wzrost chorób cywilizacyjnych oraz zwiększenie dostępności do podstawowej opieki zdrowotnej, której działania również przyczyniają się do zapobiegania chorobom i wzmacniania bezpieczeństwa zdrowotnego ogółu ludności.

Ogromny wpływ na kształtowanie zdrowia publicznego w państwach należących do Unii Europejskiej wywarły działania sukcesywnie podejmowane przez Komisję Europejską począwszy od 1993 r., kiedy to przedstawiono założenia wspólnego programu działań Unii Europejskiej w dziedzinie zdrowia publicznego. Pierwszy sześcioletni program zdrowia publicznego UE ustanowiono w 2002 r. Rozwój unijnej polityki zdrowotnej ma swoje źródło również w zasadzie swobodnego przepływu osób, towarów, usług i kapitału, która umożliwia korzystanie z opieki zdrowotnej w krajach sąsiednich oraz tworzenie ponadnarodowych ośrodków medycyny prewencyjnej, jak i naprawczej koncentrując w nich zasoby ludzkie oraz sprzętowe.

Podpisany 13 grudnia 2007 r. Traktat z Lizbony przewiduje, że „przy określaniu i urzeczywistnianiu wszystkich polityk i działań Wspólnoty zapewnia się wysoki poziom ochrony zdrowia ludzkiego”. Chociaż państwa członkowskie nadal ponoszą główną odpowiedzialność za ochronę zdrowia, to działania Unii Europejskiej polegające na harmonizowaniu poszczególnych polityk

zdrowotnych tych państw odgrywają istotną rolę w zapewnieniu równego poziomu zdrowia publicznego w całej Wspólnocie.

Aspekty praktyczne, wybrane regulacje prawne oraz orzecznictwo

Zdrowie publiczne jako sztuka zastosowania zdobyczy nauki w odniesieniu do problemów zdrowotnych społeczności pociąga za sobą konieczność podejmowania licznych wyborów między konfliktującymi ze sobą interesami. Postulat zapewnienia jak najlepszego zdrowia jak największej liczbie ludzi rodzi obawy etyczne dotyczące wyższości dobra wspólnego nad dobrem jednostki oraz wolnością jednostki a koniecznymi jej ograniczeniami. Biorąc pod uwagę, że zdrowie publiczne i podejmowane w jego ramach działania są związane z działaniami rządu odpowiedzialnego za odpowiednie przeciwdziałanie i rozwiązywanie problemów zdrowotnych określonych grup ludności (tradycyjnie są to grupy ludzi ubogich, z niepełnosprawnościami, ludzie w podeszłym wieku, chorzy psychicznie lub z uzależnieniami), to jest to również aktywność polityczna i jako taka może być przedmiotem rozliczenia przez wyborców. Tu również uwidacznia się skłonność wypracowywania takich planów ochrony bezpieczeństwa zdrowotnego ogółu społeczeństwa, które są przezeń w większości akceptowalne. Należy mieć na uwadze, że podejmowane w skali makro działania na szczeblu ponadnarodowym muszą korelować z inicjatywami podejmowanymi na poziomie mikro, a więc w stosunku do określonej grupy ludności, aby można je było nazwać skutecznymi. Choć zdrowie publiczne cechuje podejście populacyjne, to w tej optyce zawsze zawiera się zdrowie każdej jednostki ludzkiej. Stąd coraz trudniejsze, a wręcz niemożliwe staje się obecnie tworzenie ogólnosięgowych ramowych strategii działania na rzecz zdrowia, które by uwzględniały zróżnicowane spektrum czynników kulturowych, religijnych, środowiskowych, ekonomicznych mających realny wpływ na stan zdrowia publicznego. W kontekście roli religii w kształtowaniu zdrowia publicznego należy mieć na uwadze, że nierzadko podejmowane obecnie działania w ramach polityki zdrowia publicznego wprost kolidują z przekonaniami religijnymi danej społeczności wyznaniowej. Zarazem niektóre grupy religijne mogą propagować niezdrowe formy kultu, których nie da się pogodzić z postulatami prowadzenia zdrowego stylu życia i przestrzegania zaleceń lekarskich.

W polskim systemie prawnym zgodnie z treścią art. 31 Konstytucji, który wyraża ogólną zasadę ochrony wolności i praw (ust. 1 i 2) oraz przesłanki ich ograniczania (ust. 3), ochrona zdrowia publicznego, obok moralności publicznej, bezpieczeństwa lub porządku publicznego albo wolności i praw innych osób może być jedną z podstaw ograniczenia praw i wolności konstytucyjnych, lecz „tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie”. Ewentualne kolizje rozstrzyga zasada proporcjonalności. Z uwagi na fakt, że dbanie o zdrowie społeczeństwa jest jednym z obowiązków państwa i wiąże się z podejmowanymi przezeń działaniami w zakresie ochrony zdrowia, prawa konstytucyjne mogą być z tego względu ograniczane.

W odniesieniu do wolności religijnej jej ograniczenie m.in. ze względu na ochronę zdrowia przewiduje art. 53 ust. 5 Konstytucji, który uszczegóławiając ogólny przepis art. 31 ust. 3 Konstytucji ma przed nim pierwszeństwo. W myśl art. 53 ust. 5 Konstytucji ograniczeniu może podlegać wyłącznie wolność uzewnętrzniania religii „jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”. Tym samym prawo nie może ograniczać wolności wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru. W kontekście użytych terminów odnoszących się do „zdrowia” warto zauważyć, że ogólna klauzula limitacyjna z art. 31 ust. 3 posługuje się terminem „zdrowie publiczne”, zaś w art. 53 ust. 3 pojawia się termin „zdrowie”. Należy jednak mieć na uwadze, że kształt tego artykułu jest wyraźnie inspirowany art. 9 ust. 2 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (dalej: EKPC), który również przewiduje możliwość ograniczenia wolności uzewnętrzniania wyznania lub przekonań między innymi ze względu na konieczność ochrony zdrowia. Ingerencja w wolność religijną ma zatem charakter szczególny i stopień jej intensywności musi uwzględniać rangę oraz specyfikę wolności religijnej, której należy zapewnić jak najszerze ramy możliwości jej uzewnętrzniania.

Jednym z obszarów, w których ochrona zdrowia publicznego może ograniczyć wolność religijną, są działania podejmowane w celu zapobiegania oraz zwalczania zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Obowiązujące w Polsce przepisy ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi (Dz. U. z 2008 r. Nr 234, poz. 1570) określają m.in. uprawnienia i obowiązki świadczeniodawców oraz osób przebywających na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej w zakresie zapobiegania oraz zwalczania

nia zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Wśród obowiązków wymienia się: 1) poddawanie się zabiegom sanitarnym, szczepieniom ochronnym, poekspozycyjnemu profilaktycznemu stosowaniu leków, badaniom sanitarno-epidemiologicznym, w tym również postępowaniu mającemu na celu pobranie lub dostarczenie materiału do tych badań, nadzorowi epidemiologicznemu, kwarantannie, leczeniu, hospitalizacji, izolacji (w tym w warunkach domowych), 2) zaniechanie wykonywania prac, w trakcie których istnieje możliwość przeniesienia zakażenia lub choroby zakaźnej na inne osoby – jeżeli są osobami zakażonymi, chorymi na chorobę zakaźną lub nosicielami, 3) stosowania się do nakazów i zakazów organów Państwowej Inspekcji Sanitarnej służących zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych oraz 4) udzielanie danych i informacji odpowiednim organom nadzoru epidemiologicznego. Ustawa nie przewiduje możliwości odstąpienia od stosowania jej przepisów ze względów religijnych. Wśród działań mających na celu zapobieganie zakażeniom i chorobom zakaźnym istotnym zagadnieniem jest możliwość odstąpienia od poddania się obowiązkowemu szczepieniu ochronnemu (na podstawie art. 17 ust. 11 tej ustawy Główny Inspektor Sanitarny co roku ogłasza Program Szczepień Ochronnych wydawany jako załącznik do Komunikatu wydawanego przez ten organ). Obowiązkowe szczepienia ochronne to powszechnie akceptowana społecznie metoda zapobiegania zachorowaniom na choroby zakaźne tak w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym, gdyż kształtują odporność całej populacji i pomagają zmniejszyć społeczne skutki związane z ciężkimi powikłaniami zdrowotnymi chorób zakaźnych oraz ich wysokim kosztem leczenia. Obowiązujące w Polsce normy prawne nakładają na władze publiczne, zgodnie z brzmieniem art. 68 ust. 4 Konstytucji, obowiązek zwalczania chorób epidemicznych, są też wynikiem uczestnictwa Polski w skoordynowanych działaniach podejmowanych na szczeblu ponadnarodowym przez Światową Organizację Zdrowia (WHO). W świetle tych przepisów przekonania religijne nie stanowią przesłanki, dla której jednostka może uchylić się od obowiązku poddania się obowiązkowemu szczepieniu ochronnemu. Nie ma tutaj zastosowania art. 16 ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta (Dz. U. z 2009 r. Nr 52, poz. 417), który przewiduje, że pacjent ma prawo do wyrażenia zgody na udzielenie określonych świadczeń zdrowotnych lub odmowy takiej zgody. W obecnym stanie prawnym obowiązkowym szczepieniom realizowanym według Programu Szczepień Ochronnych podlegają osoby do 19. roku życia oraz osoby

dorośle, u których występuje szczególne narażenie na czynniki szkodliwe (np. studenci kierunków medycznych). O fakcie uporczywego uchylania się od obowiązkowego szczepienia ochronnego również ze względów religijnych zawiadamia świadczeniodawca, u którego przechowywana jest Karta Szczepień i który sprawuje opiekę profilaktyczną nad pacjentem, w kwartalnym sprawozdaniu z realizacji szczepień ochronnych przekazywanym do Państwowego Powiatowego Inspektora Sanitarnego (PPIS). Organ ten jest wierzycielem ustawowego obowiązku szczepień i to na jego wniosek wojewoda może wszcząć egzekucję obowiązku o charakterze niepieniężnym. W przypadku obowiązkowych szczepień ochronnych u dzieci poniżej 18. roku życia odpowiedzialność za wykonanie u niego szczepienia spoczywa na rodzicu lub opiekunie prawnym sprawującym pieczę nad dzieckiem.

Rozpatrując kwestię stosowania innych form ochrony zdrowia publicznego, które ingerują w wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych należy mieć na uwadze, że strategie przyjmowane przez poszczególne kraje są zróżnicowane. W niektórych z nich nie ma formalnoprawnego obowiązku szczepień ochronnych, ale jest on egzekwowany w innej formie, jak np. uzależnienie przyjęcia dziecka do szkoły publicznej od wykonania u niego szczepień (np. w USA prawodawstwo przewiduje „wyjątek religijny”, z którego mogą korzystać określone wspólnoty wyznaniowe, jednak nie obowiązuje on we wszystkich stanach USA). Istotą wprowadzenia obowiązkowych szczepień jest obowiązek zapewnienia przez państwo ochrony zdrowia i życia swoich obywateli. Korzystają one zatem z dostępnych możliwości zwalczania chorób zakaźnych, aby zmniejszyć ryzyko rozpowszechniania się epidemii nawet za cenę ograniczenia wolności religijnej określonych wyznawców.

Aktualnym wyzwaniem zarówno dla działalności wspólnot religijnych, jak i ogółnoświatowych organizacji oraz poszczególnych rządów państw jest uwzględnianie potrzeb religijnych w przyjętych strategiach walki z pandemią COVID-19. Jej przebieg uwidacznia liczne problemy z respektowaniem tożsamości religijnej obywateli. Bezprecedensowe dla sfery religijnej w wielu krajach okazały się ograniczenia w sprawowaniu praktyk religijnych wynikające z potrzeby ochrony zdrowia całej populacji i zahamowania rozprzestrzeniania się choroby zakaźnej o typie SARS, która została po raz pierwszy uznana przez WHO jako zespół ostrej ciężkiej niewydolności oddechowej w 2003 r. Postępująca globalizacja sprawiła, że mimo dokonanego postępu w medycynie ryzyko rozprzestrzeniania się chorób zakaźnych jest wciąż wy-

sokie i postępuje bardzo szybko z uwagi na zwiększenie mobilności ludzi na całym świecie. Zdrowie z kolei okazuje się w pełni uniwersalną wartością, do której dążą społeczności ludzi bez względu na granice państw (zob. art. 25 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz art. 12 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych). Wspólne wysiłki podejmowane przez rządy państw, wyspecjalizowane organizacje i grupy ekspertów ukazują potrzebę skoordynowania działań w celu zapewnienia globalnego bezpieczeństwa zdrowotnego. Obejmują one wymianę wiedzy, doświadczeń oraz zasobów materialnych na poziomie globalnym. Opublikowane przez WHO dnia 4 kwietnia 2020 r. *Praktyczne uwagi i rekomendacje dla przywódców religijnych i wspólnot konfesyjnych w kontekście COVID-19* ukazują istotną rolę instytucji wyznaniowych w kształtowaniu właściwych zachowań tak w sferze fizycznej, jak i emocjonalnej, które przyczyniają się do ograniczania liczby zakażeń oraz zabezpieczenia zdrowia ludzkiego. Jednocześnie jednak w dokumencie tym pozostawiono władzom państwowym możliwość reglamentacji wolności religijnej w odniesieniu do kolektywnych form sprawowania kultu religijnego. Stąd też w wielu krajach wyznawcy różnych religii doznają nieproporcjonalnych i nieracjonalnych ograniczeń wolności religijnej, w tym również prawa do pochówku zgodnie ze wskazaniem danej religii.

Istniejący pluralizm religijny oraz nieustanny rozwój medycyny prowadzą do coraz częstszych konfliktów na linii religia – medycyna. Ochrona zdrowia przed zagrożeniami fizycznymi, chemicznymi i biologicznymi oraz niekorzystnymi warunkami społecznymi prowadzi do wykształcenia się nowych metod leczenia i wspomagania procesów życiowych, które rodzą wątpliwości co do należytej ochrony godności ludzkiej. Stąd wzrasta rola ekspertów do spraw bioetycznych działających nie tylko przy uniwersytetach i klinikach badawczych, ale również przy kościołach i związkach wyznaniowych, którzy zwracają uwagę na wymiar moralny stosowanych terapii leczniczych lub poddawania się określonym zabiegom medycznym.

Różnorodność poglądów religijnych na kwestie medyczne powoduje konieczność uwzględniania zasady dobrowolności przy organizacji i dystrybucji świadczeń medycznych dla ogółu społeczności. W kontekście ochrony zdrowia wybranych grup ludności podnoszona jest kwestia należytej ochrony praw reprodukcyjnych kobiet, samostanowienia w sprawach prokreacji i związanych z tym usług, m.in. antykoncepcji, w tym doraźnej, zabiegów

przerywania ciąży, metod leczenia niepłodności (w tym zapłodnienia *in vitro*) oraz opieki okołoporodowej. Zróżnicowanie dostępności i finansowania z budżetu państwa świadczeń z zakresu praw reprodukcyjnych w poszczególnych krajach wynika z przyjętej przez dane państwo polityki zdrowotnej oraz jego sytuacji społecznej i ekonomicznej. W Polsce wiele z tych kwestii reguluje ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78), która w art. 1 stanowi, że prawo do życia podlega ochronie również w fazie prenatalnej, co przesądza o bardzo wąskim zakresie możliwości poddania się zabiegowi przerywania niechcianej ciąży zgodnie z prawem (art. 4a). Obecnie jednym z postulatów jest, aby aborcja była uznawana wyłącznie jako usługa medyczna, a więc nie stanowiła kwestii ideowej lub kulturowej, czego rezultatem miałyby być całkowita dekryminalizacja oraz powszechny dostęp do bezpiecznych usług przerywania ciąży. Przeczy to widocznym w innych, i to dużo bardziej różnorodnych pod względem wyznaniowym krajach dyskusjom dotyczącym sfery praw reprodukcyjnych, w których uwzględnia się pierwiastek religijny. Najdoskonalszym tego przykładem są konflikty na linii zdrowie publiczne a wolność religijna, które ujawniły się w najbardziej zdywersyfikowanym kulturowo i religijnie kraju, czyli w USA. Wolność przyznana grupom religijnym w dowolnym kształtowaniu ich życia wspólnotowego w wielu przypadkach kolidowała z realizacją polityki ochrony zdrowia populacji. To właśnie w Stanach Zjednoczonych najbardziej rozwinęły się badania nad związkiem religijności z zachowaniami mającymi wpływ na zdrowie. Obecnie coraz bardziej powszechne staje się uwzględnianie sfery religijności i duchowości, które mają realny wpływ na kondycję zdrowotną człowieka. Przeczy to stanowisku zmierzającemu do ograniczenia religii jedynie do sfery prywatnej, czego potwierdzeniem są wyroki Sądu Najwyższego USA uwzględniające religijność obywateli zawartą w klauzuli wolności religijnej (*free exercise clause*), a także ustawodawstwo amerykańskie na poziomie federalnym, jak np. uchwalona w 1993 r. ustawa o przywróceniu wolności religijnej (*Religious Freedom Restoration Act – RFRA*). Przewiduje ona, że neutralnie podejmowane działania lub wprowadzane regulacje władz federalnych, które ograniczają praktykowanie wolności religijnej przez obywatela, są konstytucyjne tylko wtedy, gdy władza publiczna kieruje się „ważnym interesem państwowym” (*compelling state interest*) oraz brak jest możliwości zastosowania alternatywnego, mniej

uciążliwego dla wyznawców religii rozwiązania, które spełniałoby ten sam cel. Badając zasadność skarg, federalne organy sądowe kierują się zasadą „ściślej kontroli” (*strict scrutiny*), a zatem najwyższym możliwym stopniem oceny konstytucyjności wprowadzonych ograniczeń, i nie pozwalają, aby władza państwowa naruszała to prawo w stopniu nadmiernym do istniejącej konieczności. Na kanwie tej ustawy Sąd Najwyższy USA wydał w 2014 r. ważny dla zakresu klauzuli sumienia wyrok w sprawie *Burwell przeciwko Hobby Lobby Stores, Inc*, 573 U.S. ____ (2014). Uznano w nim prawo korporacji *for-profit* do uchylania się od powszechnie obowiązujących, neutralnych regulacji prawnych, które kolidują z ich przekonaniami religijnymi. Przyznanie korporacjom działającym w celu osiągnięcia zysków możliwości korzystania z ochrony wolności religijnej należy uznać za swoiste *novum*, pozwalające jednak skutecznie chronić wolność religijną osób, które są ich właścicielami oraz zarządcami. Podobnie Sąd Najwyższy USA orzekł w 2020 r. w sprawie *Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home przeciwko Pennsylvanii*, 591 U.S. ____ (2020), że zwolnienie przez rząd federalny zgromadzeń zakonnych działających jako instytucje *pro-life* z uwzględniania w swoich planach opieki medycznej (tworzonych na podstawie tzw. *Obamacare Act*) kwot przeznaczonych na środki antykoncepcyjne powodujące aborcję jest zgodne z Konstytucją USA, gdyż w przeciwnym razie te instytucje byłyby skazane na postępowanie wbrew swoim religijnym przekonaniom.

Problematyka ochrony zdrowia publicznego łączy się również z zagadnieniem należytego respektowania wolności religijnej osób wykonujących zawody medyczne (lekarz, pielęgniarz, położna, aptekarz), zwłaszcza możliwości korzystania przez nie z klauzuli sumienia w sytuacji konieczności udzielenia świadczeń zdrowotnych niemożliwych do pogodzenia z własnymi przekonaniami religijnymi. Choć zdrowie społeczeństwa stanowi dobro publiczne, a powinnością państwa jest troska o osiągnięcie pozytywnych standardów zdrowia, to niemożliwe jest pomijanie przy ich realizacji zagadnień związanych z uzewnętrznianiem przekonań religijnych obywatela zgodnie z nakazami własnej wiary. Stąd też realizacja zadań z zakresu zdrowia publicznego musi uwzględniać religijność obywateli, aby nie byli oni zmuszani do wykonywania lub otrzymywania świadczeń medycznych niezgodnych z ich przekonaniami religijnymi (np. zakaz transfuzji krwi przez Świadków Jehowy, ograniczone możliwości dokonywania przeszczepów w religii żydowskiej, sprzeciw katolików wobec dokonywania aborcji, eutanazji, sterylizacji itp.).

Bibliografia

Źródła

Akty prawa

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) przyjęta i proklamowana w dniu 10 grudnia 1948 r. w Paryżu).
- Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.
- Konstytucja Światowej Organizacji Zdrowia, Porozumienie zawarte przez Rządy reprezentowane na Międzynarodowej Konferencji Zdrowia i Protokół dotyczący Międzynarodowego Urzędu Higieny Publicznej, Nowy Jork, Dz. U. z 1946 r. Nr 07, poz. 22.
- Ustawa z dnia 15 września 2015 r. o zdrowiu publicznym, Dz. U. z 2015 r., poz. 1916.
- Ustawa z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, Dz. U. z 2008 r. Nr 234, poz. 1570.
- Ustawa z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, Dz. U. z 2009 r. Nr 52, poz. 417.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz. U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78.
- Ustawa o przywróceniu wolności religijnej z 16 listopada 1993 r. (*Religious Freedom Restoration Act – RFRA*), Pub. L. No. 103–141, 107 Stat. 1488.

Orzeczenia

- Burwell przeciwko Hobby Lobby Stores, Inc*, 573 U.S. ____ (2014).
- Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home przeciwko Pennsylvania*, 591 U.S. ____ (2020).

Opracowania

- Benatar S., Brock G. (red.), *Global Health. Ethical Challenges*, Cambridge 2021.
- Coggon J., Syrett K. (red.), *Public Health Law: Ethics, Governance and Regulation*, London 2016.
- Habbal O., *The Science of Anatomy: A historical timeline*, „Sultan Qaboos University Medical Journal” 17 (2017), nr 1, s. 8–22.
- Hodge J. G., *Respecting Religious Freedoms and Protecting the Public’s Health*, „Public Health Reports” 130 (2015), nr 5, s. 546–549.
- Galewicz W., *Dobro i sprawiedliwość w opiece zdrowotnej*, Kraków 2018.
- Gostin L. (red.), *Foundations of Global Health and Human Rights*, Oxford 2020.

- Kudła W., Blicharz G., *Blurred Lines Between Freedom of Religion and Protection of Public Health in Covid-19 Era – Italy and Poland in Comparative Perspective*, [w:] *Fundamental Rights in the Age of COVID-19*, red. A. Zimmermann, J. Forrester, „Special Issue of The Western Australian Jurist” 11 (2020), s. 137–164.
- Kudła W., *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2018.
- Mavrodi A., Paraskevas G., *Mondino de Luzzi: a luminous figure in the darkness of the Middle Ages*, „Croatian Medical Journal” 55 (2014), nr 1, s. 50–53.
- Miller M., Zieliński A., *Zdrowie publiczne – misja i nauka*, „Przegląd Epidemiologiczny” 56 (2002), nr 4, s. 547–557.
- Opolski J. (red.), *Zdrowie publiczne. Wybrane zagadnienia*, t. 1–2, Warszawa 2011.
- Polak K., *Początek formalno-prawnych działań na rzecz publicznej ochrony zdrowia w dziewiętnastowiecznej Anglii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 135 (2008), s. 93–111.
- Sobczak W., *Wolność myśli sumienia i religii. Poszukiwanie standardu europejskiego*, Toruń 2013.
- Sygit M., *Zdrowie publiczne*, Warszawa 2017.
- Wysocki M., Miller M., *Paradygmat Lalonde’a, Światowa Organizacja Zdrowia i Nowe Zdrowie Publiczne*, „Przegląd Epidemiologiczny” 57 (2003), nr 3, s. 505–512.

Netografia

- World Health Organization: <https://www.who.int/>, dostęp z: 06.09.2024.
- WHO, Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19, <https://www.who.int/publications/i/item/practical-considerations-and-recommendations-for-religious-leaders-and-faith-based-communities-in-the-context-of-covid-19>, dostęp z: 06.09.2024.
- Komisja Europejska, Zdrowie Publiczne: https://ec.europa.eu/health/home_pl?2nd-language=pl, dostęp z: 06.09.2024.

Ks. dr Jan UCHWAT
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Moralność publiczna

Wprowadzenie

Podjmując refleksję nad moralnością publiczną, możemy wskazać na przejawy życia społecznego i państwowego. Należałoby również wziąć pod uwagę legislacyjne ujęcie moralności publicznej. W porządku prawnym państwa (np. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej) dostrzec możemy związek pomiędzy prawem, wolnością, religią i moralnością; ma to określone konsekwencje w orzecznictwie. Klauzule ograniczające podstawowe prawa i wolności jednostki ze względu na wartości istotne dla ustroju państwa, a taką wartością jest moralność, występują we współczesnych konstytucjach państw demokratycznych, a także w międzynarodowych aktach dotyczących praw człowieka¹.

Moralność publiczną trudno jednoznacznie zdefiniować. Jest pojęciem nieostrym. Różne interpretacje pojęcia pozwalają sądzić, że moralność publiczna, do której odwołuje się prawo stanowione, nie zawsze ukazuje uni-

¹ W. Mojski, *Generalne klauzule odsyłające we współczesnym polskim prawie konstytucyjnym. Zarys problematyki*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G” 63 (2016), nr 2, s. 153.

wersalny, obiektywny system wartości. *Status quo* moralności publicznej to normy i reguły postępowania służące utrwaleniu i obronie tego, co uznaje się za przyzwoite, słuszne oraz dobre. Pojęcie moralności publicznej sąsiaduje w ujęciach prawnych z pojęciem porządku publicznego, często interesu publicznego (państwa, społeczeństwa). Moralność publiczna odnosi się zatem do ocen, wzorów zachowania, ideałów osobowych jednostek tworzących grupę społeczną i reguluje postępowanie, postawy, stosunki społeczne poprzez jawne, widoczne, oficjalne, reprezentatywne i powszechnie uznane zasady postępowania. Może się ona zmieniać wraz z przemianami obyczajowymi: czasem jest poddana kontestacji (to, co było uznane za słuszne pod względem moralnym, bywa w innej epoce lub w innym środowisku kwestionowane, podlega opiniotwórczej presji grup społecznych deklarujących inne wartości), może tym samym znaleźć się w polu interpretacyjnych nadużyć. Moralność publiczna w sposób konieczny odnosi się do systemu wartości.

Istota

W polskim systemie prawnym istnieje konstytucyjne uzasadnienie dla ograniczenia praw i wolności (ogólna klauzula konstytucyjna w prawie polskim ograniczająca wolności i prawa jednostki), w tym wolności religijnej, ze względu na przesłankę ochrony moralności (którą nie musi być literalnie „moralność publiczna”). Zgodnie z artykułem 31 ust. 3 Konstytucji RP: „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”.

W języku prawnym moralność publiczna, podobnie jak porządek publiczny czy bezpieczeństwo państwa, jest zwrotem niedookreślonym (przepis ten jest tzw. klauzulą generalną), odsyła poza system prawa stanowionego i określa ustawową przesłankę dopuszczającą ograniczenie praw i wolności w celu ochrony dobra społecznego (klauzula ograniczająca, limitacyjna).

Art. 53 ust. 5 Konstytucji RP wskazuje, że moralność jest także przesłanką dopuszczającą ograniczenie wolności uzewnętrzniania religii (w przepisie nie wskazano, że chodzi o ochronę moralności „publicznej”).

Znajdziemy także inne klauzule ograniczające wolności – np. art. 22 Konstytucji RP ogranicza wolność działalności gospodarczej ze względu na „ważny interes publiczny”, z kolei art. 59 ust. 3 ze względu na „dobro publiczne” ogranicza prawo do strajku, art. 61 ust. 3 zaś uznaje „ważny interes gospodarczy państwa” jako wartość, ze względu na którą można ograniczyć prawo do informacji publicznej. Jak widać, są to warunki dopuszczające ograniczenie, które posługują się klauzulami generalnymi, czyli wykorzystującymi zwroty niedookreślone, odnoszące się do pojęć (kryteriów) pozaprawnych².

W polskiej ustawie zasadniczej zostały wprowadzone odesłania do moralności, a także do moralności publicznej (art. 31 ust. 3), które mają na celu wyważenie wartości konstytucyjnych i ustalenie pierwszeństwa stosowania w konkretnych sytuacjach wolności i praw jednych podmiotów względem wolności i praw innych. Przykładem jednej z kontrowersji moralno-religijnych może być dyskusja na temat moralności w odniesieniu do ochrony zwierząt – por. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r. dotyczący uboju rytualnego³.

W innym orzeczeniu Trybunał Konstytucyjny przyjął, że moralność publiczna może wymagać „usunięcia bezkarności sprawców zbrodni, popełnianych pod protektorem państwa totalitarnego”. Może też uzasadniać odebranie prawa do skorzystania z amnestii przez funkcjonariuszy, którzy w ramach wykonywanej władzy dopuścili się przestępstw przeciwko życiu i zdrowiu. Według Trybunału Konstytucyjnego: „Moralność publiczna rozumiana jest tu jako pewne zaufanie obywateli do państwa, z jednej strony – do jego funkcjonariuszy, z drugiej – do stanowionego przezeń prawa, które wiąże zarówno wszystkich obywateli bez względu na sprawowane przez nich funkcje, jak i samo państwo”⁴.

Z kolei w wyroku z dnia 11 kwietnia 2006 r. Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że przesłanka ochrony moralności publicznej ma znaczenie przy ocenie zróżnicowania statusu małżonka winnego rozkładu pożycia i małżonka, który takiej winy nie ponosi⁵.

² Tamże, s. 152; 156.

³ Wyrok TK z dnia 10 grudnia 2014 r., sygn. akt K 52/13, OTK ZU 2014, nr 11A, poz. 118. Zob. P. Sobczyk, *Porządek publiczny i moralność publiczna wartościami współtworzącymi konstytucyjny porządek aksjologiczny*, [w:] *Klauzule porządku publicznego i moralności publicznej*, red. G. Blicharz, M. Delijewski, Warszawa 2019, s. 32–33.

⁴ Wyrok TK z dnia 6 lipca 1999 r., sygn. akt P 2/99, OTK ZU 5/1999, poz. 103.

⁵ Wyrok TK z dnia 11 kwietnia 2006 r., sygn. akt SK 57/04, OTK ZU 4A/2006, poz. 43.

W niektórych przypadkach moralność publiczna bywa podstawą ograniczenia wolności człowieka. Nieograniczona wolność jednostek może stać się bowiem zagrożeniem dla moralności publicznej. Moralność publiczna w niektórych wypadkach stanowi pretekst do ataków na osoby wierzące, cenzurowanie religijności itd. Przy rozpatrywaniu zagadnień natury etycznej związanych z wolnością należy wziąć pod uwagę wolność religii i moralność służącą dobru człowieka, a także wolność sumienia.

Moralność publiczna to określenie, które opiera się na fundamentalnych, a zarazem niedefiniowalnych pojęciach pierwotnych, takich jak dobro i zło. Stanowi ona istniejący w świadomości społecznej danej zbiorowości nieformalny zespół norm, zasad, powinności, wartości akceptowanych społecznie i tworzących system regulujący działania jednostek, grup, a także instytucji. Mówiąc o moralności publicznej, należałoby pytać o poziom odpowiedzialności społecznej (empatia, gotowość do poświęceń dla większego dobra, solidarność lub jej brak), relacje międzyludzkie, więzi osobowe, wzajemny szacunek.

Moralność publiczną możemy rozważać w kontekście etycznym (norm moralnych), socjologicznym i prawnym; pojawia się ona również jako przedmiot dociekań filozoficznych. Jest przedmiotem zainteresowania katolickiej nauki społecznej.

W ujęciu idealistycznym moralność publiczna jest powszechnie obowiązującym prawem moralnym, ma swoje zakorzenienie w prawie naturalnym i służy dobru ogółu. Będąc wyrazem celów, dążeń, przekonań, potrzeb, oczekiwań moralnych grupy, moralność publiczna kształtuje obyczajowość danej społeczności. Odnosząc się do dobra wspólnego, a więc do tego, co pod względem etycznym w przestrzeni publicznej jest pożądane, stanowi ona kryterium zachowań i oceny moralnej czynów. Wskazuje na tożsamość kulturową, duchową, etyczną grupy społecznej. Może stanowić kryterium wizerunkowe. Świadczy o społeczeństwie jako wspólnocie osób, istot wolnych i rozumnych, których rozumienie dobra wynika z przyjęcia niezmiennych wartości (praw) moralnych.

Moralność publiczna tworzy tym samym społeczny paradygmat, za pomocą którego określona wspólnota wyraża swój akceptowalny i bezdyskusyjny ład moralny. Moralność dostępna dla wszystkich (publiczna) jest zatem rodzajem wzajemnej umowy, porozumienia co do zasad obyczajowości i prawideł postępowania obowiązujących każdego w obliczu świadków (moral-

ność określona jako publiczna jest dla innych i wobec innych). Obiektywność i uniwersalność tego wzorca może być jednak relatywizowana i różnić się w zależności od podejścia doktryn politycznych (np. socjalizm, liberalizm, komunizm, narodowy socjalizm, nacjonalizm).

Z uwagi na perswazyjne oddziaływanie argumentów odwołujących się do moralności publicznej pełni ona rolę swoiście rozumianego publicznego, nie-instytucjonalnego osądu moralnego w kwestii godności ludzkiej (pokrewne kategorie: dobry obyczaj, przyzwoitość, pojęcia wstydu, czynów gorszących, niegodziwych moralnie, wykluczenia społecznego, resocjalizacji).

Moralność publiczna może być postrzegana jako „trybunał sprawiedliwości” (sumienie społeczne). Odnosząc się do tego, co w życiu publicznym dobre i złe, zyskuje związek z komunikowaniem społecznym oraz wyznacza zakres działań władzy publicznej. W sensie etycznym stanowi podstawę konsensusu społecznego. W sensie prawnym jest wzorcem stanowienia i stosowania prawa.

Integruje ona wprowadzić społeczeństwo, ale może stanowić też zagrożenie, gdy prowadzi do absolutyzacji przekonań, które zakłócają korzystanie z konstytucyjnych wolności i praw przez inne osoby. Moralność publiczna, jako obszar wpływów ideologicznych, może się stać areną dyskursu światopoglądowego. Część ustrojów politycznych państw współczesnych, w tym przede wszystkim tzw. demokracje konstytucyjne, zakłada wręcz publiczną debatę o sferze wartości doniosłych w życiu zbiorowym, traktując to jako warunek pluralizmu światopoglądowego i ładu społecznego.

Zagadnienie moralności publicznej można rozpatrywać w aspekcie antropocentrycznym i teocentrycznym. Pierwszy odwołuje się do człowieka, jego godności i niezbywalnych praw (co zakłada, że imperatyw moralności publicznej wynika z prawa naturalnego). Drugi aspekt, to podejście teocentryczne, które odwołuje się do transcendencji i prawd nadprzyrodzonych. W tym sensie normy moralności publicznej wynikają z imperatywu religijnego (chrześcijaństwo, islam, judaizm). W chrześcijaństwie temat ten podejmuje teologia moralna. W islamie ortodoksyjnym religia i moralność są ściśle związane z przepisami prawa (szariat).

Historyczne ujęcie

Genezy idei moralności publicznej oraz sposobów kształtowania się tego pojęcia należy szukać w historii filozofii, a przede wszystkim antropologii. Idee związane z moralnością publiczną można odnaleźć w każdym okresie rozwoju cywilizacji.

Według Arystotelesa społeczeństwo obywatelskie (*koinonia polityke*) to najwyższy etap rozwoju moralnego społeczeństwa – prawa jednostki są podporządkowane wspólnocie. Z kolei we wczesnym okresie kształtowania się prawa rzymskiego źródłem prawa były tzw. cnoty rzymskie oraz zwyczaje (*mores maiorum*, *mores civitatis*). Ogół tych cnót oraz zwyczajów można by określić mianem tego, co stanowiło podstawę ówczesnej moralności publicznej, mimo że w tamtym okresie nie była ona tak nazywana. Już przez sam fakt łączenia kultu (religii) z zasadami życia społecznego (obowiązkiem) prawo rzymskie uznawało, że określone zachowania i postawy osobiste są ważne w wymiarze publicznym. Sentencja *Salus populi suprema lex* („Dobro ludu najwyższym prawem” – Ciceron) wskazuje na pragmatyczny aspekt prawa, który możemy odnieść do tego, co współcześnie nazywamy moralnością publiczną.

W okresie średniowiecza koncepcja państwa, praw i obowiązków obywatela ma ścisły związek z religią (chrześcijaństwo, islam). W Europie szczególnie wpływ na rozumienie państwa, dobra wspólnego, etyki społecznej mieli myśliciele chrześcijańscy (m.in. św. Augustyn). W późnym średniowieczu doktryna św. Tomasza z Akwinu wpłynęła na myślenie dotyczące dobra wspólnego, roli jednostki i społeczeństwa. W średniowieczu dobro wspólne, dobro miasta, królestwa traktowano jako ważniejsze. Człowiek był postrzegany teocentrycznie. Zbiór wartości i zachowań społecznych, dziś określany jako moralność publiczna, pozostawał w bezpośrednim odniesieniu do Boga i życia wiecznego.

W odrodzeniu myślenie o rzeczywistości przyjmuje perspektywę antropocentryczną, co oznacza, że miarą rzeczy zaczyna być człowiek. Znaczny wpływ na zmiany w sposobie myślenia europejskiego ma oświecenie, a szczególnie rewolucja francuska. Następuje radykalny rozdział pomiędzy tym, co transcendentne (związane z wiarą, religią), a tym, co ludzkie. Jest to jednocześnie czas kształtowania się pojęcia państwa i prawa państwowego. Apo-teoza wolności jednostki nie pozostaje bez wpływu na rozumienie dobra wspólnego czy moralności publicznej.

Współcześnie, w epoce, która została ukształtowana pod wpływem ideologii liberalnej, z silnie zaznaczonym paradygmatem wolności i praw jednostki o charakterze indywidualistycznym, coraz bardziej aktualny staje się postulat powrotu do rozważań nad wartościami życia zbiorowego oraz prawami chroniącymi wspólnotę. Bardziej niż kiedykolwiek pożądane jest jasne określenie tego, co stanowi przestrzeń moralności publicznej. Wydaje się też, że wartości doniosłe dla sfery publicznej powinny być w wyższym stopniu zagwarantowane przez przepisy prawne.

W gruncie rzeczy trudno byłoby nie zgodzić się z poglądem, że moralność publiczna zależy bardziej od rozumienia człowieka i świata, mniej zaś od przepisów prawa, które mogą ulec szybszej zmianie niż świadomość pokoleń. Przepisy prawne są wtórne wobec zasad moralności publicznej, tylko ją deklarują; są formą nadawania jej mocy obowiązującej w prawie państwowym.

Biorąc pod uwagę prawo stanowione, należałoby odnieść się do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Pojęcie moralności publicznej zyskuje bowiem w tym akcie istotną sankcję prawną, co jest widoczne w sformułowaniu, że władza centralna ma swoje kompetencje, a władza poszczególnych stanów swoje – w tym władza stanowa „strzeże moralności publicznej”. Władza poszczególnych stanów została tu zdefiniowana jako „policja” (w znaczeniu egzekutywa).

Sir William Blackstone – angielski prawnik, sędzia i wykładowca prawa na Uniwersytecie Oksfordzkim – w wydanym w latach 1765–1769 komentarzu do prawa angielskiego wskazał, że władza dotyczy zakresu moralności publicznej. Zostało to przyjęte w Stanach Zjednoczonych. W amerykańskim porządku prawnym uznaje się, że władza policji polega na tym, by strzec moralności publicznej.

Wyrok Sądu Najwyższego USA z 1904 roku stwierdza, że państwo ma prawo do tego, aby strzec moralności publicznej, stosując odpowiednie prawo. Takie stanowisko nie było poddawane w wątpliwość aż do połowy XX wieku. W latach sześćdziesiątych pojawia się już dyskusja na temat prawa i moralności. Pomimo to z prawodawstwa USA nie zostało wycofane pojęcie *moral legislation*. Nie podważono prawa do tego, że poszczególne Stany mogą regulować zachowania dotyczące moralności publicznej. Przykładem może być sprawa z 1991 roku – *Barnes przeciw Glen Theatre* – i wyrok stwierdzający, że państwo może uznać pewne formy rozrywki (np. taniec erotyczny) za naruszenie moralności publicznej.

Znaczący wpływ na zmiany w prawie europejskim, w tym polskim, wywarł Kodeks Napoleona (początkowo jako Kodeks Cywilny Francuzów z 1804 r.) – prawo w założeniach laickie, które miało integrować narody, oparte na ideach liberalnych. Tu należy upatrywać początków nowożytnego ujęcia porządku publicznego. Pierwotnie Kodeks miał stać się podręcznikiem praktycznej moralności w myśl zasad Rewolucji Francuskiej: wolności, równości i braterstwa (aksjologia); został przyjęty za wzór legislacji w państwach postfeudalnych XIX i XX wieku. Na ziemiach polskich między innymi wprowadził rozwody (małżeństwo rozumiane wyłącznie jako umowa prywatno-prawna).

Systemy totalitarne (fasyzm, komunizm) wypaczyły rozumienie pojęcia moralności publicznej, wprowadzając własne ideologiczne kryteria (choć np. w socjalizmie było stosowane pojęcie porządku publicznego).

Warto zwrócić uwagę, że w procesie norymberskim, a później w procesach tzw. strzelców z Muru Berlińskiego, odwołano się do koncepcji praw naturalnych, które mają pierwszeństwo przed prawem państwowym (formuła Radbrucha).

Stan rzeczy

W określonych warunkach społecznych i wobec trudności precyzyjnego zdefiniowania moralność publiczna podlega relatywizacji, stając się pojęciem względnym⁶. Należy w tym upatrywać zagrożenia dla samej moralności publicznej. Można jednak wskazać na istnienie wartości i zachowań, które są niezienne i niezależne od kultury, np. imperatywy: czyn dobro, a unikaj zła; życie człowieka jest bezcenną i niezbywalną wartością.

We współczesnym europejskim dyskursie moralność publiczna nie zawsze jest utożsamiana z tradycyjną moralnością, która za nadrzędne i pierwotne źródło praw uznawała odniesienie do Boga. Współczesny pluralizm światopoglądowy dopuszcza odwoływanie się do liberalnej lub ateistycznej moralności, w której centrum jest możliwość wyboru (wolność jednostki), nie wybór determinowany wiarą w Boga. Tak pojmowana moralność publiczna ma harmonizować stosunki międzyludzkie bez odwołania do porządku nadprzyrodzonego.

⁶ Por. M. Ossowska, *Socjologia moralności*, wyd. 4, Warszawa 2021.

Należy również zwrócić uwagę na czynnik indywidualizowania kryteriów moralności publicznej – w zależności od przewagi grupy decydującej o tym, co powinno być powszechnie uznane za dobre.

Moralność publiczna znajduje różnorodne uzasadnienia legislacyjne i praktyczne. To, co jest dopuszczalne w państwie laickim (np. karykatura Allaha publikowana w prasie w ramach wolności wypowiedzi), w państwie teokratycznym może być traktowane jako obraza moralności i podlegać ściganiu przez prawo. Znaczne różnice w rozumieniu pojęcia moralności publicznej wiążą się z wpływem na życie społeczne określonej religii czy wyznania. Przykładowo standardy uprawiania polityki w Stanach Zjednoczonych mają ścisły związek z moralnością publiczną. Etos dyplomaty, męża stanu, prezydenta jest utwierdzany wizerunkowo. Popularny zwrot „God bless America”, nawet jeśli bywa stosowany w populistycznym kontekście, jest legitymizacją moralności publicznej, która znajduje źródła moralności w Bogu.

We współczesnym świecie, w państwach o tradycjach demokratycznych, w społeczeństwach pluralistycznych obserwować można narracje publiczne wyrażające określony światopogląd. W takich warunkach jednym z elementów moralności publicznej może stać się tzw. poprawność polityczna.

W publicystycznych debatach o wolności jednostki moralność publiczna stanowi przestrzeń prawno-moralną, która bywa anektowana przez jednostki i grupy społeczne. Mamy bowiem często do czynienia z antynomią wartościowania moralnego: dobra i zła, ocenianego z przeciwnych punktów widzenia – porządku zastanego i oczekiwanego, np. laickiego vs. wyznaniowego.

Moralność publiczna wyraża się współcześnie w poszukiwaniu aprobaty społecznej dla głoszonych publicznie tez moralnych niekoniecznie opartych na powszechnie uznawanych wcześniej wartościach. Poprzez osvajanie się z zachowaniami czy zjawiskami, które uchodziły za niemoralne bądź nieakceptowalne w przestrzeni publicznej, zmienia się społeczna wrażliwość moralna (drastyczna sprzeczność poglądów na temat moralności i gwałtowne wystąpienia prowadzą do naruszenia ładu przestrzeni publicznej, co obrazują skandale obyczajowe, profanacje przestrzeni sacrum, manifestowanie zachowań uważanych za obsceniczne, eskalacja wulgarności i agresywności).

Ze względu na to, że istotą życia społecznego jest zmienność, należałoby wziąć pod uwagę także zmienność w zakresie pojęć związanych z moralnością publiczną. Charakterystyczna dla moralności publicznej byłaby zatem

potencjalna modyfikowalność (często na skutek pokoleniowych konfrontacji oraz kolizji światopoglądowych).

Na kształtowanie się moralności publicznej mają wpływ osoby cieszące się społecznym prestiżem, których postawy i czyny są aprobowane. Popularyzacji przedstawianych przez nie idei służą środki masowego przekazu, media społecznościowe. Kształt moralności publicznej w dużej mierze kreują internetowi influencerzy (blogo- i vlogosfera, portale społecznościowe), ponadto o preferencjach społecznych decydują wypowiedzi tzw. liderów opinii (np. przywódców, charyzmatycznych twórców, artystów, kontestatorów, przedstawicieli elit, celebrytów etc.). Oddziałują oni na przekonania społeczne między innymi poprzez uczestnictwo w kulturze globalnego spektaklu – medialnego show (telewizyjne programy publicystyczne, rozrywkowe, tabloidy, social media). To oddziaływanie osobowości na opinię publiczną może korespondować z oczekiwaniami tzw. masowego odbiorcy; można się więc spodziewać, że poglądy wypowiedziane przez osoby lubiane i akceptowane czy też sprzyjanie przez nie określonym ideom integruje grupy oraz jednostki pod względem wyznawanych wspólnie wartości (potrzeba przynależności), a także zapośrednicza indywidualistyczną etykę w kulturze popularnej (w takiej perspektywie moralność publiczna nie jest już legitymizowana, lecz może stanowić następstwo ukierunkowanych nastrojów społeczeństwa).

Należy zaznaczyć, że istotną rolę w wyznaczaniu moralności publicznej odgrywają rewolucje obyczajowe (np. ruchy hipisowskie w latach 60. XX w.). Mogą tak oddziaływać również heroiczne akty protestu wobec dowolnie postrzeganych reżimów (np. protesty mnichów buddyjskich w Tybecie okupowanym przez Chiny).

Jak ukazują dzieje ludzkości, na mentalne zmiany społeczne (pośrednio na przemiany moralności publicznej) wpływają proklamowanie nowatorstwa, odkrycia naukowe, deklaracje ideowe, dzieła naukowe, filozoficzne, przełomowe tezy antropologiczne, nowe modele poznawcze, znajdujące realizację w doświadczeniu danego pokolenia, które przyczyniają się do prze wartościowań, przeformułowań światopoglądowych, co nie pozostaje bez wpływu na decyzje etyczne.

Wraz z przemianami myśli ludzkiej następuje w dość szybkim tempie, zwłaszcza od ubiegłego wieku, libertynizacja w sferze moralności (np. obyczajowość seksualna), manifestowanie absolutnej wolności artystycz-

nej, transgresje płci, relatywizm moralny, hołdowanie standardom kultury masowej (mainstreamu), z drugiej strony widoczna jest alienacja społeczna i dążenie do samookreślenia w sferze moralnych wyborów, tworzenie enklaw ideowych, religijnych, definiowanie swojej odrębności społecznej poprzez niezależny kod mody, stylu, etykę subkultur, zwłaszcza młodzieżowych (np. anarchistyczny indywidualizm).

Obrona moralności publicznej może być prowadzona instrumentalnie. Przykładem jest zarówno skrajna nietolerancja czy niechęć wobec przedstawicieli odmiennych poglądów, jak i bezkrytyczna liberalna tolerancja dopuszczająca całkowitą wolność wyborów moralnych. Zarówno jedna, jak i druga postawa może się łączyć z bezkompromisowością i arbitralnym osądem moralnym, któremu służy retoryka wykluczenia albo roszczenia związane z pożądanymi postawami (fundamentalizm, nacjonalizm, terroryzm czy ekstremizm, jak również woluntaryzm czy amoralizm). Opinia publiczna może obciążać odpowiedzialnością za zło moralne określoną grupę społeczną (ideologizowanie moralności). Należałoby przy tym zwrócić uwagę na procesy dewastowania sfery moralności publicznej, co może wystąpić w różnym kontekście historycznym i geograficznym na skutek pojawiających się w życiu społecznym deficytów odpowiedzialności etycznej.

Moralność publiczna, czyli społeczny osąd moralny, wyraża kulturę i jednocześnie kondycję społeczeństwa, a więc to, jakie ono jest. W ostatnich dziesięcioleciach zauważalny staje się regres w dziedzinie kultury zachowań – dewaluacja wartości, erozja kultury humanistycznej, wulgaryzacja przekazu słownego⁷, obniżenie standardów estetycznych języka oficjalnego w mediach, debacie politycznej, prymitywizacja norm komunikacji językowej⁸, erotyzacja przestrzeni publicznej, konsumpcjonizm, fascynacja kulturą obrazkową, sensacją i operowanie skrótem myślowym prowadzące do tzw. memokracji, fakenewsów, odbioru rzeczywistości na poziomie emocjonalnym. Współczesne dążenia do maksymalnych uproszczeń w wielu dziedzinach mających służyć komfortowi i wolności jednostki, nobilitowanie instynk-

⁷ K. Sikora, *Kilka uwag na temat wulgaryzacji i brutalizacji polszczyzny*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” 32 (2016), s. 105–115, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/psj/article/view/8350/8237>, dostęp z: 15.07.2021.

⁸ B. Taras, *Anonim w Internecie, czyli o komunikacji incognito*, [w:] *Dialog a nowe media*, red. M. Kita, J. Grzenia, Katowice 2004, s. 2, https://sbc.org.pl/Content/40285/dialog_a_nowe_media.pdf, dostęp z: 07.09.2024.

townych zachowań i reakcji jako właściwych naturze, trywializowanie sposobu porozumiewania się prowadzą do zauważalnej w przestrzeni publicznej nieuniknionej w takich okolicznościach stopniowej przemiany społecznej percepcji, wartościowania. Konsekwencją jest odchodzenie od wymogu konieczności moralnej czy poczucia przyzwoitości (wstydu).

Trzeba mieć zatem na względzie to, że umocowana publicznie aprobowana norma moralna (moralność publiczną określają konstytucyjne podstawy ochrony praw) może utracić znaczenie i wyrazistość etyczną, gdy jest redukowana w imię racjonalizowanych praw do bezkrytycznie postrzeganej wolności czy partykularnie ocenianego dobrostanu.

Regulacja prawna

We współczesnym systemie prawnym nie ma definicji legalnej moralności publicznej. Termin ten oznacza część przepisu prawnego będącą zwrotem nieostрым (niedookreślonym), zawierającym kryterium otwarte, czyli takie, które otwiera system prawa na elementy pozaprawnej aksjologii społecznej, upoważniając tym samym podmiot stosujący prawo do oparcia decyzji prawnej na wskazanych kryteriach pozaprawnych i dając mu większą swobodę interpretacyjną niż w przypadku precyzyjnych przepisów⁹.

Konstytucja posługuje się pojęciem „moralność” w kilku przepisach. W art. 31 ust. 3 „ochrona moralności publicznej” została wskazana jako jedna z wartości uzasadniających ustanawianie ograniczeń w korzystaniu z konstytucyjnych wolności i praw. Moralność – bez przydawki „publiczna” – stanowi ponadto przesłankę wyłączenia jawności rozprawy (art. 45 ust. 2), a także ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii (art. 53 ust. 5), wyznawane zaś przez obywatela „zasady moralne” mogą uzasadniać zwolnienie go od służby wojskowej i powołanie do służby zastępczej (art. 85 ust. 3).

Sąd Najwyższy niejednokrotnie w swoich orzeczeniach odnosił się do kwestii moralności. W wyroku z dnia 29 lipca 2000 r. wskazał, iż moralność obejmuje takie normy społeczne, które kwalifikują określone ludzkie zacho-

⁹ A. Kalisz, *Klauzula moralności (publicznej) w prawie polskim i europejskim jako przykład regulacyjnej, ochronnej oraz innowacyjnej funkcji prawa*, „Principia” 57–58 (2013), s. 198.

wania według kryteriów dobra i zła, słuszności i niesłuszności¹⁰. W wyroku z dnia 4 października 2001 r. podkreślił, iż to właśnie z moralności wywodzą się powszechnie akceptowalne zasady słusznego postępowania¹¹.

Klauzula moralności publicznej jako „ochrona moralności” pojawia się w przepisach Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (dalej EKPC) z 1950 r. (m.in. art. 8 i art. 9). Jest jedną z kilku tzw. klauzul limitacyjnych wprowadzających tzw. kryteria otwarte do EKPC.

Obecność w treści Konwencji tej i innych klauzul generalnych doprowadziła do powstania doktryny „marginesu oceny”. Jest to ukształtowana przez praktykę orzecniczą koncepcja rozumienia klauzul ograniczających wolność jednostki w ten sposób, że ostateczną odpowiedzialność za treść tych klauzul pozostawia się stronom Konwencji. Reguła ta umożliwia Europejskiemu Trybunałowi Praw Człowieka (ETPC) okazanie poszanowania dla celów, które państwo chce osiągnąć. Parlament danego kraju ma przy tym swobodę w określeniu katalogu przesłanek tej konieczności. Dopiero następnie sposób, w jaki to uczynił, podlega ocenie Trybunału. Najszerzy margines przyznawany jest przez ETPC właśnie sprawom dotyczącym moralności, ponieważ nie istnieje ani uniwersalna, ani nawet jednolita dla Starego Kontynentu koncepcja czy definicja tego pojęcia.

Zagadnienie interpretacji klauzuli „ochrony moralności” pojawiło się w dość licznych orzeczeniach ETPC. Fundamentalny był wyrok ETPC w sprawie *Handyside*: „na podstawie prawa wewnętrznego różnych państw [...] nie sposób znaleźć jednolitej europejskiej koncepcji moralności. Poglądy prawne w tej dziedzinie różnią się w zależności od czasu i miejsca, w szczególności dziś, w dobie charakteryzującej się szybkimi zmianami opinii o moralności. Władze krajowe, ze względu na stały kontakt z tymi problemami na miejscu, potrafią lepiej od międzynarodowego sędziego ocenić wymagania dotyczące »ochrony moralności« i konieczność stosowania ograniczeń lub kar”¹².

Jeżeli chodzi o europejskie prawo Unii Europejskiej, to również brak w nim jednolitego standardu i jednolitego pojęcia moralności publicznej. Europejski Trybunał Sprawiedliwości (ETS, obecnie TSUE) podkreślił, że

¹⁰ Wyrok SN z dnia 29 lipca 2000 r., V CKN 323/00, LEX: 52485.

¹¹ Wyrok SN z dnia 4 października 2001 r., I CKN 871/00, LEX: 52659.

¹² Wyrok ETPC z dnia 7 grudnia 1976 r. w sprawie *Handyside przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skarga nr 5493/72, § 48; cyt. za: Kalisz, dz. cyt., s. 201.

każde państwo członkowskie samodzielnie określa wymogi moralności publicznej na swym terytorium, według własnej skali wartości i w formie, jaką samo wybierze¹³.

Sposób rozumienia i stosowania klauzuli moralności publicznej wynika bezpośrednio z systemu aksjologicznego, z jakim utożsamia się podmiot stosujący tę klauzulę. Należy przy tym zaznaczyć, że Europejska Konwencja Praw Człowieka, jak i prawo unijne wyznaczają pewne granice dowolności rozumienia moralności. Wskazują na to zawarty w przepisach prawa katalog wartości, a także minimalne standardy wyznaczone orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i Trybunału Sprawiedliwości.

Aspekty praktyczne

Przykładem względności społecznej opinii moralnej może być jej historyczna zmienność i kulturowo-religijna odmiennność obserwowana w różnych epokach i kręgach kulturowych. Zagadnienia moralności publicznej, podobnie jak refleksje nad życiem człowieka w konkretnym momencie historycznym, będą zawsze aktualnym tematem analiz i dyskusji na każdym etapie funkcjonowania danej grupy społecznej.

Podstawowy problem stosowania w procesie wykładni przepisów prawnych nieostrego pojęcia, jakim jest moralność publiczna, polega na tym, że w obecnych czasach trudno o konsensus społeczny co do wartości, na jakich powinien się opierać porządek prawny.

Interesującym przykładem ograniczania wolności słowa (komunikatu) w imię moralności są działania w sferze nowych technologii i nowych mediów. Cyfrowy świat może mieć ogromny wpływ na definiowanie i rozumienie pojęcia moralności publicznej – m.in. z uwagi na powszechny zasięg.

Globalny serwis skierowany do programistów (www.stackoverflow.com) przebadał 100 tys. swoich użytkowników, zadając pytanie, czy byliby skłonni napisać kod służący nieetycznym zastosowaniom¹⁴. Okazało się, że 5% pro-

¹³ Wyrok TSUE z dnia 14 grudnia 1979 r. w sprawie *Regina przeciwko Mauricowi Donaldowi Hennowi i Johnowi Frederickowi Ernestowi Darby'emu*, 34/79, ECR 1979, s. 3795.

¹⁴ Opis badania w języku polskim: W globalnym badaniu programiści odpowiedzieli, czy pisaliby kod w „nieetycznych celach”, <https://businessinsider.com.pl/rozwoj-osobisty/kariera/problemy-programistow-kim-sa-badanie-stack-overflow/k9t9t8t1>, dostęp z: 06.09.2024.

gramistów zdecydowałoby się na takie nieetyczne działanie (40% rozważało napisanie kodu). Postulat dostrzeżenia i zadbania o moralną sferę cyfrowego świata wychodzi obecnie ze środowisk związanych z informatyką: grupa menedżerów (Facebook, Google, Instagram) formułuje zasady technologii projektowania ukierunkowanego na dobro osoby¹⁵. Z kolei Roger McNamee (autor *Nabici w facebooka. Przestroga przed katastrofą*), jeden z pierwszych doradców Marka Zuckerberga, mówi wprost o tym, że Facebook „is morally wrong”. Etyczne kodeksy organizacji branżowych (podobne jak w dłużej istniejących branżach zrzeszających zawody zaufania publicznego) zobowiązują swoich członków do odpowiedzialności i działań odpowiadających wartościom moralnym. Podczas gdy amerykańskie standardy informacyjne nawiązują do rekomendacji etycznych, biorąc za punkt odniesienia, że coś jest moralne lub nie, europejskie publikacje stosują takie kwantyfikatory raczej sporadycznie.

Przejawem przewartościowań w dziedzinie moralności może być postmodernistyczna konsensualna koncepcja prawdy, która zakłada, iż prawda jest negocjowalna – jest nią bowiem to, co do czego zgodzą się uczestnicy hipotetycznej dyskusji, dyskusji w warunkach tzw. „idealnej sytuacji mowy”. Wedle takich założeń istnieje wiele koncepcji prawdy. Charakterystyczną cechą współczesnych społeczeństw jest z kolei funkcjonujący w nich pluralizm wartości. Tak więc w sytuacji zaistnienia konfliktów aksjologicznych i niemożności osiągnięcia w tym zakresie kompromisu należałoby się odwołać do rozwiązań i kompromisów na poziomie normatywnym (prawo). Pojawia się jednak ryzyko, którego Europa doświadczyła wyraźnie w XX wieku, gdy przepisami prawnymi próbowano kształtować moralność nowego człowieka – czy to moralność nadczłowieka w III Rzeszy, czy też moralność socjalistyczną w ZSRR, a potem w całym bloku sowieckim.

Ryzyko redefinicji podstawowych pojęć związanych z moralnością publiczną istnieje również dzisiaj (np. małżeństwo, rodzina, płęć).

Istotnym czynnikiem kształtowania moralności jest religia, która w dużym stopniu oddziałuje na poziomie publicznym i pełni funkcję edukacyjną i wychowawczą w społeczeństwie, wskazując choćby na to, jak ważna jest ochrona podstawowych praw – życia, rodziny, małżeństwa. Rola religii, wizji człowieka i świata (antropologii) oraz w związku z tym przyjętego systemu wartości (aksjologii) w moralności publicznej jest fundamentalna, a prawo

¹⁵ Center for Humane Technology, <https://www.humanetech.com>, dostęp z: 06.09.2024.

stanowione winno pełnić rolę służebną wobec ochrony wartości, które stoją na straży wspólnego dobra.

Bibliografia

Źródła

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.
- Wyrok ETPC z dnia 7 grudnia 1976 r. w sprawie *Handyside przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skarga nr 5493/72.
- Wyrok SN z dnia 29 lipca 2000 r., V CKN 323/00, LEX: 52485.
- Wyrok SN z dnia 4 października 2001 r., I CKN 871/00, LEX: 52659.
- Wyrok TK z dnia 6 lipca 1999 r., P 2/99, OTK 1999 nr 5, poz. 103.
- Wyrok TK z dnia 10 grudnia 2014 r., sygn. akt K 52/13, OTK ZU 2014, nr 11A, poz. 118.
- Wyrok TSUE z dnia 14 grudnia 1979 r., *Regina przeciwko Maurice'owi Donaldowi Hennoowi i Johnowi Frederickowi Ernestowi Darby'emu*, 34/79, ECR 1979.

Opracowania

- Blicharz G., Delijewski M. (red.), *Klauzule porządku publicznego i moralności publicznej*, Warszawa 2019.
- Buksiński T., *Moralność publiczna i jej wpływ na funkcjonowanie sfery publicznej*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Poznańskiej” 74 (1971), s. 29–46.
- George R. P., *The Concept of Public Morality*, „The American Journal of Jurisprudence” 45 (2000), s. 17–31.
- Greßler M. W., *Moralność publiczna jako wyznacznik treści pojęcia wolność gospodarcza*, „Prawo Kanoniczne” 58 (2015), nr 2, s. 163–178.
- Kalisz A., *Klauzula moralności (publicznej) w prawie polskim i europejskim jako przykład regulacyjnej, ochronnej oraz innowacyjnej funkcji prawa*, „Principia” 57–58 (2013), s. 191–213.
- Legarre S., *Ensayo de delimitación del concepto de moral pública*, „Revista Chilena de Derecho” 31 (2004), nr 1, s. 169–182.
- McNamee R., *Nabici w Facebooka. Przestroga przed katastrofą*, przeł. K. Puławski, Poznań 2020.
- Mojski W., *Generalne klauzule odsyłające we współczesnym polskim prawie konstytucyjnym. Zarys problematyki*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G” 63 (2016), nr 2, s. 151–160.
- Mooney Ch. F., *Public Morality and Law*, „Journal of Law and Religion” 1 (1983), s. 45–58.

- Ossowska M., *Socjologia moralności*, wyd. 4, Warszawa 2021.
- Pietrzykowski T., *Moralność publiczna a konstytucyjne podstawy ochrony zwierząt*, „Studia Prawnicze” 1 (2019), nr 1, s. 5–26.
- Sikora K., *Kilka uwag na temat wulgaryzacji i brutalizacji polszczyzny*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” 32 (2016), s. 105–115.
- Smil V., *Tworzenie bogatego świata*, przeł. A. Śmiechowska, Warszawa 2016.
- Sobczyk P., *Porządek publiczny i moralność publiczna wartościami współtworzącymi konstytucyjny porządek aksjologiczny*, [w:] *Klauzule porządku publicznego i moralności publicznej*, red. G. Blicharz, M. Delijewski, Warszawa 2019, s. 11–49.
- Taras B., *Anonim w Internecie, czyli o komunikacji incognito*, [w:] *Dialog a nowe media*, red. M. Kita, J. Grzenia, Katowice 2004, s. 42–51.
- de la Vega J., *Prowizje, prezenty czy przekupstwo: chrześcijanin a nieuczciwe wzbogacanie się*, przeł. B. Jakubowski, Ząbki 2003.

Netografia

- Alliance Defending Freedom, <https://www.adflegal.org/issues/religious-freedom/public-square>, dostęp z: 06.09.2024.
- Center for Humane Technology, <https://www.humanetech.com>, dostęp z: 06.09.2024.
- W globalnym badaniu programiści odpowiedzieli, czy pisaliby kod w „nieetycznych celach”, <https://businessinsider.com.pl/rozwoj-osobisty/kariera/problemy-programistow-kim-sa-badanie-stack-overflow/k9t9t81>, dostęp z: 06.09.2024.

CZĘŚĆ V

**Przegląd
wolności religijnej na świecie**

Dr Katarzyna KĄCKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Europejskie idee wspólnoty i wolności religijnej

Wprowadzenie

Europa to część świata leżąca na półkuli północnej. Choć odpowiada definicji subkontynentu (część kontynentu charakteryzująca się odmiennością przyrodniczą, geopolityczną, kulturową lub społeczno-gospodarczą), uznawana jest za kontynent. Wpływ na to mają przede wszystkim czynniki historyczne, polityczne oraz kulturowe. Istnieje również pogląd, że wraz z Azją tworzy kontynent Eurazja, zajmując $\frac{1}{3}$ jego terytorium. Powierzchnia Europy to około 10,5 mln km². Aktualnie znajduje się w niej 46 państw (w całości lub części). Jej nazwa pochodzi od greckiego Εὐρώπη (*Europe*) i w łacińskiej formie jest obecna w większości języków świata. Pochodzenia terminu nie udało się ustalić. Być może Εὐρώπη wywodzi się od greckiego wyrażenia εὐρωπός (*europos*), czyli łagodnie wznoszący lub też *ereb* co w języku asyryjskim oznacza zachód słońca. Nazwę kontynentu wiąże się również z imieniem mitycznej córki Agenora króla fenickiego Tyru. Legenda głosi, że została uprowadzona przez zauroczonego jej urodą Zeusa. Pod postacią śnieżnobiałego byka, podstępnie ją schwytał i wywiózł na Kretę, gdzie zamieszkała i została matką jego trzech synów. Mit o porwaniu Europy wszedł do kanonu kultury i sztuki oraz stał się inspiracją i motywem przewodnim

znanych dzieł między innymi Rembrandta, Tycjana, Rubensa i wielu innych. Legendarne miejsce pobytu Europy jest dziś jedną z atrakcji turystycznych wyspy. W literaturze obecne jest również przekonanie, że Europa pierwotnie była azjatyckim bóstwem, swoistą manifestacją Wielkiej Bogini czczonej między Nilem a Eufratem.

Historia pojęcia doskonale odzwierciedla jego wieloznaczność. Zanim Europa stała się geograficznym konceptem, uznawano ją za legendarny wzorzec kobiety lub boginię otaczaną czcią. Do wymiarów mitycznego i geograficznego należy również dodać ten polityczno-społeczny, rozumiany jako jedność i wspólnota historyczno-kulturowa tworzących ją państw. Europa stanowi swoiste dziedzictwo, w którym zawiera się nie tylko spuścizna starożytnych Grecji i Rzymu ale i najważniejsze założenia chrześcijaństwa. To miejsce gdzie spotykają się i wzajemnie przenikają kultura Wschodu i Zachodu. W słowie tym zawiera się również idea i historia największych przełomów i odkryć. Europa uznawana jest za kolebkę cywilizacji, gdzie powstały najważniejsze dzieła sztuki i zrodziły się kluczowe dla rozwoju świata idee praw i wolności. To również miejsce gdzie stoczono najkrwawsze w historii wojny i bitwy, odbywały się procesy czarownic oraz płonęły piece krematoryjne obozów zagłady. Tu swą działalność prowadziły najlepsze uniwersytety – w Bolonii, Paryżu, Heidelbergu, Oksfordzie i Krakowie. Tu również palono książki, skazywano na śmierć za mówienie prawdy i „zbyt postępowy” sposób myślenia. Z Europy pochodzą najznamienitsi naukowcy, twórcy, bohaterowie i zdobywcy, ale i postaci, które na kartach historii zapisały się czarnymi zgłoskami. Dziedzictwo europejskie to pamięć zarówno o blaskach, jak i cieniach wspólnej historii¹.

Istota (ujęcie historyczne)

Obok warstwy mitycznej, geograficznej oraz politycznej, które stanowią podstawę zrozumienia czym jest Europa, należy wymienić jej dwa inne równie ważne wymiary: wspólnotowy i wolnościowy. To one kształtują prawdziwy obraz kontynentu. Europa stanowi bowiem swoistą koncepcję wspólnotowości, realizowaną przez wypracowany historycznie model pokojowej ko-

¹ Por. N. Davies, *Europa*, Kraków 1998; Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000.

egzystencji różniących się od siebie, a jednocześnie silnie przenikających się społeczności i kultur, gdzie jedną z największych wartości była idea wolności².

Postulat powołania wspólnoty politycznej opartej o historyczne doświadczenia oraz cywilizacyjne podobieństwa nie jest, jak się często uważa, projektem dwudziestowiecznym. Idea federacji europejskiej korzeniami sięga starożytności. Stanowiła ona ważny aspekt filozoficznych koncepcji oraz cel strategii europejskich władców³. W Grecji wizję federalizmu realizowano np. przez powoływanie tzw. amfiklionii, czyli związków polis tworzonych w celu ochrony miejsc kultu religijnego. Podobnie idea wspólnotowa rozwijała się w średniowieczu. Wówczas najważniejszym elementem jednoczącym kontynent było chrześcijaństwo. Uważa się, że jako jeden z pierwszych wizję stworzenia pokojowego imperium chrześcijańskiego pod zwierzchnictwem Kościoła przedstawił w swoim dziele *O państwie Bożym* św. Augustyn⁴. Natomiast na przełomie VIII i IX wieku cesarz Karol I Wielki podjął próbę faktycznego zjednoczenia chrześcijańskiej Europy. Stworzone przez niego imperium kształtem zbliżone było do terytorium tzw. szóstki (Niemcy, Francja, Włochy, Holandia, Belgia i Luksemburg) – państw, które w latach pięćdziesiątych XX w. wprowadzały w życie koncepcję zjednoczonej Europy. Idea jednościowa dostrzegalna jest również w planach politycznych średniowiecznych władców niemieckich m.in. w koncepcji Czterech Cór. Była to wizja utworzenia uniwersalistycznego cesarstwa, w którego skład miały wejść Germania, Galia, Italia oraz Sklawonia (Słowiańszczyzna zachodnia), którą przedstawił w X w. cesarz Otton III. Mimo politycznych i militarnych wysiłków nie udało mu się jej ostatecznie zrealizować.

Kategoria wspólnoty powracała w europejskiej myśli politycznej wielokrotnie⁵. Włoski poeta Dante Alighieri w dziele *De monarchia* zaprezentował wizję państwa idealnego, która polegała na połączeniu wszystkich państw w światową monarchię. Jako wzorcowy wskazywał model imperium rzymskiego z czasów Oktawiana Augusta tzw. *Pax Romana*. W roli przywódcy

² Por. K. Kowalczyk, *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002.

³ Por. K. Lastawski, *Od idei do integracji europejskiej*, Warszawa 2003; B. Skarga, *Czym jest filozofia dla Europy?*, [w:] *Idea Europy*, red. H. Machińska, Warszawa 2004, s. 21–23.

⁴ Augustyn, *O państwie Bożym: przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1–2; przeł. i oprac. W. Kor-natowski, Warszawa 1977.

⁵ Por. J. Black, *Europa XVIII wieku. 1700–1789*, Warszawa 1997; R. Mackenney, *Europa XVI wieku*, Warszawa 1993; Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Warszawa 1995; M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1975.

europejskiej konfederacji widział cesarza Henryka VII Luksemburskiego. Ostatecznie jego dzieło spłonęło, a poglądy zostały potępione przez papieża jako zbyt krytyczne wobec Rzymu.

Kolejnym z przykładów realizacji idei wspólnoty europejskiej była wizja Pierre'a Dubois, doradcy francuskiego króla z dynastii Kapetyngów Filipa IV Pięknego. Zaprezentował ją w dziele *O odzyskaniu Ziemi Świętej*. Wzywał w nim do utworzenia europejskiej federacji państw chrześcijańskich. W jego opinii organizacja zrzeszająca niezależne i równe wobec prawa republiki stanowić miała gwarancję pokoju w Europie. Podobną wizję przedstawił w XV w. król czeski Jerzy z Podiebradów, który wystąpił z projektem budowy Ligi Pokoju opartej o federację państw. Zyskał on poparcie polskiego króla Kazimierza Jagiellończyka. Jego atutem był realistyczny plan stworzenia instytucjonalnych ram funkcjonowania organizacji, co odróżniało go od idealistycznych wizji poprzedników.

Również czasy nowożytnie nie wolne były od podobnych idei, mimo, że równoległe ówcześni władcy w imię interesów dynastycznych oraz sporów religijnych prowadzili wojny, siejące spustoszenie na terenach całej ówczesnej Europy. Jedną z nich była koncepcja Króla Francji Henryka IV Burbona, który przeszedł na katolicyzm deklarując, że „Paryż wart jest mszy”. W 1598 r. wydał edykt nantejski kończący we Francji trwające trzydzieści lat wojny religijne. Wraz ze swym doradcą i ministrem księciem Maksymilianem Sully de Bethune stworzył tzw. Wielki Plan, czyli ideę Stanów Zjednoczonych Europy. Jego propozycja zakładała nowy podział terytorialny kontynentu, który składać miał się z 15 państw (bez Rosji bo większość jej terytorium znajdowała się w Azji). Podstawą pokoju i stabilizacji w Europie miała być tolerancja religijna wobec protestantów oraz równowaga sił, co miało zapobiegać wszelkim konfliktom. Autorzy koncepcji zakładali powołanie europejskich sił zbrojnych: armii i floty.

Idea zjednoczonej Europy obecna była również na Wyspach Brytyjskich. Jej autorską wizję w *Eseju w sprawie obecnego i przyszłego pokoju w Europie* przedstawił współtwórca kwakryzmu oraz założyciel kolonii Pensylwania William Penn. Postulował on powołanie organizacji międzynarodowej, której zadaniem byłoby rozwiązywanie sporów między monarchiami, a także tworzenie prawa. Obowiązujące wszystkich międzynarodowe zasady stanowić miały gwarancję wolności sumienia oraz tolerancji religijnej. Jego projekt zakładał również powołanie parlamentu europejskiego, posiadającego

kompetencje ustawodawcze, wykonawcze i sędownicze⁶. Podobną koncepcję zaprezentował francuski pisarz Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre. W *Projekcie ustanowienia wiecznego pokoju* zasugerował stworzenie Zrzeszenia Europejskiego, w skład którego wejść miały 24 państwa ówczesnej Europy (w tym Rosja). Instytucja opierać się miała na wieczystym przymierzu monarchów. Pomysł spotkał się z uznaniem i poparciem króla Polski Stanisława Leszczyńskiego. Idea Stanów Zjednoczonych Europy znalazła się również w *Projekcie wiecznego pokoju* Immanuela Kanta. Federacja, oparta o zasadę dobrowolności, miała stanowić swoiste remedium na europejską anarchię, wspierać zachowanie pokoju oraz realizację wspólnych interesów. Uznaniem w Europie cieszyła się również koncepcja francuskiego filozofa Clauada Henri de Saint-Simona zakładająca zjednoczenie europejskich społeczeństw w jedno polityczne ciało przy zachowaniu zasady niezależności narodowej oraz autonomii władzy.

Idea „Jednej Europy” była elementem wielu koncepcji średniowiecznych i wczesnonowożytnych. Ich założenia oparte były głównie na zasadach chrześcijaństwa oraz kulturowej spuściźnie kontynentu. Mimo swej popularności na dworach europejskich oraz w pismach myślicieli, ówczesnie była ona niemożliwa do zrealizowania. Głównymi przyczynami porażki tego projektu były m.in. sprzeczne, wykluczające porozumienie interesy poszczególnych państw, mocno ekspansywna polityka dynastyczna, realizacja zasady suwerenności oraz rodząca się koncepcja państw narodowych. Utopijność idei nie zniechęcała jednak największych władców ówczesnej Europy do podejmowania wysiłków mających na celu wprowadzenie jej w życie. Wśród nich był m.in. Napoleon I Bonaparte, cesarz Francuzów, który organizując kolejne zbrojne kampanie realizował plan zjednoczenia Europy pod francuskim przewodnictwem. Spotkało się to ze stanowczym sprzeciwem mocarstw głównie Prus. Największą słabością koncepcji Napoleona był siłowy sposób jej wdrażania. Nie zmienia to faktu, że liczne francuskie rozwiązania o charakterze ustrojowym oraz instytucjonalno-prawnym wywarły istotny wpływ na wiele państw europejskich.

Wiek XIX przyniósł wraz z końcem wojen napoleońskich starcie wielu idei politycznych, których jednym z założeń był pomysł zjednoczonej Europy. W 1815 r. władcy Austrii, Prus i Rosji zawarli Świąte Przymierze, które

⁶ M. M. Dunn, *William Penn, Politics and Conscience*, Princeton 1967.

uznaje się za próbę powołania federacji państw europejskich. Jego sygnatariusze zobowiązali się do przestrzegania zasad chrześcijańskich we współczesnej polityce oraz walkę z ruchami wolnościowymi i rewolucyjnymi. Hasła zjednoczonej Europy w swoich koncepcjach politycznych zawarli również przeciwnicy Świętego Przymierza z Giuseppe Mazzinim oraz Victorem Hugo na czele, którzy założyli w Berlinie tajną organizację Młoda Europa. Idee te szybko rozpowszechniły się na kontynencie, zdobywając licznych zwolenników. Do życia powoływano organizacje, stowarzyszenia oraz ruchy polityczne, które upowszechniły hasła wolności i braterstwa europejskich narodów. Wśród nich była m.in.: Międzynarodowa Liga dla Pokoju i Wolności z Giuseppe Garibaldim na czele. W opozycji do nich w Europie rodziły się również projekty o wydźwięku nacjonalistycznym. Wśród nich idea *Mitteleuropy* Friedricha Naumana, która zakładała federację państw Europy Środkowo-Wschodniej podporządkowanych Niemcom. Była to zapowiedź istotnych przemian w sposobie myślenia oraz realizacji idei wspólnotowości, które miał Europie przynieść XX w.

Równolegle do koncepcji wspólnotowych rozwijały się w Europie idee wolnościowe. Za jedną z najważniejszych uznano wolność religijną, która stała się przedmiotem rozważań filozofów i myślicieli ale też elementem strategii i działań politycznych⁷. W starożytności religia była częścią ideologii państwowej, a wierzenia wykorzystywano jako narzędzie do kształtowania postaw obywateli. Idea wolności religijnej nie od razu zdobyła akceptację. W Europie stopniowo zyskiwała uznanie by ostatecznie stać się wartością państw znajdujących się w kręgu kultury zachodniej. Zanim to jednak nastąpiło średniowieczne państwa europejskie mierzyły się z działalnością ruchu krucjatowego, zakonów rycerskich oraz Świętej Inkwizycji⁸. Papież Jan Paweł II w 2000 r. przeprosił za grzechy, jakie popełnił Kościół katolicki, zwłaszcza te z początków jego działalności⁹. Podejmowane ówczesnie działania, dziś często niezrozumiałe i spotykające się z dezaprobatą, wówczas miały służyć

⁷ Por. B. Trzeciak, *Źródła gwarancji wolności religijnej*, „Przegląd Powszechny” 12 (1996), s. 287–300.

⁸ Por. J. Kłoczowski, *U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 86–113.

⁹ *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000*, przeł. J. Królikowski, Kraków 2000.

obronie wyznawanych wartości. Do zadań Kościoła należał obowiązek obrony chrześcijaństwa i zbrojny sprzeciw wobec wrogów zbawienia.

Hasła wolności religijnej najmocniej wybrzmiewały w dobie reformacji. W czasie sporów religijnych, prześladowania protestantów we Francji, a katolików w Anglii, rosnącej nietolerancji wobec Żydów, próbowano znaleźć odpowiedź na pytanie czy możliwe jest funkcjonowanie społeczności zróżnicowanej wewnątrznie pod względem religijnym? Wiek XVI przyniósł dwa odmienne rozwiązania. Pierwszy został wypracowany w Augsburgu w 1555 r. w postaci zasady *cuius regio eius religio* (czyja władza tego religia). W imię zachowania pokoju ustalono, że na jednym terytorium nie mogą funkcjonować społeczności różniące się w kwestiach religijnych.

Reguła była niezwykle wygodna dla rządzących. Oznaczała bowiem, że wybór religii, jakiego dokonali, rozciągał się także na ich ziemie i zamieszkujących je poddanych. Ci, którzy go nie akceptowali musieli zmienić miejsce pobytu. Drugie rozwiązanie było pokłosiem Konfederacji Warszawskiej z 1573 r., której postanowienia gwarantowały wolność różnym wyznaniom chrześcijańskim. Dostrzegając skutki wojen religijnych w Europie, wobec zwiększających się odrębności wyznaniowych w Polsce, postanowiono o przyznaniu takiego przywileju szlachcie i mieszczaom. Choć w tamtym czasie uznawano Polskę za jedno z bardziej tolerancyjnych pod względem religijnym państw, stan ten nie trwał długo. W 1658 r. Sejm uchwalił konstytucję o wypędzeniu arian, a kilka lat później zabroniono odstąpienia od wyznania katolickiego. Za niestosowanie się do prawa groziła konfiskata majątku i wypędzenie z kraju.

Równolegle do toczących się wojen religijnych w Europie, znaczenia nabrały postulaty wolności religijnej. Idea ta zdobywała coraz liczniejszych zwolenników. Na soborze w Konstancji w 1415 r. ówczesny rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie Paweł Włodkowic stanowczo opowiedział się za świadomym i racjonalnym dokonywaniem wyborów w kwestii wyznawanych przekonań. Za odrzuceniem nietolerancji religijnej optował również Andrzej Frycz Modrzewski, który prawo do wolności przyznawał wszystkim bez względu na ich stan.

Rozwój idei wolnościowych przypadł w Europie na koniec XVII w. Jeden z najważniejszych myślicieli tego czasu John Locke uznał wolność religijną za prawo naturalne. W swoim dziele *Epistola de Tolerantia* (List o tolerancji) postulował rozdział Kościoła i państwa, uznając, że rządzący nie powinni

ingerować w sprawy duchowe obywateli. Podobnie Wolter francuski pisarz epoki oświecenia w *Traktacie o tolerancji* za „barbarzyński” uznawał brak akceptacji innych religii i wyznań.

Idea wolności religijnej coraz częściej znajdowała swoje odzwierciedlenie w ustawodawstwach państw europejskich. Autorzy dokumentu programowego rewolucji francuskiej: Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. za naturalne i niezbywalne uznali wszystkie prawa ludzkie, a za takie uznali m.in. wolność religijną. Swoboda kultu została gwarantowana również przez konstytucje z 1791 i 1793 r. Poglądy te stopniowo ale systematycznie zdobywały zwolenników w całej Europie. Postulowano by religia była sprawą prywatną obywateli, a państwo powinno zachować w tym zakresie neutralność. Poglądy te spotkały się ze stanowczym sprzeciwem papieży. Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* z 1832 r. potępił coraz popularniejsze idee liberalne. Z kolei Pius IX w encyklice *Quanta cura* z 1864 r. zaprotestował przeciwko pozostawieniu wszystkim swobody wyboru wyznawanej religii i ogłosił listę potępianych przez Kościół koncepcji społeczno-politycznych. W sprawie wolności religijnej równie stanowczo wypowiedział się Leon XIII w encyklikach: *Immortale Dei* z 1885 r. i *Libertas praestantissimum* z 1888 r. Uznał on, że nie należy na równi stawiać Kościoła katolickiego i innych kultów. Ostatecznie dopiero Sobór Watykański II potwierdził prawo do wolności religijnej.

Idea wolności religii oraz wizja europejskiej wspólnoty nie od razu spotkały się z aprobatą i uznaniem. Przez wiele setek lat funkcjonowały niemal wyłącznie w warstwie deklaratywnej oraz jako element programów politycznych. Ich wpływ na kształt ówczesnej Europy jest jednak niepodważalny¹⁰.

Aspekty prawne

Idea praw człowieka realizowana była w Europie już w epoce średniowiecza. Podstawowe wolności gwarantowały bowiem takie dokumenty jak: *Magna Carta Libertatum* z 1215 r., *Habeas Corpus Act* z 1679 r. oraz Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. Jednak europejskie standardy w zakresie

¹⁰ Por. T. Jasudowicz, *Administracja wobec praw człowieka*, Toruń 1997; K. Kącka, *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni publicznej i prawnej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 34 (2013), s. 155–174.

wolności religijnej rozumianej jako wolność sumienia i wyznania precyzują dopiero dokumenty o charakterze międzynarodowym po II wojnie światowej. Prawa te zawarte zostały w Karcie Narodów Zjednoczonych, przyjętej 26 czerwca 1945 r.¹¹ Na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych uchwalono liczne dokumenty wzywające do równości religijnej, wolności myśli i sumienia, uwzględniające wszystkie związane z tym zagadnieniem aspekty. Są to m.in.:

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.¹².
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 r.¹³.
- Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 25 listopada 1981 r.¹⁴.
- Deklaracja praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych z 18 grudnia 1992 r.¹⁵.

Także instytucje europejskie podejmowały w swoich dokumentach problematykę wolności religijnej. Znalazły się one również w porządku prawnym systemu Rady Europy. Najważniejszym źródłem w tym zakresie była Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, czyli Europejska Konwencja Praw Człowieka, podpisana 4 listopada 1950 r.¹⁶

Swym zakresem obejmowała powszechnie uznane prawa człowieka¹⁷. Gwarancje poszanowania swobód religijnych zawarto w artykule 9 Konwencji, gdzie czytamy, że: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia

¹¹ Karta Narodów Zjednoczonych, Dz. U. z 1947 r. Nr 23, poz. 90.

¹² Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, https://www.unesco.pl/fileadmin/import24/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, dostęp z: 07.09.2024.

¹³ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

¹⁴ Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 25 listopada 1981 r., <https://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/onz/1981-tekst.html>, dostęp z: 07.09.2024.

¹⁵ Deklaracja praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych, <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/onz/1992b.html>, dostęp z: 07.09.2024.

¹⁶ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

¹⁷ Por. M. Cieślak, *Podstawowe prawa i wolności w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka na tle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w okresie 1988–1992*, Warszawa 1995.

i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, praktykowanie i czynności rytualne”. Według autorów dokumentu wolność ta może zostać ograniczona jedynie wówczas gdy stanowić będzie zagrożenie dla bezpieczeństwa i wolności innych ludzi. Zawarte w dokumencie zasady zostały poszerzone w Protokole nr 1 do konwencji o ochronie praw człowieka z 20 marca 1952 r. Dodano tam zapewnienie rodzicom prawa do wychowywania dzieci zgodnie z „własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi”¹⁸. Ustawodawstwo europejskie prawem do poszanowania wolności religijnych oraz decydowania w życiu religijnym objęło również mniejszości. W Konwencji ramowej na rzecz ochrony mniejszości narodowych zagwarantowano im ponadto swobodę manifestowania poglądów religijnych oraz tworzenia instytucji o charakterze religijnym¹⁹.

Kwestie dotyczące tolerancji religijnej zawarte zostały również w Rekomendacji 1202/1993 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie tolerancji religijnej w społeczeństwie demokratycznym. Uznano w niej, że zapewnienie prawa do wolności religijnej nie jest wystarczające. Autorzy dokumentu wyrażali obawę, że nie daje ono gwarancji osobie o odmiennych poglądach, iż nie spotka się z brakiem tolerancji. Rekomendowali więc stworzenie takich warunków prawnych, aby społeczność, w której reprezentowani są przedstawiciele różnych religii i kultur mogli oddziaływać na siebie budując i formując. Uznano, że rządzący nie mogą narzucić obywatelom obowiązku wyznawania konkretnych poglądów, ale mogą wymagać akceptacji dla innych, co powinno znaleźć odzwierciedlenie w konkretnych przepisach. Ponadto stworzono katalog aktywności, których realizacja powinna być gwarantowana prawnie: powoływanie szkół wyznaniowych, wydawanie książek i prasy, produkcja programów, organizacja wydarzeń kulturalnych, tworzenie instytutów badawczych, prowadzenie prac naukowych. W tym kontekście warto dodać, że Rada Europy dostrzegła również zagrożenia związane z nadużywaniem prawa do wolności religijnej. Rekomendowała monitorowanie i przeciwdziałanie aktywności instytucji, które wykorzystu-

¹⁸ Protokół nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka, <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/re/1950c.html>, dostęp z: 07.09.2024.

¹⁹ Konwencja ramowa na rzecz ochrony mniejszości narodowych, Dz. U. z 2002 r. Nr 22, poz. 209.

ją hasła religijne do szkodliwych działań²⁰. W Rekomendacji 1178/1992 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie sekt i nowych ruchów religijnych postulowano by szczególną opieką otoczyć w tym zakresie dzieci i młodzież, jako grupy szczególnie narażone na negatywny wpływ. Rządzący zobowiązani zostali także do wprowadzenia do programów nauczania informacji o pojawiających się nowych ruchach religijnych²¹.

Ważnym elementem kształtowania systemu wolności religijnej w Europie były regulacje, które powstały na forum Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. W podpisanym w 1975 r. „Akcje końcowym”, zawarto katalog reguł, obowiązujących w relacjach między państwami uczestniczącymi w Konferencji. Zasada VII zapewniała: „Poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności, włączając w to wolność myśli, sumienia, religii i przekonań”²². Umieszczając prawo do wolności religii pośród najważniejszych z punktu widzenia bezpieczeństwa europejskiego kwestii, autorzy dokumentu podkreślili tym samym jego wagę i wpływ na kształtowanie ówczesnych standardów europejskich²³.

Gwarancje dotyczące wolności religijnej zapewnione zostały również w systemie prawnym Unii Europejskiej. Art. 4 „Wolność myśli” w Deklaracji Podstawowych Praw i Wolności z 12 kwietnia 1989 r., zakłada, że: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii”²⁴. Prawo to potwierdzono w Deklaracji Praw Człowieka z 29 czerwca 1991 r., uchwalonej przez Parlament Europejski. Szczególnie podkreślono tam kwestie znaczenia wolności religii w kształtowaniu poczucia wartości i godności ludzkiej oraz uznano go za szczególnie ważny aspekt wpływający na życie człowieka²⁵. Zasady te po-

²⁰ Rekomendacja 1202/1993 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie tolerancji religijnej w społeczeństwie demokratycznym, [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia – stan urzeczywistnienia. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.*, oprac. Studencka Grupa Działania *Homo Homini* pod kier. i red. T. Jasudowicza, Toruń 1998.

²¹ Rekomendacja 1178/1992 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie sekt i nowych ruchów religijnych, [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia...*, dz. cyt.

²² Akt końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia...*, dz. cyt.

²³ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978.

²⁴ Deklaracja Podstawowych Praw i Wolności z 12 kwietnia 1989 r., [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia...*, dz. cyt.

²⁵ Deklaracja Praw Człowieka z 29 czerwca 1991 r., [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia...*, dz. cyt.

wtórzono w podpisanej 7 grudnia 2000 r. podczas szczytu Rady Europejskiej w Nicei Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej²⁶. Moc wiążąca dokumentu została mu nadana 13 grudnia 2007 r. w traktacie lizbońskim (wszedł w życie w 2009 r.). Gwarantowała ona, że „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”²⁷.

Stan rzeczy

Kształt polityczny współczesnej Europy jest spuścizną wielu wieków rywalizacji i współistnienia różnorodnych kultur, religii i sposobów myślenia. Na jej obecny obraz szczególny wpływ miały jednak wydarzenia XX wieku. Dwie wojny światowe i dynamika przemian ekonomiczno-gospodarczych nie pozostały bez wpływu nie tylko na mapę kontynentu (w XX w. kilkukrotnie zmieniała się liczba państw, szczególne nasilenie nastąpiło w latach: 1918–1920, 1939–1945, 1989–1992), ale także na kształt relacji europejskich oraz zasady współistnienia państw w ramach kontynentu. Trudne doświadczenia XX w. spowodowały potrzebę stworzenia systemu, który gwarantowałby bezpieczeństwo i pokój w Europie. Podjęto próbę wdrożenia idei integracji europejskiej, która obecna była w koncepcjach politycznych od czasów średniowiecznych. Od zakończenia II wojny światowej powstało wiele instytucji i organizacji, których podstawowym celem była realizacja wspólnych interesów oraz promocja ustalonych zasad. Nadrzędna okazała się Unia Europejska, która obecnie zrzesza 27 państw. Członkostwa w niej nie wyznaczają jednak jedynie czynniki geograficzne, ale przede wszystkim kwestie historyczne, kulturowe oraz utożsamianie się z wartościami demokratycznymi oraz poszanowaniem obowiązujących wolności. Za zasługi w procesie kształtowania „pokoju, pojednania, demokracji i praw człowieka

²⁶ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=DE/>, dostęp z: 07.09.2024

²⁷ Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, sporządzony w Lizbonie dnia 13 grudnia 2007 r., Dz. U. z 2009 r. Nr 203, poz. 1569.

w Europie” Unia Europejska w 2012 r. otrzymała Pokojową Nagrodę Nobla. Mimo, że chęć wstąpienia do Unii deklaruje wciąż wiele państw pozostających poza jej granicami, pierwszy raz w historii organizacji 31 stycznia 2020 r. jedno z państw (Wielka Brytania) opuściło jej strukturę. Idea integracji realizowana jest w Europie również w innych wymiarach. Jednym z nich jest wprowadzenie wspólnej waluty: Euro, na co zdecydowała się już ponad połowa państw członkowskich. Kolejnym jest istnienie Strefy Schengen, czyli obszaru bez kontroli na granicach wewnętrznych, uznawana za jedno z największych osiągnięć projektu europejskiego, a szczególnie doceniania przez podróżujących obywateli państw do niej należących.

Bibliografia

Źródła

- Akt końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia – stan urzeczywistnienia. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.*, oprac. Studencka Grupa Działania *Homo Homini* pod kier. i red. T. Jasudowicza, Toruń 1998, s. 406.
- Deklaracja Praw Człowieka z 29 czerwca 1991 r., [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia – stan urzeczywistnienia. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.*, oprac. Studencka Grupa Działania *Homo Homini* pod kier. i red. T. Jasudowicza, Toruń 1998, s. 409.
- Deklaracja praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych z 25 listopada 1981 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/on-z/1992b.html>, dostęp z: 07.09.2024.
- Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 25 listopada 1981 r., <https://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/onz/1981-tekst.html>, dostęp z: 07.09.2024.
- Deklaracja Podstawowych Praw i Wolności z 12 kwietnia 1989 r., [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia – stan urzeczywistnienia. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.*, oprac. Studencka Grupa Działania *Homo Homini* pod kier. i red. T. Jasudowicza, Toruń 1998, s. 409.
- Karta Narodów Zjednoczonych, Dz. U. z 1947 r. Nr 23, poz. 90.
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=DE/>, dostęp z: 07.09.2024.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19930610284/O/D19930284.pdf>, dostęp z: 07.09.2024.
- Konwencja ramowa na rzecz ochrony mniejszości narodowych, Dz. U. z 2002 r. Nr 22, poz. 209.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, https://www.unesco.pl/fileadmin/import24/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, dostęp z: 07.09.2024.
- Protokół nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka, <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/re/1950c.html>, dostęp z: 07.09.2024.
- Rekomendacja 1178/1992 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie sekt i nowych ruchów religijnych, [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia – stan urzeczywistnienia. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.*, oprac. Studencka Grupa Działania *Homo Homini* pod kier. i red. T. Jasudowicza, Toruń 1998, s. 404–405.
- Rekomendacja 1202/1993 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie tolerancji religijnej w społeczeństwie demokratycznym, [w:] *Wspólny standard do osiągnięcia – stan urzeczywistnienia. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.*, oprac. Studencka Grupa Działania *Homo Homini* pod kier. i red. T. Jasudowicza, Toruń 1998, s. 401–404.
- Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, sporządzony w Lizbonie dnia 13 grudnia 2007 r., Dz. U. z 2009 r. Nr 203, poz. 1569.

Opracowania

- Augustyn, *O państwie Bożym: przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1–2; przeł. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Black J., *Europa XVIII wieku. 1700–1789*, Warszawa 1997.
- Cieślak M., *Podstawowe prawa i wolności w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka na tle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w okresie 1988–1992*, Warszawa 1995.
- Davies N., *Europa*, Kraków 1998.
- Dawson Ch., *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000.
- Dunn M. M., *William Penn, Politics and Conscience*, Princeton 1967.
- Jasudowicz T., *Administracja wobec praw człowieka*, Toruń 1997.
- Kącka K., *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni publicznej i prawnej*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 34 (2013), s. 155–174.
- Kłoczowski J., *U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 86–113.

- Kowalczyk K., *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002.
- Łastawski K., *Od idei do integracji europejskiej*, Warszawa 2003.
- Mackenney R., *Europa XVI wieku*, Warszawa 1993.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Kościół i winy przeszłości*, przeł. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978.
- Skarga B., *Czym jest filozofia dla Europy?*, [w:] *Idea Europy*, red. H. Machińska, Warszawa 2004, s. 21–23.
- Trzeciak B., *Źródła gwarancji wolności religijnej*, „Przegląd Powszechny” 12 (1996), s. 287–300.
- Wójcik Z., *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Warszawa 1995.
- Żywczyński M., *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1975.

Dr Mukami WANGAI
Strathmore University Law School

Wolność religijna w Afryce

Wprowadzenie

Wolność religijna w Afryce XXI wieku jest wynikiem zróżnicowanej i złożonej historii. Nadal stanowi wielostronną, ewoluującą sferę życia tego kontynentu. Niniejszy wywód przedstawia wolność religijną jako dążenie do współistnienia różnorodnych, płynnych wspólnot i społeczeństw w Afryce. Podkreśla przy tym wielorakie i przeciwstawne wpływy na religię w Afryce z perspektywy historycznej. Kładzie też nacisk na fakt, że zarówno w przeszłości, jak i współcześnie religia i kultura są ze sobą zespolone. Transcendentny charakter religii służy wyjaśnieniu, w jaki sposób wolność religijna ma praktyczny wpływ na prawne, społeczno-ekonomiczne i polityczne aspekty współczesnego życia. Omówiony zostanie również najświeższy wpływ praw człowieka, w szczególności przypisywane mu powszechne oczekiwania dotyczące korzystania z wolności religijnej.

Wyjaśnienie istoty zagadnienia

Zagadnienie wolności religijnej w Afryce ma charakter wielowymiarowy. Dotychczasowe badania nad religią uwzględniają perspektywy filozoficzną, teologiczną, antropologiczną i historyczną. Każda perspektywa ma znaczenie i jest niezbędna do zrozumienia sposobu, w jaki wolność religijna jest dziś zorganizowana i chroniona na tym kontynencie¹.

Podstawy historyczna, filozoficzna i antropologiczna służą wyjaśnieniu centralnej roli religii w życiu mieszkańców Afryki. Podstawa prawna wolności religijnej zbudowana jest na założeniu tej roli, w połączeniu z istotnym wpływem tradycji teologicznych głównych religii współczesnego świata, dominujących na kontynencie afrykańskim (przede wszystkim chrześcijaństwa i islamu). Rozważania będą zatem osadzone w kontekście prawnym, ale ze świadomością jego interdyscyplinarnych uwarunkowań.

Perspektywa historyczna

Centralna rola religii w życiu Afrykanina sprawia, że ochrona wolności religijnej stanowi konieczność. Jako jeden z niezbędnych elementów życia rdzennych mieszkańców Afryki, religia przetrwała wejście afrykańskiej polityki i społeczeństw do systemu międzynarodowego.

Zaangażowanie Afryki w sprawy świata zewnętrznego poprzedza przywoływaną często erę europejskiej kolonizacji, która miała miejsce pod koniec XIX i na początku XX wieku. Podboje, handel (w tym niewolnikami) i kolonizacja przez mocarstwa zewnętrzne od XV do początku XX wieku pozostawiły trwałe dziedzictwo na całym kontynencie. Rozprzestrzenianie się głównych religii świata jest częścią tej spuścizny.

Przed tym okresem Afryka przedkolonialna składała się z wielu zorganizowanych społeczeństw. Większość rdzennej ludności wyznawała tradycyjne religie afrykańskie, zaś niewielka jej część praktykowała islam i chrześcijaństwo. Dla osób żyjących w tradycyjnych afrykańskich środowiskach politycznych religia była częścią wszechogarniającej kultury. Innymi słowy, życie religijne czy też to, co współcześnie kojarzy się z życiem religijnym,

¹ J. Mbiti, *African religions and philosophy*, London 1990.

było nierozzerwalnie związane z kulturą. John Mbiti opisuje to najdokładniej, mówiąc o integracji życia – religijnego, kulturalnego, politycznego, społecznego i ekonomicznego. Zauważa przy tym niemożność oddzielenia człowieka od jego wiary/duchowości. Tak więc sama tożsamość osoby była nierozzerwalnie związana z jej duchowością, podobnie jak jej związek ze wspólnotą i jej sposób życia.

Krajobraz religijny dzisiejszej Afryki w zdecydowanej większości tworzą już nie wyznawcy tradycyjnej religii afrykańskiej, ale chrześcijanie i muzułmanie. Można to przypisać wpływom tych dwóch największych światowych religii w epoce imperializmu i kolonializmu. Choć ich historie są różne, ich rozprzestrzenianie się spowodowało poważne komplikacje dla tradycyjnych religii afrykańskich. Tak jak kolonializm spowodował zakłócenia w życiu politycznym i gospodarczym, tak islam i chrześcijaństwo wywarły ogromny wpływ na życie społeczne i religijne. Tradycyjne religie afrykańskie zostały w dużej mierze porzucone, a ich miejsce zajęły dominujące systemy religii światowych. Osiągnięto to poprzez politykę tłumienia i asymilacji zastosowaną wobec społeczności afrykańskich². Choć nie wszyscy całkowicie porzucili religie afrykańskie, przez wielu – w szczególności przez wyznawców chrześcijaństwa – były one uznawane za niezgodne z wiarą.

Za sprawą osadników w koloniach inne główne religie świata, takie jak hinduizm, buddyzm i judaizm, również stały się częścią życia na kontynencie. Rodzime wierzenia i praktyki religijne przywieźli ze sobą na przykład migranci z Azji Południowej przywiezieni przez brytyjskich kolonizatorów do Afryki Wschodniej jako siła robocza.

Ostatecznie epoka imperializmu dobiegła końca w wyniku wielu czynników. Po pierwsze, europejscy kolonizatorzy nie mogli dłużej ponosić wysokich kosztów kapitałowych w koloniach. Presję finansową zwiększyły doświadczenia dwóch wojen światowych. Przejście od Ligi Narodów do Organizacji Narodów Zjednoczonych uwidocznili niespójność pomiędzy wezwaniem do pokoju na własnym europejskim gruncie a jednoczesnym budowaniem imperiów za granicą. Po drugie, afrykańscy nacjonaści, z których część otrzymała wykształcenie z rąk misjonarzy chrześcijańskich albo reprezentowali potęgę kolonialną podczas pierwszej czy drugiej wojny świa-

² J. Gathogo, *The quest for religious freedom in Kenya (1887–1963)*, „*Studia Historiae Ecclesiasticae*” 34 (2008), nr 1, s. 67–92.

towej, zainicjowali ruchy wyzwolenicze, by zakończyć obcą okupację i kolonizację swoich terytoriów. Wolność oznaczała w tym przypadku wolność polityczną obejmującą prawo do samostanowienia i poszanowania godności Afrykanów we wszystkich związanych z tym znaczeniach. Istotą procesów dekolonizacyjnych było więc wyzwolenie nowo powstałych państw afrykańskich. Niewiele uwagi, przynajmniej z politycznego punktu widzenia, poświęcano wolności osoby lub społeczeństwa w kwestiach tożsamości.

W latach 40., 50. i 60. XX w. większość skolonizowanej Afryki uzyskiwała niezależność. Państwa kolonialne stały się niepodległe i zyskały nowych rdzennych przywódców. Należy zauważyć, jak bardzo te nowe państwa afrykańskie różniły się od tysięcy afrykańskich wspólnot i społeczeństw, które istniały przed kolonizacją. Afryka składała się teraz z około 50 państw, z których każde w różnym stopniu stanowiło mieszaninę grup etnicznych, ras i religii. Pomimo znacznych wyzwań związanych z zarządzaniem tą różnorodnością, pierwsi postkolonialni przywódcy afrykańscy postanowili zdefiniować swoje nowe państwa w dwojaki sposób. Po pierwsze, jako niezależne, zdolne do samostanowienia i zasługujące na uznanie na arenie międzynarodowej. Po drugie, jako współczesne liberalne demokracje XX wieku, które domagały się ochrony powszechnie uznanych praw człowieka w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Wymogi praw uznawanych na całym świecie, w połączeniu z centralną rolą religii w życiu afrykańskich jednostek i społeczności, przyczyniły się do znacznego uznania dla prawa do wolności wyznania w postkolonialnej Afryce. Widać to przede wszystkim w konstytucjach przyjętych po uzyskaniu niepodległości afrykańskich państw, które wśród podstawowych praw i wolności zawierały prawo do wolności wyznania. Tym samym wolność religijna zaczęła podlegać ochronie przez państwowe systemy prawne.

Stan rzeczy

Religia stanowi podstawę tożsamości współczesnego Afrykanina. Dlatego prawo do wolności wyznania jest uznawane i chronione w państwach afrykańskich XXI wieku. Istnieją pewne wyraźne różnice w sposobie ochrony określonych przekonań i ich manifestacji, zachodzące w zależności od specyfiki poszczególnych państw. Można jednak stwierdzić, że wolność religijna

jest chroniona jako prawo człowieka. W tym sensie istnieje w Afryce powszechne uznanie i akceptacja dla wolności wyznania. Z takiego podejścia do praw człowieka wynikają gwarancje wolności wyznania zawarte w konstytucjach, ustawodawstwie krajowym i regionalnych instrumentach dotyczących praw człowieka w drugiej połowie XX wieku.

Zaadaptowanie uniwersalistycznych koncepcji wolności religijnej nie zakończyło napięć i konfliktów na tle religijnym. Obecnie wyzwanie stanowi „promowanie konsensusu i współpracy w zakresie ochrony praw człowieka” „poprzez dialog wewnętrzny”³. Dialog w obrębie poszczególnych państw, a także między państwami Afryki stanowi obietnicę skutecznego przestrzegania prawa wśród wielu kultur.

Regulacje prawne

Wolność religijna w Afryce jest dziś uznawana i chroniona na mocy ustawodawstwa krajowego oraz regionalnych i międzynarodowych instrumentów dotyczących praw człowieka. Te trzy warstwy przepisów prawnych potwierdzają rozległą ochronę wolności wyznania. Zasadniczym celem ochrony praw człowieka jest stworzenie na całym kontynencie społeczeństwa, które chroni te prawa.

Ochrona na poziomie krajowym

Po uzyskaniu niepodległości niektóre państwa afrykańskie włączyły wolność religijną do praw i wolności zapisanych w swoich konstytucjach. Od tamtego czasu reformy i rewizje konstytucji stanowiły dodatkową okazję do wzmocnienia konstytucyjnej ochrony praw.

Aby wzmocnić ochronę konstytucyjną, ustawodawstwo krajowe chroni również określone aspekty życia religijnego. Najczęściej dotyczy to praw osobistych, takich jak małżeństwo, dziedziczenie i własność. Początkowo

³ A. A. An-Na'im, *Experiences in freedom of religion in the African context*, [w:] *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, red. M. A. Glendon, H. F. Zacher, Vatican City 2012, s. 194.

prawa te powstały w wyniku osiedlania się i budowania nowego życia przez społeczności spoza kontynentu. Władze kolonialne zasadniczo pozwalały im współistnieć, czy to poprzez formalną inkorporację ich praw, czy po prostu przez powstrzymanie się od ingerencji obowiązującego prawa w funkcjonowanie tych grup.

Od tego czasu niektóre państwa zdecydowały się jednak na konsolidację wielu istniejących systemów prawa osobistego w ramach kompleksowego ustawodawstwa. Działanie to ma na celu uproszczenie zarządzania takimi prawami, ale także umożliwienie państwu stosowania wspólnych standardów sprawiedliwości i równości, których wymagają międzynarodowe zobowiązania w zakresie praw człowieka. W związku z tym ustawodawstwo krajowe albo uzna system osobistych praw religijnych, albo uchwali specjalne przepisy obejmujące system religijny.

Demokratyzacja, jaka nastąpiła w Afryce od lat 90., wprowadziła obok rządu nowego gracza. Narodowe instytucje praw człowieka (*National Human Rights Institutions*, NHRI) to instytucje państwowe, których głównym zadaniem jest ochrona i promowanie praw człowieka. Działalność NHRI wynika albo z konstytucji, albo z osobnych przepisów.

Ponieważ większość NHRI została utworzona w następstwie konfliktu wewnętrznego lub w wyniku zmian konstytucji, organy te odgrywają kluczową rolę we wdrażaniu światowych standardów praw człowieka na szczeblu krajowym i pociąganiu państwa do odpowiedzialności za spełnianie tych standardów⁴.

Ochrona na poziomie regionalnym

Afrykański system praw człowieka jest jednym z trzech sądowych/quasi-sądowych regionalnych systemów praw człowieka. Utworzona pod auspicjami Organizacji Jedności Afrykańskiej (*Organisation of African Unity*, OAU) Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów (*African Charter on Human and Peoples' Rights*, ACHPR lub *Banjul Charter*) została przyjęta w 1981 r. i weszła w życie w 1986 r. ACHPR jest podstawowym instrumentem systemu.

⁴ L. Sekaggya, *Africa and international human rights*, [w:] *Handbook of Africa's International Relations*, red. T. Murithi, London – New York 2013, s. 207–218.

Artykuł 8 Karty chroni wolność religijną i brzmi następująco:

Gwarantuje się wolność sumienia, wyznania i swobodne praktykowanie religii. Nikt nie może, z zastrzeżeniem prawa i porządku, być poddany środkom ograniczającym swobodne korzystanie z tych wolności.

Każda jednostka ma zatem prawo do wyznawania i swobodnego praktykowania wybranej przez siebie religii. Ograniczenia tych praw mogą być dokonywane na podstawie przepisów prawa.

Za wcielanie w życie i egzekwowanie zapisów Karty odpowiadają dwa główne organy. Po pierwsze, Afrykańska Komisja Praw Człowieka i Ludów (*African Commission on Human and Peoples' Rights*, ACmHPR), utworzona w 1987 r. i mająca siedzibę w Bandżulu w Gambii. Jest ona organem quasi-sądowym odpowiedzialnym za interpretację Karty i jej protokołów dodatkowych, rozpatrywanie indywidualnych skarg dotyczących naruszeń i wydawanie zaleceń dla państw – stron. Komisja odpowiada również za monitorowanie wdrażania Karty w państwach afrykańskich, dokonując przeglądu sprawozdań składanych przez państwa co dwa lata. W określonych przypadkach stosuje się specjalne mechanizmy, takie jak grupy robocze i specjaliści sprawozdawcy.

Po drugie, Afrykański Trybunał Praw Człowieka i Ludów (*African Court on Human and Peoples' Rights*, ACtHPR) jest sądem regionalnym upoważnionym do monitorowania przestrzegania Karty przez państwa członkowskie Unii Afrykańskiej. Trybunał został ustanowiony w 2006 r. na mocy specjalnego protokołu, w celu uzupełnienia i wzmocnienia postanowień oraz prac Afrykańskiej Komisji Praw Człowieka i Ludów. Siedziba Trybunału znajduje się w Aruszy w Tanzanii. W praktyce dostęp do Trybunału jest bardziej ograniczony, ponieważ osoby fizyczne i organizacje pozarządowe posiadające status obserwatora, które chcą uzyskać bezpośredni dostęp do Trybunału, mogą to zrobić tylko wtedy, gdy zainteresowane państwo złożyło oświadczenie, zgodnie z art. 34 Protokołu ustanawiającego Trybunał⁵. Sprawy mogą trafiać do Trybunału również na podstawie wniosku Komisji.

W dłuższej perspektywie UA zamierza poddać wszystkie kwestie związane z prawami człowieka, w tym te dotyczące konfliktów na dużą skalę

⁵ Unia Afrykańska, Protokół do Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów o utworzeniu Afrykańskiego Trybunału Praw Człowieka i Ludów, 1998.

i zbrodni międzynarodowych, jurysdykcji afrykańskiej. UA planuje utworzenie jednego sądu, znanego jako Afrykański Trybunał Sprawiedliwości i Praw Człowieka (*African Court of Justice and Human Rights*, ACJHR), w celu zastąpienia obecnego ACHPR i Afrykańskiego Trybunału Sprawiedliwości (który jeszcze nie działa). Ustanowienie ACJHR byłoby zatem kamieniem milowym, ponieważ wszystkie spory, jak również ściganie poważnych przestępstw międzynarodowych, którymi obecnie zajmują się sądy krajowe, specjalne trybunały/sądy ONZ oraz Międzynarodowy Trybunał Karny, zostałyby poddane instrumentom UA w ramach jednego afrykańskiego systemu regionalnego.

Ochrona na poziomie międzynarodowym

Państwa afrykańskie chronią wolność wyznania. Najistotniejszym dokumentem ją gwarantującym jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Współczesne państwa afrykańskie prawie nie uczestniczyły w jej formułowaniu, ponieważ Afryka dopiero rozpoczynała wówczas proces dekolonizacji. Gdy państwa afrykańskie stały się niepodległe, ich przywódcy podpisali się pod zawartą w PDPCz wizją powszechnej ochrony praw człowieka. Zapisane w niej prawa zostały dodatkowo wzmocnione przez przyjęcie ACHPR w 1981 r. Umocnienie tych praw człowieka na poziomie narodowym po uzyskaniu niepodległości stanowi dopełnienie afrykańskich ram ochrony wolności wyznania.

Aspekty praktyczne

Historyczne doświadczenie wolności religijnej w Afryce miało znaczący wpływ na sposób, w jaki prawa te rozwijają się w praktyce. Najprościej rzecz ujmując, jednostka chce cieszyć się wolnością wyznania poprzez wybór przekonań, wierzeń lub religii oraz przeżywanie ich poprzez przestrzeganie ich zasad. Oto podwójne wyzwanie. Po pierwsze, kwestia uznania lub poszanowania określonych wierzeń, przekonań lub opinii. Po drugie, ochrona działań/zaniechań związanych z tym konkretnym nurtem. Sytuację dodatkowo komplikuje zróżnicowanie wspólnot religijnych. Poniższe rozważania

mają na celu wykazanie, że pomimo ogólnokontynentalnego zaangażowania w ochronę i podtrzymywanie wolności religii, korzystanie z niej nie zawsze jest spójne w różnych regionach i okresach.

Uznanie i szacunek dla wszystkich przekonań

Przegląd systemów państwowych i wpływu religii ujawnia, że chrześcijaństwo i islam odgrywają główną rolę w funkcjonowaniu współczesnych państw afrykańskich. Rola religii w państwie jest określona przez rodzaj relacji istniejącej między państwem a religią. Od sposobu zdefiniowania tej relacji zależy, jaka będzie polityka państwa wobec religii, w tym wolność wyznania.

W Afryce istnieją państwa wyznaniowe i niewyznaniowe, a także państwa, które można uznać za hybrydę tych dwóch form. Państwa wyznaniowe cechują się wyraźną fuzją między państwem a religią, z kolei państwa niereligijne mają charakter świecki. Państwa uznawane za hybrydowe są z definicji świeckie, ale istnieją w nich przepisy prawne zakazujące pewnych działań lub uwzględniające kwestie religijne, które upodabniają je do państw wyznaniowych.

Państwa wyznaniowe w Afryce to państwa islamskie lub chrześcijańskie. Zwykle zarówno w państwach wyznaniowych, jak i świeckich mieszkają wyznawcy islamu i chrześcijaństwa, dwóch największych grup religijnych w Afryce, wraz z mniejszościami, na które składają się przedstawiciele innych głównych religii świata, takich jak buddyzm, hinduizm i judaizm. Również tak zwane państwa hybrydowe są religijnie pluralistyczne. Tam, gdzie państwo utożsamia się z określoną religią, albo religia ta była historycznie obecna na jego terytorium, jej wyznawcy korzystają z wolności wyznania. Za znamienne przykłady można uznać dominację islamu w niektórych częściach Afryki Północnej i Zachodniej, a także na wybrzeżu Afryki Wschodniej oraz znaczenie chrześcijaństwa w Etiopii (Abisynii) i szerzej w Afryce Wschodniej czy Południowej. Chociaż faworyzowanie jednej religii w stosunku do innej może nie być prawnie wymagane lub nakazane, jest motywowane uwarunkowaniami historycznymi. Tym samym nawet państwa afrykańskie, które są z punktu widzenia konstytucji świeckie, kojarzone są przede wszystkim z jedną religią. Religią tą bywa albo islam, albo chrześci-

jaństwo. Wywołuje to napięcia, ponieważ silniej reprezentowane wyznania zyskują większe znaczenie.

Tradycyjne religie afrykańskie stanowią jedną z ofiar tego zjawiska. Obecnie uznawane są w Afryce za religię mniejszości, a w niektórych państwach nie są uznawane na równi z większymi religiami mimo przyjęcia przez te państwa międzynarodowych standardów praw człowieka. Także inne grupy mniejszościowe stoją przed podobnym wyzwaniem dotyczącym równej ochrony poszczególnych religii.

Ochrona przejawów wiary

Ze względu na pluralizm religijny państwa afrykańskie stanowią środowisko, w którym mieści się wiele różnych, nieraz kontrowersyjnych sposobów manifestowania religii. Główne religie świata z różnymi wyznaniem, które są uznawane na szczeblu państwowym, mogą swobodnie korzystać z prawa do praktykowania religii. Jednak grupy mniejszościowe i ci, którzy nie identyfikują się z monoteistycznymi nurtami chrześcijaństwa, islamu czy tradycyjnymi religiami afrykańskimi, mierzą się z trudnościami.

Sprawdzian zakresu dopuszczalnych przejawów religii mniejszościowej stanowiła sprawa *Prince przeciwko Republice Południowej Afryki*⁶. Jest to znamienny przykład, ponieważ sprawa miała swój początek w pojedynczym państwie, ale ze względu na prawa zapisane w Karcie Afrykańskiej trafiła przed ACmHPR, a następnie przed Radę Praw Człowieka ONZ. Prince, zdeklarowany rastafarianin, zakwestionował lokalną ustawę zakazującą spożywania marihuany. Argumentował, że zakaz naruszył jego prawo do wolności wyznania, ponieważ palił marihuanę w ramach rytuału należącego do jego przekonań. Przegrał sprawę w Sądzie Konstytucyjnym Republiki Południowej Afryki i w ACmHPR. Komisja podkreśliła, że swoboda manifestowania przekonań nie jest absolutna, a zatem może być ograniczana za pomocą uzasadnionych środków.

⁶ ACmHPR Comm. 255/2002 (2004).

Pogodzenie religii i tożsamości

Choć państwa afrykańskie kontynuują proces samookreślenia w epoce postkolonialnej, wolność religijna jest jednym z obszarów, w których kontynent dąży do jednolitego systemu życia, kultury i wierzeń pomimo wielu nakładających się i sprzecznych tożsamości. „Dialog wewnętrzny” stwarza najlepszą okazję do organicznej interpretacji ochrony wolności wyznania⁷. Potrzebny byłby wewnętrzny rozrachunek, który pozwoliłby uchwycić znaczenie przeszłych i obecnych tożsamości stanowiących domniemane przez Mazrui’ego „potrójne dziedzictwo”: rdzennych tradycji Afryki, islamu i europejskiego kapitalizmu. Taki rozrachunek umożliwiłby państwom osiągnięcie „pełnej tożsamości państwowej” i „równego traktowania” różnych religii⁸.

Wreszcie wizja „wolności” kontynentu od wszelkich form zniewolenia wskazuje na panafrykańskie rozumienie wolności wyznania, które obejmowałoby wolność każdego Afrykanina do wyboru swojej wiary, a tym samym do „bycia tym, kim jest”.

Bibliografia

Źródła

- Prince przeciwko Republice Południowej Afryki, ACmHPR Comm. 255/2002 (2004).
Unia Afrykańska, Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów, 1981.
Unia Afrykańska, Protokół do Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów o utworzeniu Afrykańskiego Trybunału Praw Człowieka i Ludów, 1998.

Opracowania

- Ambani J.O., *Africa and the decolonisation of state-religion policies*, Leiden 2021, s. 1–76.
An-Na’im A.A., *Experiences in freedom of religion in the African context*, [w:] *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, red. M.A. Glendon, H.F. Zacher, Vatican City 2012, s. 193–211.
Gathogo J., *The quest for religious freedom in Kenya (1887–1963)*, „*Studia Historiae Ecclesiasticae*” 34 (2008), nr 1, s. 67–92.
Mazrui A.A., *The Africans: A Triple Heritage*, Boston 1986.

⁷ A. An-Na’im, dz. cyt., s. 194.

⁸ J. Ambani, *Africa and the decolonisation of state-religion policies*, Leiden 2021, s. 1.

Mbaya H., Cezula N., *Contribution of John S. Mbiti to the study of African religions and African theology and philosophy*, „Stellenbosch Theological Journal” 5 (2019), nr 3, s. 421–442.

Mbiti J., *African religions and philosophy*, London 1990.

Sekaggya L., *Africa and international human rights*, [w:] *Handbook of Africa's International Relations*, red. T. Murithi, London – New York 2013, s. 207–218.

Dr hab. Marta OSUCHOWSKA, prof. uczelni
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wolność religijna w Ameryce Łacińskiej

Wprowadzenie

W kontekście zagadnienia wolności religijnej w Ameryce Łacińskiej należy uwzględnić nie tylko samo prawo do wolności sumienia i religii oraz gwarancje jego ochrony. Państwa latynoamerykańskie to grupa dwudziestu państw, w której system relacji państwo–Kościół bezpośrednio wpływa na to, jak ukształtowane zostały relacje prawnowyznaniowe także w ujęciu indywidualnym.

Należy przyjąć, że wolność religijna jako prawo podstawowe jest uznawana prawie we wszystkich krajach tworzących region Ameryki Łacińskiej, co znajduje odzwierciedlenie w ich konstytucjach. Religia katolicka jest jednak często postrzegana jako wyznanie większości społeczeństwa, choć biorąc pod uwagę zmiany demograficzne nie zawsze jest to aktualne. Uznaje się również religię katolicką za czynnik kulturowo- i narodotwórczy. Z tego też powodu Kościół katolicki posiada de facto uprzywilejowaną pozycję. Dodatkowo pozostaje ona wzmocniona umowami międzynarodowymi – konkordatami, które podpisała większość państw latynoamerykańskich. Przy braku ustaw wyznaniowych oraz umów z kultami niekatolickimi sfera prawa wyznaniowego w obszarze instytucjonalnym kształtowana jest w większości sytuacji

jednostronnie. Poza międzynarodowym, traktatowym charakterem tych umów, zapewniają one Kościołowi katolickiemu uprzywilejowany status, którego inne Kościoły początkowo nie posiadają, regulując różne aspekty społeczno-religijne (np. uznanie cywilnej skuteczności oświadczeń o kanonicznej nieważności małżeństwa, zwolnienie duchownych i zakonników ze służby wojskowej czy uregulowanie kwestii asysty religijnej w placówkach publicznych). W obszarze wolności religijnej, w sferze indywidualnej ratyfikacja traktatów międzynarodowych z obszaru praw człowieka zapewnia, choć często tylko w teorii, swobodę wyznania dla mieszkańców regionu.

Istota

Zagadnienie ochrony wolności religijnej w państwach latynoamerykańskich jest obszernym tematem obejmującym zarówno szereg regulacji o charakterze prawnym, jak i kwestie społeczno-polityczne. W regionie Ameryki Łacińskiej, której kultura (czy też – poddawana dyskusji – cywilizacja) opiera się na europejskich wartościach, w obszarze wolności religijnej powiązanie to jest szersze, gdyż dominującą religią na kontynencie europejskim i amerykańskim jest chrześcijaństwo. To właśnie z nim wiąże się rozwój tych obszarów świata. Nie bez znaczenia pozostaje tutaj okres kolonialny, wraz z którym przeniesione zostały do Nowego Świata nie tylko język i zasady panujące wówczas w mocarstwach europejskich, ale także cała administracja i prawo. W nowoutworzonych republikach stanowiły one podstawę ich samodzielnego funkcjonowania.

Sama idea wolności i równości, a także poszanowania praw jednostki jest dobrze znana w krajach latynoamerykańskich, gdyż leżała u podstaw walk narodowowyzwoleńczych. Pierwsi przywódcy powstań kształceni byli w duchu tych wartości w Europie, aby następnie wcielać je w życie. Cechą charakterystyczną Ameryki Łacińskiej jest metysaż, który odzwierciedla ducha tego regionu, przypominając jednocześnie o jego historii i podstawie rozwoju. W kontekście ochrony praw człowieka należy pamiętać o coraz częściej inicjowanej dyskusji dotyczącej praw ludów tubylczych, w tym praw związanych z wierzeniami. Te specyficzne cechy regionu Ameryki Łacińskiej znajdują odzwierciedlenie w regulacjach prawnych związanych z ochroną prawa do wolności sumienia i religii oraz z ich praktyką. Należy zwrócić szczególną

uwagę na strukturę demograficzną państw latynoamerykańskich w zakresie wyznania oraz na zmiany zachodzące w niej w przeciągu ostatnich lat¹.

Ameryka Łacińska jest regionem, w którym zjawisko religijności ma istotny wpływ nie tylko na życie mieszkańców leżących w nim państw, ale także na sferę publiczną. W kontekście badań obejmujących historię tej części świata od czasów epoki kolonialnej należy uwzględnić działalność Kościoła katolickiego jako instytucji oddziałującej zarówno na sferę sacrum, jak i na administrację, najpierw królewską a potem krajową. W kwestii zróżnicowania religijnego zauważyć należy, że w prawie państw latynoamerykańskich dopiero niedawno pojawiły się niechrześcijańskie wyznania, a członkowie ewangelikalnych związków religijnych stanowią w większości dopiero pierwsze pokolenie wyznawców².

Historyczne ujęcie

Region Ameryki Łacińskiej obejmuje rozległą i złożoną rzeczywistość, na którą składa się wiele krajów – od Meksyku na północy przez państwa Ameryki Środkowej aż po cały kontynent południowoamerykański. Mimo różnic występujących pomiędzy poszczególnymi państwami, związanych z historią czasów prekolumbijskich, wydarzenia po okresie dekolonizacji wyodrębniły od XIX w. odmienną drogę w obszarze regulacji religijnych i wyznaniowych. Wspólna historia pozwala na przedstawienie ogólnego obrazu.

Punktem wyjścia przy wspólnej ocenie państw regionu jest fakt, że były one koloniami hiszpańskimi i portugalskimi od końca XV w. aż do początku XIX w. Ten długi okres pozwolił na powstanie unikalnej kultury wyrażającej

¹ Szerzej: J. G. Navarro Floria, *Derecho eclesiástico y libertad religiosa en la República Argentina*, [w:] *Estado, Derecho y Religión en América Latina*, red. J. G. Navarro Floria, Buenos Aires – Madrid – Barcelona 2009.

² Tenże, *Religions and Law: Current Challenges in Latin America*, [w:] *Law and Religion in the 21st Century*, red. S. Ferrari, R. Cristofori, London 2010, s. 112–127. Należy zauważyć, że w Ameryce Łacińskiej występują natywne kulty pochodzenia indiańskiego, często o proveniencji prekolumbijskiej, kulty pochodzenia afrykańskiego wszędzie tam, gdzie istniało w okresie kolonialnym niewolnictwo, a także przywiezione przez licznych imigrantów religie wschodnie, które przyjęły się na latynoamerykańskim gruncie. Można dostrzec również tradycyjne Kościoły protestanckie przywiezione przez imigrantów z Europy oraz rosnącą liczbę wyznawców islamu. Mimo to nie dostrzega się wpływu tych różnic religijnych na system relacji prawno-wyznaniowych, są one widoczne raczej w sferze kulturowej.

się w języku, którym posługują się mieszkańcy Ameryki Łacińskiej. Kolejnym elementem identyfikującym Latynoamerykę jest religia, którą – obok aspektu wojskowego, politycznego czy ekonomicznego – należy uznać za czynnik kolonizacji.

Związek religii i prawa istniejący w Ameryce Łacińskiej od czasów kolonialnych doprowadził do powstania bliskich relacji władzy cywilnej z Kościołem katolickim, które wyrażały się normatywnie w formie patronatu, najpierw królewskiego, a później narodowego. W praktyce Kościół zależał od władzy państwowej zarówno pod względem prawnym, jak i ekonomicznym. Działalność struktur kościelnych w obszarze administracji, szkolnictwa czy opieki medycznej, a także ewangelizacja ludności natywnej wpłynęły na dominującą pozycję Kościoła katolickiego nie tylko w obszarze religijnym, ale także społecznym. Próby podtrzymania tych powiązań podejmowały również rządy niepodległych państw, co wpłynęło na ukształtowanie się specyficznego systemu relacji wyznaniowych w regionie Ameryki Łacińskiej. Poza Meksykiem, każdy kraj przyjmował strukturę konfesyjną, która z czasem, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, przechodziła ewolucję w model relacji świeckich przyjaznych czynnikowi religijnemu, choć ze szczególną pozycją instytucjonalną Kościoła katolickiego. Przekazanie monopolu w sferze prowadzenia nauczania religijnego Kościołowi katolickiemu na wiele lat odseparowało Latynosów od bezpośredniego kontaktu z innymi religiami czy wyznaniami chrześcijańskimi. Odczuwalne było to zwłaszcza w sferze publicznej. Gwarancje wolności religijnej były potwierdzane w konstytucjach, choć w życiu publicznym dominował kult katolicki, który z czasem stał się elementem państwowotwórczym wynikającym z tradycji i historii regionu. Należy zaznaczyć, że wolność religijna jako prawo człowieka rozwinęła się w prawodawstwie państw latynoamerykańskich stosunkowo późno. Głównym czynnikiem wpływającym na taki stan rzeczy była silna dominacja Kościoła katolickiego w instytucjonalnym obszarze prawa wyznaniowego.

Stan rzeczy

Prawo do wolności religijnej jest jednym z podstawowych praw człowieka i jako takie znajduje się w ustawach zasadniczych państw demokratycznych oraz dokumentach międzynarodowych na każdym z poziomów systemów

ochrony. W tym ujęciu region Ameryki Łacińskiej należy rozpatrywać jako obszar państw demokratycznych, w których gwarancje wolności sumienia i religii są zapewnione zarówno na szczeblu krajowym, jak i regionalnym – poprzez system międzyamerykański – a także uniwersalnym. W praktyce Ameryka Łacińska pod względem wyznaniowym jest regionem mało zróżnicowanym, stąd rozpoczęcie dyskusji o wolności religijnej w państwach latynoamerykańskich było odsuwane w czasie. Dopiero przemiany kulturowe ostatnich lat, związane z rozwojem obecności w państwach regionu denominacji ewangelikalnych wymusiły nowe regulacje na gruncie relacji państwo – Kościół. Kierunek oraz tempo zmian pozostają wprost proporcjonalne do struktury wyznaniowej kraju oraz instytucjonalnej obecności Kościoła katolickiego w życiu społecznym³.

Tożsamość społeczeństw latynoamerykańskich zależy w dużym stopniu od czynnika religijnego, co znalazło odzwierciedlenie w ich liberalnych konstytucjach. W społeczeństwach o wpływach katolickich model państwa był konfesyjny i kolektywny, bo zakładano powszechność katolicyzmu wśród obywateli, chociaż z poszanowaniem obecności innych wyznań. Obecnie ze względu na przemiany społeczne wynikające m.in. z transamerykańskich procesów migracyjnych i misyjnych, w tym amerykańskich kampanii ewangelizacyjnych w Ameryce Łacińskiej w latach 70. i 80. XX w., konsolidacji konserwatywnych katolików w celu dążenia do zbudowania klasy średniej pod koniec lat 90. XX w. oraz świeckich wymogów nowego porządku międzynarodowego, krajowe systemy prawne dostosowują się do nowych realiów⁴. W Ameryce Łacińskiej mamy obecnie do czynienia z umacnianiem się procesu sekularyzacji religii w jej judeochrześcijańskim wymiarze⁵.

³ M. González Sánchez, A. Sánchez-Bayón, *El derecho eclesialístico de las Américas. Fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas*, Madrid 2009, s. 41–69.

⁴ Pew Research Center, *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*, <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>, dostęp z: 21.08.2024.

⁵ M. González Sánchez, A. Sánchez-Bayón, *Libertades fundamentales en las Américas: devenir de la libertad religiosa en América Latina, los Estados Unidos de América y el Sistema Interamericano*, „Revista Jurídica Universidad Autónoma De Madrid” 14 (2016), s. 107–125.

Regulacja prawna: ustawodawstwo, orzecznictwo

We wszystkich krajach regionu Ameryki Łacińskiej obowiązuje system prawa kontynentalnego opartego na prawie rzymskim. Podział aktów prawnych w nim stanowionych dotyczy rozróżnienia na źródła zasadnicze: Konstytucję, ustawy, akty prawa administracyjnego oraz pozostałe (tzw. źródła II stopnia): orzecznictwo, doktrynę, zwyczaj, zasady ogólne prawa.

Analiza zagadnienia wolności religijnej wymaga oceny gwarancji wpisanych do tekstów konstytucji, traktatów międzynarodowych, konkordatów, umów zawartych między państwem a wyznaniem różnymi od katolicyzmu oraz tzw. ustaw wyznaniowych.

Konstytucje

W konstytucjach państw latynoamerykańskich czynnik religijny ma szczególne znaczenie, niezależnie od tego, czy wprost wymieniają one religię katolicką i Kościół katolicki, czy też nie odnoszą się do żadnego wyznania⁶. Najczęściej w państwach latynoamerykańskich uznaje się w ustawach zasadniczych „wolność sumienia”, „wolność religii” i „wolność kultu”; pojęcia te są też stosowane przez doktrynę prawa konstytucyjnego i wyznaniowego. W niektórych prawodawstwach występuje jednak wyłącznie „wolność kultu”, co stanowi element podstawy państwa laickiego, jednocześnie akcentując tę sferę w relacjach instytucjonalnych. Niezmiennie na przestrzeni lat pozostaje umieszczanie w preambułach konstytucji latynoamerykańskich formuły *invocatio Dei*. W żadnej z nich nie przybrała ona jednak uroczystej formuły. Pierwszeństwo w obszarze kwestii wyznaniowych w zdecydowanej większości przyznawane jest zakresowi indywidualnemu. Zostaje on redakcyjnie wyłączony z regulacji relacji państwo – Kościół. Instytucjonalne normy prawa wyznaniowego w niewielu przypadkach połączono z prawem jednostki do wolności sumienia i religii. Wolność sumienia i religii jako prawo podstawowe, wzorem konstytucji państw demokratycznych z innych regionów świata, jest gwarantowane także w państwach latynoamerykańskich.

⁶ C. Asiain Pereira, *Religion and religions in the Latin American Constitutional framework*, [w:] *Law, religion, constitution*, red. C. Cianitto et al., London 2013, s. 125–149.

Najczęściej pojawia się w nich sformułowanie „każdy człowiek”. Konstytucja każdego państwa latynoamerykańskiego zawiera odniesienie do wolności religijnej. Różnice pomiędzy nimi dotyczą w największym stopniu zakresu instytucjonalnego, czyli pozycji podmiotów wyznaniowych w systemie prawa krajowego. Większość konstytucji posiada inwokację, jednak określenie Boga nie jest skonkretyzowane. W części ustaw zasadniczych wprost wpisany został Kościół katolicki, ale nie w znaczeniu państwa konfesyjnego i religii dominującej, lecz z uwagi na tradycję religijną i historię kraju⁷.

Dziś prawie wszystkie państwa regionu można uznać za bezwyznaniowe, bo choć w ich tekstach konstytucyjnych pozostały pewne reminiscencje (nominalne, formalne), to spora część z tych krajów uległa stopniowej sekularyzacji. Proces ten należy powiązać z postanowieniami Soboru Watykańskiego II, podczas którego oficjalnie uznano wolność religijną. Jedynym krajem formalnie najbliższym tradycyjnemu rozumieniu konfesjonalizmu jest Kostaryka⁸, jednakże pomimo wskazania, że religia katolicka jest tam religią państwa, oraz zobowiązania do jej utrzymania, wolność religijna jest zagwarantowana również poprzez dopuszczenie istnienia innych wyznań niż katolicyzm⁹. Jeśli chodzi o pozostałe kraje Ameryki Łacińskiej, wszystkie one uznają wolność religijną w swoich tekstach konstytucyjnych.

Umowy międzynarodowe wielostronne

W regionie Ameryki Łacińskiej istnieją rozbieżności w klasyfikacji ochrony praw podstawowych, w zależności od interesów prowadzących do tworzenia

⁷ W. Bar, *Kwestie wyznaniowe w konstytucjach krajów Ameryki Łacińskiej*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie prawa państwowego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego*, Kazimierz Dolny, 14–16.1.2003, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 143–191.

⁸ Artykuł 75 Konstytucji z 1949 r.: „Religia katolicka, apostolska, rzymska jest religią Państwa, która przyczynia się do jego utrzymania, nie przeszkadzając w swobodnym wyznawaniu w Republice innych religii, które nie są sprzeczne z powszechną moralnością i dobrymi obyczajami” (*„La Religión Católica, Apostólica, Romana es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres”*). W związku z tym przysięga, którą muszą składać urzędnicy państwowi, zawiera bezpośrednie odwołanie do Boga – zob. art. 194 Konstytucji.

⁹ Ponadto rozszerzająca interpretacja art. 75 przyjęta przez Izbę Konstytucyjną pozwala przezwyciężyć pozorny konfesjonalizm poprzez uznanie demokratycznego państwa wraz z zachowaniem wolności religijnej.

wielostronnych koalicji na rzecz promowania praw człowieka. Dlatego istnieje tam szereg organizacji i instytucji, których zadaniem jest ich promocja i ochrona¹⁰. Spowodowane jest to zmianami globalnymi, w tym poszukiwaniem wzmocnienia tożsamości poza propozycjami społecznymi i państwowymi, poszukiwaniem bliższych więzi kulturowych poza zwykłymi wymogami integracji gospodarczej i politycznej. Spośród wszystkich istniejących możliwości ochrony praw człowieka w Ameryce Łacińskiej gwarancje międzyamerykańskiego systemu regionalnego wykazują się największą trwałością i skutecznością, co wynika także z jego instytucyjnego umiejscowienia w ramach największej i najstarszej organizacji w obu Amerykach, czyli Organizacji Państw Amerykańskich (OPA). Ideologiczną podstawą systemu jest Amerykańska Deklaracja Praw i Obowiązków Człowieka z 1948 r., zaś normatywną – Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, zwana Paktem z San José, z 1969 r., która ustanowiła jej główne instytucje, tj. Międzyamerykańską Komisję Praw Człowieka (dalej: Komisja) i Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka (dalej: Trybunał). Większość państw latynoamerykańskich, najczęściej po powrocie do demokracji w latach 80. XX w., ratyfikowała Amerykańską Konwencję Praw Człowieka oraz wyraziła swoją akceptację dla jurysdykcji Trybunału do rozpatrywania nawet spornych spraw. Należy zauważyć, że w przeciwieństwie do innych współczesnych tekstów międzynarodowych, Konwencja w art. 12 i 13 formułuje odrębne, choć powiązane prawo do wolności sumienia i wyznania, jak również prawo do wolności religii lub przekonań oraz prawo do wolności myśli i wypowiedzi¹¹.

¹⁰ Wspólnota Andyjska posiada Trybunał Sprawiedliwości, System Integracji Środkowoamerykańskiej posiada Środkowoamerykański Trybunał Sprawiedliwości, Wspólnota Karaibska (CARICOM) posiada Karaibski Trybunał Sprawiedliwości, a także inne organy sektorowe, takie jak Rzecznik Praw Obywatelskich.

¹¹ Artykuł 12: „1. Każdy ma prawo do wolności sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub zmiany swej religii lub przekonań oraz wolność praktykowania lub upowszechniania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie. 2. Nikt nie będzie poddany ograniczeniom, które mogłyby stanowić zamach na jego wolność posiadania lub zmiany swej religii lub przekonań. 3. Wolność uzewnętrzniania swej religii lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom przewidzianym przez prawo, które są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności albo praw i wolności innych osób. 4. Rodzice lub opiekunowie, w zależności od przypadku, mają prawo do zapewnienia swym dzieciom lub podopiecznym wychowania religijnego i moralnego, które jest zgodne z ich własnymi przekonaniami.” Ważne normy powiązane z prawem do wolności religii wprowadzone zostały również w zakresie granicy wolności wypowiedzi, prawa do zrzeszania się oraz zakazu dyskryminacji.

Ochrona wolności religijnej w systemie międzyamerykańskim dla krajów latioamerykańskich w praktyce ma tendencję do dostosowania się do nowej wizji ochrony wolności religijnej, zorientowanej na konsolidację praw ludności tubylczej i kolektywizm, nadając priorytet dostępowi do praw trzeciej generacji, pośrednio także poprzez denaturalizację wolności religijnej w tradycyjnym rozumieniu. Te symptomy zmian potwierdza i umacnia obecny trend w orzecznictwie Trybunału, który na mocy art. 12 Konwencji Amerykańskiej służy do dopuszczania i rozstrzygania spraw związanych z prawami zbiorowymi ludów tubylczych, które w przeciwnym razie nie mogłyby być w ten sposób chronione. Dlatego chociaż przez pewien czas system międzyamerykański nie poświęcał wiele uwagi wolności religijnej, obecnie zaczyna to robić, ponieważ stanowi ona pośrednią formę domagania się poszanowania praw zbiorowych¹².

Wszystkie kraje Ameryki Łacińskiej są członkami ONZ, zatem każdemu mieszkańcowi regionu przysługuje ochrona wynikająca z systemu uniwersalnego ochrony praw człowieka opartego na Karcie Narodów Zjednoczonych oraz traktatach.

Konkordaty i umowy z podmiotami wyznaniowymi

Praktyka podpisywania umów konkordatowych w państwach latioamerykańskich ma długą historię¹³. Obecnie dziesięć państw ma podpisaną umowę ze Stolicą Apostolską¹⁴, przy czym Boliwia, Brazylia, Paragwaj i Salwador posiadają specjalne umowy dotyczące ustanowienia Ordynariatu Wojskowego. Argentyna, Republika Dominikany, Ekwador, Kolumbia, Peru i Wenezuela, oprócz innych szczegółowych umów ze Stolicą Apostolską, mają Konkordat o charakterze całościowym, który obejmuje szerokie spektrum zagadnień

¹² H. Fix Zamudio, *Libertad religiosa en el Sistema Interamericano de protección de los Derechos Humanos*, [w:] *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional. Actas del VIII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, red. J. Martínez-Torrón, Granada 1998, s. 95–105.

¹³ M. Osuchowska, *La influencia de la Iglesia católica en América Latina según las normas concordatarias – estudios histórico-jurídicos*, „Revista del CESLA” 17 (2014), s. 63–86; też, *Konkordaty podpisane z państwami Ameryki Łacińskiej do końca XIX wieku*, „Kwartalnik Prawa Publicznego” 1–2 (2014), s. 7–17.

¹⁴ J. Krukowski, *Konkordaty wspólczesne. Doktryna, teksty 1964–1994*, Warszawa 1995.

(m.in. uznanie skuteczności cywilnej oświadczeń o kanonicznej nieważności małżeństwa, zwolnienie ze służby wojskowej duchownych i zakonników, swobodę zakładania placówek edukacyjnych i nauczania religii katolickiej, uregulowanie systemu pomocy religijnej), stawiając Kościół katolicki w sytuacji uprzywilejowanej w stosunku do innych wyznań.

Umowy podpisywane z niekatolickimi związkami wyznaniowymi w krajach Ameryki Łacińskiej w praktyce istnieją tylko w Kolumbii. Kolumbijska Ustawa nr 133 z 1994 r., w nawiązaniu do prawa do wolności religijnej i wolności kultu uznanego w art. 19 Konstytucji, w art. 15 ustanawia możliwość podpisywania umów tego rodzaju. W pozostałych krajach brak jest jakichkolwiek porozumień dwu- lub wielostronnych w tym zakresie, choć w teorii podstawy prawne do ich podpisania istnieją także w Peru (art. 50 Konstytucji) oraz Argentynie (projekt ustawy o wolności religijnej).

Ustawy

Wszystkie kraje latynoamerykańskie uznają wolność religijną za prawo podstawowe, ale tylko nieliczne uregulowały ją w ustawach. Pośród państw, które już wprowadziły specjalne przepisy w tym zakresie, jest Chile, które uczyniło to na mocy Ustawy nr 19638 z 1999 r., ustanawiając przepisy dotyczące powstawania kościołów i organizacji religijnych, choć pierwsze artykuły tej ustawy odnoszą się także do uznania i ochrony wolności religijnej. W Kolumbii w tym zakresie obowiązuje Ustawa nr 133, która rozwija prawo do wolności religijnej i kultu religijnego. W Peru ustawa wyznaniowa (Ustawa nr 29636) obowiązuje od 2010 r., zaś w Boliwii od 2019 r. (Ustawa nr 1161). Wśród krajów, które posiadają projekty ustaw o wolności religijnej są: Wenezuela (Anteproyecto de Ley de Religión y culto z 2003 r.) oraz Argentyna, która pracuje nad ustawą o wolności religijnej od 1990 r.

Meksykańska Ustawa o stowarzyszeniach religijnych i kulcie publicznym z 1992 r. (*Ley Mexicana de Asociaciones Religiosas y Culto Público*) stwierdza, że podstawą jej norm jest historyczna zasada rozdziału państwa od kościołów. Wśród praw uznanych dla związków wyznaniowych wymienia natomiast: możliwość przynależności do denominacji, swobodę w organizowaniu struktur wewnętrznych oraz w formowaniu i mianowaniu ministrów kultu, wykonywanie aktów publicznego kultu religijnego, o ile nie są one sprzeczne

z prawem, udział w tworzeniu, administrowaniu, wspieraniu i prowadzeniu prywatnych instytucji pomocowych, edukacyjnych i zdrowotnych pod warunkiem, że nie są one nastawione na zysk, i – zgodnie z odpowiednim ustawodawstwem – korzystanie w celach religijnych z dóbr należących do narodu na zasadach określonych w odpowiednich przepisach.

O wiele dokładniej określono normy związane z obecnością kultów. W Ekwadorze obowiązuje Ustawa o kultach z 1937 r. (*Ley de Cultos*), a w 2000 r. zatwierdzono rozporządzenie, które określa sposób ubiegania się o rejestrację i jej wymogi. W Argentynie Ustawa nr 21745 z 1978 r. tworzy Krajowy Rejestr Kultów (*Registro Nacional de Cultos*)¹⁵ i ustanawia system obowiązkowej rejestracji, z wyjątkiem Kościoła katolickiego, który to cieszy się uznaniem konstytucyjnym oraz szczególną pozycją w kodeksie cywilnym jako osoba prawna o charakterze publicznym. W Argentynie podmioty religijne są uznawane za prywatne osoby prawne i po wpisaniu do Krajowego Rejestru mają prawo ubiegać się o uznanie ich za osoby prawne i podmioty pożytku publicznego.

W pozostałych krajach Ameryki Łacińskiej nie ma specjalnych przepisów dotyczących wolności religijnej lub związków wyznaniowych. Ogólnie rzecz biorąc, związki wyznaniowe podlegają prawu powszechnemu i po uzyskaniu osobowości prawnej dysponują w niektórych przypadkach różnymi rodzajami finansowania¹⁶.

Orzecznictwo

Podejmowane dotychczas przez Trybunał sprawy bezpośrednio dotyczące prawa do wolności sumienia i religii to: „*Última Tentación de Cristo*” (*Olmedo Bustos i inni*) przeciwko Chile z 5 lutego 2001 r., zaś pośrednio *Masacre Plan de Sánchez przeciwko Gwatemali* z 29 kwietnia 2004 r.¹⁷.

¹⁵ M. Osuchowska, *Krajowy Rejestr Kultów jako forma regulacji pozycji instytucjonalnej niekatolickich związków religijnych w Argentynie*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 11 (2019), s. 173–187.

¹⁶ Taż, *Prawne podstawy ochrony wolności religijnej w państwach latynoamerykańskich*, [w:] *Prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej. Teoria i praktyka*, red. K. Derwich, M. Kania, Kraków 2014, s. 87–110.

¹⁷ W. Bar, *Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony praw człowieka*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 4 (2002), s. 79–90; Wyrok Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 5 lutego 2001 r. w sprawie „*La Última Tentación de Cristo*” (*Olmedo*

Aspekty praktyczne

Pojawiające w praktyce problemy związane z regulacją wolności religijnej w państwach latynoamerykańskich dotyczą określenia prawnych ram dla działań podejmowanych przez związki religijne. Po pierwsze należy ustalić, z kim władze państwowe powinny prowadzić dialog, które z grup wyznaniowych uznać należy za trwałe instytucje w znaczeniu kościołów (a nie jedynie za wyraz wspólnotowego manifestowania przekonań konfesyjnych), a także w jaki sposób to uczynić i w jakim zakresie. Z drugiej strony uwzględnić należy prawa mniejszości religijnych, także w aspekcie tworzenia instytucjonalnych form ich funkcjonowania.

Dzisiaj konstytucje państw Ameryki Łacińskiej uznają wolność religijną w mniejszym lub większym stopniu. Trudności leżą zazwyczaj w ustawach i przepisach administracyjnych, które chronią to prawo i regulują jego ekspresję w przestrzeni publicznej. Główne problemy skupiają się wokół zmian demograficznych oraz relacji instytucjonalnych w nawiązaniu do wzrostu liczebności kultów natywnych, a także praktykowania niekatolickich kultów w przestrzeni publicznej.

W przeciwieństwie do tradycyjnych modeli uznawania religii w systemach prawnych, które ułatwiły pozytywizację systemów wierzeń, a także administracyjną organizację i wyróżnienie osobowości prawnej oraz określenie miejsca podmiotów religijnych w przestrzeni publicznej, w państwach latynoamerykańskich trudno jest dokonać takiej klasyfikacji. W Ameryce Łacińskiej rozwój zinstytucjonalizowanych form religijności prowadzi się wbrew tym modelom, uzupełniając paradygmat o alternatywę autochtonistyczną – co z kolei skutkuje zaostreniem jego przeciwwagi w postaci postawy neokonserwatywnej.

Bustos i in.) *przeciwko Chile*, https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_73_esp.pdf; Wyrok Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 19 listopada 2004 r. w sprawie *Masacre Plan de Sánchez przeciwko Gwatemali*, https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_116_esp.pdf, dostęp z: 20.08.2024.

Bibliografia

Źródła

Amerykańska Konwencja Praw Człowieka przyjęta w San José w dniu 22 listopada 1969 r., OAS Treaty Series No. 36; 1144 UNTS 123; 9 ILM 99 (1969). Polski tekst [w]: orac. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1993.

Opracowania

Asiaín Pereira C., *Religion and Religions in the Latin American Constitutional Framework*, [w:] *Law, religion, constitution: freedom of religion, equal treatment and the law*, red. C. Cinanitto et. al., London 2013, s. 125–149.

Bar W., *Kwestie wyznaniowe w konstytucjach krajów Ameryki Łacińskiej*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie prawa państwowego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego*, Kazimierz Dolny, 14–16.1.2003, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 143–191.

Bar W., *Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony praw człowieka*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 4 (2002), s. 79–90.

Celis Brunet A., *Libertad religiosa, igualdad y autonomía de las entidades religiosas en Chile*, [w:] *Autonomía de las entidades religiosas, libertad religiosa e igualdad. Análisis jurídico del respeto del principio de autonomía en las Américas, España e Israel*, Lima 2017, s. 64–84.

Fix Zamudio H., *Libertad religiosa en el Sistema Interamericano de protección de los Derechos Humanos*, [w:] *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional. Actas del VIII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, red. J. Martínez-Torrón, Granada 1998, s. 95–105.

González Sánchez M., Sánchez-Bayón A., *El derecho eclesiástico de las Américas. Fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas*, Madrid 2009.

González Sánchez M., Sánchez-Bayón A., *Libertades fundamentales en las Américas: devenir de la libertad religiosa en América Latina, los Estados Unidos de América y el Sistema Interamericano*, „Revista Jurídica Universidad Autónoma De Madrid” 14 (2016), s. 107–125.

Krukowski J., *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty 1964–1994*, Warszawa 1995.

Navarro Floria J. G., *Derecho eclesiástico y libertad religiosa en la República Argentina*, [w:] *Estado, Derecho y Religión en América Latina*, red. J. G. Navarro Floria, Buenos Aires – Madrid – Barcelona 2009, s. 53–70.

Navarro Floria J. G., *Religions and Law: Current Challenges in Latin America*, [w:] *Law and Religion in the 21st Century*, red. S. Ferrari, R. Cristofori, London 2010, s. 112–127.

Navarro Floria J. G., Padilla N., Lo Prete O., *Derecho y religión: Derecho Eclesiástico Argentino*, Buenos Aires 2014.

- Osuchowska M., *Konkordaty podpisane z państwami Ameryki Łacińskiej do końca XIX wieku*, „Kwartalnik Prawa Publicznego” 1–2 (2014), s. 7–17.
- Osuchowska M., *Krajowy Rejestr Kultów jako forma regulacji pozycji instytucjonalnej niekatolickich związków religijnych w Argentynie*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 11 (2019), s. 173–187.
- Osuchowska M., *La influencia de la Iglesia católica en América Latina según las normas concordatarias – estudios histórico-jurídicos*, „Revista del CESLA” 17 (2014), s. 63–86.
- Osuchowska M., *Prawne podstawy ochrony wolności religijnej w państwach latynoamerykańskich*, [w:] *Prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej. Teoria i praktyka*, red. K. Derwich, M. Kania, Kraków 2014, s. 87–110.
- Patiño Reyes A., *Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica*, México 2011.
- Prieto V., *Libertad religiosa, laicidad, autonomía*, Bogota 2015.

Netografia

- Conciencia Nacional por la Libertad Religiosa: <https://conciencianacional.org/>, dostęp z: 07.09.2024.
- Consejo Argentino para la Libertad Religiosa: <http://www.calir.org.ar/>, dostęp z: 07.09.2024.
- Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa: <https://www.libertadreligiosa.org/>, dostęp z: 07.09.2024.
- International Consortium for Law and Religion Studies: <https://www.iclars.org/index.html>, dostęp z: 07.09.2024.
- Pew Research Center, *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*, <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>, dostęp z: 07.09.2024.
- Wyrok Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 5 lutego 2001 r. w sprawie „*La Última Tentación de Cristo*” (Olmedo Bustos i in.) przeciwko Chile, https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Serieec_73_esp.pdf
- Wyrok Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 19 listopada 2004 r. w sprawie *Masacre Plan de Sánchez* przeciwko Gwatemali, https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/serieec_116_esp.pdf, dostęp z: 20.08.2024.

Dr Weronika KUDŁA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wolność religijna w Ameryce Północnej

Wprowadzenie

Ameryka Północna to kontynent geograficznie obejmujący trzy główne państwa: Stany Zjednoczone, Kanadę i Meksyk. Cechą charakterystyczną tego kontynentu jest duża różnorodność religijna będąca wynikiem zarówno historycznych migracji, jak i współczesnych trendów kulturowych. Wolność religijna i pluralizm są fundamentalnymi cechami społeczeństw w USA i Kanadzie, Meksyk zaś pozostaje krajem głęboko katolickim, choć również otwartym na inne tradycje religijne¹. Niniejsze opracowanie koncentruje się na przedstawieniu różnych podejść do interpretacji wolności religijnej występujących na gruncie prawa konstytucyjnego USA i Kanady, które w sposób symptomatyczny wskazują na aktualne trudności w ochronie wolności religijnej w różnych kontekstach społecznych i prawnych.

Wolność religijna w USA umocowana w I Poprawce do Konstytucji USA, która zabrania uchwalania ustaw wprowadzających religię państwową lub zabraniających swobodnego wykonywania praktyk religijnych, ujmowana

¹ Zob. hasło „Wolność religijna w Ameryce Łacińskiej” uwzględniające zagadnienia związane z wolnością religijną w Meksyku.

jest w kategoriach bezwyznaniowości oraz neutralności. Nieostrość obu tych terminów doprowadziła do wykształcenia w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA, które ma znaczenie pierwszorzędne w kształtowaniu treści obowiązujących norm prawnych, dwóch koncepcji opisujących stosunek państwa do wolności religijnej: separacjonizmu i akomodacjonizmu. Teorie te w różny sposób definiują pojęcie neutralności państwa w odniesieniu do sfery religijnej. Separacjonizm każe wprowadzać ścisły rozdział między obiema sferami, podczas gdy akomodacjonizm pozwala na ich wzajemną symbiozę, dopuszczając dostosowywanie się państwa, w określony sposób i do pewnego stopnia, do potrzeb religijnych obywateli.

W Kanadzie wolność religijna jest chroniona przez Kanadyjską Kartę Praw i Wolności, która zapewnia każdemu obywatelowi prawo do wyznawania, praktykowania i szerzenia swojej religii. Kanada nie ma jednak wyraźnego odpowiednika amerykańskiej zasady rozdziału kościoła i państwa. Zamiast tego, kanadyjski system prawny jest oparty na zasadzie akceptacji różnorodności religijnej i ochrony wolności religijnej w kontekście pluralizmu. W orzecznictwie Sądu Najwyższego Kanady pojawiają się dwie główne koncepcje odnoszące się do stosunku państwa do religii: wielokulturowości i akomodacji religijnej. W ten sposób, kanadyjski system prawny opiera się na inkluzywnej i zróżnicowanej interpretacji wolności religijnej, uznając zarówno indywidualną wolność praktykowania religii, jak i społeczną odpowiedzialność za wspieranie różnych religii w ramach pluralistycznego społeczeństwa.

Istota

W Stanach Zjednoczonych, których liczba ludności szacowana jest na 340 milionów osób², chrześcijaństwo pozostaje dominującą religią, wyznawaną przez 66% populacji, choć odsetek ten spadł z około 78% w 2006 roku. Religie niechrześcijańskie obejmują 6% populacji, w tym Żydzi (2%), muzułmanie, buddyści i hindusi (po ok. 1%). Znaczący wzrost odnotowano wśród

² United States Census Bureau, *Quick Facts United States* (stan na 1 lipca 2024): https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/US/PSTo45224?utm_source=chatgpt.com, dostęp z: 30.12.2024.

osób niezwiązanych z żadną religią, które w 2023 roku stanowią 27% społeczeństwa (5% ateści, 5% agnostycy, 17% deklaruje wiarę w „nic konkretnego”). Zmiany w strukturze religijnej USA wskazują na spadek liczby białych chrześcijan oraz wzrost liczby osób niereligijnych, szczególnie w młodszych grupach wiekowych³.

W Kanadzie, której populacja wynosi 40,5 miliona, chrześcijaństwo jest największą religią, wyznawaną przez 63,2% społeczeństwa⁴. Największą grupę stanowią katolicy rzymscy (29,9%), a mniejsze grupy to Zjednoczony Kościół Kanady (3,3%) i anglikanie (3,1%). Pozostałe tradycje chrześcijańskie, takie jak baptyści, prawosławni, prezbiterianie, luteranie i zielonoświątkowcy, obejmują mniej niż 2% populacji każda. Osoby bez przynależności religijnej lub świeckie stanowią 26,3% mieszkańców. Wśród religii niechrześcijańskich 3,7% to muzułmanie, 1,7% hinduiści, 1,4% buddyści, 1,2% sikhowie, 1,2% osoby wyznające inne religie, a 1% to Żydzi. Tradycyjną duchowość rdzennych mieszkańców praktykuje 0,2% populacji (około 18 000 osób), z czego 90,2% to przedstawiciele Pierwszych Narodów. Jednak prawie połowa rdzennych mieszkańców (47%) deklaruje brak przynależności religijnej.

Wolność religijna w USA uznawana jest za fundamentalne prawo, na którym opierają się wszystkie inne prawa jednostki. To przekonanie znalazło swe odzwierciedlenie w Karcie Praw (*Bill of Rights*) ratyfikowanej 15 grudnia 1791 r. i zawierającej pierwsze dziesięć poprawek do Konstytucji odnoszących się do podstawowych praw i wolności obywatelskich w USA. Wolność religijna wymieniona w I Poprawce na pierwszym miejscu obok wolności słowa, prasy, zgromadzeń oraz petycji ma więc wartość szczególną i tak należy ją traktować przy podejmowaniu określonych działań przez organy państwa. Dominującym i historycznie uwarunkowanym przekonaniem jest brak ingerencji w sferę religijną obywatela i grup wyznaniowych, by mogła się ona bez przeszkód rozwijać. Jednocześnie kwestią sporną pozostaje zakres jej oddziaływania na sferę publiczną, która ma pozostać wobec niej neutralna.

Sposoby przejawiania owej neutralności przez państwo doprowadziły do wykształcenia się dwóch modeli wolności religijnej – separacjonizmu oraz

³ 2023 PRRI Census of American Religion: County-Level Data on Religious Identity and Diversity: <https://www.prri.org/research/census-2023-american-religion/>, dostęp z: 30.12.2024.

⁴ U.S. Department of State, 2023 Report on International Religious Freedom: Canada: <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/canada/>, dostęp z: 30.12.2024.

akomodacjonizmu. Ich cechą wspólną jest oparcie się na przekonaniu, że człowiek jest bytem religijnym. Różne są jednak sposoby uwzględniania jego religijności w sferze publicznej. Sąd Najwyższy USA jako naczelny organ sądownictwa amerykańskiego pełni rolę ostatecznego arbitra w rozstrzyganiu kolizji między swobodą wolności religijnej a pozostałymi prawami o charakterze świeckim. Wytaczanie granic między nimi następuje w odniesieniu do konkretnych stanów faktycznych zawartych w sprawach, które SN USA zgodził się rozpatrzyć. Oparcie się na decyzjach wydanych przez SN USA oraz opublikowanych wraz z nimi uzasadnieniach, zdaniach zbieżnych i odrębnych pozwala zrekonstruować linię orzecznictwa odnoszącą się do znaczenia formalnego przepisów zawartych w Konstytucji USA, która to nierzadko ulega lekkiemu zachwianiu, a nawet całkowitej zmianie.

Zasadniczym, nie podlegającym żadnym modyfikacjom trzonem pozostają dwie klauzule religijne zawarte w I Poprawce, a są nimi: 1) klauzula zakazu ustanawiania religii państwowej, określana jako *establishment clause*, mówiąca o tym, że „żadna ustawa Kongresu nie będzie respektować ustanowienia religii” (*„Congress shall make no law respecting an establishment of religion”*) oraz 2) klauzula wolności religijnej, określana jako *free exercise clause*, która z kolei stanowi, że Kongres nie będzie również wprowadzał ustaw „zabraniających swobodnego wykonywania praktyk religijnych” (*„[or] prohibiting the free exercise thereof”*). Razem wyrażają one amerykańską koncepcję układania stosunków między sferą religii a państwem. Nie działają one niezależnie od siebie, żadna z nich nie ma pierwszeństwa przed drugą, tworzą one system naczyń połączonych, jakim jest wolność religijna. Model ten przyjęło się określać separacją czystą opartą na zasadzie neutralności, w odróżnieniu od francuskiego wzorca laickości wrogiej wobec wszelkich przejawów religii w życiu publicznym.

Z uwagi na obowiązujący w USA system *common law* (inaczej system prawa precedensowego, charakterystyczny dla krajów anglosaskich, w którym kluczową rolę odgrywają rozstrzygnięcia wydane przez sąd w określonej sprawie i zasadniczo powielane przez inne sądy w podobnych sprawach) kształt wolności religijnej jest jednak ściśle zależny od obszaru, w którym się ona uwidacznia. Inaczej kształtuje się bowiem w sferze edukacji, podatków i finansów, ekspozowania symboli religijnych czy uwzględniania potrzeb religijnych obywateli w sferze pracy zawodowej i świadczonych usług publicznych. Obraz wolności religijnej w USA jest bowiem zróżnicowany wprost

proporcjonalnie do pluralizmu religijnego, etnicznego i kulturowego, które są wyznacznikami społeczeństwa amerykańskiego od początku wyodrębnienia się pierwszych kolonii na kontynencie amerykańskim.

Kanada jest państwem świeckim, bez ustanowionego kościoła państwowego ani oficjalnej religii. Niemniej jednak jej prawo i instytucje zostały głęboko ukształtowane przez chrześcijańskie nauki i tradycje, które wpłynęły na wiele wartości, takich jak równość i prawa człowieka. Pod względem prawnym jednak chrześcijaństwo nie posiada wyższego statusu niż jakikolwiek inny system religijny lub światopoglądowy. Kanada staje się coraz bardziej społeczeństwem wielokulturowym i wielowyznaniowym, a wolność wszystkich Kanadyjczyków do wyznawania (lub niewyznawania) dowolnej religii jest chroniona przez Kanadyjską Kartę Praw i Wolności. Akt ten w Sekcji 2 uznaje wolność sumienia i religii za jedno z fundamentalnych praw. Ponadto gwarantuje się wszystkim wolność myśli, przekonań i wyrażania opinii.

Kanada posiada unikalny system prawny, który łączy elementy *common law* i prawa cywilnego. Wynika to z jej historycznego dziedzictwa jako byłej kolonii brytyjskiej i francuskiej. Ten dualizm prawniczy wpływa na organizację i funkcjonowanie prawa w Kanadzie, czyniąc ją jednym z nielicznych państw na świecie, które skutecznie integrują oba systemy prawne w ramach federalnego modelu konstytucyjnego. Większość prowincji i terytoriów Kanady stosuje system *common law*, który opiera się na zasadzie precedensu podobnie jak w Stanach Zjednoczonych. Wyjątkową pozycję w kanadyjskim systemie prawnym zajmuje prowincja Quebec, gdzie w sprawach cywilnych stosowane jest prawo oparte na tradycji prawa rzymskiego, inspirowane Kodeksem Napoleona.

Historyczne ujęcie

Stany Zjednoczone

Obecny kształt wolności religijnej w USA i odmienne rozumienie roli religii i państwa w życiu obywateli są zakorzenione głównie w historii tworzenia się społeczności amerykańskiej, której początki sięgają XVI-wiecznego kolonializmu. Nowo powstałe kolonie tworzyli ludzie, dla których jednym z powodów osiedlenia się była ucieczka przed prześladowaniami religijnymi, na

jakie byli narażeni przebywając na Starym Kontynencie. Ideą stojącą u podstaw tworzenia zrębów amerykańskiego narodu była chęć ochrony religii przez wpływami politycznymi, nie odwrotnie. Odsunięcie religii od wpływów władzy pozwoliło presbiterianom, anglikanom, baptystom, metodystom, katolikom, luteranom, purytanom, amiszom, kwakrom, mormonom i Żydom na stworzenie jednego wspólnego narodu, w którym nadal mogli oni pielęgnować swoją religijną i kulturową indywidualność oraz odrębność. Należyte ukształtowanie prawodawstwa, które by realizowało to założenie spoczęło na Ojcach Założycielach.

Thomas Jefferson, uważający się za deistę, religię określił sprawę, która dotyczy jedynie dwóch podmiotów – Boga i człowieka. Skoro zaś wolą całego narodu było ustanowić prawo, które zakazuje uchwalania ustaw wprowadzających religię państwową lub zabraniających swobodnego wykonywania praktyk religijnych, to najlepszym sposobem pozwalającym na jego realizację byłoby wzniesienie „muru separacji” między religią a państwem, co dało początek koncepcji separacji.

Podobnie rozumował jego następca – James Madison. W 1785 r. napisał jedno z najważniejszych dzieł na temat rozdziału kościoła od państwa – *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, w którym przedstawił wyższość idei wolności religijnej nad samą jedynie tolerancją, do czego doprowadziły go osobiste doświadczenia. Jako mieszkaniec stanu Wirginia, w którym Kościół anglikański miał status oficjalnej religii państwowej, wielokrotnie był świadkiem okrutnych prześladowań baptystów, których za wierność przekonaniom religijnym chętnie wtrącano do więzień. Wiedział więc, że jeżeli państwo nadal oficjalnie będzie wspierać tylko jedną religię, nie tylko ona sama na tym ucierpi, ale też wszystkie inne prądy religijne. Swoistym remedium dla prześladowań i braku tolerancji religijnej, które uniemożliwiały stworzenie korzystnych warunków dla rozwoju pluralizmu religijnego miała właśnie stać się formuła równości i wolności religijnej. Dla Ojców Założycieli było oczywistym, że religijna moralność jest niezbędnym czynnikiem rozwoju państwa, lecz by ona sama mogła przetrwać musi otrzymywać raczej mniej, aniżeli więcej wsparcia od państwa. To przekonanie zadecydowało o tym, że wiarą założycielską uczyniono wolność religijną, co było nowatorską formułą w skali światowej. Wpisana do I Poprawki treść, dzięki swemu dość lakonicznemu brzmieniu, przesądziła o niezwyklej trwałości tej idei, która znajduje swe rozwinięcie w orzeczeniach SN USA. Choć

początkowo odnosiła ona swój skutek wyłącznie na poziomie federalnym, to w wyroku *Cantwell przeciwko Connecticut* wydanym przez SN USA w 1940 r. rozciągnięto ochronę wolności religijnej również na prawo stanowe. Od tego momentu mamy do czynienia z konsekwentnym wzrostem liczby spraw dotyczących wolności religijnej, na gruncie których ukształtowała się obecna doktryna.

Kanada

Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, wolność religijna jest nieodłącznym elementem kanadyjskiego pluralizmu i demokracji. Historia wolności religijnej w Kanadzie jest złożona, obejmując zarówno momenty postępu, jak i ciemne karty, takie jak polityka asymilacyjna wobec rdzennych ludów. Rozwój wolności religijnej w Kanadzie, wpisanej w tradycję judeochrześcijańską, sięga ponad 800 lat wstecz, do *Magna Carta* z 1215 roku. Jej znaczenie dla Kanady jest wieloaspektowe. Po pierwsze, *Magna Carta* wprowadziła fundamentalne zasady, takie jak prawo do sprawiedliwego procesu i ochrona przed arbitralnym uwięzieniem. Te idee stały się fundamentem systemów prawnych w krajach anglosaskich, w tym w Kanadzie, wpływając na kształtowanie się jej konstytucji i Karty Praw i Wolności. Po drugie, wprowadzając zasadę, że władza królewska nie jest absolutna, *Magna Carta* stała się symbolem walki o ograniczenie despotyzmu. W Kanadzie zasady te przyczyniły się do rozwoju demokratycznych instytucji i rządów prawa, zapewniając obywatelom ochronę przed nadużyciami władzy.

W 1774 w odpowiedzi na napięcia w koloniach amerykańskich, brytyjski rząd uchwalił Akt Quebecu (*The Quebec Act*). Artykuł 5 zapewnił francuskim Kanadyjczykom utrzymanie ich języka, religii i prawa cywilnego, co stanowiło przywilej niedostępny katolikom w Zjednoczonym Królestwie aż do Katolickiego Aktu Emancypacji z 1829 roku. Dzięki ochronie struktur religijnych i cywilnych Kościoła katolickiego, Akt Quebecu wzmocnił wolność religijną jako podstawę pluralizmu i stabilności w Kanadzie. Przyjęty w 1867 Akt o Brytyjskiej Ameryce Północnej (*The British North America Act of 1867*, obecnie określany jako Akt Konstytucyjny z 1867 r. i od 1982 r. stanowiący część obecnie obowiązującego prawa konstytucyjnego w Kanadzie) przyczynił się do zjednoczenia protestantów z brytyjskiej Kanady i katolików fran-

cuskich w Quebecu, Ontario, Nowej Szkocji i Nowym Brunswiku. Artykuł 93 zapewniał prawo do szkół wyznaniowych (katolickich i protestanckich), co odzwierciedlało konstytucyjne uznanie różnic religijnych. Dyskusje nad rolą religii w edukacji pozostają jednym z najważniejszych tematów w historii Kanady. Brytyjska Ustawa o Ameryce Północnej z 1867 roku zawierała wiele zasad konstytucyjnych dla Kanady, jednak istotne zmiany w Konstytucji mogły być wprowadzane tylko przez Parlament Zjednoczonego Królestwa. Dopiero w 1982 roku wprowadzono zestaw procedur pozwalających na zmianę Konstytucji w Kanadzie.

Pod wpływem trwających od 1943 r. kampanii religijnych społeczności, w 1960 r. uchwalono Kanadyjską Kartę Praw (*The Canadian Bill of Rights*). Była ona pierwszym federalnym dokumentem w Kanadzie, który chronił podstawowe prawa i wolności, w tym wolność religii, słowa i zgromadzeń. W artykule 1 Karta gwarantuje ochronę podstawowych wolności, a w szczególności punkt 1(c) odnosi się do „wolności religii”. Co najważniejsze, preambuła Karty Praw podkreśla rolę religii w kanadyjskiej przestrzeni publicznej; wskazuje na „uznanie zwierzchności Boga” i stwierdza, że „instytucje pozostają wolne tylko wtedy, gdy wolność opiera się na szacunku dla wartości moralnych i duchowych oraz na rządach prawa”. W 1982 r. Kanadyjska Karta Praw i Wolności (*The Canadian Charter of Rights and Freedoms*), która jest częścią Konstytucji Kanady, zastąpiła wiele funkcji Karty Praw z 1960 roku.

Wolność religijna w Stanach Zjednoczonych – stan rzeczy, orzecznictwo oraz aspekty praktyczne

Począwszy od lat 40. XX wieku w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA odnoszącym się do klauzuli *establishment* można dostrzec wyraźne sprzyjanie koncepcji separacji, co przełożyło się na diametralne zmiany dokonane zwłaszcza w sektorze edukacji szkolnej. Momentem przełomowym stało się rozstrzygnięcie Sądu Najwyższego w sprawie *McCullum przeciwko Board of Education* wydane w 1948 r., w którym stwierdzono niekonstytucyjność lekcji religii odbywających się w budynkach szkół publicznych. Powołano się przy tym na metaforyczną koncepcję „muru separacji” między kościołem a państwem, stworzoną przez Thomasa Jeffersona przeciwko ustanawianiu religii państwowej. Skorelowano zatem neutralność z separacją, która zasada

się na przekonaniu, że najlepsza współpraca między kościołem a państwem układa się wtedy, gdy każdej stronie pozostawiona jest niezależność działania we własnej sferze. „Mur separacji” oddzielający kościół od państwa musi pozostać „wysoki i szczelny”⁵. Nie jest to zatem jedynie linia graniczna, którą można czasem nieświadomie przekroczyć. Metafora „muru” wskazuje na coś znacznie bardziej trwałego i trudniejszego do sforsowania. Jej ścisłe stosowanie zostało poddane dyskusji w orzeczeniu *Zorach przeciwko Clauson* z 1952 r., gdzie SN stwierdził, że ścisłe stosowanie zasady separacji prowadzi do relacji, w której państwo i religia „stałyby się dla siebie obce, wrogie, podejrzliwe i nieprzyjazne”⁶. Samo wspieranie nauczania religii lub współpraca z poszczególnymi grupami wyznaniowymi w celu uwzględnienia potrzeb religijnych wyznawców to oznaka poszanowania tradycji, a nie ustanawiania kościoła państwowego. W ten sposób państwo szanuje religijną naturę obywateli. Stwierdzenie, że nie powinno tego robić byłoby jednoznaczne z uznaniem za wymóg konstytucyjny okazywania obojętności państwa wobec grup religijnych, co prowadziłoby do dyskryminacji osób wierzących, gdyż w istocie preferowałoby osoby, które nie wierzą w nic. Niemniej jednak teoria separacji nadal była przywoływana i rozwijana w kolejnych orzeczeniach SN USA. Dwa z nich wydane kolejno w 1962 r. w sprawie *Engel przeciwko Vitale* oraz w 1963 r. w sprawie *Abington School District przeciwko Schempp* ostatecznie przypieczętowały koniec rozpoczynania szkolnego dnia od wspólnej modlitwy i odczytywania fragmentu z Biblii, mając na uwadze trudności w dostosowaniu treści modlitw i wersji Biblii, które uwzględniałyby pluralizm religijny uczniów oraz brak ingerencji czynnika państwowego w ich przebieg. Ich wydaniu towarzyszyła atmosfera społecznego sprzeciwu wobec usuwania tak istotnych elementów religii ze szkół publicznych i spychania jej do sfery prywatnej. Jednocześnie jednak już wtedy przestrzegano przed takim interpretowaniem neutralności państwa, które w swoich skutkach może stać się wrogie wobec religii, co stanowczo wyklucza Konstytucja USA. Pojmowanie wolności religijnej w świetle nakazu rozdzielania spraw świeckich od religijnych jest nadmiernym uproszczeniem, gdyż nie istnieje ustalona granica oddzielająca te dwie sfery działań i nie chodzi nawet o jej wytyczanie, lecz

⁵ *McCollum przeciwko Board of Education*, 333 U.S. 203 (1948) w 211–212: „[...] the First Amendment has erected a wall between Church and State which must be kept high and impregnable”.

⁶ *Zorach przeciwko Clauson*, 343 U.S. 306 (1952) w 312: „Otherwise the state and religion would be aliens to each other – hostile, suspicious, and even unfriendly”.

umiejętne ich współdziałanie, aby każdej ze sfer zagwarantować należytą wolność działania. Rozwinięciem teorii separacji było wypracowanie trzy-stopniowego testu, który zawarto w orzeczeniu *Lemon przeciwko Kurtzman* z 1971 r., stąd określa się go jako *Lemon test*. O konstytucyjności danego aktu prawnego stojącego w kolizji z klauzulą *establishment*, poddanego sądowemu rozstrzygnięciu decydują następujące kryteria: 1) świecki cel legislacyjny (*secular legislative purpose*), 2) podstawowy skutek jego uchwalenia (*primary effect*), którym nie może być ani promowanie, ani osłabianie jakiegokolwiek religii oraz 3) zakaz nadmiernego uwikłania (*excessive entanglement*) państwa w sprawy religii. Nowy wzorec kontroli dość szybko stał się nieefektywny, prowadzący do sprzecznych konkluzji i nie przystający do spraw, w których miał zostać zastosowany. Uwieńczeniem całej linii orzeczniczej opartej na teście *Lemon* było orzeczenie z 1985 r. w sprawie *Aguilar przeciwko Felton*. Dotyczyło ono unieważnienia federalnego programu przeprowadzania zajęć wyrównawczych zarówno w szkołach publicznych, jak i prywatnych szkołach wyznaniowych z uwagi na potencjalne ryzyko indoktrynacji religijnej nauczycieli publicznych w placówkach szkolnych o charakterze wyznaniowym, w których przeprowadzane były dodatkowe lekcje. Ścisła interpretacja kryteriów testu doprowadziła do wydania przez Sąd Najwyższy USA orzeczenia, którego skutki pokazały, że nie jest możliwe wyeliminowanie wzajemnych zależności między Kościołem i państwem, a samo dążenie do takiego stanu przynosi społeczeństwu więcej strat, aniżeli korzyści, bo wierny i obywatel to ta sama osoba – podmiot zarówno religijnego, jak i politycznego przymierza. Nie jest więc możliwe całkowite wyizolowanie tych sfer, a i założenia I Poprawki nie stanowią wsparcia wobec tego typu postulatu. Z tego też powodu Sąd Najwyższy USA zrewidował swoje poglądy w orzeczeniu *Agostini przeciwko Felton* z 1997 r., w którym uznano konstytucyjność federalnego programu zajęć wyrównawczych przeprowadzanego we wszystkich typach szkół zarówno publicznych, jak i prywatnych. Ponowne rozpatrzenie sprawy było wyraźnym sygnałem, że twórcza interpretacja klauzuli *establishment* w nurcie separacjonizmu sięgnęła niebezpiecznej granicy, w której spotykają się dopuszczalna neutralność z niedopuszczalną wrogością wobec religii.

Znacznie lepszym rozwiązaniem, które stopniowo utorowało sobie drogę w orzecznictwie SN USA jest kierowanie się „życzliwą neutralnością” (*benevolent neutrality*) wobec religii, co znalazło wyraz w teorii określanej mianem religijnego akomodacjonizmu. Propagatorem tak ujmowanej wolności

religijnej stał się sędzia Antonin Scalia, który również był zwolennikiem interpretowania Konstytucji USA na sposób oryginalistyczny, a więc zgodny z jej pierwotnym znaczeniem, jakie nadali Ojcowie Założyciele. Uwzględniając zakorzenioną w historii i tradycji USA rolę religii wydał wiele opinii odrębnych w sprawach, w których większość sędziowska jego zdaniem nie należałoby uwzględnić potrzeby religijne obywateli. Niemniej jednak w jednym z ważniejszych dla kształtu wolności religijnej orzeczeń, które wydano w sprawie *Lynch przeciwko Donnelly* z 1984 r., a które dotyczyło sporu o możliwość eksponowania symboli religijnych w przestrzeni publicznej razem z innymi świeckimi dekoracjami okresu Bożego Narodzenia, SN USA orzekł, że o ile metafora „muru separacji” jest użyteczna, o tyle nie odzwierciedla ona praktycznych aspektów relacji łączących sferę państwową z religijną. Konstytucja bowiem nie stawia wymogu separacji, lecz „afirmatywnie nakazuje akomodacjonizm, a nie tylko tolerancję, wszystkich religii i zabrania wrogości wobec jakiegokolwiek”⁷. Stąd też obecność w przestrzeni publicznej symboli religijnych nie jest wyrazem indoktrynacji religijnej, ani naruszeniem zasady rozdziału sfery świeckiej od sfery wyznaniowej, lecz akceptacją religijnej natury obywateli. Sam zaś akt usunięcia, przeniesienia czy przekształcenia takiego symbolu to akt publiczny, który niesie w sobie spory potencjał wrogości wobec religii i jej wyznawców, co potwierdził w 2019 r. wyrok SN w sprawie *American Legion przeciwko American Humanist Association*. Dotyczył on krzyża ustawionego przed wieloma laty na publicznym gruncie, który obecnie jest skrzyżowaniem dróg. Krzyż ten, choć przyjął już wiele innych świeckich znaczeń, nigdy nie utracił swego pierwotnego, a więc ściśle chrześcijańskiego wymiaru i w tej perspektywie należy patrzeć na wszelkie zamiary usunięcia go z przestrzeni publicznej, które byłyby niekonstytucyjnym wyrazem dyskryminacji osób wierzących.

Akomodacjonizm nie ogranicza się jednak jedynie do kwestii dotyczących istniejących już symboli religijnych w przestrzeni publicznej, gdyż to podejście jest stosowane przy rozstrzyganiu kolizji prawnych w innych sferach życia społecznego. Zasadniczo większe uwzględnianie potrzeb religijnych obywateli ma zastosowanie w takim obszarze, gdzie zezwala na to klauzula *establishment* i jednocześnie nakaz taki wypływa z klauzuli *free exercise*. Według

⁷ *Lynch przeciwko Donnelly*, 465 U.S. 668 (1984) w 672–673: „it affirmatively mandates accommodation, not merely tolerance, of all religions, and forbids hostility toward any”.

tej teorii państwo świeckie nie jest tożsame z państwem ateistycznym lub antyreligijnym. Rozwój linii orzeczniczej poczynawszy od lat 90. XXI wieku wyraźnie zmierza w kierunku skorelowania neutralności z zasadą równego traktowania podmiotów religijnych i świeckich. Wyrok wydany w 2000 r. w sprawie *Mitchell przeciwko Helms* był jednym z pierwszych, w których SN USA przyznał szkołom wyznaniowym prawo do korzystania z powszechnych programów wsparcia finansowego, z których korzystały szkoły publiczne. Przez wiele dekad sprzeciwiano się bowiem jakimukolwiek finansowaniu, nawet pośredniemu, sfery religijnej, w myśl tezy zawartej w orzeczeniu wydanym w 1947 r. w sprawie *Everson przeciwko Board of Education*, według której „żaden podatek w jakiegokolwiek wysokości, dużej lub małej, nie może być pobierany na wsparcie jakiegokolwiek działalności lub instytucji religijnej, [...] lub jakiegokolwiek formy, którą przyjmą do nauczania lub praktykowania religii”⁸. Teza ta wynikała z przyjęcia za właściwy standard konstytucyjny ścisłego rozdziału kościoła od państwa. Konieczność jej zrewidowania wynikała bezpośrednio z treści orzeczeń sądowych, które w niektórych przypadkach wręcz dyskryminowały szkoły wyznaniowe oraz uczniów, którzy do nich uczęszczali poprzez pozbawienie ich możliwości korzystania ze świadczeń powszechnie dostępnych. Na zmianę stanowiska zdecydowany wpływ miała też doktryna równego traktowania (*equal treatment*). Zastosowano ją w odniesieniu do grupy spraw, w których organizacjom religijnym zabroniono korzystania z miejsc spotkań udostępnionych grupom świeckim, z uwagi na charakter prowadzonych przez nie działalności (projekcja filmu religijnego, redagowanie czasopisma o treściach religijnych, spotkania dotyczące wiary). Sąd Najwyższy, traktując prezentowanie światopoglądu religijnego w kategoriach wolności słowa, skonsolidował zasadę zakazu jego dyskryminacji w orzeczeniu z 2001 r. *Good News Club przeciwko Milford* (sprawa dotyczyła konstytucyjności działalności kółka biblijnego prowadzonego po lekcjach w szkole publicznej przez chrześcijańską organizację). Możliwa ingerencja państwa w to prawo jest uzależniona od typu forum, a więc przestrzeni, w której jednostka lub grupa tę wolność uzewnętrznia. Wyróżnia się przy tym trzy odmienne rodzaje przestrzeni publicznej: 1) *traditional public forum*, obejmujące miejsce publiczne zwyczajowo otwarte na wymianę myśli i poglądów, m.in. parki,

⁸ *Everson przeciwko Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947) w 16: „No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, [...] or whatever form they may adopt to teach or practice religion”.

ścieżki, parkingi, szkoły publiczne, strony internetowe, gdzie stopień ochrony jednostki przed ingerencją państwa jest najwyższy, a przy podejmowaniu działań ją ograniczających państwo musi kierować się zasadą ścisłej kontroli (*strict scrutiny*); 2) *designated public forum*, czyli przestrzeń, którą władza publiczna wprowadzonymi przepisami prawa wyznaczyła jako miejsce swobodnego uzewnętrzniania osobistych przekonań jednostki i również w tym przypadku przy ograniczaniu korzystania z niej państwo musi kierować się kryteriami ścisłej kontroli; 3) *limited public forum*, gdzie organy władzy publicznej mogą wprowadzać ograniczenia w dostępie dla określonej kategorii rozmówcy lub typu wypowiedzi, nie mogą jednak dyskryminować określonego światopoglądu (*viewpoint discrimination*), w tym również religijnego.

Teoria akomodacjonizmu wiąże się również ze sposobem kształtowania sfery autonomii instytucji religijnych oraz osób wierzących. Stosowana od XIX w. przez sądy cywilne w odniesieniu do spraw sądowych dotyczących instytucji kościelnych reguła *hands-off* („trzymania rąk z dala od kościoła”) oznacza zakaz ingerencji przez sądy państwowe w wewnętrzne sprawy strukturalno-organizacyjne i majątkowe kościołów. Kościoły i inne związki wyznaniowe mają zatem prawo stosować własne reguły doboru pracowników tych instytucji, nawet jeśli są one dyskryminujące dla określonych jednostek i w tym przypadku nie chroni ich federalne prawo antydyskryminacyjne. Kościoły i instytucje religijne korzystają w tych okolicznościach z tzw. „wyjątku religijnego” (*ministerial exception*), który początkowo dotyczyć mógł jedynie osób duchownych (tak SN USA zdecydował w sprawie *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School przeciwko EEOC* w 2012 r.), obecnie jednak korzystają z tej możliwości również w odniesieniu do osób świeckich, jak np. nauczycieli szkół wyznaniowych (tak SN USA orzekł w sprawie *Our Lady of Guadalupe School przeciwko Morrissey-Berru* w 2020 r.). Istotna dla podejścia akomodacjonistycznego jest także możliwość korzystania z klauzuli sumienia, która w systemie prawa amerykańskiego ma zastosowanie nie tylko w odniesieniu do osób fizycznych, ale też osób prawnych, jak np. korporacje for-profit (zob. wyrok w sprawie *Burwell przeciwko Hobby Lobby Stores*) lub stowarzyszenia zakonne (zob. wyrok w sprawie *Little Sisters of The Poor przeciwko Commonwealth of Pennsylvania*). Jednakże z uwagi na fakt, że nie zawsze powoływanie się na sprzeciw sumienia wynika bezpośrednio z przepisów prawnych, to legalność dyskrecjonalnych decyzji władz wykonawczych weryfikuje władza sądownicza.

Podejścia akomodacjonistycznego, choć znajduje ono coraz szersze zastosowanie w orzecznictwie federalnego Sądu Najwyższego USA, nie można zastosować we wszystkich przypadkach kolizji wolności religijnej z innymi prawami. Często to właśnie zewnętrzne przejawy religijności obywateli naruszają w mniejszym lub większym stopniu powszechnie obowiązujące prawo. W tego typu sporach sądowych skarżący, powołując się na ochronę wynikającą z klauzuli *free exercise*, domagają się swobodnego praktykowania swojej religii. Sąd Najwyższy, rozsądzając między sprzecznymi interesami państwa i jednostki będącej osobą wierzącą, musi zatem podjąć decyzję, czy należy uwzględnić jej żądania i w jaki sposób można pogodzić postulaty jednostki z zasadą równości wobec prawa wszystkich obywateli, również tych niereligijnych. Z uwagi na bogactwo wyznań i różnorodnych form manifestowania przekonań religijnych, tego rodzaju sprawy są rozstrzygane na sposób kazuistyczny. Zawsze jednak organy sądownicze weryfikują, czy ograniczenie wolności religijnej nastąpiło w drodze zastosowania neutralnych religijnie praw i które były motywowane „ważnym interesem państwowym” (*compelling state interest*).

Omawiając dwa zasadnicze sposoby interpretowania wolności religijnej w USA i należy również uwzględnić fenomen religii obywatelskiej (*civic religion*), który jest typowym elementem amerykańskiej kultury i tradycji. Przejawia się on głównie w powszechnie stosowanych przez organy władzy publicznej odwołaniach do Boga (np. motto narodowe *In God We Trust* oraz pokrewne motta stanowe, sformułowanie *under God* w przysiędze wierności fladze amerykańskiej, zawołanie *God bless America*, czy stosowany w przysięgach państwowych *So help me God*). Akty te określane jako „ceremonialny deizm” są jednak pozbawione swego religijnego znaczenia na rzecz historyczności, patriotyzmu oraz świeckiej symboliki. Koncepcja religii obywatelskiej, której założenia po raz pierwszy przedstawił francuski filozof Jean-Jacques Rousseau w dziele *Umowa społeczna*, została następnie rozwinięta przez amerykańskiego socjologa Roberta N. Bellaha w eseju *Civil Religion in America*. Jego badania nad specyfiką społeczeństwa amerykańskiego pokazały, że to właśnie religia jest siłą konsolidującą i spajającą naród amerykański na wzór historii o Narodzie Wybranym. Każdemu państwu zależy na stworzeniu uniwersalnej religii, z którą mogliby się utożsamiać wszyscy obywatele i która by ich wszystkich mobilizowała do wypełniania obowiązków w imię pomyślności kraju. Religia obywatelska w wersji amerykańskiej odgrywa tak duże znaczenia z uwagi

na stosunkowo krótką historię samego kraju, który w istocie jest zlepkiem różnorodnych tradycji i kultur pochodzących od licznych imigrantów. Przywoływanie Boga podczas uroczystości państwowych nie jest zatem odwoływaniem się do konkretnej wiary i nie należy go traktować jako realizowania potrzeb religijnych obywateli. Co istotne, w orzeczeniu wydanym przez SN USA w 2014 r. w sprawie *Town of Greece przeciwko Galloway* stwierdzono, że odmawianie modlitwy bezwyznaniowej może okazać się równie wrogię religii, co całkowite jej wykluczanie, gdyż i tak staje się ona niczyja. Należy zatem pozostawić modlitwę taką, jaka powinna być, a więc konkretną i pozwalającą każdej osobie zwrócić się bezpośrednio do Boga według wskazań własnej religii. Z kolei samo pojęcie „modlitwa bezwyznaniowa” używane w regulacjach prawnych dopuszczających taki typ modlitwy wypowiedanej w przestrzeni publicznej należy traktować raczej jako oksymoron.

Wyróżnienie dwóch zasadniczych koncepcji wolności religijnej w USA należy uzupełnić o kwestie praktyczne, które wynikają z bieżącej analizy spraw poddanych pod rozstrzygnięcie przez SN USA. Te z kolei odzwierciedlają aktualne konflikty społeczno-polityczne, w których religia odgrywa duże znaczenie. Silne oddziaływanie jednych orzeczeń na drugie i to z zakresu spraw pozornie nie mających punktów stycznych z wolnością religijną prowadzi do powstania nowych sporów prawnych, które w istocie tworzą ciąg zdarzeń, na tle którego ulega zmianie sposób ujmowania wolności religijnej. Analiza orzeczeń z ostatnich ośmiu dekad jednoznacznie wskazuje, że prym wiedzie akomodacjonizm. W świetle tego standardu kształtuje się interpretacja klauzuli *free exercise*. Akceptowanie ze strony naczelnego organu sądownictwa w USA zachowań obywatelskich polegających na afirmowaniu postawy religijnej nie jest jednak nieograniczone. Z jednej strony władza publiczna jest zobowiązana respektować zasadę nieingerowania w wewnętrzne sprawy wspólnot wyznaniowych pozostawiając im maksymalnie szeroki margines swobody religijnej i powstrzymując się od oceny prawdziwości oraz szczerości głoszonych nauk w myśl tezy zawartej w orzeczeniu z 1871 r., iż „prawo nie zna herezji, nie ma w nim zobowiązania do wspierania jakichkolwiek dogmatów”⁹. Z drugiej jednak strony jest władne interweniować, gdy sposób manifestowania przekonań religijnych przez jednostkę lub gru-

⁹ *Watson przeciwko Jones*, 80 U.S. 679 (1871) w 728: „The law knows no heresy, and is committed to the support of no dogma”.

pę religijną koliduje z porządkiem i bezpieczeństwem publicznym. Sprawy należące do tej materii są jednymi z najtrudniejszych, z jakimi mierzą się organy sądownicze. Wynika to z faktu, iż konstytucyjnie zagwarantowane prawo jednostki do swobodnego wyznawania religii, poparte pozytywnymi wysiłkami państwa w celu jego ochrony przed ograniczeniami lub dyskryminacją, naraża władze państwowe na zarzut wspierania i faworyzowania religii w sytuacji rozstrzygnięcia danej sprawy na korzyść religii albo zarzut dyskryminowania jej w sytuacji wyroku zapadłego na jej niekorzyść. Tego typu sytuacje pozostawiają organy sądownicze w prawdziwym impasie, zwłaszcza w kontekście dwóch klauzul wyznaniowych, które w określonym stanie faktycznym mogą się wzajemnie wykluczać. Skoro bowiem klauzula zakazu ustanawiania religii państwowej polega na unikaniu faworyzowania przez państwo jakiejkolwiek lub wszystkich grup wyznaniowych i sprzyjaniu im, to klauzula wolności religijnej może doprowadzić do jej naruszenia, skoro jej sednem jest właśnie uwzględnianie, a więc pewne uprzywilejowanie, szczególnego statusu religii przy podejmowaniu określonych działań. Potencjalna konfliktowość klauzul wyznaniowych pokazuje, że amerykańska wersja wolności religijnej w tym samym stopniu zakłada „wolność do”, jak i „wolność od” religii. To od ich zastosowania w praktyce i właściwego interpretowania w jednostkowych przypadkach kolizji prawnych zależy w jakim stopniu wolność religijna jest respektowana i gdzie doznaje ograniczeń ze względu na inny kolidujący z nią interes prawny.

Wolność religijna w Kanadzie – stan rzeczy, orzecznictwo oraz aspekty praktyczne

Prawo do wolności religijnej w Kanadzie opiera się na połączeniu podstaw konstytucyjnych, tradycji historycznej, orzecznictwa sądowego i międzynarodowych zobowiązań. Zapewnia ono każdemu obywatelowi swobodę wyznawania religii, ochronę przed dyskryminacją oraz równoprawny udział w życiu publicznym, niezależnie od wyznania.

Wiele grup religijnych aktywnie uczestniczyło w debacie publicznej na temat Konstytucji, co doprowadziło do włączenia preambuły uznającej „zwierzchność Boga i rządu prawa”, która podkreśla moralne i duchowe fundamenty kanadyjskiego systemu prawnego. Wolność sumienia i religii jest

zagwarantowana w Artykuł 2(a) Kanadyjskiej Karty Praw i Wolności, która stanowi część Konstytucji Kanady (jest to Część I Aktu Konstytucyjnego z 1982 r.). Artykuł 15 chroni jednostki przed dyskryminacją ze względu na religię. W przeciwieństwie do Karty Praw, która była ustawą federalną, Karta Praw i Wolności ma zastosowanie do całego ustawodawstwa i działań rządu na każdym poziomie. Obecność wolności religii i sumienia w Karcie w jednoznaczny sposób potwierdza jej związek z innymi fundamentalnymi wolnościami oraz zobowiązanie państwa do ich ochrony.

Kanadyjskie sądy, w tym Sąd Najwyższy Kanady, odgrywają kluczową rolę w interpretacji i ochronie wolności religijnej. Jednym z istotnych orzeczeń rozpatrywanych przez Sąd Najwyższy Kanady była sprawa *Roncarelli przeciwko Duplessis*¹⁰ rozstrzygnięta w 1959 r. Dotyczyła ona Świadków Jehowy, stanowiących mniejszość religijną, która w Quebecu od drugiej wojny światowej była grupą dyskryminowaną (w roku 1940 na mocy ustawy *War Measures Act* wydanej przez Tajną Radę Świadkowie Jehowy zostali uznani za nielegalną organizację, zakaz ten utrzymał się do 1943 roku). Po II wojnie światowej Świadkowie Jehowy wznowili swoją działalność, w tym dystrybucję materiałów. Ówczesny premier Maurice Duplessis wykorzystywał swoje polityczne wpływy i władzę, aby próbować zakłócać działalność Świadków Jehowy w Quebecu. W 1946 roku Duplessis wymógł na przewodniczącym Komisji Alkoholowej cofnięcie licencji na sprzedaż alkoholu Frankowi Roncarelliemu, właścicielowi restauracji w Montrealu, doprowadzając jego biznes do upadku. Roncarelli nie dopuścił się żadnych wykroczeń, ale władze uznały go za niewygodnego, ponieważ (zgodnie z prawem) wpłacał kaucje za wielu Świadków Jehowy, którzy byli oskarżani (jak później orzekł Sąd Najwyższy, bezpodstawnie) o rzekome przestępstwa wynikające z dystrybucji broszur religijnych krytykujących katolicyzm (zob. *Saumur przeciwko City of Québec*¹¹). Większością głosów 6–3 Sąd Najwyższy Kanady nakazał premierowi zapłatę odszkodowania biznesmenowi, na podstawie dyskryminacji religijnej, której pan Roncarelli doświadczył. Ustanowiło to ważny precedens w zakresie ochrony wolności religijnej w Kanadzie. Wydarzenie to znacząco przyczyniło się do przełamania perspektywy ograniczonej do „dwóch narodów”, ukazując pełen zakres różnorodności religijnej obecnej w historii Ka-

¹⁰ *Roncarelli przeciwko Duplessis*, (1959) S.C.R. 121.

¹¹ *Saumur przeciwko City of Québec*, (1953) 2 S.C.R. 299.

nady oraz zapewniając sprawiedliwość i wolność religijną dla osób wszystkich wyznań i przekonań.

Po włączeniu Karty Praw i Wolności do Konstytucji kluczową dla wolności religijnej stała się sprawa *R przeciwko Big M Drug Mart Ltd*¹². Przedsiębiorstwo zostało oskarżone o złamanie Ustawy o Dniu Pańskim (*Lord's Day Act*) poprzez sprzedaż towarów w niedzielę. Sąd Najwyższy Kanady orzekł, że ustawa była sprzeczna z wolnością religijną zagwarantowaną w art. 2 Karty Praw i Wolności, uznając ją za niezgodną z konstytucją na mocy art. 52 Aktu Konstytucyjnego z 1982 roku. Sąd stwierdził, że celem Ustawy o Dniu Pańskim było narzucenie obowiązkowego przestrzegania religijnego ideału chrześcijańskiego, co stanowiło nieuzasadnione ograniczenie wolności religijnej. Ustawa nie spełniała kryteriów rozsądnego ograniczenia w demokratycznym społeczeństwie, więc nie mogła zostać zachowana na mocy art. 1 Karty. Ponadto, orzeczenie podkreśliło, że ustawa była sprzeczna z zasadą promowania wielokulturowości w Kanadzie, zawartą w art. 27 Karty.

W sprawie *Syndicat Northcrest przeciwko Amselem*¹³ pojawił się spór między chasydzkimi Żydami a wspólnotą mieszkaniową wysokiego budynku o możliwość przestrzegania żydowskiego święta Sukkot. Część członków tej społeczności chciała postawić sukkah, tymczasowe chatki, na swoich balkonach w celu uczczenia święta. Korporacja mieszkaniowa zgodziła się na wspólną sukkah obok parkingu, ale odmówiła pozwolenia na stawianie indywidualnych sukkah na balkonach. Sąd Najwyższy orzekł na korzyść przestrzegania praktyk religijnych, kładąc nacisk na jednostkę, a nie jej instytucję religijną, jako źródło doktryny religijnej, w oparciu o wartość indywidualnej autonomii. Sąd potwierdził, że należy szanować różnorodność religijną i nie zmuszać nikogo do działania wbrew własnej religii, ustanawiając zasadę, że osoby wyznające religię muszą być traktowane w sposób umożliwiający im jej praktykowanie, o ile nie prowadzi to do nadmiernych trudności¹⁴.

Istotną dla promowania idei wolności religijnej w sferze edukacji stała się sprawa *Multani przeciwko Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*¹⁵. Dotyczyła

¹² *R przeciwko Big M Drug Mart Ltd*, (1985) 1 SCR 295.

¹³ *Syndicat Northcrest przeciwko Amselem*, (2004) 2 S.C.R. 551.

¹⁴ Zob. szerzej: R. Moon, *Religious Commitment and Identity: Syndicat Northcrest v. Amselem*, "The Supreme Court Law Review: Osgoode's Annual Constitutional Cases Conference 29" (2005), s. 201–220.

¹⁵ *Multani przeciwko Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, (2006) 1 SCR 256.

ona sikhijskiego chłopca, któremu zabroniono noszenia kirpanu (krótki żelazny sztylet), postrzeganego jako broń przez Komisję Szkolną Marguerite-Bourgeoys. Kirpan jest jednym z pięciu symboli religijnych wiary Sikhów, którego noszenie jest obowiązkowe, lecz budzi obawy dotyczące bezpieczeństwa w szkołach (potencjalnie jest to niebezpieczna broń biała). W 2001 roku Gurbaj Singh Multani przypadkowo upuścił swój kirpan na szkolnym dziedzińcu. Po tym incydencie odmówił zdjęcia kirpanu i został wydalony z publicznej szkoły podstawowej w Montrealu, co spowodowało serię postępowań prawnych. W marcu 2002 roku Sąd Wyższy Quebecu orzekł na korzyść Multaniego, unieważniając decyzję zarządu szkoły, który odmówił zgody na noszenie kirpanu, powołując się na regulamin zakazujący noszenia broni. Jednak dwa lata później Sąd Apelacyjny Quebecu uchylił decyzję Sądu Wyższego i przywrócił zakaz noszenia kirpanu w szkole. W 2006 roku sprawa ostatecznie trafiła do Sądu Najwyższego Kanady. Kluczowym zagadnieniem było to, czy zakaz noszenia kirpanu narusza wolność religijną gwarantowaną przez Kanadyjską Kartę Praw i Wolności. Sąd Najwyższy jednomyślnie orzekł na korzyść Multaniego, stwierdzając, że zakaz naruszał jego wolność religijną. Niemniej jednak, należy wprowadzić rozsądne środki bezpieczeństwa w celu zminimalizowania ryzyka. Kirpan musi być umieszczony w materiałowej torbie przyszytej do odzieży, aby nie mógł być otwarty. Ośmiu sędziów zauważyło również, że różne przedmioty, takie jak nożyczki, kij baseballowy, mogą być użyte do dokonania aktu przemocy w klasach i szkołach. Zwrócili także uwagę, że do tej pory nie odnotowano żadnych przypadków przemocy związanych z kirpanem w kanadyjskich szkołach i że niemożliwe jest zapewnienie pełnego bezpieczeństwa. W tej sprawie Sąd Najwyższy ponownie potwierdził, że szkoły powinny nauczać wartości i promować obywatelską cnotę. Zezwolenie na noszenie kirpanu byłoby korzystne, ponieważ nauczyłoby uczniów znaczenia wolności religijnej.

Dzięki stosowaniu zasady rozsądnego akomodacjonizmu (*reasonable accommodation*) Sąd Najwyższy Kanady zaznaczył, że państwo ma obowiązek zapewnić przestrzeń dla praktyk religijnych, nawet w sytuacjach, które mogą być postrzegane jako konfliktujące z normami społecznymi lub porządkowymi, pod warunkiem, że nie stanowi to nadmiernego utrudnienia dla ogólnego funkcjonowania instytucji. Po serii orzeczeń wzrosły jednak głosy krytykujące stosowaną przez sądy konstrukcję prawną, a w debacie publicznej coraz częściej zaczął się pojawiać postulat stosowania w to miejsce zasa-

dy sekularyzmu. Kontrowersje osiągnęły swój szczyt w 2007 roku, kiedy to w wiosce Hérouxville opracowano kodeks postępowania, skierowany głównie do imigrantów. Wśród zakazów kodeks zabraniał kamienowania oraz okaleczania narządów płciowych kobiet. Według mediów, incydent w Hérouxville sugerował, że w Quebecu panuje ogólne poczucie niezadowolenia z powodu rozsądnego akomodacjonizmu.

W odpowiedzi na te wydarzenia, w lutym 2007 roku, premier Quebecu, Jean Charest, powołał komisję do zbadania praktycznego stosowania „rozsądnego akomodacjonizmu”. W 2008 roku komisja, na czele której stali socjolog Gérard Bouchard oraz filozof Charles Taylor przedstawiła raport, w którym zawarto zalecenia dotyczące wpisania zasady interkulturalizmu oraz laickości otwartej do porządku konstytucyjnego celem lepszej integracji społeczeństwa. Kolejnym krokiem było zaprezentowanie 10 września 2013 roku Karty Wartości Quebecu przez Bernarda Drainville’a, członka rządu Pauline Marois z Parti Québécois. Karta miała na celu stworzenie „społeczeństwa świeckiego” – takiego, w którym religia i państwo byłyby całkowicie oddzielone i niezwiązane ze sobą. Zawierała ona pięć propozycji, a najbardziej kontrowersyjna z nich dotyczyła zakazu noszenia jakichkolwiek widocznych symboli wskazujących na przynależność religijną, w tym turbanów, dużych krzyży czy hidżabów, przez pracowników służb publicznych, żłobków, szkół publicznych, uniwersytetów oraz pracowników usług zdrowotnych i społecznych, a także osób pełniących funkcje sądowe i orzecznicze. W Quebecu miały miejsce liczne demonstracje, zarówno popierające, jak i sprzeciwiające się Karcie. Wszystkie federalne partie polityczne (z wyjątkiem *Bloc Québécois*) publicznie sprzeciwiały się jej przyjęciu, co doprowadziło do wyborczej porażki *Parti Québécois* w 2014 roku. Niemniej jednak, 28 marca 2019 roku została zaprezentowana przez rząd Quebecu Ustawa o świeckości państwa (*Bill 21 – An Act Respecting the Laicity of the State*). Pomimo sprzeciwu ze strony grup religijnych została ona uchwalona 17 czerwca w Zgromadzeniu Narodowym Quebecu wynikiem głosowania 73 do 35. Było to ukoronowanie długiej historii rządów prowincji Quebec, które starały się uchwalić podobne przepisy ograniczające rolę religii w przestrzeni publicznej. Według licznych sondaży, ustawa cieszy się większościowym poparciem wśród mieszkańców Quebecu. Ustawa wprowadza cztery zasady związane ze świeckością państwa: 1) rozdział państwa i religii, 2) religijną neutralność państwa, 3) równość wszystkich obywateli oraz 4) wolność sumienia i wolność religii. Nazywana jednak

przez wielu anty-religijną ustawa zmusza osoby do prywatyzowania swojej wiary w celu promowania świeckości, która również jest systemem wierzeń i w ten sposób podważa prawdziwy pluralizm. Rząd prowincji Quebec broniąc ustawy powołuje się na Sekcję 33 z Aktu Konstytucyjnego z 1982 roku (tzw. klauzulę odstępowości *notwithstanding*). Tym samym uznaje, że narusza ona prawo do wolności religii gwarantowane przez Kartę Praw i Wolności. Mimo to, wciąż trwa postępowanie sądowe mające na celu uchylenie przepisów obowiązujących w prowincji Quebec. Sąd Najwyższy Kanady z końcem stycznia 2025 r. ma wydać decyzję co do rozpatrzenia sprawy dotyczącej konstytucyjności przepisów Ustawy o świeckości, po tym jak w 2024 r. Sąd Apelacyjny utrzymał ich stosowanie.

Bibliografia

Źródła

- Konstytucja Kanady, tłum. J. Osinski, I. Zawislińska, Warszawa 1998.
- Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki, przeł. A. Pułło, Warszawa 2002.
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Abington School District przeciwko Schempp*, 374 U.S. 203 (1963).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *American Legion przeciwko American Humanist Association*, 588 U.S. ____ (2019).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Cantwell przeciwko Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Engel przeciwko Vitale*, 370 U.S. 421 (1962).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Everson przeciwko Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Good News Club przeciwko Milford Central School*, 533 U.S. 98 (2001).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School przeciwko EEOC*, 565 U.S. 171 (2012).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Lemon przeciwko Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Lynch przeciwko Donnelly*, 465 U.S. 668 (1984).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *McCullum przeciwko Board of Education*, 333 U.S. 203 (1948).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Mitchell przeciwko Helms*, 530 U.S. 793 (2000).

- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Our Lady of Guadalupe School przeciwko Morrissey-Berru*, 591 U.S. ____ (2020).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Town of Greece przeciwko Galloway*, 572 U.S. ____ (2014).
- Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie *Zorach przeciwko Clauson*, 343 U.S. 306 (1952).
- Wyrok Sądu Najwyższego Kanady w sprawie *Multani przeciwko Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, (2006) 1 SCR 256.
- Wyrok Sądu Najwyższego Kanady w sprawie *R przeciwko Big M Drug Mart Ltd*, (1985) 1 SCR 295.
- Wyrok Sądu Najwyższego Kanady w sprawie *Roncarelli przeciwko Duplessis*, (1959) S.C.R. 121.
- Wyrok Sądu Najwyższego Kanady w sprawie *Saumur przeciwko City of Québec*, (1953) 2 S.C.R. 299.
- Wyrok Sądu Najwyższego Kanady w sprawie *Syndicat Northcrest przeciwko Amselem*, (2004) 2 S.C.R. 551.

Opracowania

- Gabryś M., *Przewodnik po Konstytucji Kanady. Akt Konstytucyjny z 1867 roku*, Kraków 2016.
- Kudła W., *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia za strony Sądu Najwyższego USA*, Kraków 2019.
- Longchamps de Bérier F., *Church-State Relations: Separation without the Wall*, „*Studia Iuridica*” 30 (1995), s. 61–92.
- Longchamps de Bérier F., *Uwagi o neutralnym państwie religijnych obywateli w jurisprudencji Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki*, „*Czasopismo Prawno-Historyczne*” 59 (2007), nr 2, s. 93–107.
- Longchamps de Bérier F., *Kościół rzymskokatolicki wobec rozdziału Kościoła i państwa*, [w:] *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 roku o rozdziale kościołów i państwa z perspektywy 100 lat*, red. M. Pietrzak, Warszawa 2007, s. 57–69.
- Longchamps de Bérier F., *Chcieć i rozumieć. Amerykańskie przykłady w dyskusji o budowaniu dwustronnych relacji państwo – Kościół*, „*Forum Prawnicze*” 2 (2011), s. 26–35.
- Longchamps de Bérier F., *Polityczny podział wzdłuż linii podziału religijnego? Dwa nowe orzeczenia Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych*, „*Forum Prawnicze*” 2 (2014), s. 3–15.
- Longchamps de Bérier F., Kudła W., *Prawo do krzyża w przestrzeni publicznej. Odpowiedź stowarzyszeniu humanistów*, „*Forum Prawnicze*” 4 (2019), s. 19–37.
- Małajny R. M., *Mur separacji – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992.

Moon, R., *Religious Commitment and Identity: Syndicat Northcrest v. Amselem*, „The Supreme Court Law Review: Osgoode's Annual Constitutional Cases Conference 29” (2005), s. 201–220.

Napierała P., *In God We Trust. Religia w sferze publicznej USA*, Kraków 2015.

Netografia

Cardus, *An Institutional History of Religious Freedom in Canada*: <https://www.cardus.ca/research/faith-communities/reports/an-institutional-history-of-religious-freedom-in-canada/>, dostęp z: 30.12.2024.

Oficjalna strona Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych: <https://www.supreme-court.gov/>, dostęp z: 07.09.2024.

Public Religion Research Institute, 2023 *PRRI Census of American Religion: County-Level Data on Religious Identity and Diversity*, <https://www.prri.org/research/census-2023-american-religion/>, dostęp z: 30.12.2024.

Strona Fundacji Ochrony Wolności Religijnej w USA – The Becket Fund for Religious Liberty: <https://becketfund.org/>, dostęp z: 07.09.2024.

The Canadian Encyclopedia, *Religion*: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/religion>, dostęp z: 30.12.2024.

United States Commission on International Religious Freedom, <https://www.uscirf.gov/>, dostęp z: 30.12.2024.

Prof. Augusto ZIMMERMANN
Sheridan Institute of Higher Education

Wolność religijna w Australii

Wprowadzenie

Kiedy w roku 1911 przeprowadzono pierwszy spis ludności w Australii, 96 procent społeczeństwa uznało się za chrześcijan. Do roku 2016 liczba ta wynosiła zaledwie 52 procent, a obecnie prawie jedna trzecia Australijczyków (30 procent) deklaruje, że nie wyznaje żadnej religii¹.

Przeciwnicy deklarowania swej przynależności religijnej w Australii zakładają, że przekonania chrześcijańskie stwarzają podziały, są bigoteryjne i irracjonalne². Z tego wynika pogląd, że ich manifestowanie musi zostać wyeliminowane z jakiegokolwiek debaty publicznej. W rezultacie chrześcijanie i organizacje chrześcijańskie mogą zostać obecnie pociągnięci do odpowiedzialności za samo wyrażanie tradycyjnych przekonań. Ponadto szkołom chrześcijańskim nie wolno nawet uczyć zgodnie z wynikającym z doktryny religijnej punktem widzenia, na przykład w kwestiach płci i seksualności.

¹ Australian Bureau of Statistics, *2016 Census: Religion*, 27 czerwca 2017, <https://www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf/mediareleasesbyReleaseDate/7E65A144540551D7CA258148000E2B85>, dostęp z: 07.09.2024.

² P. Kurti, *Religious Liberty: A Forgotten Freedom?*, [w:] *Religious Freedom in Australia – A New Terra Nullius?*, red. I. T. Benson, M. Quinlan, A. K. Thompson, Sydney 2019, s. 29.

Obecna determinacja narodowych elit intelektualnych i politycznego establishmentu w obronie grup osób samoidentyfikujących się jako „ofiary” doprowadziła do niepożądanego konfrontacji pomiędzy innymi istniejącymi grupami, z których każda ma tendencję do uchylania się od zobowiązań wobec innej³. Nie chodzi tu o uszanowanie „różnorodności” grupy, lecz o jej uregulowanie i rozdzielanie obywateli według płci, religii, pochodzenia etnicznego i tym podobnych. Dochodzi do tego poprzez traktowanie społeczeństwa jako zbioru odrębnych grup, które są uzależnione od odpowiedzi rządzących na ich różnorodność.

Wrogość wobec chrześcijaństwa, podsycana przez elity rządzące, jest dziś powszechna w każdym aspekcie życia społecznego, we wszystkich australijskich środowiskach⁴. Zdaniem Michaela Quinlana, dziekana Wydziału Prawa na Uniwersytecie Notre Dame, „niektórzy uważają nawet, że dyskusje na temat tradycyjnych chrześcijańskich – zwłaszcza katolickich – postaw w sprawie moralności seksualnej, a także spowiedzi, aborcji, eutanazji czy małżeństwa są nienawistne, bigoteryjne oraz obraźliwe i stanowią jedynie wymówkę dla ochrony sprawców wykorzystywania dzieci poprzez ukrywanie napaści na tle seksualnym, seksizmu, homofobii, transfobii oraz dyskryminacji, porównywalnej nawet z rasizmem, apartheidem i niewolnictwem”⁵.

W tym kontekście idea „praw” stała się bronią, a przepisy antydyskryminacyjne są coraz częściej wykorzystywane do stłumienia wyrażania opinii, a nie po prostu do kwestionowania nieodpowiednich zachowań. Ta narastająca nietolerancja stwarza zagrożenie dla wolności religijnej i praworządności. Dla przykładu, „gdy aktywiści małżeństw tej samej płci domagają się zniesienia odstępstw antydyskryminujących dla grup religijnych, które uznają tradycyjną formę małżeństwa, to usiłują skutecznie narzucić swoje poglądy i przekonania tym, z którymi się nie zgadzają”⁶.

³ Tenże, *Sacred & Profane: Faith and Belief in a Secular Society*, Redland Bay 2020, s. 15.

⁴ K. Donnelly, *Persecution of Christians Being Taken to Extremes*, „The Australian”, 24 kwietnia 2019, <https://www.theaustralian.com.au/commentary/persecution-of-christians-being-taken-to-extremes/news-story/038ad2176b1ce5cf2fa94ad4bf7430bf>, dostęp z: 07.09.2024.

⁵ M. Quinlan, *An Unholy Patchwork Quilt: The Inadequacy of Protections of Freedom of Religious in Australia*, [w:] *Religious Freedom in Australia*, dz. cyt., s. 45.

⁶ Tamże, s. 49.

Obecnie często twierdzi się, że niezłomne przywiązanie do wartości chrześcijańskich hamuje postęp i rozwój społeczeństwa. Takie nastawienie rozwinęło się i jest obecnie wykorzystywane do odmawiania chrześcijanom udziału w życiu publicznym. Michael Sexton, prokurator generalny Nowej Południowej Walii od 1998 roku, opisuje, jak klasa polityczna i elity intelektualne tego kraju „prowadzą wojnę” przeciwko wszystkiemu, co może jawić się jako wywodzące się z chrześcijańskiej perspektywy: „Ci gorliwcy są wrogo nastawieni do wszelkich form religii chrześcijańskiej, a przede wszystkim do Kościoła katolickiego”⁷.

Regularne przejawy wrogości wobec chrześcijaństwa pojawiają się nawet po tak zwanej „konserwatywnej” stronie polityki australijskiej. Można przytoczyć jako przykład to, co wydarzyło się w Australii Zachodniej w marcu 2021 roku. Partia Liberalna, zwana prawicową, w tym australijskim stanie była przewodzona przez 33-letniego zielono-lewicowego polityka (Zak Kirkup), który żarliwie popierał program LGBTQIA, agitował na rzecz samobójstw i ekstremalnych działań na rzecz klimatu⁸. Jednak wkrótce, po najgorszej w historii przegranej wyborów oraz utracie statusu opozycyjnego, David Honey – jeden z nielicznych członków Partii Liberalnej, którzy utrzymali się w parlamencie – oskarżał „chrześcijańską prawicę” o przegraną jej partii⁹.

Współczesne elity australijskie, usiłując zmarginalizować lub uciszyć chrześcijan, którzy poważnie traktują swoją wiarę, zasadniczo odrzucają tradycje kulturowe własnego liberalno-demokratycznego społeczeństwa. Według byłego sędziego Sądu Najwyższego Dysona Heydona, te elity rządzące „odrzucają znaczną część całego życia i historii narodu – ponieważ chrześcijaństwo jest tak bardzo zintegrowane z życiem i historią narodu, że jego zniszczenie oznaczałoby unicestwienie tego życia narodowego, które mogłoby pozostać tylko w pamięci”¹⁰. Sędzia Heydon stwierdził również, że „wśród

⁷ M. Sexton, *Revisionists Drive Old Dixie Down Again*, „The Australian”, 21 sierpnia 2018, <https://www.theaustralian.com.au/commentary/opinion/revisionists-drive-old-dixie-down-again/news-story/8972a230of26a645672503deefc91eff>, dostęp z: 07.09.2024.

⁸ B. Thompson, *Liberal Survivor Puts Spotlight on Right-Wing Churches*, „Australian Financial Review”, 15 marca 2021, <https://www.afr.com/politics/liberal-survivor-puts-spotlight-on-right-wing-churches-20210315-p57au7>, dostęp z: 07.09.2024.

⁹ S. Burke, *Limp Green Libs Wiped Out*, „Politicom”, 14 marca 2021, <https://politicom.com.au/tragic-green-libs-wiped-out/>, dostęp z: 07.09.2024.

¹⁰ D. Heydon, *Liberalism Built on Christian Principles is Lost on Modern Elites*, „The Austra-

elit rozwija się wrogie nastawienie do religii, którego na Zachodzie nie było już widać od czasu najgorszych ekscesów rewolucji francuskiej”¹¹.

Historyczne ujęcie

Kolonizacja Australii rozpoczęła się w wyniku decyzji brytyjskiego parlamentu o utworzeniu nowej kolonii karnej za oceanem. Oficer Królewskiej Marynarki Wojennej, kapitan Arthur Phillip (1738–1814), był odpowiedzialny za założenie kolonii karnej w Nowej Południowej Walii – tam, gdzie później powstało miasto Sydney. Kapitan Phillip był zdeterminowany, aby założyć taką kolonię w ramach zachodniej tradycji prawnej, która była prześlągnięta chrześcijaństwem. W związku z tym „udzielił on wsparcia pierwszym kapelanom w pielęgnowaniu życia religijnego kolonii”¹². Dzięki jego naciskom, by w wolnym kraju nie było niewolnictwa, a tym samym niewolników, „zasady abolicjonistyczne zostały utrwalone od samego początku, a wpływ Wilberforce’a był znaczący”¹³.

Przyjmuje się, że Lachlan Macquarie, gubernator Nowej Południowej Walii w latach 1810–1821, zapoczątkował przekształcanie Australii z miejsca, które do tej pory kojarzyło się z przestrzenią dla skazańców, w modelową kolonię brytyjską. Uważał, że Nowa Południowa Walia jest nie tylko krajem kary, lecz także „krajem zbawienia”. Pod jego łagodnymi rządami byłych skazańców przekształcano w produktywnych, praworządnych obywateli¹⁴. Pod tym względem na wiele sposobów zachęcał do chrześcijaństwa, wierząc, że zasady chrześcijańskie uczynią następne pokolenie „uległym i posłusznym rodzicom i przełożonym, uczciwym, wiernym i użytecznym wobec człon-

lian”, 4 listopada 2017, <http://www.theaustralian.com.au/news/inquirer/liberalism-built-on-christian-principles-is-lost-on-modern-elites/news-story/174b51227ac4a32c550c352e1ede8021>, dostęp z: 07.09.2024.

¹¹ D. Heydon, *Religion “Toleration” in Modern Australia: The Tyranny of Relativism. Inaugural PM Glynn Lecture on Religion, Law and Public Life*, Australian Catholic University, Adelaide, październik 2017, p. 8–9.

¹² D. Furse-Roberts, *Edmund Burke’s Enduring Legacy in Australian Politics*, „Quadrant Magazine” 62 (2018), nr 7–8, s. 13.

¹³ K. Windschuttle, *The Break-Up of Australia: The Real Agenda Behind Aboriginal Recognition*, Sydney 2016, s. 297.

¹⁴ N. Ferguson, *Empire: How Britain made the Modern World*, London 2003, s. 105.

ków społeczeństwa”¹⁵. Uznawał te zasady religijne za „niezbędne zarówno dla wolności, jak i dla wysoko stojącej cywilizacji materialnej, i miał nadzieję, że dadzą satysfakcję wszystkim klasom oraz zapewnią ich pojednanie”¹⁶.

Sir Richard Bourke był gubernatorem Nowej Południowej Walii w latach 1831–1837. Chociaż gubernator Bourke był pobożnym anglikaninem, to jednak bronił interesów katolików wyznania rzymskokatolickiego, jak i innych mniejszości religijnych, zwłaszcza protestantów¹⁷. W 1836 r. Bourke uchwalił Ustawę kościelną, która między innymi zniosła status Kościoła Anglii jako Kościoła państwowego. Od tego momentu wszystkie wyznania chrześcijańskie stały się równe prawu. Jak zauważa David Furse-Roberts, „decyzja o odłączeniu [od państwa] Kościoła Anglikańskiego nie była podyktowana świeckim impulsem do pomniejszenia roli religii, ale raczej dążeniem do zapewnienia sprawiedliwości pokrzywdzonej mniejszości katolickiej i nadania równej pozycji poszczególnym nurtom chrześcijaństwa w życiu publicznym”¹⁸.

W latach 1891–1899 przedstawiciele każdej kolonii brytyjskiej w Australii uczestniczyli w konwencjach, na których omówiono opracowanie konstytucji federalnej. Na ich wniosek parlament brytyjski uchwalił Ustawę konstytucyjną Australii 5 lipca 1900 roku. Przy tej okazji sir John Downer, jeden z najwybitniejszych współautorów konstytucji, oświadczył: „Wspólnota australijska będzie, poczynawszy od pierwszego etapu, wspólnotą chrześcijańską”¹⁹.

Oświadczenie takie bezpośrednio trafiło do preambuły Konstytucji, która brzmiała: „Podczas gdy mieszkańcy Nowej Południowej Walii, Wiktorii, Południowej Australii, Queenslandu i Tasmanii, pokornie opierając się na błogosławieństwie Boga Wszechmogącego, wyrazili zgodę na zjednoczenie się w jedną nierozzerwalną Wspólnotę Federalną”²⁰. Umieszczenie w preambule uznania Boga było reakcją na ogromne poparcie opinii publicznej²¹. Jak podkreśla profesor prawa Helen Irving:

¹⁵ M. Clarke, *A History of Australia*, Melbourne 1997, s. 280–281.

¹⁶ Tamże, s. 10.

¹⁷ Furse-Roberts, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ Tamże, s. 14.

¹⁹ Cyt. za C. Stringer, *Discovering Australia's Christian Heritage*, Brisbane 2000, s. 103.

²⁰ *Commonwealth of Australia Constitution Act 1900*, Preamble.

²¹ R. G. Ely, *Unto God and Caesar: Religious Issues in the Emerging Commonwealth 1891–1906*, Melbourne 2004, s. 21.

Podczas Konwencji z 1897 r. delegaci zostali zasypani petycjami, w których domagano się uznania Boga w Konstytucji. W petycjach, zorganizowanych na szczeblu krajowym, proszono o uznanie Boga za »Najwyższego Władcę Wszechświata«, o ogłoszenie modlitw narodowych oraz narodowych dni dziękczynienia, a także dni »przebłagania«. Jednak sednem tych petycji było to, aby konstytucja zawierała deklarację o duchowej – zwłaszcza chrześcijańskiej – tożsamości dla nowego narodu²².

Historycy podkreślają fakt, że australijska konstytucja powstała w specyficznym środowisku społeczno-politycznym, w którym różne gałęzie Kościoła chrześcijańskiego rywalizowały ze sobą o wpływy kulturowe²³. W miejsce promowania rządu wykluczającego religię, jak pisze prawnik akademicki, dr Alex Deagon, „wielu ojców założycieli nie życzyło sobie społeczeństwa świeckiego, które odrzuca publiczne prezentacje i dyskurs religijny”²⁴. Wręcz przeciwnie, historyczny i kulturowy zakres wypracowania artykułu 116 Konstytucji Australijskiej stanowił wyraz powszechnego poparcia dla religii, wynikającego z klimatu tolerancji religijnej, ale także troski o rozwój religii.

Przepisy prawne

Na tym historycznym tle interpretowany jest art. 116 Konstytucji. W danym artykule, który najwyraźniej był inspirowany Pierwszą Poprawką Konstytucji Amerykańskiej, stwierdza się, że:

Wspólnota nie uchwała żadnych praw ustanawiających religię, narzucających jakichkolwiek praktyk religijnych lub zakazów swobodnego wyznawania jakiegokolwiek religii oraz nie będzie wymagany żaden egzamin religijny, kwalifikujący do objęcia stanowiska lub powiernictwa publicznego w ramach Wspólnoty²⁵.

²² H. Irving, *To Constitute a Nation: A Cultural History of Australia's Constitution*, Cambridge 1999, s. 166.

²³ G. Blainey, *A Shorter History of Australia*, New York 1994, rozdz. 11.

²⁴ A. Deagon, *Secularism as a Religion: Questioning the Future of the "Secular" State*, „The Western Australian Jurist” 8 (2017), s. 59.

²⁵ *Commonwealth of Australia Constitution Act 1900*, p. 116.

Niniejsza część zawiera kilka zakazów: po pierwsze, ustanawiania religii (innymi słowy, tworzenia oficjalnej religii); po drugie, obowiązku praktykowania religii; po trzecie, jakiegokolwiek prawa zakazującego swobodnego wykonywania praktyk religijnych; i po czwarte, nakładania religijnych kwalifikacji na urzędy publiczne. W swoim autorytatywnym komentarzu do Konstytucji John Quick (jeden z autorów Konstytucji) i Robert Garran (który odegrał znaczącą rolę w ruchu Federacji Australijskiej) wyjaśnili cel i wpływ narodowej klauzuli oddzielającej państwo od Kościoła:

Przez ustanowienie religii rozumie się założenie i uznanie Kościoła państwowego lub przyznanie jednemu Kościołowi specjalnych przywilejów, tytułów i korzyści, których odmawia się innym. Nie ma na celu zakazywania przez władzę federalną uznawania religii lub kultu religijnego²⁶.

Niestety sądy nie zawsze prawidłowo interpretują jasne stwierdzenie art. 116. W sprawie *Harkianakis przeciwko Skalkos* (1999) sędzia Dunford z Sądu Najwyższego Nowej Południowej Walii stwierdził, że artykuł ten czyni religię „nieistotną” dla federalnego stanowienia prawa i kształtowania polityki²⁷. Również sprawa o zniesławienie powstała na podstawie dorozumianego lub niewyraźnego prawa do wolności słowa, dotyczącego spraw religijnych. Sędzia Dunford wysłuchał wniosku i błędnie założył, że obrona „nie ma szans powodzenia”, ponieważ uznał, że art. 116 „wyklucza religię z systemu rządowego”²⁸. Jest to oczywiście całkowicie błędne. Jak zauważył profesor prawa Nicholas Aroney, „sugerowanie, że brak ustalonych zasad sprawia, że względy religijne stają się całkowicie nieistotne dla federalnego ustawodawstwa i kształtowania polityki, zwłaszcza w Australii, ale także w Stanach Zjednoczonych, jest po prostu nie do przyjęcia”²⁹.

W 1981 r. Sąd Najwyższy Australii przedstawił swoją pierwszą decyzję dotyczącą klauzuli wprowadzenia rozdziału Kościoła od państwa³⁰. Sprawa dotyczyła ważności federalnego wsparcia finansowego dla szkół wyznano-

²⁶ J. Quick, R. R. Garran, *The Annotated Constitution of the Australian Commonwealth*, Sydney 1901, s. 952.

²⁷ *Harkianakis przeciwko Skalkos* (1999) 47 NSWLR 302.

²⁸ Tamże, 301–302.

²⁹ Tamże.

³⁰ *Attorney-General (Vic) (ex rel Black) przeciwko Commonwealth* (1981) 146 CLR 559 («DOGS Case»).

wych poprzez szereg dotacji właśnie dla stanów australijskich. Większość była zdania, że art. 116 nie zabrania prawu federalnemu wspierania praktyk religijnych ani udzielania wsparcia finansowego szkołom wyznaniowym na zasadach niedyskryminacyjnych. Aby popaść w konflikt z art. 116, rząd musiałby posunąć się do ustanowienia oficjalnego Kościoła lub wywyższenia jednego wyznania ponad inne. W swojej decyzji większościowej sędzia Wilson przypomniał, że jeśli klauzula oddzielająca państwo od Kościoła miałaby być interpretowana tak szeroko, że wymagałaby bardziej „ścisłego rozdziału” między Kościołem a państwem, to trudno sobie wyobrazić, jakie miejsce pozostałoby dla funkcjonowania tradycyjnych praktyk, takich jak przysięga koronacyjna czy modlitwy inauguracyjne w kilku parlamentach stanowych i federalnych naszego kraju, nie wspominając już o uznaniu „Boga Wszechmogącego” w preambule Konstytucji.

Wolność religijna jest fundamentem każdej podstawowej wolności, w szczególności wolności słowa, zgromadzeń i sumienia. Sąd Najwyższy zauważył jednak, że nie każda ingerencja w religię jest nieprawomocna konstytucyjnie, lecz jedynie taka, która powoduje „bezprawne naruszenie wolności religijnej”³¹. W *Church of the New Faith* (1983) Trybunał (C. J. Mason i J. Brennan) uznał, że „ogólne prawa mające na celu zachowanie i ochronę społeczeństwa nie są podważane przez zarzut religijnego obowiązku ich łamania”³². W tym samym tonie w przypadku sprawy *Jehovah Witness's* (1943) sędzia Latham zwrócił się do katalogu „zła i okrucieństwa”, co czasami praktykowane jest w imię „religii”. Sędzia Latham stwierdził: „Zgodne z zachowaniem wolności religijnej państwo powstrzymuje działania i kierunki postępowania, które są niezgodne z podtrzymywaniem władzy cywilnej i są szkodliwe dla dalszego istnienia wspólnoty”³³.

Było to również postrzeganie prowadzące australijskich polityków do przeciwstawienia się pomysłowi absolutnej wolności religijnej, stanowiącej tym samym niedopuszczalne zagrożenie dla ogółu społeczeństwa³⁴. Podczas

³¹ *Adelaide Company of Jehovah's Witnesses Inc. przeciwko Commonwealth* (1943) 67 CLR 116, 131 (Latham CJ).

³² *Church of the New Faith przeciwko Commissioner for Pay-roll Tax (Vic)* (1983) 154 CLR 120, 136 (za Mason CJ i Brennan JJ); zob. także *Kruger przeciwko Commonwealth of Australia* (1997) 190 CLR 1, 160 (J. Gummow).

³³ Tamże.

³⁴ T. Blackshield, *Religion and Australian Constitutional Law*, [w:] *Law and Religion: God, the State and the Common Law*, red. P. Radan, D. Meyerson, R. F. Croucher, London 2005, s. 88.

debaty na konwencji w Adelaide w 1898 r. pojawiła się nawet sugestia, by Konstytucja zakazała „praktyk religijnych, które zostały postrzegane przez wielu ludzi jako zasadniczo złe i niegodziwe”³⁵.

Ta oryginalna interpretacja Konstytucji jest szczególnie istotna w obecnym kontekście radykalnego islamu. W 1987 r. w Sądzie Federalnym odmówiono przywódcy religijnemu („Imamowi”) australijsko-libańskiego meczetu przedłużenia wizy tymczasowej, twierdząc, że popiera ekstremizm religijny i przemoc. W kwestionowaniu tego nakazu o deportacji argumentowano, *inter alia*, że taki nakaz jest sprzeczny z wolnością religijną, o której mowa w art. 116. Zgromadzenie odrzuciło tę argumentację, stwierdzając, że wolność religijna nie jest absolutna i nie można na tej podstawie usprawiedliwiać naruszenia innych podstawowych praw jednostki³⁶.

Aspekty praktyczne

Ta sekcja zawiera krótki przegląd praktycznych aspektów wolności religijnej w Australii lub jej braku. Istnieje wiele przypadków, w których zwykli Australijczycy spotykają się z atakami prawnymi ze strony aktywistów, urzędników państwowych wymierzających sankcje. Zdarza się też, że bezbronnym dzieciom odmawia się opieki rodziców zastępczych, ponieważ ci są ludźmi wierzącymi. Zanim przytoczymy przykłady niektórych spraw sądowych, warto wspomnieć o dwóch przykładach prześladowania naukowców uniwersyteckich z powodu ich przekonań religijnych.

Pierwszy przykład dotyczy tego, co przydarzyło się znanemu naukowcowi i rabinowi Shimonowi Cowenowi, synowi byłego gubernatora generalnego Australii, sir Zelmiana Cowena. Jest on znany ze swoich wysoko notowanych na całym świecie badań o prawach noahidów, na podstawie których naukowiec publicznie wystąpił przeciwko homoseksualizmowi, liberalnym przepisom aborcyjnym i ustawodawstwu o dobrowolnym wspomaganiu eutanazji. Rabin Cowen został zwolniony w trybie natychmiastowym ze stanowiska akademickiego na Uniwersytecie Monash w Wiktorii podczas debaty o mał-

³⁵ Tamże, s. 91.

³⁶ *Minister for Immigration and Ethnic Affairs przeciwko Lebanese Moslem Association and Others* (1987) 17 FCR 580, s. 373.

żeństwie osób tej samej płci w 2015 r. Wicekanclerz Uniwersytetu Monash zobowiązał uczelnię do jednostronnego wspierania małżeństw osób tej samej płci. Bez formalnego ostrzeżenia lub jakiegokolwiek sposobności rabin Cowen został odwołany przez dziekana Wydziału Sztuki za rzekome wykorzystywanie swojej uniwersyteckiej poczty e-mail do wyrażania swojej opinii na temat małżeństw osób tej samej płci, kierując się swoimi ortodoksyjnymi przekonaniami żydowskimi. Kiedy odwołał się od tej decyzji do pani wicekanclerz, ta odpowiedziała mu, że to ona upoważniła dziekana do działania przeciwko niemu i zamknęła sprawę³⁷.

Powyższy przykład nie stanowi zjawiska rzadkiego – można przytoczyć również inne wydarzenia, chociażby sprawę byłego wykładowcy akademickiego na Uniwersytecie Macquarie dra Stephena Chavura, którego nigdy przedtem nie oskarżano o dyskryminację, nadużycia czy podburzające wypowiedzi. To wybitny teoretyk polityczny i historyk, jego artykuły są publikowane w wielu prestiżowych czasopismach. Jego najnowsza książka naukowa nosi tytuł *Reason, Religion, and the Australian Polity: A Secular State?* (Routledge, 2019). W 2017 roku aktywiści LGBTQI+ publicznie naciskali na Uniwersytet Macquarie, by go zwolnił ze stanowiska dyrektora Instytutu Macquarie, znanej chrześcijańskiej organizacji zajmującej się szkoleniem politycznym. Aktywiści twierdzili, że stanowisko dra Chavury w tej organizacji jest sprzeczne z oficjalnym poparciem uniwersytetu dla kwestii LGBTQI+. Nie otrzymał on żadnego wsparcia ze strony władz i kierownictwa uniwersytetu. Wręcz przeciwnie, wrogie otoczenie i presja administracyjna ostatecznie zmusiły go do ustąpienia ze stanowiska akademickiego i szukania pracy gdzie indziej.

Delany przeciwko Porteous (2015) TACD

We wrześniu 2015 roku osoba transseksualna, Martine Delaney, złożyła skargę na katolickiego arcybiskupa Juliana Porteousa na podstawie *Tasmanian Anti-Discrimination Act* (Tasmańskiej ustawy antydyskryminacyjnej) do urzędnika państwowego do spraw przeciwdziałania dyskryminacji. Skarga dotyczyła broszury zatytułowanej *Don't Mess With Marriage* („Nie zadzieraj

³⁷ Rabbi Shimon Cowen, <https://australiawatch.com.au/rabbi-shimon/>, dostęp z: 07.09.2024.

z małżeństwem”), w której jest napisane, że „małżeństwo powinno być heteroseksualnym związkiem między mężczyzną a kobietą, a zmiana prawa zagrażałaby wychowaniu dziecka”³⁸. Skarga opierała się przede wszystkim na art. 17(1) ustawy, zgodnie z którym „osoba nie może dopuszczać się zachowań, które obrażają, poniżają, onieśmielają, znieważają lub wyśmiewają inną osobę” ze względu na płeć, rasę, wiek, orientację seksualną, aktywność seksualną zgodną z prawem, tożsamość płciową, interplciowość, niepełnosprawność, stan cywilny, status związku, ciążę, karmienie piersią, rodzicielstwo i obowiązki rodzinne.

Jak można zauważyć, ta klauzula w ustawodawstwie państwowym dotyczy ochrony uczuć ludzi. Sprawia, że samo „obrażanie” innej osoby jest niezgodne z prawem, chociaż prawda nie musi być koniecznie wykorzystywana jako ważna obrona. Mimo że Delaney wycofała swoją skargę z powodów osobistych, arcybiskup Porteous został wezwany przed organ antydyskryminacyjny z powodu wyrażania tradycyjnego poglądu Kościoła na temat małżeństwa. Naraziło to wszystkie grupy religijne na Tasmanii na ataki, a ich praktyki i przekonania pozostały bez ochrony. Oczywiście, jeśli ludzie są zmuszeni do stawienia się przed komisją antydyskryminacyjną, to jest to poważna przeszkoda zniechęcająca do wnoszenia cennego wkładu w debatę publiczną w całej Australii³⁹.

Hordyk przeciwko Wanslea Family Services (2019) WAEOC

Byron i Keira Hordyk to chrześcijańskie małżeństwo z Australii Zachodniej. W styczniu 2017 r. złożyli oni podanie o gotowości stania się opiekunami zastępczymi dla dzieci w wieku od 0 do 5 lat. Deklarowali, że pokochają i zaopiekują się każdym dzieckiem, które do nich trafi, ale nie będą w stanie akceptować ani promować tożsamości seksualnej, która jest sprzeczna z ich chrześcijańskimi wartościami. W rezultacie Byron i Keira zostali odrzuceni przez agencję opieki zastępczej i uznani za „niebezpiecznych”, ze względu na

³⁸ Tamże.

³⁹ A. Shanahan, *Discrimination Police Indulging In Gay Abandon*, „The Australian”, 15 października 2011, <https://www.theaustralian.com.au/opinion/discrimination-police-indulging-in-gay-abandon/news-story/c1457f01388bc4f3b1fe0a1a974f82fd>.

ich tradycyjne chrześcijańskie przekonania dotyczące płci i seksualności⁴⁰. Ponieważ był to wyraźny przypadek dyskryminacji religijnej, małżeństwo złożyło skargę do Komisji ds. Równości Szans zgodnie z Ustawą Równości Szans (*Equal Opportunity Act*) z 1984 r. W 2019 r. Komisja ds. Równości Szans doraźnie odrzuciła skargę Byrona i Keiry, argumentując, że ich roszczenie było „błędne i nieuzasadnione”.

Burns v Gaynor – Różne przypadki⁴¹

Bernard Gaynor jest mieszkańcem Queensland. Od pół dekady jest narażony na spór prawny z powodu prowadzenia przez niego konserwatywnego bloga w Internecie i promowania chrześcijańskich poglądów na temat małżeństwa, płci i rodziny. Aktywista LGBTQI w Nowej Południowej Walii (Garry Burns) złożył ponad 40 skarg dotyczących dyskryminacji i oczerniania (w tym 36 w ciągu 32 miesięcy) przeciwko Gaynorowi za poglądy wyrażone na jego blogu. Obrona przed tymi oskarżeniami była dla Gaynora bardzo wyczerpująca, czasochłonna i kosztowna, ponieważ był zmuszony sprzedać swój dom i poniósł ponad 400 tysięcy dolarów opłat prawnych⁴². Co ciekawe, „pan Gaynor nie był w stanie doprowadzić do odrzucenia skarg jako dokuczliwego szykanowania, mimo że ani jedno oskarżenie przeciwko niemu nie zostało potwierdzone jako sukces oskarżyciela”⁴³.

⁴⁰ K. Hedley, *Couple Who Believe It's a Sin to be Gay Fight for Right to be Foster Carers*, „WA-Today”, 6 lutego 2020, <https://www.watoday.com.au/national/western-australia/couple-who-believe-it-s-a-sin-to-be-gay-fight-for-right-to-be-foster-carers-20200205-p53y3c.html>

⁴¹ Zob. m.in.; *Burns przeciwko Gaynor* (nr 2) (2019) NSWDC 552; *Burns przeciwko Gaynor* (2018) NSWDC 358; *Burns przeciwko Gaynor* (2015) NSWDC 283; *Burns przeciwko Gaynor* (2015) NSWDC 24; *Burns przeciwko Gaynor* (2015) NSWCATAD 211; *Burns przeciwko Gaynor* (2015) NSWCATAD 77; *Burns przeciwko Gaynor* (2015) NSWCATAD 24.

⁴² A. Zimmermann, *The State of Freedom of Speech in Australia: Universities, the Media, and Society in General*, [w:] *Freedom of Speech: A Comparative Law Perspective*, red. G. Blicharz, Warsaw 2019, s. 242.

⁴³ J. Steenhof, *Australian Cases: Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Canberra 2020, s. 10.

Fleming przeciwko Advertiser-News Weekend Publishing Co Pty Ltd & Anor (Nr 2) (2016) SASC 26

John Fleming jest katolickim księdzem mieszkającym w Południowej Australii, szanowany jako zasłużony kapłan i naukowiec o nieskazitelnym charakterze. Jednak kariera, reputacja i bezpieczeństwo finansowe księdza Fleminga zostały poważnie zagrożone, gdy w 2008 r. lokalna gazeta w Adelaide (*The Sunday Mail*) opublikowała szereg bezpodstawnych oskarżeń, które wysunął przeciwko niemu dziennikarz Nigel Hunt, zarzucając wykorzystywanie seksualne małoletniego w przeszłości.

Oskarżenia wobec ks. Fleminga zostały wcześniej zbadane i odrzucone przez policję w Australii Południowej, podważając ich prawdziwość. Następnie ksiądz pozwał *The Sunday Mail* o zniesławienie, a sprawa została rozpatrzona w 2014 r. Kiedy na początku 2016 r. wyrok wreszcie zapadł, sprawa ks. Fleminga o zniesławienie została oddalona. Sędzia po prostu postanowił uznać te niepotwierdzone doniesienia gazety przeciwko księdzu Flemingowi za prawdziwe⁴⁴.

Błędy w wyroku były zdecydowanie zbyt liczne i dość znaczące. Ks. Fleming odwołał się od tej decyzji – jednak bezskutecznie – do Sądu Najwyższego Australii Południowej, a w końcu do Wysokiego Trybunału, gdzie jego wniosek o urlop okolicznościowy został odrzucony na tej podstawie, że nie dotyczy żadnej kwestii o znaczeniu ogólnym⁴⁵. Najwyraźniej sędziowie najwyższego sądu krajowego uważali, że uznanie domniemania niewinności i ciężar dowodu w sprawach o zniesławienie nie są już kwestiami o poważnym znaczeniu do rozpatrywania przez sąd.

Paul Collits wymienia trzy ważne aspekty sprawy Fleminga:

Antykatolickie uprzedzenia wymiaru sprawiedliwości, ujawnione w procesie Fleminga i fakt, że księża w czasach moralnej paniki, dotyczącej seksualnego wykorzystywania nieletnich, stali się uzasadnionym celem do ośmieszania lub

⁴⁴ *Fleming przeciwko Advertiser-News Weekend Publishing Co Pty Ltd & Anor (Nr 2) (2016) SASC 26* (183) (J. Gray).

⁴⁵ „Wniosek o udzielenie specjalnego urlopu okolicznościowego nie budzi kwestii o znaczeniu ogólnym. Żaden z zarzutów podniesionych przez skarżącego nie ma wystarczających szans powodzenia, aby uzasadnić przyznanie urlopu okolicznościowego. Urlop ten należy odrzucić wraz z kosztami”, *John Fleming przeciwko Advertiser News Weekend Publishing Co Pty Ltd & ANOR* (2017) HCASL 16 A44/2016.

atakowania w kulturze »wierzymy ci«, #MeToo, wbudowanej w wymiar sprawiedliwości oraz prawnego i powszechnego akceptowania »winy poprzez oskarżenie«.

Brak sprawiedliwości proceduralnej w rozprawie i w późniejszych postępowaniach odwoławczych.

Poważnych braków w uzasadnieniu prawnym wyroku w procesie o zniesławienie i późniejszych odwołaniach⁴⁶.

Antykatolickie uprzedzenie, które ujawniono w procesie Fleminga, jest niezaprzeczalne. Pokazuje, jak księża katolicy mogą stać się nieuzasadnionym celem do ośmieszania lub atakowania w dobie kultury #MeToo, osadzonej w australijskim systemie sprawiedliwości. Rzeczywiście, sędzia w procesie Fleminga, a następnie sędziowie Sądu Najwyższego Australii Południowej padli ofiarami wszechobecnego, antychrześcijańskiego uprzedzenia, obalającego domniemania o niewinności, utrzymując, że po prostu nie należy wierzyć katolickim księżom.

Ostatecznie szkoda wyrządzona reputacji ks. Johna Fleminga jest zarówno nieodwracalna, jak i niezmierna. Krytycy i przeciwnicy mogą nadal wypowiadać straszliwe oszczerstwa, wiedząc, że są ustawowo chronieni niesprawiedliwym wyrokiem sądu. Po orzeczeniu sądu Archidiecezja Adelaide odmówiła ks. Flemingowi możliwości pełnienia jakiejkolwiek posługi katolickiej, tym samym odmawiając niewinnej osobie podstawowego prawa do kontynuowania i wykonywania swoich powinności religijnych.

Uwagi końcowe

W Australii narastają nastroje antychrześcijańskie, zwłaszcza antykatolickie⁴⁷. Zjawisko to jest odczuwalne w znacznej części sektora publicznego i prywatnego. Chrześcijanie coraz częściej unikają publicznego wypowiadania się w kwestiach dotyczących ich wiary z obawy przed skargami do odpowiednich władz. Zjawisko to określa się mianem »nowego sekciarstwa« – nowej formy

⁴⁶ P. Collits, *The Crucifixion of John Fleming*, „The Freedoms Project”, 18 maja 2020, <https://thefreedomsproject.com/item/522-the-crucifixion-of-john-fleming>, dostęp z: 07.09.2024.

⁴⁷ A. K. Thompson, *Should Public Reason Developed Under U.S. Establishment Clause Jurisprudence Apply to Australia?*, „The University of Notre Dame Australia Law Review” 17 (2015), s. 108.

sekularyzmu, w której wartości i przekonania religijne, zwłaszcza chrześcijańskie, są uważane za niegodne, pozbawione znaczenia, nieistotne, a nawet szkodliwe, gdy chodzi o uwzględnienie kluczowych kwestii społecznych⁴⁸.

W powyższym tekście opisano rosnącą liczbę przypadków zagrożenia wolności religijnej w Australii. Dokuczliwe roszczenia nasilają się, przyczyniając się do strat finansowych, społecznych i emocjonalnych u osób zrzeszonych w społecznościach wyznaniowych. Stres związany z dochodzeniem roszczeń prawnych jest często karą samą w sobie, a większość Australijczyków nie ma możliwości ani środków finansowych niezbędnych do toczenia tej walki⁴⁹.

W gruncie rzeczy ludzie religijni, a zwłaszcza chrześcijanie, stają się głównymi celami toczącej się kampanii oszczerstw, która często prowadzi do bezpodstawnych oskarżeń i rozległych postępowań sądowych. Ze względu na obecny klimat antyreligijnej bigoterii, zdolność do życia zgodnie z własnymi wartościami i wyznawanymi przekonaniem już nie stanowi podstawowej wolności, z której każdy mieszkaniec Australii może korzystać.

Bibliografia

Źródła

Commonwealth of Australia Constitution Act, 1900.

Adelaide Company of Jehovah's Witnesses Inc. przeciwko Commonwealth (1943) 67 CLR 116/.

Attorney-General (Vic) (ex rel Black) przeciwko Commonwealth (1981) 146 CLR 559 («DOGS Case»).

Burns przeciwko Gaynor (Nr 2) (2019) NSWDC 552.

Burns przeciwko Gaynor (2018) NSWDC 358.

Burns przeciwko Gaynor (2015) NSWDC 283.

Burns przeciwko Gaynor (2015) NSWDC 24.

Burns przeciwko Gaynor (2015) NSWCATAD 211.

Burns przeciwko Gaynor (2015) NSWCATAD 77.

Burns przeciwko Gaynor (2015) NSWCATAD 24.

Church of the New Faith przeciwko Commissioner for Pay-roll Tax (Vic) (1983) 154 CLR 12.

⁴⁸ P. Kurti, *The Tyranny of Tolerance: Threats to Religious Liberty in Australia*, Redland Bay 2017, s. 165.

⁴⁹ Steenhof, dz. cyt., nr 43, s. 4.

- Delany przeciwko Porteous* (2015) TACD.
Fleming przeciwko Advertiser-News Weekend Publishing Co Pty Ltd & Anor (Nr 2) (2016) SASC 26.
Fleming przeciwko Advertiser News Weekend Publishing Co Pty Ltd & ANOR (2017) HCASL 16 A44/2016.
Harkianakis przeciwko Skalkos (1999) 47 NSWLR 302.
Kruger przeciwko Commonwealth of Australia (1997) 190 CLR 1.
Minister for Immigration and Ethnic Affairs przeciwko Lebanese Moslem Association and Others (1987) 17 FCR 580.

Opracowania

- Blackshield T., *Religion and Australian Constitutional Law*, [w:] *Law and Religion: God, the State and the Common Law*, red. P. Radan, D. Meyerson, R. F. Croucher, London 2005, s. 75–106.
 Blainey G., *A Shorter History of Australia*, New York 1994.
 Clark M., *A History of Australia*, Melbourne 1997.
 Deagon A., *Secularism as a Religion: Questioning the Future of the „Secular” State*, „The Western Australian Jurist” 8 (2017), s. 31–94.
 Ely R., *Unto God and Caesar: Religious Issues in the Emerging Commonwealth 1891–1906*, Melbourne 2004.
 Ferguson N., *Empire: How Britain made the Modern World*, London 2003.
 Furse-Roberts D., *Edmund Burke’s Enduring Legacy in Australian Politics*, „Quadrant Magazine” 62 (2018), nr 7–8, s. 12–19.
 Heydon D., *Religion “Toleration” in Modern Australia: The Tyranny of Relativism*. Inaugural PM Glynn Lecture on Religion, Law and Public Life, Australian Catholic University, Ade-laide, październik 2017.
 Irving H., *To Constitute a Nation: A Cultural History of Australia’s Constitution*, Cambridge 1999.
 Kurti P., *Religious Liberty: A Forgotten Freedom?*, [w:] *Religious Freedom in Australia – A New Terra Nullius?*, red. I. T. Benson, M. Quinlan, A. K. Thompson, Sydney 2019, s. 21–26.
 Kurti P., *Sacred & Profane: Faith and Belief in a Secular Society*, Redland Bay 2020.
 Kurti P., *The Tyranny of Tolerance: Threats to Religious Liberty in Australia*, Brisbane 2017.
 Quick J., Garran R., *The Annotated Constitution of the Australian Commonwealth*, Sydney 1901.
 Quinlan M., *An Unholy Patchwork Quilt: The Inadequacy of Protections of Freedom of Religious in Australia*, [w:] *Religious Freedom in Australia – A New Terra Nullius?*, red. I. T. Benson, M. Quinlan, A. K. Thompson, Sydney 2019, s. 36–62.
 Sheridan G., *God is Good for You: A Defence of Christianity in Troubled Times*, Sydney 2018.

- Steenhof J., *Australian Cases: Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Canberra 2020.
- Stringer C., *Discovering Australia's Christian Heritage*, Brisbane 2000.
- Thompson A. K., *Should Public Reason Developed Under U.S. Establishment Clause Jurisprudence Apply to Australia?*, „The University of Notre Dame Australia Law Review” 17 (2015), s. 107–134.
- Windschuttle K., *The Break-Up of Australia: The Real Agenda Behind Aboriginal Recognition*, Sydney 2016.
- Zimmermann A., *The State of Freedom of Speech in Australia: Universities, the Media, and Society in General*, [w:] *Freedom of Speech: A Comparative Law Perspective*, red. G. Blicharz, Warszawa 2019, s. 217–278.
- Zimmermann A., *Christian Foundations of the Common Law*, vol. 3, Australia, Redland Bay 2018.

Netografia

- Australia Watch, *Rabbi Shimon Cowen*, <https://australiawatch.com.au/rabbi-shimon/>, dostęp z: 07.09.2024.
- Australian Bureau of Statistics, *2016 Census: Religion*, 27 czerwca 2017, <https://www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf/mediareleasesbyReleaseDate/7E-65A144540551D7CA258148000E2B85>, dostęp z: 07.09.2024.
- Burke S., *Limp Green Libs Wiped Out*, „Politicom”, 14 marca 2021, <https://politicom.com.au/tragic-green-lib-wiped-out/>, dostęp z: 07.09.2024.
- Collits P., *The Crucifixion of John Fleming*, „The Freedoms Project”, 18 maja 2020, <https://thefreedomsproject.com/item/522-the-crucifixion-of-john-fleming>, dostęp z: 07.09.2024.
- Donnelly K., *Persecution of Christians Being Taken to Extremes*, „The Australian”, 24 kwietnia 2019, <https://www.theaustralian.com.au/commentary/persecution-of-christians-being-taken-to-extremes/news-story/038ad2176bice5cf2fa94ad4b-f7430bf>, dostęp z: 07.09.2024.
- Hedley K., *Couple Who Believe It's a Sin to be Gay Fight for Right to be Foster Carers*, „WAToday”, 6 lutego 2020, <https://www.watoday.com.au/national/western-australia/couple-who-believe-it-s-a-sin-to-be-gay-fight-for-right-to-be-foster-carers-20200205-p53y3c.html>, dostęp z: 07.09.2024.
- Heydon D., *Liberalism Built on Christian Principles is Lost on Modern Elites*, „The Australian”, 4 listopada 2017, <http://www.theaustralian.com.au/news/inquirer/liberalism-built-on-christian-principles-is-lost-on-modern-elites/news-story/174b51227ac4a32c550c352e1ede8021>, dostęp z: 07.09.2024.
- Sexton M., *Revisionists Drive Old Dixie Down Again*, „The Australian”, 21 sierpnia 2018, <https://www.theaustralian.com.au/commentary/opinion/revisionists-drive-old-dixie-down-again/news-story/8972a230of26a645672503deecf91eff>, dostęp z: 07.09.2024.

Shanahan A., *Discrimination Police Indulging In Gay Abandon*, „The Australian”, 15 października 2011, <https://www.theaustralian.com.au/opinion/discrimination-police-indulging-in-gay-abandon/news-story/c1457f01388bc4f3b1fe0a1a974f82fd>, dostęp z: 07.09.2024.

Thompson B., *Liberal Survivor Puts Spotlight on Right-Wing Churches*, „Australian Financial Review”, 15 marca 2021, <https://www.afr.com/politics/liberal-survivor-puts-spotlight-on-right-wing-churches-20210315-p57au7>, dostęp z: 07.09.2024.

Siju THOMAS
Alliance Defending Freedom, India

Wolność religijna w Azji

Wprowadzenie

Hasło przedstawia stan wolności religijnej w Azji ze szczególnym uwzględnieniem przepisów dotyczących bluźnierstwa. Prawa te penalizują wszelkie domniemane oszczerstwa wobec bóstwa, praktyk lub wierzeń uznawanych za święte w pismach świętych lub zwyczajowo. W większości przypadków osoby należące do mniejszości wyznaniowych są ścigane na mocy tych przepisów za obrazę bóstwa lub wyznawców religii znajdujących się pod bezpośrednią lub pośrednią ochroną państwa. Kara za bluźnierstwo jest dość surowa i waha się od grzywny po karę więzienia, a w niektórych przypadkach chłostę i egzekucję. Prawa te poważnie ograniczają i utrudniają swobodne praktykowanie religii lub przekonań.

Wyjaśnienie charakteru zagadnienia

Dzięki temu, że w Azji rozwijały się główne i pomniejsze religie świata, społeczeństwo azjatyckie jest jednym z najbardziej zróżnicowanych pod względem religijnym na świecie. Wzajemna tolerancja pozwoliła na plura-

lizm religijny tego regionu, co skutkowało rozwojem rozkwitem wielu tradycji wyznaniowych. Jednakże kraje wyznające religię państwową w swoich ustawach zasadniczych wyraźnie zaznaczyły uprzywilejowaną pozycję takiej religii w stosunku do innych. W większości przypadków preferencja ta nie ogranicza się do wsparcia państwa dla religii objętej ochroną, ale rozciąga się na politykę i przepisy, które ograniczają i penalizują swobodne praktykowanie jakiegokolwiek innej religii.

Historyczne ujęcie

Badanie *Pew Research Center* przeprowadzone w 2014 r. wykazało, że połowa najbardziej zróżnicowanych religijnie krajów na świecie znajduje się w regionie Azji i Pacyfiku. Islam, hinduizm, chrześcijaństwo – wszystkie główne religie świata miały swoje korzenie w Azji. Kontynent ten jest także domem dla buddyzmu, judaizmu i wielu innych mniejszych religii. Chrześcijaństwo rozkwitło głównie poza Azją, a jego wyznawcy obecni w kilku krajach azjatyckich stanowią tam mniejszość. Ukształtowany w Indiach buddyzm jest gorliwie praktykowany w wielu postaciach w kilku krajach Azji Południowo-Wschodniej, Chinach, Japonii i na Sri Lance.

Wpływy powstałego w VII w. islamu są dość wyraźne na kontynencie azjatyckim – jest on religią państwową w wielu krajach Azji Południowo-Wschodniej. Ma w Azji również sporą liczbę wyznawców, ponieważ to właśnie tam mieszka większość muzułmanów. Większość z nich należy do sunnickiego odłamu islamu, z wyjątkiem Iranu i Iraku. Taki rozkład demografii religijnej ma bezpośredni wpływ na stan wolności religijnej w regionie azjatyckim.

Stan rzeczy

Istnieje kilka badań i opracowań poświęconych zagadnieniom prezentowanym w niniejszym artykule. Raport roczny amerykańskiej Komisji ds. Międzynarodowej Wolności Religijnej kompleksowo analizuje i omawia powszechne prawo do wolności wyznania na całym świecie. W oparciu o badania stanu wolności religijnej w poszczególnych państwach wyodrębnia

dwie grupy: krajów wzbudzających szczególne obawy (*Countries of Particular Concern*) i krajów znajdujących się na specjalnej liście obserwacyjnej (*Special Watch List*). Monitoruje także podmioty niepaństwowe, np. ugrupowania czy organizacje, wzbudzające szczególne obawy (*Entities of Particular Concern*). Podobnym źródłem informacji jest opracowywany przez organizację *Open Doors* Światowy Indeks Prześladowań, lista 50 krajów, w których popełnianych jest najwięcej naruszeń wolności religijnej. Dogłębną analizę znaczenia praw dotyczących apostazji i bluźnierstwa na całym świecie stanowi książka *Silenced* autorstwa Paula Marshalla i Niny Shea.

Na przestrzeni lat liczne badania naukowe badały zakres wolności religijnej na świecie, a zwłaszcza w Azji. Szczegółowe omówienie stanu wolności religijnej w Azji w ramach krótkiego artykułu byłoby trudne. Rozważania zostaną zatem zawężone do bardzo istotnego w kontekście azjatyckim tematu, jakim jest powszechność restrykcji dotyczących bluźnierstwa. Zjawisko to dotyczy przede wszystkim krajów z większością muzułmańską lub państw, w których obowiązuje religia państwowa, z kilkoma wyjątkami, takimi jak Indie. Przepisy dotyczące bluźnierstwa obowiązują w wielu krajach Azji w różnym natężeniu. Zostaną one omówione w niniejszym artykule.

Aspekty prawne

W 2019 r. w znacznej liczbie krajów, około 79 na 198, obowiązywały prawa lub zasady zabraniające bluźnierstwa, natomiast 22 kraje wprowadziły przepisy penalizujące apostazję. Warto zauważyć, że około połowa krajów, w których obowiązywały przepisy dotyczące bluźnierstwa, znajdowała się w Azji.

Według *Black's Law Dictionary* bluźnierstwo odnosi się do aktu braku szacunku lub obrazy wobec Boga, religii, świętych symboli lub innych przedmiotów uznawanych za święte. Z prawnego punktu widzenia czyny bluźniercze obejmują zniesławiające wypowiedzi przeciwko bóstwom, praktykom religijnym lub przekonaniom uważanym za święte w oparciu o pisma święte lub zwyczaje.

Analiza przepisów prawnych dotyczących bluźnierstwa ujawnia kilka kluczowych kwestii. Po pierwsze, przepisy te naruszają uznane na arenie międzynarodowej standardy wolności słowa i wypowiedzi. Ponadto cechuje

je niejasny język, co prowadzi do arbitralnych interpretacji i szerokich zastosowań. Ponadto często w niewystarczającym stopniu uwzględniają one wymóg ustalenia zamiaru lub motywu popełnienia bluźnierstwa.

Kary związane z przestępstwami bluźnierstwa są bardzo zróżnicowane i obejmują grzywny i więzienie, chłostę, a w niektórych krajach, takich jak Pakistan, Afganistan czy Arabia Saudyjska, nawet karę śmierci. Warto zauważyć, że w 2019 r. kilka osób otrzymało w Pakistanie wyroki śmierci za bluźnierstwo, znalazł się wśród nich wykładowca uniwersytecki oskarżony o słowną obrazę proroka Mahometa i wygłaszanie obraźliwych uwag w mediach społecznościowych. Wypada jednak wspomnieć, że dotychczas nie wykonano w Pakistanie żadnej egzekucji za bluźnierstwo.

Należy zauważyć, że pakistańskie przepisy penalizujące bluźnierstwo dotyczą w szczególności wystąpień skierowanych przeciwko islamowi, nie chronią zaś innych religii. Prawo pozwala każdemu oskarżyć inną osobę o bluźnierstwo wyłącznie na podstawie poszlak, a zeznanie jednego muzułmanina wystarcza, aby zapewnić skazanie niemuzułmanina. Wiele przypadków oskarżeń o bluźnierstwo w Pakistanie motywowanych jest wrogością osobistą, rywalizacją zawodową lub ekonomiczną, a nie rzeczywistymi aktami bluźnierstwa – te bowiem często wymierzone są raczej w członków mniejszości religijnych.

Niepokojące jest to, że w niektórych przypadkach policja lub tłum stwarzają większe zagrożenie dla życia i bezpieczeństwa oskarżonego niż wymiar sprawiedliwości. Kiedy Sąd Najwyższy Pakistanu podtrzymał uniewinnienie Asii Bibi, chrześcijanki skazanej na śmierć za bluźnierstwo, wybuchły gwałtowne protesty z żądaniem jej egzekucji. Szacuje się, że wkrótce po uniewinnieniu w procesach o bluźnierstwo zginęło ponad trzydzieści osób, co dowodzi poważnego ryzyka, na jakie narażeni są oskarżeni.

Przepisy dotyczące bluźnierstwa często sformułowane są w dwuznaczny sposób, co przyznaje prokuratorom znaczną swobodę w stawianiu zarzutów i ściganiu osób oskarżonych o bluźnierstwo. Ten brak jasności pozwala sędziom nakładać surowe kary, takie jak długie kary więzienia i publiczne chłosty.

W Indiach sekcja 295A indyjskiego kodeksu karnego (IPC) uważana jest za ustawę przeciwdziałającą bluźnierstwu. W sprawie *Ramji Lal Modi v. Uttar Pradesh* indyjski Sąd Najwyższy podtrzymał konstytucyjną ważność art. 295A, uznając go za rozsądne ograniczenie wolności słowa i wypowiedzi.

Należy jednak zaznaczyć, że wolność wyznania w Indiach jest obwarowana względami porządku publicznego.

Indonezja uznaje prawo do wolności wyznania zagwarantowane w konstytucji z 1945 r. Artykuł 28E zapewnia jednostkom swobodę przyjmowania i praktykowania wybranej przez siebie religii, natomiast art. 28I podkreśla, że prawo do religii jest nienaruszalnym prawem człowieka. Ponadto art. 29 ust. 2 zapewnia wolność wyznania i kultu. Jednakże ustawa o bluźnierstwie z 1965 r. i indonezyjski kodeks karny nie są zgodne z tymi konstytucyjnymi zasadami i regulacjami. Przykładem tej rozbieżności jest przypadek chińskiej buddyjki, która została skazana za bluźnierstwo na 18 miesięcy więzienia z powodu komentarza na temat głośności głośników w meczecie.

Nieprecyzyjna definicja i nieostry zakres bluźnierstwa wynikające z tych przepisów pozwalają zakwalifikować jako bluźnierstwo czyny odbiegające od ustalonych interpretacji lub praktyk religijnych. W rezultacie sędziowie często uznają elementy bluźnierstwa za spełnione w sprawach, w których uczucia jednostek, zwłaszcza należących do grupy większościowej, zostają urażone odmiennymi interpretacjami lub praktykami religijnymi.

Obecnie w Indonezji pojęcie bluźnierstwa obejmuje szeroki wachlarz czynów, do których zalicza się m.in. odmienne interpretowanie religii, obrażanie religii, podawanie się za proroka, wyśmiewanie rodziny proroka, niszczenie Koranu, przeprowadzanie masowych chrztów, utrzymywanie, że ma się moc wzywania aniołów, używanie wizerunku głowy psa w logo produktu spożywczego czy zawieszanie piątkowych modlitw w ramach protokołów sanitarnych związanych z Covid-19. Amnesty International podała, że od 2005 r. ściganych na podstawie przepisów o bluźnierstwie było co najmniej 106 oskarżonych.

W Indiach duża liczba stanów, mianowicie 11 z 28, przyjęła przepisy zabraniające konwersji, a kolejny stan rozważa obecnie wprowadzenie podobnego ustawodawstwa. Prawa te, przedstawiane jako promujące „wolność wyznania”, obowiązują w Uttar Pradesh, Himachal Pradesh, Gujarat, Chhattisgarh, Odisha, Madhya Pradesh, Arunachal Pradesh, Uttarakhand, Jharkhand i Karnataka. Ponadto Radżastan wymaga zgłaszania konwersji religijnych zgodnie z dyrektywą Wysokiego Trybunału. Niestety sytuacja mniejszości religijnych staje się coraz trudniejsza ze względu na rosnący wpływ ideologii prawicowych na krajobraz polityczny.

Każde kolejne prawo zakazujące konwersji jest bardziej rygorystyczne niż poprzednie – kary za „przymusową” konwersję sięgają maksymalnie 10 lat

pozbawienia wolności i wysokich grzywien, podczas gdy wcześniejsze przepisy przewidywały karę do jednego roku pozbawienia wolności bez żadnych grzywien.

Wymogi proceduralne dotyczące konwersji religijnych stają się coraz bardziej uciążliwe i długotrwałe. Ustawa obowiązująca w stanie Karnataka zachęca jednostki do angażowania się w „polowania na czarownice”, oferując osobom składającym skargi nagrody pieniężne.

Z pozoru indyjskie przepisy zakazujące konwersji mają na celu zapobieganie konwersjom pod wpływem siły, oszustwa lub wabienia. Jednak w praktyce prawa te są często wykorzystywane przez grupy ekstremistów religijnych, aby utrudniać dobrowolną konwersję z hinduizmu. Brak jasno sformułowanych definicji i rozumienia pojęć takich jak „siła, oszustwo i wabienie” prowadzą do sytuacji, w których za naruszenie uznać można działania nieszkodliwe, np. udzielanie pomocy charytatywnej.

Przepisy te często wymagają rejestracji konwersji w urzędzie. Niestety bywa, że takie informacje trafiają do religijnych grup ekstremistycznych, które wykorzystują je do nękania, grożenia i zastraszania zarejestrowanych osób, aby zniechęcić je do konwersji.

Wyroki skazujące na mocy tych przepisów są rzadkie, co dowodzi ich ograniczonej skuteczności w neutralizowaniu rzeczywistych zagrożeń związanych z przymusowymi konwersjami. Służą one przede wszystkim jako narzędzia nękania i zastraszania mniejszości religijnych. Co więcej, niektóre z tych ustaw przenoszą ciężar dowodu na oskarżonego, zmuszając go do wykazania swojej niewinności i nienaruszenia jakichkolwiek przepisów. Niedawne aresztowania dokonane na mocy zmienionego lub nowego prawa potwierdzają, że ustawodawstwo to skierowane jest przeciwko mniejszościom religijnym. Badacze porównują je do ustaw norymberskich zabraniających krzyżowania ras, ponieważ zakładają one również unieważnienie małżeństw międzywyznaniowych.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, przyjęty w 1976 r. i ratyfikowany przez Indie, uprawnia państwa członkowskie do tego, by zabraniały promowania nienawiści ze względu na narodowość, rasę lub religię, a także nawoływania do dyskryminacji, wrogości lub przemocy. Badania przeprowadzone przez *Pew Research Center* w 2014 r. wykazały, że około jedna czwarta krajów i terytoriów na świecie (26%) wdrożyła przepisy lub zasady dotyczące bluźnierstwa.

Art. 18 MPPOiP wyraźnie uznaje nieograniczoną wolność przyjmowania lub posiadania jakichkolwiek przekonań lub religii, podkreślając ich przynależność do wewnętrznej sfery osobistych przekonań. Paradoksalnie przepisy zakazujące konwersji wydają się utrudniać tę właśnie swobodę wyboru. Komentarz ogólny nr 22 Komitetu Praw Człowieka ONZ stwierdza, że jednostki nigdy nie powinny być zmuszane do ujawniania swojej przynależności religijnej. Jednak niektóre stany wymagają, aby potencjalni konwertyci uzyskali zgodę sędziego. Naraża ich to na wpływy religijnych ekstremistów, którzy starają się zapobiegać nawróceniom na inną wiarę, ignorując jednocześnie masowe nawrócenia na własną.

Wymóg powiadomienia urzędu przed konwersją może do niej zniechęcić, zwłaszcza gdy sędzia jest wobec takich konwersji uprzedzony. Co więcej, sędziowie mogą ujawniać tożsamość potencjalnych konwertytów organizacjom ekstremistycznym, a to skutkuje zastraszaniem i manipulacją utrudniającymi proces konwersji. Ów system proceduralny działa zatem jak mechanizm tłumiący, zniechęcający do zmiany przynależności religijnej i poddający konwertytów uprzedzeniom społecznym związanym z dochodzeniami rządowymi.

W Malezji istnieje dwupoziomowy system prawny, w którym regulowanie i egzekwowanie prawa szariatu jest delegowane na poszczególne stany. Niektóre stany wykorzystują tę władzę do ograniczania wolności religijnej mieszkańców, zarówno muzułmańskich, jak i niemuzułmańskich. Rząd federalny konsekwentnie wspiera te restrykcje. Artykuł 11 ust. 4 konstytucji upoważnia prawodawstwo stanowe i federalne do kontrolowania lub ograniczania rozpowszechniania jakichkolwiek doktryn lub przekonań religijnych wśród wyznawców islamu.

Dwa orzeczenia sądowe z początku 2021 r. dotyczyły jurysdykcji sądów świeckich w sprawach dotyczących wolności religijnej. 25 lutego Malezyjski Sąd Federalny uznał za niezgodne z konstytucją stanowe prawo szariatu w Selangor, które zabraniało stosunków między osobami tej samej płci jako „sprzecznych z porządkiem natury”; jednakże orzeczenie to nie unieważniło ustaw federalnych, które kryminalizują związki osób tej samej płci. 10 marca Sąd Najwyższy w Kuala Lumpur uchylił zakaz publikowania niemuzułmańskich publikacji zawierających termin „Allah”. W innej instancji Wysoki Trybunał i Sąd Apelacyjny w Malezji orzekły, że Ahmadi nie mogą być uważani za muzułmanów ani za „osoby wyznające religię islamu” ze względu na prawnie wiążące edykty religijne.

Aspekty praktyczne

Wiele krajów azjatyckich zajmuje wysokie miejsca w Światowym Indeksie Prześladowań, co wskazuje na to, że dochodzi w nich do poważnych naruszeń wolności religijnej. Na przykład Arabia Saudyjska przez cały 2021 r. utrzymywała znaczne ograniczenia wolności religii lub przekonań. W kraju obowiązuje zakaz budowy niemuzułmańskich miejsc kultu. W edukacji, zatrudnieniu i systemie sądowniczym dochodzi do dyskryminacji szyickich muzułmanów, która przejawia się także w ograniczaniu im dostępu do wyższych stanowisk w rządzie i wojsku. Mniejszości religijne, np. chrześcijanie czy Żydzi, mogą gromadzić się wyłącznie prywatnie, a w przeszłości zmagaly się z prześladowaniami i atakami ze strony rządu. W Turcji nadal obowiązuje prawo penalizujące bluźnierstwo lub „obrazę wartości religijnych” nakładające kary na osoby, które rzekomo dopuściły się obrazy islamu. Na Sri Lance rząd wykorzystał środki prawne takie jak ustawa o bluźnierstwie, ustawa o zapobieganiu terroryzmowi czy ustawa o Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych (MPPOP), aby atakować mniejszości religijne i pogłębić dyskryminację społeczną muzułmanów, zwłaszcza po zamachach bombowych dokonanych w Wielkanoc w 2019 r.

Bibliografia

- Defending FoRB, *Understanding India's Blasphemy Laws*, https://defendingforb.org/en/india/understanding-india-s-blasphemy-laws/#_edn19, dostęp z: 24.10.2023.
- Defending FoRB, *Case Study on the Ahmadi's Religious Status: Ketua Pegawai Penguatkuasa Agama & Ors v Maqsood Ahmad & Ors*, <https://www.defendingforb.org/en/malaysia/case-study-on-the-ahmadis-religious-status-ketua-pegawai-penguatkuasa-agama-ors-v-maqsood-ahmad-ors/>, dostęp z: 24.10.2023.
- Fischer M. G., *Anti-Conversion Laws and the International Response*, „Penn State Journal of Law & International Affairs” 6 (2018), nr 1, s. 11–28, <https://elibrary.law.psu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1175&context=jlia>, dostęp z: 24.10.2023.
- Gopinathan S., *Rajasthan HC, Guidelines' on Religious Conversion Burden Women, Seem to Contradict Right to Privacy Law*, „Firstpost”, 20 grudnia 2017, <https://www.firstpost.com/india/rajasthan-hc-guidelines-on-religious-conversion-burden-women-seem-to-contradict-right-to-privacy-law-4267811.html>, dostęp z: 24.10.2023.

- Indrayanti, K. W., Saraswati, A. A. A. N., *Criminalizing and Penalizing Blasphemy: The Need to Adopt a Human Rights Approach in the Reform of Indonesia's Blasphemy Law*, „Cogent Social Sciences” 8 (2022), nr 1, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23311886.2022.2104704>, dostęp z: 24.10.2023.
- Marshall, P., Shea, N., *Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*, Oxford 2011.
- „Outlook India”, *UP Love Jihad: Over 35 Arrests, Dozen FIRs Under New Anti-Conversion Law in a Month*, 17 stycznia 2024, <https://www.outlookindia.com/website/story/india-news-up-love-jihad-over-35-arrests-dozen-firs-under-new-anti-conversion-ordinancein-a-month/368444>, dostęp z: 24.05.2025.
- „Outlook India”, *Parents of Woman, Seven Other Arrested under MP's New Anti-Conversion Law*, 16 stycznia 2024, <https://www.outlookindia.com/website/story/india-news-parents-of-woman-seven-other-arrested-under-mpps-new-anti-conversion-law/372357>, dostęp z: 24.05.2025.
- Pew Research Center, *Four-in-Ten Countries and Territories Worldwide Had Blasphemy Laws in 2019*, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2022/01/25/four-in-ten-countries-and-territories-worldwide-had-blasphemy-laws-in-2019-2/>, dostęp z: 24.10.2023.
- Pew Research Center, *Global Religious Diversity*, 2014, <https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2014/04/Religious-Diversity-full-report.pdf>, dostęp z: 24.10.2023.
- Santhosh, P., *Love Jihad: A Present-Day Variant of The Anti-Miscegenation Laws*, „LiveLaw”, 30 grudnia 2020, <https://www.livelaw.in/columns/love-jihad-miscegenation-nazi-germany-nuremberg-law-miscegenation-law-of-virginia-167775>, dostęp z: 24.10.2023.
- US Commission on International Religious Freedom, *Annual Report*, 2022, <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2022%20Annual%20Report.pdf>, dostęp z: 24.10.2023.
- US Commission on International Religious Freedom, *Respecting Rights? Measuring the World's Blasphemy Laws*, <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Blasphemy%20Laws%20Report.pdf>, dostęp z: 24.10.2023.

Nota o Autorach

Michał Balcerzak – profesor na Wydziale Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Szczecińskiego. W latach 2003–2021 pracował w Katedrze Praw Człowieka WPiA UMK. Otrzymał Dyplom Międzynarodowego Instytutu Praw Człowieka w Strasburgu (2004) i Akademii Prawa Europejskiego we Florencji (2007). W latach 2003–2009 współpracownik Zespołu Pełnomocnika Ministra Spraw Zagranicznych do spraw postępowań przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka. Przedstawiciel Polski w Komitecie Zarządzającym ds. Praw Człowieka Rady Europy w latach 2004–2008. Przewodniczący Grupy Roboczej Rady Europy ds. Praw Człowieka w kontekście przyspieszonych procedur uchodźczych (2006–2008). W latach 2015–2021 członek Grupy Roboczej Ekspertów ds. Ludności Pochodzenia Afrykańskiego (nominacja Rady Praw Człowieka ONZ). W latach 2018–2022 sędzia *ad hoc* Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Od 2022 r. członek, wiceprzewodniczący i przewodniczący Komitetu ONZ ds. Likwidacji Dyskryminacji Rasowej (CERD). Adwokat, członek Izby Adwokackiej w Warszawie.

Judyta Bielanowska – doktor nauk społecznych z zakresu nauk o polityce. Absolwentka politologii oraz bezpieczeństwa wewnętrznego, ukończonych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Torunia. Nauczyciel akademicki w Pomorskiej Szkole Wyższej w Starogardzie Gdańskim, starszy specjalista ds. naukowo-badawczych w Europejskim Centrum Solidarności. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych oraz uczestniczka licznych konferencji i sympozjów naukowych, w tym. m.in. I Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Świat islamu w perspektywie badań arabistycznych i politologicznych”, II Międzynarodowego Sympozjum „Polityka i społeczeństwo w świecie islamu” oraz V Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego. Zainteresowania badawcze oscylują wokół przywództwa politycznego w systemach totalitarnych i autorytarnych, stosunków społeczno-politycznych w PRL oraz dialogu międzykulturowego na przełomie XX i XXI w.

Carlos A. Casanova – urodzony w 1966 r. w Wenezueli. Uzyskał stopień magistra prawa na Katolickim Uniwersytecie Andrés Bello w 1988 r. Przez kilka lat pracował jako adwokat. W 1995 r. zdobył stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Nawarry. W latach 1996–2002 wykładał filozofię klasyczną na Uniwersytecie Simóna Bolívara. Pełnił funkcję kierownika studiów podyplomowych z filozofii na USB w latach 1999–2002. Z powodów politycznych musiał opuścić swój kraj. Następnie był profesorem wizytującym na Uniwersytecie Bostońskim (2002–2003), starszym pracownikiem naukowym w Centrum Maritain na Uniwersytecie Notre Dame (2003–2005) oraz profesorem nadzwyczajnym w Katedrze Filozofii (2004–2005). W 2005 roku przeniósł się do Chile. Pracował tam w Międzynarodowej Akademii Filozofii na Papieskim Katolickim Uniwersytecie Chile (2005–2012), w Centrum Studiów Tomistycznych na Uniwersytecie Świętego Tomasza (2013–2020) oraz na Wydziale Prawa Papieskiego Katolickiego Uniwersytetu Chile (2020–2023). Obecnie jest wykładowcą w Hamilton Center na Uniwersytecie Florydy. Opublikował dziewięć książek filozoficznych w renomowanych wydawnictwach akademickich oraz wiele artykułów w prestiżowych czasopismach. Ponadto organizował międzynarodowe konferencje tomistyczne i przetłumaczył na język hiszpański *Komentarz do Księgi Psalmów św. Tomasza z Akwinu*.

Adam Jeszka – gdański ksiądz, teolog i filozof, doktor filozofii, nauczyciel akademicki. W 2009 r. uzyskał magisterium z teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na podstawie pracy *Dialogiczny wymiar wiary w myśli filozoficzno-religijnej J. Tischnera*; w 2012 r. uzyskał licencjat z filozofii na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie, gdzie następnie w 2017 r. obronił doktorat poświęcony antropologii hiszpańskiego egzystencjalisty Miguela de Unamuno (1864–1936). W swojej pracy badawczej zajmuje się antropologią, filozofią przyrody oraz filozofią religii

Katarzyna Kącka – politolożka, historyczka; pracowniczka Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Specjalizuje się we współczesnych stosunkach międzynarodowych. Autorka licznych publikacji. Redaktorka czasopism politologicznych: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” oraz „Historia i Polityka”.

Radosław Kołatek – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Prawa Międzynarodowego i Europejskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Weronika Kudła – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Prawa Mediów na Wydziale Nauk o Komunikacji Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, prawnik, italianistka. Absolwentka Wydziału Prawa i Administracji oraz Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, stypendystka programu *Young Scholars Fellowship “Religion and the Rule of Law”* (Oxford), uczestnik VIII Edycji Akademii Młodych Dyplomatów Europejskiej Akademii Dyplomacji w Warszawie, programu Harvard University *“Bioethics: The Law, Medicine, and Ethics of Reproductive Technologies and Genetics”* oraz programu Erasmus (Uniwersytet Tor Vergata, Rzym). Jest członkiem *International Bar Association’s Human Rights Institute* oraz Laboratorium Wolności Religijnej. Autorka monografii *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA* (2018) oraz wielu innych publikacji naukowych z zakresu ochrony wolności religijnej.

Matthew LaGrone – prodziekan Wydziału Zdrowia i Studiów Społecznościowych na Uniwersytecie MacEwan w Edmonton (Kanada). Doktorat z nauk religijnych uzyskał na Uniwersytecie w Toronto, gdzie studiował pod kierunkiem dr Davida Novaka, czołowego żydowskiego teologa dialogu międzywyznaniowego i wybitnego uczonego w kwestiach wolności religijnej. Wcześniejszy dorobek dr LaGrone obejmuje eseje na temat żydowskiej historii intelektualnej wraz z publikacjami na temat wolności religijnej we współczesnym świecie. Jego obecne zainteresowania naukowe dotyczą dwóch bardzo różnych zainteresowań badawczych: (1) judaizmu w krajach Globalnego Południa oraz (2) zastosowania generatywnych narzędzi sztucznej inteligencji w klasie.

Wiesław Łużyński – kapłan diecezji toruńskiej i pracownik naukowo-dydaktycznym Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Przedmiotem jego zainteresowań są: społeczna zasada pomocniczości, obecność religii w sferze publicznej, nauczanie J. Ratzingera/Benedykta XVI.

Adam Machowski – pedagog, filozof i teolog, uzyskał doktorat na Uniwersytetach Nawarry w Hiszpanii oraz UMK w Toruniu. Pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Jagiellońskiej w Toruniu, obecnie pracuje nad studiami porównawczymi dotyczącymi doktryny społecznej Tomasza z Akwinu i Konfucjusza.

Agnieszka Nogal – doktor habilitowana nauk humanistycznych, profesor na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, filozof, prawnik, członek Centrum Prawa Medycznego i Biotechnologii WPiA UW. Od 2017 roku kierownik Zakładu Filozofii Polityki. W latach 1994–2013 pracowała w Instytucie Studiów Politycznych PAN, w latach 2002–2003 w *Robert Schuman Centre for Advanced Studies* w Europejskim Instytucie Uniwersyteckim we Florencji. W swojej pracy naukowej koncentruje się na prawach człowieka, feminizmie oraz biopolityce. Współzałożycielka i członek redakcji czasopisma „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”. Działa w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, z jego ramienia kieruje Olimpiadą Filozoficzną dla młodzieży ze szkół średnich.

Marta Osuchowska – doktor habilitowany nauk prawnych, profesor uczelni w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego Wydziału Prawa i Administracji UKSW; absolwentka prawa i prawa kanonicznego UKSW, a także podyplomowych studiów latynoamerykańskich w Centrum Studiów Latynoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka i współautorka książek i artykułów poświęconych relacjom państwo–Kościół i gwarancjom prawa do wolności religijnej, przede wszystkim w regionie Ameryki Łacińskiej. Obecne zainteresowania naukowe koncentruje na procesach przemian religijnych w państwach latynoamerykańskich i prawie konkordatowym. Członek Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego oraz *Consortio Latinoamericano de Libertad Religiosa*. Sekretarz naukowy czasopisma „Przegląd Prawa Wyznaniowego”.

Jarosław Różański – profesor teologii i profesor zwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; specjalizuje się w misjologii i kulturach Afryki. Kierownik Katedry Misjologii. Członek Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Religiami Pozachrześcijańskimi (od 1998).

Cezary Smuniewski – dr hab. nauk o bezpieczeństwie, dr hab. teologii, duchowny katolicki, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, dyrektor Interdyscyplinarnego Centrum Badawczego Uniwersytetu Warszawskiego „Tożsamość – Dialog – Bezpieczeństwo”. W badaniach zajmuje się związkami religii z bezpieczeństwem, patriotyzmem, aksjologią bezpieczeństwa narodowego, bezpieczeństwem społecznym, psychologią bezpieczeństwa, Polonią i Polakami poza krajem, religią w wojnie Rosji przeciwko Ukrainie. Opublikował m.in.: Cezary Smuniewski, Ilona Urych, Mariusz Boguszewski, *Theologically Inspired and Supported Patriotism as a Component of Poland's National Security. Concept of Research and its Social Application*, „The Person and the Challenges” 14 (2024) nr 1, s. 257–272; Cezary Smuniewski, *Praktyki religijne. W poszukiwaniu tendencji zachodzących zmian*, w: R.M. Staniszewski (red.), *Pomiędzy wojną w Ukrainie a wyborami parlamentarnymi w Polsce w 2023 roku. Diagnoza stanu polskiego społeczeństwa*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2023, s. 169–189; Cezary Smuniewski, *From Memory to Freedom. Research on Polish Thinking about National Security and Political Community*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Institute of Political Science Publishers, Warsaw 2020.

Piotr Szymaniec – prof. ANS AS w Wałbrzychu; stopnie doktora i doktora habilitowanego nauk prawnych uzyskał na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego (odpowiednio – w 2012 i 2017 r.). Obecnie jest profesorem Akademii Nauk Stosowanych Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu. Autor dwóch monografii autorskich i dwóch współautorskich, trzech tomów edycji źródeł, redaktor lub współredaktor 20 tomów zbiorowych, opublikował ponad 130 prac naukowych w sześciu językach z zakresu historii myśli prawnej, teorii i filozofii prawa ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień praw i wolności jednostki oraz wolności religijnej, a także prawnych aspektów bezpieczeństwa publicznego. Czynny uczestnik wielu międzynarodowych konferencji, m.in. w Oksfordzie (dwa razy), Sztokholmie (dwa razy), Wiedniu, Tartu, Hanowerze, Tallinie, Rydze, Belgradzie, Kownie, Clermont-Ferrand, Cordobie, Lund, Bratysławie, Brnie i Ołomuńcu. Członek Rady Legislacyjnej przy Prezesie Rady Ministrów na kadencje 2018–2022 i 2022–2026.

Siju Thomas – Dyrektor ADF (*Alliance Defending Freedom*) India, organizacji zajmującej się prawną obroną wolności religijnej. Adwokat specjalizujący się w prawie konstytucyjnym i karnym. W ramach prywatnej praktyki prowadził sprawy o dużym znaczeniu publicznym, dotyczące m.in. prawa tymczasowo aresztowanych do rzetelnego procesu, dostępu do alkoholu w kontekście zdrowia publicznego oraz sprawy dotyczące kary śmierci. Jego zaangażowanie w działania na rzecz wolności religijnej rozpoczęło się w 2017 roku, kiedy dołączył do ADF India. Przez lata odegrał kluczową rolę w udzielaniu niezbędnej pomocy prawnej osobom prześladowanym ze względu na swoją wiarę. Uczestniczył w tworzeniu zespołu ds. strategicznych sporów sądowych ADF, który jest zaangażowany w ok. 40 najbardziej znaczących spraw z obszaru wolności religijnej rozpatrywanych przez Sąd Najwyższy Indii, w tym w postępowania kwestionujące surowe indyjskie prawo antykonwersyjne. Uzyskał tytuł magistra w dziedzinie prawa na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Delhi. Jest także stypendystą prestiżowego programu *Blackstone Alliance Defending Freedom*.

Jan Uchwat – kapłan archidiecezji gdańskiej. Doktorat z zakresu teologii moralnej uzyskał na Uniwersytecie Nawary w Hiszpanii w latach 2002–2007. Wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym i proboszcz parafii pw. św. Kazimierza w Gdańsku.

María Alejandra Vanney – prawnik (Katolicki Uniwersytet Buenos Aires, Argentyna); doktor filozofii (Uniwersytet Nawarra, Hiszpania); specjalizacja w europeistyce (Uniwersytet Warszawski/Uniwersytet Maastricht, Holandia); profesor filozofii polityki (Uniwersytet Austral, Argentyna). Obecnie profesor Szkoły Głównej Mikołaja Kopernika, pracownik naukowy Uniwersytetu Princeton oraz pracownik badawczy w projektach związanych z problematyką wolności religijnej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jako *Visiting Scholar* odbyła staże naukowe na Uniwersytecie Princeton w Stanach Zjednoczonych oraz Uniwersytecie Cambridge w Wielkiej Brytanii. Laureatka grantów i nagród naukowych. Jest autorką ośmiu monografii, licznych artykułów i rozdziałów.

Mukami Wangai – wykładowca prawa i religii oraz prawa i sprawiedliwości naprawczej w *Strathmore University Law School*. Jest pracownikiem naukowym w *Strathmore's Center for Law and Policy* (SCLP). Jej badania koncentrują się na przecięciu przemian ustrojowych oraz realizacji demokratycznych praw i wolności. Jest redaktorem w *Strathmore University (Legal) Press* (SUP-Legal) oraz członkiem rady redakcyjnej „Strathmore Law Journal” (SLJ). Uzyskała tytuł licencjata z ekonomii i prawa w *School of Oriental and African Studies* (SOAS) na University of London oraz tytuł magistra prawa (*Master of Laws, LL.M*) na Duke University. Ukończyła podyplomowe studia prawnicze (*Graduate Diploma in Law, GDL*) oraz kurs adwokacki w *College of Law* w Londynie. Jest członkiem Adwokatury Anglii i Walii.

Augusto Zimmermann – licencjat z prawa z wyróżnieniem, magisterium prawa z najwyższym wyróżnieniem, doktorat (Monash), jest profesorem i dziekanem Wydziału Prawa na *Sheridan Institute of Higher Education* w Perth w Australii Zachodniej. Jest też prezesem *Western Australian Legal Theory Association* (WALTA), redaktorem naczelnym czasopisma prawniczego „The Western Australian Jurist”, wcześniej pełnił funkcję Prodziekana Wydziału Prawa na Uniwersytecie Murdocha, zaś w latach 2012–2017 pełnił funkcję komisarza ds. reformy prawa przy Komisji ds. Reformy Prawa Australii Zachodniej. Jest autorem licznych publikacji naukowych, w tym *Christian Foundations of the Common Law* (3 tomy, Connor Court, 2018) oraz *Global Perspectives on Subsidiarity* (Springer, 2014).

