



WOLNOŚĆ RELIGIJNA I INNE PRAWA CZŁOWIEKA ZAGROŻENIA I TRENDY

REDAKCJA

WERONIKA KUDŁA, TOMASZ HUZAREK, MACIEJ DUDA





Laboratorium Wolności Religijnej

Wolność religijna i inne prawa człowieka: zagrożenia i trendy

2023



Ministerstwo
Sprawiedliwości

SPIS TREŚCI

Przedmowa	4
Wprowadzenie.....	8

Rozdział I: Mapowanie zagrożeń wolności religijnej

Marcela Szymański – Autokrata a wolność wyznania – fabrykowanie mniejszości.....	13
Maciej Duda – Naruszenia wolności religijnej w Polsce w świetle badań Laboratorium Wolności Religijnej.....	38
Piotr Roszak, Agnieszka Brzezińska – Współczesne formy naruszeń wolności religijnej w obszarze publicznego kultu religijnego.....	55
Iwona Zamkowska – Prawo do nauki jako zagrożone prawo człowieka w przypadku mniejszości chrześcijańskiej w pakistańskim systemie edukacji.....	66
Felix Boelmann – Wyrażanie przekonań religijnych we współczesnym świecie — zagrożenia i trendy z perspektywy rzecznictwa prawnego.....	86

Rozdział II: Mapowanie trendów dotyczących wolności religijnej

Hans Martien ten Napel – Stan wolności religijnej – perspektywa (częściowo) zewnętrzna..	99
Asher Maoz – Wolność religijna w obrębie religii i poza nią z perspektywy judaizmu.....	119
Christine Mengès-Le Pape – Wolność religijna we Francji w kontekście współczesnego prawa	134
Weronika Kudła – Początek nowej ery dla wolności religijnej? Refleksje nad obecnym statusem religii w amerykańskim życiu publicznym	148
Adam Jakuszewicz – Kilka refleksji na temat (de)penalizacji bluźnierstwa w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.....	164

Rozdział III: Mapowanie przyszłości wolności religijnej

Andrea Pin – Gdy prawa zmierzają w złym kierunku — los wolności religijnej i konstytucjonalizmu w XXI wieku	181
Aleksandra Vanney – Przemoc, wolność i prawda	201
Cyryl Hovorun – Wartości i sekularyzm	222
Ewa Dryglas-Komorowska – #ToJestWojna. Wychowanie chrześcijańskie wobec współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych.....	245
Saša Horvat – Mowa nienawiści — spojrzenie filozoficzne.....	257
Autorzy.....	271

Przedmowa

75. rocznica uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka to szczególnie dobry czas, by podkreślić znaczenie jej art. 18, który gwarantuje wolność myśli, sumienia i wyznania. To właśnie dzięki Deklaracji niemal na całym świecie panuje obecnie zgoda co do tego, że wolność religijna jest podstawowym prawem człowieka.

Wielu jest również zgodnych, że mimo to wolność religijna pozostaje niestety jednym z najczęściej łamanych praw człowieka. Jak wskazuje raport *Religious Freedom in the World* z 2023 r. opublikowany przez organizację Pomoc Kościołowi w Potrzebie, 62% ludności świata zamieszkujące około jednej trzeciej krajów świata doświadcza jakiejś formy naruszenia wolności religijnej.

Nie ma jednak powszechnej zgody co do tego, kto dokładnie jest podmiotem wolności religijnej i co zawiera w sobie to prawo.

Niektórzy traktują wolność religijną jako prawo przysługujące tylko jednostce, ignorując fakt, że praktyki religijne odprawiane są dużej mierze w ramach wspólnoty i dlatego religia ma istotny wymiar wspólnotowy. Często pogląd ten wyrażony zostaje w kontekście kontrowersji wokół „obrazy religii” czy raczej uczuć religijnych. Oczywiście religia jako taka może być przedmiotem nawet ostrej krytyki, bo nie da się jej, by tak powiedzieć, „obrazić”. Jednakże ludziom wyznającym tę religię należy się szacunek i to ich obrażania należy unikać.

Są również tacy, którzy uważają religię za na tyle ważny składnik tożsamości narodu lub innej wspólnoty, że jej porzucenie, a także powstawanie i funkcjonowanie innych wspólnot religijnych, postrzegane są jako „konkurencja” czy wręcz zagrożenie dla społecznego porządku. Taka postawa w sposób oczywisty narusza podstawowe prawa jednostki, jak również prawo innych wspólnot wyznaniowych do istnienia i praktykowania swojej religii. Dyktatury ateistyczne XX w. także uważały wspólnoty wyznaniowe i Kościoły za rywali, a ich ideologia opierała się na konieczności wyeliminowania religii, co niestety starały się osiągnąć.

Pamięć o tym jest szczególnie żywa w Europie Środkowo-Wschodniej, gdzie wielu męczenników broniło wolności religijnej za cenę swojego życia. Dyktatura komunistyczna początkowo dążyła do eksterminacji Kościołów, ale szybko zdała sobie sprawę, że religia nie zniknie całkowicie i że aby z nią żyć, potrzebny będzie jakiś kompromis – co oczywiście również wiązało się ze znacznym ograniczeniem wolności religijnej. Ostatecznie Kościoły zwyciężyły nad dyktaturą.

Warto zauważyć, że agresywna ideologia laicka często przyjmuje dziś podobne podejście: opowiada się za zniesieniem religii i Kościołów, a nawet próbuje je wyeliminować z różnych dziedzin życia społecznego. Historia uczy nas jednak, że to się nie uda.

Niemniej, szczególnie w świecie zachodnim, marginalizacja lub wykluczenie religii i wspólnot wyznaniowych z życia społeczeństwa jest największym zagrożeniem dla samej wolności religijnej. Metody i środki mogą się różnić w zależności od kraju.

Model rozdziału Kościoła od państwa ma w swej istocie chronić autonomię obu sfer – jeśli jest właściwie rozumiany, w duchu „zdrowego sekularyzmu”, którego zwolennikiem był papież Benedykt XVI. Podejście radykalne ma jednak na celu oddzielenie religii nie tylko od państwa, ale także od społeczeństwa, czyli wykluczenie określonych członków i grup społeczeństwa, a mianowicie wierzących obywateli i Kościołów.

Wyraża się to w ograniczeniach lub zakazach dotyczących niektórych praktyk religijnych (np. obrzezania, uboju koszernego czy halal), w eliminowaniu z przestrzeni publicznej religijnych elementów kultury (co można dostrzec od czasu do czasu np. w związku z Bożym Narodzeniem), ale także w ograniczeniach sprzeciwu sumienia (np. w obszarze ochrony życia i interpretacji małżeństwa). Wiele zależy nie tylko od ustawodawstwa i rządu każdego kraju, ale także od sądownictwa. Nie bez znaczenia są osobiste przekonania i uwarunkowania kulturowe sędziów wydających orzeczenia dotyczące wolności religijnej – i jest to zrozumiałe.

Szczególnym zagrożeniem dla wolności religijnej – nie zawsze łatwym do rozpoznania w porę – jest zewnętrzna presja wywierana na Kościoły w celu zmiany ich nauczania. Papież Franciszek wielokrotnie ostrzegał przed „kolonizacją ideologiczną”, czyli sytuacją, w której siły zewnętrzne starają się narzucić jakiemuś krajowi w imię „poprawności politycznej” wartości lub postawy nieprzystające, zwłaszcza ze względów religijnych, do danego społeczeństwa. Ofiarami tych prób „ideologicznej kolonizacji” padają także Kościoły. Czasami same Kościoły ulegają podziałom pod wpływem nacisków zewnętrznych: czy powinny dostosować się do poprawnego politycznie świata, czy też stanąć w obronie doktryny? I do jakiego stopnia to uczynić?

To ostatnie zjawisko wskazuje także na inny aspekt wolności sumienia i religii: kwestię wolności w Kościołach i wspólnotach wyznaniowych. Między innymi na tym polegał rozwój religijny świata zachodniego. Ilustruje to być może mało znany przykład z historii Węgier: w Siedmiogrodzie sejm w Tordzie w 1568 r. jako pierwszy na świecie uznał, że poszczególne zgromadzenia mają prawo do swobodnego wyboru własnych pastorów i że nikt nie powinien być poddawany represjom za wyznawanie innej wiary.

W XX w. na soborze watykańskim II Kościół katolicki jasno sformułował religijną interpretację wolności wyznania jednostki. Niestety takie rozumienie wolności religijnej nie upowszechniło się jeszcze we wszystkich częściach świata. W wielu krajach karze podlegają nie tylko zmiana wyznania czy rezygnacja z wyznawania religii, ale samo wyrażenie sprzeciwu wobec oficjalnego nauczania, które grozi oskarżeniem o bluźnierstwo. Jak wiadomo, praktyka religijna ma silny wymiar wspólnotowy. Dlatego też, choć można postawić tezę, że religii jako takiej nie da się obrazić, to nikt z czystym sumieniem nie zaprzeczyłby, że nie należy obrażać uczuć religijnych jednostek czy wspólnot, gdyż uderzałoby to w godność człowieka. Zarazem przepisy przeciwko bluźnierstwu należą obecnie do najpoważniejszych ograniczeń wolności religijnej. Są zbyt rygorystyczne i zbyt niejasne jednocześnie, przez co umożliwiają poważne nadużycia wobec wyznawców innych religii lub choćby dysydentów. Do zrównoważenia dwóch ważnych praw, czyli wolności religii i sumienia oraz wolności słowa należałoby zapewne zastosować dobrze znaną „złotą zasadę”.

Wolność religijna musi być deklarowana i gwarantowana nie tylko w teorii czy przez prawo. Równie istotne jest pomaganie osobom i wspólnotom, które potrzebują ochrony tej wolności w codziennym życiu – na przykład poprzez zapewnienie odpowiednich warunków do funkcjonowania. XX-wieczny węgierski poeta Sándor Reményik w jednym ze swoich wierszy zawarł klucz do przetrwania wspólnot: „Nie rezygnujcie z kościoła i szkoły!”. Przecież to przede wszystkim w Kościele żyje się wiarą, a edukacja stanowi ważne narzędzie jej przekazywania. Istnienie obu jest zatem ważnym warunkiem wstępnym korzystania z wolności religijnej. W tym duchu działa na przykład prowadzony przez węgierski rząd program Hungary Helps, a jego podstawowe założenie bezpośredniego partnerstwa z Kościołami jest wysoko cenione przez wiele wspólnot wyznaniowych znajdujących się w potrzebie.

Korzystaniu z wolności religijnej jako podstawowego prawa człowieka towarzyszy dziś takie samo wyzwanie, z jakim mierzymy się przy egzekwowaniu innych praw człowieka. Mianowicie wydaje się, że nie ma już konsensusu co do tego, kim i czym jest człowiek. Dokonująca się obecnie wymuszona transformacja antropologiczna, której korzeni należy szukać we wcześniejszych ideach, filozofiach i ideologiach, stanowi poważne ograniczenie dla powszechności praw człowieka. Jej ostatecznym celem jest uniezależnienie, a nawet przymusowe oddzielenie człowieka od porządku naturalnego, a co za tym idzie, od samego Stwórcy. Jak wnikliwie zauważył Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, ideologia ta zaprzecza istnieniu obiektywnej prawdy i możliwości jej poznania, a za jedyną normę pozwala

człowiekowi uznać siebie samego i swoje pragnienia. Nietrudno dostrzec w tej tak zwanej „dyktaturze relatywizmu” zagrożenie dla wolności religijnej.

Jak widać, wolność religijna stoi dziś przed wieloma różnorodnymi wyzwaniami. Wyzwania te pojawiają się w różnych sferach życia, a ludzie, którzy się z nimi stykają – urzędnicy państwowi i samorządowi, dyplomaci, lekarze, prawnicy, nauczyciele, pracownicy naukowcy itp. – nie zawsze są odpowiednio przygotowani, aby sobie z nimi poradzić. Wymaga to odpowiedniej wiedzy i umiejętności z zakresu różnych dziedzin. Dlatego konieczne jest badanie omawianych tu zagadnień z naukowego punktu widzenia i zapewnienie odpowiednich narzędzi tym, którzy chcą chronić i wspierać podstawowe prawo do wolności religii.

Międzynarodowa konferencja „Wolność religijna i inne prawa człowieka – zagrożenia i trendy”, która odbyła się w Toruniu w dniach 31 maja–2 czerwca 2023 r. w ramach projektu Laboratorium Wolności Religijnej Fundacji Pro Futuro Theologiae, jest zatem szczególnie ważną inicjatywą. Niniejszy tom pod redakcją naukową dr Weroniki Kudły zawiera referaty wygłoszone podczas konferencji, dzięki czemu będą one dostępne dla szerszego grona odbiorców, w tym praktyków zajmujących się na co dzień tą tematyką. Celem publikacji jest nie tylko zarysowanie obecnych trendów i zagrożeń, ale także wskazanie kierunku refleksji nad przyszłością wolności religijnej.

10 grudnia 2023 r.

Mark Aurél Érszegi

*Specjalny doradca ds. religii i dyplomacji
Ministerstwo Spraw Zagranicznych i Handlu Węgier*

Wprowadzenie

Chociaż wolność religijna ma duże znaczenie w życiu każdego człowieka, w wielu miejscach na świecie jest ona zagrożona. Na styku tej wolności z innymi prawami człowieka powstają silne tarcia, na skutek których wciąż zbyt wiele grup religijnych i jednostek na całym świecie zмага się z przemocą, marginalizacją i stygmatyzacją. W niektórych częściach naszego globu na nowo otwierają się stare rany konfliktów religijnych, które ledwo zaczęły się goić, a gdzie indziej narastają nowe spory na tle obecności religii w życiu publicznym. Dlatego też, z racji panującego obecnie na świecie klimatu niestabilności, konfliktów i zagrożenia bezpieczeństwa, poszanowanie wolności religii lub przekonań w życiu publicznym nabiera zasadniczego znaczenia.

W ramach wysiłków podejmowanych na rzecz współpracy i wzajemnego zrozumienia w obliczu coraz liczniejszych, podsycanych nienawiścią przypadków nietolerancji, dyskryminacji i przemocy wobec religii, Fundacja Pro Futuro Theologiae z siedzibą w Toruniu zainicjowała cztery lata temu (w 2019 roku) projekt „Laboratorium Wolności Religijnej”, którego celem jest stworzenie międzynarodowej sieci badaczy reprezentujących różne dziedziny nauki. Sama idea projektu zrodziła się z wcześniejszych obserwacji prowadzonych w gronie pracowników Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Motywowani wspólnym dążeniem do ochrony i promowania wolności religijnej w Polsce poprzez cały szereg długofalowych i szeroko zakrojonych działań, aktywnie poszukujemy rozwiązań, które pozwolą przeciwdziałać wykluczeniu religii z przestrzeni publicznej. Jesteśmy przekonani, że budowanie mostów zamiast murów umożliwi nam skuteczne zapobieganie wszelkim szkodliwym formom uprzedzeń, ostracyzmu, mowy nienawiści, dyskryminacji i przemocy skierowanej przeciwko osobom wierzącym.

W niniejszym tomie, który podzieliliśmy na trzy części, pragniemy przedstawić nowe punkty widzenia na problematykę ochrony i propagowania wolności religii i przekonań oraz zapobiegania jej naruszeniom na styku z innymi prawami człowieka. Stworzenie mapy współczesnych zagrożeń i trendów w tej dziedzinie — postrzeganych przez pryzmat interdyscyplinarnej (zarówno teoretycznej, jak i praktycznej) refleksji nad wyzwaniem dla wolności religii lub przekonań — może wydatnie przyczynić się do lepszego zrozumienia stanu swobód religijnych na całym świecie. Zbiorowy głos współautorów jest silniejszy niż

indywidualne wysiłki podejmowane w celu zapewnienia lepszej przyszłości dla wolności religijnej.

W części pierwszej autorzy przedstawiają szerokie spojrzenie na współczesne zagrożenia dla wolności religijnej. Rozdział otwiera praca Marceli Szymanski zatytułowana *Autokrata a wolność wyznania — fabrykowanie mniejszości*, w której autorka przybliży czytelnikowi interesujące zjawisko, jakim jest fabrykowanie przez autokratów mniejszości w celu łatwiejszego wyeliminowania pewnych grup społecznych, a także podejmuje próbę zidentyfikowania schematu działań prowadzących do przyszłych okrucieństw. W eseju zatytułowanym *Naruszenia wolności religijnej w Polsce w świetle badań Laboratorium Wolności Religijnej* Maciej Duda omawia tytułową problematykę w oparciu o analizę raportów przedstawiających przypadki naruszania prawa do wolności religijnej w Polsce, sporządzanych corocznie w latach 2019–2022 przez Laboratorium Wolności Religijnej. Z kolei Piotr Roszak i Agnieszka Brzezińska prezentują studium zatytułowane *Współczesne formy naruszeń wolności religijnej w obszarze publicznego kultu religijnego*, w którym analizują na przykładzie Hiszpanii i Polski przypadki naruszania prawa do wolności religijnej związane z kultem i liturgią w państwach europejskich. Iwona Zamkowska w artykule zatytułowanym *Prawo do nauki jako zagrożone prawo człowieka w przypadku mniejszości chrześcijańskiej w pakistańskim systemie edukacji* kieruje uwagę na tło kulturowe i metody systemowej dyskryminacji małoletnich chrześcijan w Pakistanie — kraju, który w 2023 roku zajął siódme miejsce na liście World Watch List. Rozdział zamyka praca Felixa Böllmanna pod tytułem *Wyrażanie przekonań religijnych we współczesnym świecie — zagrożenia i trendy z perspektywy rzecznictwa prawnego*, w której autor omawia najważniejsze obszary instytucjonalnych naruszeń prawa do wolności religii lub przekonań oraz wskazuje na niepokojące tendencje w polityce organów publicznych na przykładzie konkretnych spraw prowadzonych przez ADF International.

W części drugiej skupiono się na stworzeniu mapy obecnych trendów w dziedzinie wolności religijnej. Część tę otwiera artykuł Hansa-Martiena ten Napela zatytułowany *Stan wolności religijnej — perspektywa (częściowo) zewnętrzna*, w którym autor diagnozuje i objaśnia obecny model ochrony wolności religijnej w Europie oraz przedstawia dostępne alternatywy. Asher Maoz porusza w swoim eseju pt. *Wolność religijna w obrębie religii i poza nią z perspektywy judaizmu* kwestię wolności wyznania w judaizmie, a Christine Mengès-Le Pape w tekście zatytułowanym *Wolność religijna we Francji w kontekście współczesnego prawa* analizuje wpływ francuskiej ustawy umacniającej poszanowanie zasad

Republiki na relacje między państwem a społecznością muzułmańską. Perspektywę wieloreligijną uzupełnia praca Weroniki Kudły zatytułowana *Początek nowej ery dla wolności religijnej? Refleksje nad obecnym statusem religii w amerykańskim życiu publicznym*, w której autorka analizuje orzecznictwo Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych i omawia zarysowujący się w nim nowy kurs w kwestii wolności religijnej, a także omawia potencjalny wpływ zachodzących zmian na życie codzienne osób wierzących. Rozdział zamyka opracowanie Adama Jakuszewicza zatytułowane *Kilka refleksji na temat (de)penalizacji bluźnierstwa w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w którym autor wskazuje, że tendencja do depenalizacji bluźnierstwa wynika z błędnego postrzegania roli praw człowieka w ogólności, a w szczególności prawa do wolności wypowiedzi.

Trzeci i ostatni rozdział stanowi próbę nakreślenia obrazu przyszłości wolności religijnej. W artykule zatytułowanym *Gdy prawa zmierzają w złym kierunku — los wolności religijnej i konstytucjonalizmu w XXI wieku* Andrea Pin analizuje, w jaki sposób konstytucjonalizm coraz częściej pomija kwestie religii i wolności religijnej, na co wskazuje najnowsze orzecznictwo Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Przedstawiony w tym artykule obraz przyszłości wolności religijnej z perspektywy sądownictwa uzupełnia esej Alejandry Vanney pt. *Przemoc, wolność i prawda*, w którym autorka bada wpływ świeckich dogmatów na przemoc tożsamościową. Cyril Hovorun kreśli w eseju zatytułowanym *Wartości i sekularyzm* perspektywę społeczno-filozoficzną sekularyzacji, ilustrując na przykładzie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, w jaki sposób „tradycyjne wartości” są wykorzystywane jako broń, a wojny kulturowe mogą przekształcić się w prawdziwe — takie jak ta na Ukrainie. Z kolei Ewa Dryglas-Komorowska w tekście *#ToJestWojna. Wychowanie chrześcijańskie wobec współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych* podejmuje refleksję nad sporem aksjologiczno-kulturowym toczącym się we współczesnej Polsce i Europie. Na zakończenie Saša Horvat proponuje filozoficzne spojrzenie na mowę nienawiści, analizując jej dwa elementy składowe — język i nienawiść — w tekście zatytułowanym właśnie *Mowa nienawiści — spojrzenie filozoficzne*.

Przedstawiony w niniejszym tomie zbiór tekstów tworzy swego rodzaju mapę współczesnych zagrożeń i trendów związanych z ochroną i propagowaniem wolności religijnej oraz zapobieganiem jej naruszeniom. Jednocześnie obrazuje również złożony i dynamiczny charakter samej religii. Pośród zawiedzionych nadziei i globalnych niepokojów autorzy zdołali uchwycić w szerokiej i wieloaspektowej perspektywie najważniejsze

wyzwania dla wolności religijnej, którym musimy nadal stawiać czoła. Ponadto wskazali szereg przydatnych narzędzi i strategii, które powinniśmy dalej rozwijać, aby stworzyć warunki sprzyjające niezakłóconemu rozkwitowi religii. Mamy nadzieję, że książka ta pomoże czytelnikom lepiej zrozumieć obecny stan wolności religijnej zarówno w Polsce, jak i na całym świecie, jak również uświadomić sobie, że różnorodność religijna jest atutem, a władze państwowe powinny akceptować i uwzględniać różnice religijne zamiast dążyć do ich wyeliminowania. Oczekujemy również, że przedstawione w tej publikacji wnikliwe analizy ekspertów, naukowców i praktyków staną się przyczynkiem do zapewnienia w przyszłości skuteczniejszej ochrony prawa do wyznawania wszystkich religii i przekonań — zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Naszym wspólnym obowiązkiem jest troszczyć się o wolność religijną oraz dbać o to, aby każdy mógł w spokoju i bez lęku wyznawać swoją wiarę niezależnie od tego, w jakiej części świata przyszło mu żyć.

Weronika Kudła, Tomasz Huzarek i Maciej Duda

Rozdział I.

Mapowanie zagrożeń wolności religijnej

Marcela Szymanski

Autokrata a wolność wyznania — fabrykowanie mniejszości

Streszczenie: Autokraci dążący do poszerzania swojej władzy często muszą stawić czoła sile grup wyznaniowych. Chociaż osoby sprawujące autokratyczne rządy obawiają się przywódców religijnych i zazdroszczą im autorytetu, z danych zawartych w raportach na temat wolności religijnej na świecie wyłania się niepokojący obraz. Marginalizowanie grup wyznaniowych w społeczeństwie wymaga starannego planowania, zwłaszcza gdy stanowią one faktyczną większość. Dlatego w artykule podjęto po raz pierwszy próbę zidentyfikowania schematu działań prowadzących do przyszłych okrucieństw oraz opisanie procesu, w ramach którego autokraci — bez względu na sposób, w jaki doszli do władzy — mogą „sfabrykować” mniejszość, aby łatwiej ją wymazać. Ponadto wskazano, że kluczem do powstrzymania tego procederu jest wspieranie wszelkich wysiłków na rzecz dokumentowania pogwałceń i naruszeń artykułu 18. Przypadki ograniczania praw podstawowych są słabo udokumentowane, podobnie jak liczone już w setkach ataki dokonywane zarówno z użyciem przemocy, jak i bez jej użycia w państwach, w których nie istnieją rządy prawa. Z tego powodu dokumentowanie naruszeń wolności religijnej ma zasadnicze znaczenie dla przyszłych postępowań przed trybunałami międzynarodowymi. Prześladowania są tylko jednym z etapów procesu eliminowania grup wyznaniowych, ale — podobnie jak inne tego rodzaju działania — można je powstrzymać.

Słowa kluczowe: autokrata, wolność religijna, prześladowania, fabrykowanie mniejszości.

Wstęp

Mapa, na której zaznaczono państwa naruszające wolność religijną, z roku na rok praktycznie się nie zmienia, jednak można odnieść wrażenie, że ciemna chmura powoli rozrasta się na zachód. Gdzie popełniamy błąd? Dlaczego skala ludzkiego cierpienia jest coraz większa? Ktoś mógłby uznać, że odpowiedź na te pytania jest „zbyt złożona”, a dalsza dyskusja nie ma sensu. Uważamy jednak, że naszym obowiązkiem jako badaczy jest znajdowanie wzorców

i wskazywanie przyczyn po to, abyśmy mogli powstrzymać niekorzystne procesy. Uważamy, że jest to kwestia życia i śmierci.

Artykuł 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ (PDPC) oraz artykuł 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (MPPOiP) stoją na straży wolności myśli, sumienia i wyznania (Organizacja Narodów Zjednoczonych, 1948; 1966), ale zapisane w nich zasady wydają się być coraz częściej lekceważone, zwłaszcza w ostatnich czterech latach. Tłamszenie tego najbardziej osobistego aspektu człowieczeństwa ma poważne konsekwencje dla zdrowego rozwoju społeczeństw.

Liczba autokratycznych reżimów stale rośnie, ponieważ istnieją osoby, partie polityczne i organizacje przestępcze, które dążą do uzyskania całkowitej kontroli nad ludźmi i ziemią. Z punktu widzenia tych reżimów grupy wyznaniowe stanowią konkurencyjne ośrodki władzy, które jednocześnie budzą strach i zazdrość z uwagi na swoją zdolność do mobilizowania ludzi, natomiast ich przywódcy są postrzegani jako zagrożenie, które należy zlikwidować. Jeśli grupa stojąca na drodze do pełni władzy jest zbyt liczna i nie stanowi jedynie mniejszości, rządzący są zmuszeni do poszukiwania nowych strategii, które pozwoliłyby im osłabić tę grupę zarówno gospodarczo, jak i politycznie.

Zasygnalizowane wyżej zjawisko jest już dobrze znane, ale można odnieść wrażenie, że w 2023 roku wśród globalnych autokratów pojawił się nowy trend: „fabrykowanie mniejszości” za pomocą różnych taktyk, w tym działań niewymagających użycia przemocy, które pozwalają autokratom zachować względnie dobrą reputację na arenie międzynarodowej, a jednocześnie zapewniają im kontrolę poprzez budowanie „dynastii opartych na krwi i przywilejach”, jak je nazywa były minister finansów Wenezueli Moisés Naím (2022).

W artykule zbadano zarówno szersze ramy omawianych zjawisk, jak i konkretne wydarzenia mające miejsce w relacjach między autokratami a grupami religijnymi. Celem opracowania jest zachęcenie naukowców do prowadzenia dalszych badań w różnych dziedzinach. Na podstawie przeprowadzonych obserwacji wskazaliśmy szereg wzorców w nadziei na to, że dzięki ich poznaniu będziemy pewnego dnia potrafili zmienić na lepsze obraz sytuacji przedstawiony na mapie prześladowań religijnych.

Powyższe zagadnienia zostały po raz pierwszy omówione na międzynarodowej konferencji „Wolność religijna i inne prawa człowieka: zagrożenia i trendy” zorganizowanej przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu w czerwcu 2023 roku.

Podważanie zasad artykułu 18 w celu stopniowego eliminowania grup wyznaniowych

Problem lekceważenia praw człowieka w ich różnych wymiarach można porównać do sytuacji, w której z dachu domu spadają na skutek braku remontu kolejne dachówki. Na początku proces ten nie ma bezpośrednich konsekwencji dla całego budynku, ale gdy zostanie w końcu dostrzeżony, na podjęcie działań będzie już za późno. Właśnie taki obraz wyłania się z raportów na temat stanu wolności religijnej, jednak dotychczas brakowało prób wyjaśnienia przyczyn, dla których sprawcy nie ustają w swoich dążeniach. Mamy nadzieję, że niniejszy artykuł rzuci nieco światła na to, jak możemy powstrzymać dalsze prześladowania.

W 2023 roku ukazała się najnowsza edycja publikowanego przez Papieską Fundację Pomoc Kościołowi w Potrzebie (PKWP) raportu „Wolność religijna na świecie” (ang. *Religious Freedom in the World — RFW*), którego redaktor naczelną jest od 2015 roku autorka niniejszego artykułu. Dane przedstawione w tej edycji (zwanej dalej „raportem RFW 2023”) potwierdzają tezę, że w badanym okresie podstawowe prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania były naruszane częściej i z większą bezkarnością niż w okresach objętych raportami z 2018 i 2021 roku (Szymanski, 2023).

O ile typowym sprawcą prześladowań pozostaje żądny władzy autokrata (niezależnie od tego, czy został wybrany w wyborach czy doszedł do władzy w inny sposób), który dąży do zniszczenia grup odmawiających podporządkowania się jego planom, o tyle w raporcie z 2023 roku odnotowano więcej przypadków „fabrykowania” przez „autorytarne rządy” mniejszości złożonych z obywateli posiadających równe prawa i prześladowania ich z powodów religijnych niż w poprzednich edycjach, w których sprawcami byli częściej ekstremiści religijni.

Jak wskazuje raport RFW 2023, prawa chronione na mocy artykułu 18 PDPC i artykułu 18 MPPOiP są naruszane w co trzecim państwie na świecie (31%), czyli w 61 ze 196 państw. Niemal 4,9 mld ludzi — czyli 62% ludności świata — mieszka w krajach, w których wolność religijna podlega surowym ograniczeniom.

Nie oznacza to, że wszyscy mieszkańcy są prześladowani, ale sugeruje, że wielu z nich jest dyskryminowanych, nawet jeśli często nie są tego świadomi, ponieważ nie znają swoich praw. Jak zauważono w raporcie RFW 2023, niewiele osób zdaje sobie w istocie sprawę z tego, że ich własny rząd odmawia im podstawowych praw.

Większość państw na świecie włączyła w pewnym stopniu treść artykułu 18 MPPOiP do swoich konstytucji. Powszechnie znane jest brzmienie pierwszego ustępu tego artykułu,

natomiast inaczej jest z ustępem czwartym, którego postanowień próżno szukać w większości programów kształcenia — także w państwach zachodnich:

- 1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to 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 przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie.*
- 2. Nikt nie może podlegać przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania wyznania albo przekonań według własnego wyboru.*
- 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.*
- 4. Państwa–Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniemami*

Kim jest autokrata?

Autokrata to przywódca kierujący się ideą supremacji, który dąży do sprawowania nieograniczonej władzy i kontroli nad danym terytorium i jego mieszkańcami, a przy tym nie cofnie się przed okrucieństwem, jeśli będzie ono służyło realizacji jego celów. Z punktu widzenia autokraty inne osoby nie posiadają takiej samej godności człowieka ani takich samych praw.

Autokrata może dojść do władzy w drodze wyborów lub narzucić swoje rządy przy użyciu siły gospodarczej i militarnej. Inaczej mówiąc, autokratami mogą być zarówno wyłonieni w wyborach szefowie państw, którzy starają się wszelkimi sposobami utrzymać władzę, jak i dowódcy organizacji paramilitarnych lub przestępczych. Jak pisze M. Naím (2022), autokrata chętnie korzysta z „przemocy, pieniędzy, zdobyczy techniki, ideologii, perswazji moralnej, szpiegostwa i propagandy”, aby przekonać innych, że jego władza jest jedyną bezpieczną opcją.

Autokrata stale lustruje horyzont, wypatrując konkurencyjnych ośrodków władzy, a także obmyśla nowe strategie, które pozwolą mu przeciągnąć ludzi na swoją stronę. Może to odbywać się zarówno na poziomie lokalnym, jak i na arenie międzynarodowej, gdzie wyraźnie kształtuje się nowy „porządek świata” odkąd tradycyjne „wielkie mocarstwa” zaczęły tracić na znaczeniu na początku XXI wieku.

Autokrata czuje respekt wobec przywódców religijnych z uwagi na ich zdolność do mobilizowania ludzi bez korzystania ze środków finansowych lub wojskowych, a jednocześnie traktuje ich jako konkurencyjne ośrodki władzy. Autokrata „jednocześnie obawia się przywódców religijnych i im zazdrości” (Reardon, 2019). Jeśli dana społeczność religijna jest nie tylko liczna, ale i niepokorna, autokrata zaczyna obmyślać strategie, za pomocą których będzie mógł ją sobie podporządkować lub całkowicie ją wyeliminować.

W obecnej sytuacji autokraci mogą dużo łatwiej spełniać swoje marzenia o dominacji, ponieważ „Zachód” częściej niż dotąd cierpi na ataki wybiórczej ślepoty i głuchoty. Mapa zapotrzebowania państw Zachodu na surowce energetyczne i metale ziem rzadkich pokrywa się z mapą państw najczęściej łamiących prawa człowieka. Co gorsza, wybuch wojny na Ukrainie w lutym 2022 roku i wynikająca z tego utrata dostaw rosyjskiej ropy oraz gazu pchnęły najbogatsze (i najlepiej uzbrojone) gospodarki w objęcia wszelkiej maści tyranów.

Autokraci a duże społeczności na „ich” terytorium

Z raportu RFW 2023 wynika, że przywódcy polityczni w Azji Południowo-Wschodniej, na Bliskim Wschodzie i w Afryce Subsaharyjskiej są coraz bardziej zaniepokojeni sytuacją demograficzną swoich krajów, przez co stają się bardziej skłonni do dyskryminowania niektórych grup. Traktaty i pakt Organizacji Narodów Zjednoczonych uznają mniejszości narodowe, kulturowe, etniczne i religijne (Organizacja Narodów Zjednoczonych, 1946). W niektórych państwach pewne grupy nie są mniejszościami pod względem liczebności, ale z uwagi na brak potencjału ekonomicznego i wpływów politycznych w porównaniu z innymi grupami są w praktyce traktowane jako takie i lekceważone, ponieważ nie głoszą w wyborach lub z racji ubóstwa muszą w pierwszej kolejności rozwiązywać inne pilne problemy.

W wielu autokratycznych reżimach rządzący usilnie starają się pokazać wyborcom i światu zewnętrznemu, że „ci drudzy” stanowią mniejszość, która ze względów demograficznych, politycznych lub ekonomicznych ma niewiele do powiedzenia. Nie wolno

też zapominać, że autokraci — pewni swojego zaplecza finansowego i siłowego — nie obawiają się dużych grup jako takich, a jedynie tych, których zdolności mobilizacyjne są porównywalne z ich własnymi.

W kwietniu 2023 roku brytyjski dziennik „Financial Times” poinformował, że Indie dorównały już pod względem liczby ludności Chinom, co jest kluczowym czynnikiem przy formułowaniu polityki gospodarczej. To samo dotyczy państw takich jak Nigeria. W tym ostatnim przypadku stwierdzono, że „spisy ludności w najbardziej ludnym państwie Afryki budzą liczne kontrowersje, a lokalni przywódcy polityczni, religijni i etniczni są oskarżani o zawyżanie danych liczbowych. Wielkość populacji w dużej mierze decyduje o reprezentacji politycznej oraz o tym, ile środków z kasy państwa trafi do poszczególnych regionów” (Reed, Strauss i Adeoye, 2023).

Obecną liczbę mieszkańców Nigerii szacuje się na około 230 milionów, jednak ostatni spis powszechny odbył się tam w 2006 roku. Kolejny ma zostać przeprowadzony w tym roku. Chociaż szacuje się, że ludność kraju dzieli się niemal po równo na muzułmanów i chrześcijan, we władzach centralnych zdecydowanie dominują muzułmanie, a ordynacja wyborcza również faworyzuje tę grupę wyznaniową. Jest to zresztą część szerszej strategii, w ramach której chrześcijanie są marginalizowani ekonomicznie i politycznie oraz wywłaszczani, a nowe przepisy odmawiają im prawa do równej reprezentacji we władzach i instytucjach państwowych. Można się spodziewać, że w spisie powszechnym z 2023 roku będzie widoczna nadreprezentacja muzułmanów, natomiast liczba chrześcijan zostanie zaniżona, ponieważ miliony z nich zostały wewnętrznie przesiedlone w wyniku ataków terrorystycznych przeprowadzanych przez ekstremistów islamskich w północnych i centralnych regionach kraju.

Kolejnym przykładem państwa, w którym demografia i religia mają istotny wpływ na politykę i gospodarkę, jest Liban, gdzie od 1932 roku nie przeprowadzono żadnego spisu ludności. W wywiadzie udzielonym na początku tego roku libański premier Nadżib Mikati, sunnita, powiedział, że chrześcijanie stanowią jedynie 19,5% mieszkańców kraju, co zostało natychmiast zakwestionowane przez przywódców szyickich i chrześcijańskich. Chociaż napływ uchodźców palestyńskich, a ostatnio również Syryjczyków znacząco zmienił strukturę religijną mieszkańców Libanu, w praktyce liczą się obywatele z prawem głosu. Od spisu powszechnego z 1932 roku wydatki państwa i kierunki jego polityki określa się na podstawie istniejących list wyborców, na których znajdują się także osoby mieszkające za granicą. Najnowsza lista, pochodząca z 2022 roku, pokazuje, że chrześcijanie (wszystkich wyznań)

stanowią 33,9% zarejestrowanych wyborców, szyici i sunnici po 30%, a druzowie 6% (Antonios, 2023).

Autokrata nie cofnie się przed stosowaniem taktyk mających na celu zmniejszenie znaczenia (czy to w kategoriach liczebności czy pod innym względem) każdej grupy, która mogłaby rzucić wyzwanie jego władzy. Aby zmarginalizować inne grupy, chętnie stosuje zarówno metody oparte na przemoc, jak i te pokojowe, a nawet z pozoru demokratyczne. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że przywódcy innych grup nie są czasami świadomi intencji autokraty i nie chcą mu się otwarcie przeciwstawiać. W rezultacie decyzja o prześladowaniu i podporządkowaniu sobie danej grupy leży całkowicie w gestii autokratycznej władzy.

Fabrykowanie mniejszości religijnej

Lawrence C. Reardon, profesor nauk politycznych na Uniwersytecie New Hampshire i ekspert w dziedzinie religii w Chinach, zauważa, że jeśli chodzi o kwestie religijne, autokraci mają do wyboru wprowadzanie w życie przepisów negatywnych, których celem jest kontrolowanie lub eliminowanie zagrożeń o charakterze religijnym występujących w kraju lub za granicą, przepisów pozytywnych, które mają na celu kooptację władzy religijnej, bądź przepisów transformacyjnych, których celem jest tworzenie nowych organizacji służących skonsolidowaniu i utrzymaniu autokratycznych rządów (Reardon, 2019).

Zgodnie z materiałem zebrany w raporcie RFW 2023 stosowane taktyki można podzielić na trzy kategorie. Zgadzamy się z przyjętą przez prof. Reardona interpretacją opartą na interesach, nie zgadzamy się natomiast z poglądem, że kooptacja liderów jest zjawiskiem „pozytywnym”. Niemniej jednak uważamy, że zaproponowana przez niego kategoryzacja jest przydatna.

Na podstawie danych zawartych w trzech ostatnich raportach RFW (z 2018, 2021 i 2023 roku) uszeregowaliśmy powyższe taktyki według innego klucza, który odzwierciedla poziom negatywnego nastawienia autokraty do zbuntowanych grup religijnych, zwłaszcza gdy stanowią one duży odsetek populacji. Zależnie od okoliczności autokrata manipuluje faktyczną strukturą demograficzną niechętniej mu grupy religijnej tak, aby „sfabrykować mniejszość”, a następnie ją wyeliminować i w ten sposób zwiększyć swoją władzę:

- 1) **„Stanie się jednym z nich”**. Autokrata kształtuje opinię publiczną poprzez uczestniczenie w rytuałach i uroczystościach danej grupy religijnej, zapraszanie jej

przywódców do udziału w uroczystościach państwowych itd. Na przykład w Nigerii gubernator stanu Ondo (wybrany na to stanowisko w 2023 roku) podarował katolickiemu biskupowi Jude'owi Arogundade teren pod budowę miejsca pamięci poświęconego tzw. „Męczennikom Pięćdziesiątnicy”, czyli ponad 60 osobom zabitym w zamachu z 2022 roku. Obecnie na tym terenie znajduje się park, natomiast śledztwo w sprawie przestępstwa nie doprowadziło do wskazania winnych (Momoh, 2023).

- 2) **Wydawanie przepisów ustawowych i wykonawczych korzystnych dla określonej grupy religijnej** kosztem innych grup. Działanie takie może prowadzić do ustanowienia „religii państwowej”, na skutek czego inne grupy stają się *de facto* obywatelami drugiej kategorii. W państwach, w których rządy prawa i zasady demokracji nie są egzekwowane, autokrata może „wykorzystać” jedną grupę wyznaniową do zaatakowania innej grupy, gdy ta ostatnia odmawia podporządkowania się jego planom, przez co jego dążenie do władzy nabiera pozorów „konfliktu religijnego”. W ten sposób autokrata zyskuje pretekst do tego, by nie egzekwować jednakowego poziomu ochrony wobec wszystkich obywateli, a uprzywilejowana grupa wyznaniowa staje się jego sprzymierzeńcem w walce z innymi wierzącymi.
- 3) **Podporządkowanie sobie lub wyeliminowanie konkurencyjnego ośrodka władzy religijnej.** W raportach z 2021 i 2023 roku stwierdzono, że autokraci potrafią realizować swoje strategie eliminowania pogardzanych grup wyznaniowych z zachowaniem pozorów „humanitarnego”, a nawet demokratycznego działania. Aby wyeliminować niepożądaną grupę ze społeczeństwa (dosłownie i w przenośni), stosują zarówno metody i taktyki oparte na przemocy, jak i rozwiązania o charakterze pokojowym. W XXI wieku stopniowe wymazywanie całych grup społecznych jest stosunkowo łatwe, ponieważ zmieniły się priorytety „strażników światowego porządku” w ONZ. Dzięki temu autokraci mogą podważać podstawowe prawa i wolności własnych obywateli, dopóki dana grupa nie zniknie ze społeczeństwa.

Mniejszości i sposób ich fabrykowania

Podmioty krajowe i międzynarodowe różnie definiują „mniejszości” — zależnie od tego, jaki obszar polityki dotyczy określonych grup. W prawie międzynarodowym nie ma jednej wspólnej definicji, a definicje stosowane w praktyce bywają różne: niektóre mają charakter

statystyczny, inne zaś odwołują się do cech faktycznych, takich jak stopień podporządkowania.

Innym aspektem, o którym otwarcie się nie mówi, jest to, że nawet w systemie demokratycznym „akceptowalne” jest traktowanie mniejszości z mniejszym szacunkiem tylko dlatego, że są mniej liczne. Tak czy inaczej „mniejszość” jest słowem, którego należy używać ostrożnie w zależności od tego, jakiej grupy kulturowej ono dotyczy. O ile na Zachodzie bycie mniejszością często oznacza posiadanie uprzywilejowanego statusu, o tyle w innych częściach świata to samo określenie może oznaczać bycie outsiderem, przybyszem — kimś, komu można odmówić równego traktowania i kogo można bezkarnie lekceważyć, ponieważ jego głos tak naprawdę się nie liczy w porównaniu z głosem „większości”. W państwach takich jak Liban, Syria czy Irak, w których chrześcijanie mieszkają od I wieku naszej ery, nazywanie ich mniejszością jest wysoce obraźliwe.

W dokumentach Unii Europejskiej mniejszość została zdefiniowana jako „grupa niedominująca, która jest zwykle mniej liczna niż większość ludności państwa lub regionu pod względem cech etnicznych, religijnych lub językowych oraz która (choćby pośrednio) zachowuje solidarność z własną kulturą, tradycjami, religią lub językiem” (European Commission, 2023).

Artykuł 27 MPPOiP sugeruje, że mniejszości są w praktyce ofiarami dyskryminacji: „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” (Organizacja Narodów Zjednoczonych, 1966).

Biuro Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Praw Człowieka ustaliło wartość graniczną na poziomie „50% łącznej liczby ludności” (OHCHR, 2023). W ten sposób nieumyślnie zaprzeczyło pluralistycznemu charakterowi mniejszości oraz ich zróżnicowaniu pod względem liczebności i stopnia podporządkowania, a jednocześnie nadało nadmierne znaczenie wynikom spisów powszechnych i narzuciło ludziom wymóg definiowania siebie w kategoriach religijnych.

Agencja ONZ stwierdza, że „mniejszość etniczna, religijna lub językowa to każda grupa osób, która stanowi mniej niż połowę ludności na całym terytorium państwa oraz której członków łączą wspólne cechy w postaci kultury, religii lub języka bądź ich kombinacji”.

Dodaje też niejako życzeniowo, że „osoba może swobodnie należeć do mniejszości etnicznej, religijnej lub językowej bez wymogu posiadania obywatelstwa, statusu rezydenta, oficjalnego uznania lub jakiegokolwiek innego statusu”.

Biuro Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Praw Człowieka otwarcie przyznaje, że istnienie dyskryminacji znajduje potwierdzenie w danych i wpływa na wysiłki mające na celu jednakowe egzekwowanie od państw członkowskich odpowiedzialności wobec wszystkich obywateli. Jak wskazano w dokumencie, „w ostatecznym rozrachunku niektóre mniejszości zostają wykluczone, ponieważ nie są «właściwym rodzajem» mniejszości według różnych zainteresowanych stron”.

W naszej analizie danych zebranych w raportach RFW zgadzamy się z redaktorami *Encyklopedii Britanniki*, którzy uważają „podporządkowanie” grupie dominującej za kluczowy czynnik definiujący mniejszość. Zgodnie z ich definicją mniejszością jest „grupa odrębna kulturowo, etnicznie lub rasowo, która współistnieje z grupą bardziej dominującą, ale jest jej podporządkowana. W kontekście nauk społecznych fakt podporządkowania jest główną cechą definiującą grupę mniejszościową. W związku z tym status mniejszości niekoniecznie koreluje z liczbą ludności” (*Encyclopedia Britannica*, 2023). W encyklopedii przytoczono przykład RPA w czasach apartheidu, natomiast raporty RFW na temat Syrii pokazują, jak sunnici — mimo że stanowią większość demograficzną — są rządzani przez alawitów pod reżimem Assada.

W kontekście przedstawionej analizy o **mniejszości religijnej** można mówić, gdy dana grupa wyznaniowa jest podporządkowana innej grupie nie tylko ze względu na swoją liczebność, ale również na skutek niższej pozycji ekonomicznej i politycznej w społeczeństwie.

Pojawienie się sfabrykowanej mniejszości

Jeśli autokracie zależy na reputacji, dba on o to, aby działania podejmowane przez niego wobec niepożądanych grup obejmowały zarówno środki pseudodemokratyczne, ale pozbawione przemocy, których celem jest zdeprecjonowanie tych grup, jak i brutalne, bezkarne ataki mające na celu sterroryzowanie ich członków.

Fabrykację można opisać jako „wymyślanie fałszywych informacji w celu oszukania kogoś” (*Cambridge Dictionary*, 2023).

W naszej analizie termin „fabrykacja” odnosi się do faktu, że grupa, przeciwko której są wymierzone działania autokraty, niekoniecznie stanowi rzeczywistą mniejszość, a przynajmniej nie stanowi jej zgodnie z podanymi wyżej definicjami. Autokrata stara się przedstawić grupę większościową jako mniejszość, posługując się w tym celu mieszanką wiarygodnych informacji, faktów i sfabrykowanych danych, które są przyjmowane jako prawdziwe, ponieważ są stale powtarzane w mediach społecznościowych i innych środkach przekazu (Naím, 2022).

Na przykład w Indiach w związku ze zbliżającym się terminem kolejnych wyborów parlamentarnych (maj 2024 r.) jednym z kluczowych argumentów w debacie stały się dane demograficzne, które są fabrykowane bez żadnych zahamowań natury etycznej (temat ten poruszono szerzej w części dotyczącej metod). Polityka religijna w Indiach jest realizowana w głównej mierze na szczeblu lokalnym i stanowym, zwłaszcza gdy dotyczy to grup wyznaniowych, kast i plemion. W niektórych miejscach wszystkie noworodki są rejestrowane jako wyznawcy hinduizmu, niezależnie od wyznania rodziców, a dokonanie zmiany w rejestrze wymaga przejścia długotrwałej procedury biurokratycznej. Jak wynika z danych krajowych zawartych w raporcie RFW, to samo dzieje się w Malezji, gdzie każdy noworodek jest automatycznie rejestrowany jako muzułmanin.

Strategia „uprzejmej eliminacji” i jej granice

Papież Franciszek posłużył się w swoich wypowiedziach pojęciami „uprzejmego prześladowania” i „kolonizacji ideologicznej”. W przypadku „uprzejmego prześladowania” danej grupy mamy do czynienia z naruszaniem i ograniczaniem podstawowych swobód jej członków za pomocą środków, które przynajmniej z pozoru są zgodne z prawem. Z kolei nowa fala „kolonizacji ideologicznej” dotyczy narzucania współczesnych zachodnich standardów krajom niezachodnim. Zjawisko to nie jest niczym nowym, co nie zmienia faktu, że stanowi ono naruszenie prawa do wolności sumienia zapisanego w artykule 18. Coraz częściej można je zaobserwować również na Zachodzie (wystarczy zapoznać się z raportami RFW dotyczącymi państw członkowskich OBWE). Choć trudno porównywać wyłonioną w demokratycznych wyborach głowę państwa zachodniego z autokratycznym przywódcą Pakistanu, warto przyjrzeć się historii tego państwa i zobaczyć, od czego tamtejsi przywódcy rozpoczęli eliminowanie pluralizmu i wprowadzanie w życie strategii, która ostatecznie doprowadziła do narzucenia jednego akceptowanego sposobu myślenia i stylu życia.

Spojrzenie na genezę prześladowań z dłuższej perspektywy jest kluczem do zrozumienia rosnącej potęgi autorytarnych przywódców w 2023 roku.

Dzięki ugruntowanej władzy autokrata ma zwykle mnóstwo czasu na to, aby zrealizować cel, jakim jest pozbycie się niepożądanego grupy. Oznacza to, że może przyjąć elastyczną strategię działania i cierpliwie ją realizować, a prawdopodobieństwo pozostania bezkarnym na poziomie krajowym i międzynarodowym jest zwykle bliskie 100%. Idealnym przykładem są tu Chiny: tamtejsze władze nawet nie próbują ukrywać swoich zamiarów i bez pośpiechu wyłapują miliony muzułmanów i chrześcijan, których następnie „reedukują” w specjalnych obozach widocznych na zdjęciach satelitarnych (Irving, 2021).

Władze najpierw wprowadzają przepisy dyskryminujące daną grupę względem reszty społeczeństwa, a następnie pozwalają na stopniowe nasilanie się aktów przemocy, które tłumaczą niekontrolowanym wybuchem „uczucie religijnych”. W Pakistanie i Indiach niemal co tydzień dochodzi do ataków tłumów (dokonywanych odpowiednio przez muzułmanów i hinduistów), podczas których policja i wojsko stoją bezczynnie lub wkraczają, gdy jest już za późno — tak jak to miało miejsce na przełomie sierpnia i września 2023 roku w Manipurze (Indie) i Jaranwali (Pakistan).

W miarę jak proces fabrykowania mniejszości religijnych w celu konsolidacji władzy staje się coraz bardziej widoczny, łatwiej jest również rozpoznać wykorzystywane w tym celu strategie. Na podstawie incydentów odnotowanych w raporcie RFW 2023 można zasadniczo wskazać 13 metod działania autokratów:

1. **Ataki terrorystyczne.** Akty terroru są z definicji wymierzone w określoną społeczność lub wioskę i mają na celu wywołanie paniki. W tym znaczeniu morderstwa księży i sióstr zakonnych w Nigerii, Mozambiku, Meksyku i Afganistanie (patrz raport RFW 2023) również stanowią ataki terrorystyczne, ponieważ ich celem jest wysłanie mieszkańcom sygnału, że może ich spotkać taki sam los. Wyeliminowanie przywódców religijnych danej społeczności ma liczne konsekwencje: zamykane są szkoły, przychodnie i stacje radiowe, ustaje opieka nad osobami starszymi i sierotami itd. Ludzie zostają z dnia na dzień pozbawieni środków do życia, ponieważ muszą opuścić płonące domy lub uciekać przed napastnikami, a tym samym nie mogą pracować zarobkowo ani korzystać z edukacji czy opieki zdrowotnej. W Nigerii mieszka sześć milionów osób wewnętrznie przesiedlonych (tzw. uchodźców wewnętrznych). Nie można wykluczyć, że w tegorocznym spisie powszechnym ich domy zostaną ujęte jako własność ekstremistów, którzy przemocą usunęli z nich ich prawowitych właścicieli.

Rozproszonych członków rodzin trudno będzie policzyć. Co więcej, dokładna liczba chrześcijan nie będzie znana, ponieważ większość uchodźców wewnętrznych stanowią chrześcijańscy rolnicy z Pasa Środkowego, żyznego regionu Nigerii zamieszkanego w większości (95%) przez tę grupę religijną, którzy padli ofiarą ataków ze strony muzułmańskich pasterzy (znalezienie muzułmańskich ofiar muzułmańskich napastników jest praktycznie niemożliwe). W ten sposób trwa fabrykowanie nieistotnej ekonomicznie mniejszości.

2. **Urowadzenia, gwałty oraz zniewolenie seksualne kobiet i dziewcząt.** Konwencja ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa (Organizacja Narodów Zjednoczonych, 1946) uznaje powyższe zbrodnie — niestety nader częste w dzisiejszym świecie — za akty ludobójstwa, jeśli kobiety i dziewczęta stają się ich celem ze względu na wyznawaną religię. Tak jest w przypadku Ujgurek w Chinach, Jazydek w Iraku, szyickich Hazarek w Afganistanie oraz kobiet i dziewcząt w Nigerii, które przeżyły ataki terrorystyczne (często dokonywane przez muzułmańskich pasterzy) i zostały sprzedane w niewolę. Powyższe działania są uznawane za formę ludobójstwa, ponieważ wpływają na zdolność określonej grupy wyznaniowej do reprodukcji. W konwencji nie wymieniono co prawda „przymusowych małżeństw”, ale ich kluczowy element, jakim jest uniemożliwienie narodzin w obrębie danej grupy, również spełnia kryteria ludobójstwa. Urowadzenia, gwałty, groźby czy wczesne małżeństwa podlegają zazwyczaj karze zgodnie z prawodawstwem krajowym, jednak w wielu państwach obowiązujące przepisy nie są egzekwowane. W rezultacie tysiące kobiet i dziewcząt są odbierane rodzinom i wrywane ze swojej kultury, a następnie zmuszane do zawarcia małżeństwa i zmiany wiary — do życia, które dla wielu z nich jest piekłem. Co więcej, ich dzieci są rejestrowane zgodnie z preferencjami autokraty, co powoduje wypaczenie struktury demograficznej i polityki religijnej kraju.

Autokracy stosują również inne taktyki mające na celu znormalizowanie dyskryminacji niektórych grup — w mniejszym stopniu nacechowane przemocą, ale wciąż pozwalające usprawiedliwiać przemoc rzekomą obrazą uczuć religijnych. Należą do nich między innymi:

3. **Zmiany w prawie wyborczym.** Manipulując ordynacją wyborczą, można skutecznie zmniejszyć znaczenie danej grupy w życiu politycznym lub całkowicie wyeliminować ją z polityki. W demokracji opartej na rządach prawa można temu przeciwdziałać na kilka sposobów bez użycia przemocy. Wymiar sprawiedliwości jest dostępny dla wszystkich, a ponadto każdy może być reprezentowany w organach władzy

ustawodawczej i wykonawczej. W ostatnich latach można jednak zaobserwować, że autokraci skupili się na kształtowaniu prawa wyborczego w sposób, który umożliwi im zmniejszenie reprezentacji określonych grup społecznych. Na przykład w Iraku obecność chrześcijan w zdominowanym przez szyitów rządzie została już wcześniej ograniczona do minimum, ale przynajmniej gwarantowano im pewną liczbę miejsc w parlamencie, aby głos społeczności chrześcijańskiej był słyszalny. W marcu 2023 roku weszły jednak w życie nowe przepisy, które pozbawiły wielu chrześcijańskich wyborców prawa do bezpośredniego głosowania na swoich pięciu przedstawicieli (Syriac Press, 2023). Co więcej, w lipcu prezydent Iraku wycofał się z obowiązującej od dawna zasady uznawania Chaldejskiego Kościoła Katolickiego i jego patriarchy za „oficjalnego” partnera w dialogu między rządem a społecznością chrześcijańską. Kardynał Louis Raphaël I Sako, który jest postacią powszechnie szanowaną, utracił swój status. Dekret prezydenta zagraża również majątkowi Kościoła i ogranicza Kościołowi możliwość zarządzania posiadanymi zasobami, przez co naraża na poważne niebezpieczeństwo 200 tys. chrześcijan pozostających wciąż w Iraku (AsiaNews, 2023). Na skutek powyższych wydarzeń kardynał Sako był zmuszony przenieść się do irackiego Kurdystanu, gdzie władze regionalne zaoferowały mu „niezachwiane wsparcie” (Shafaq, 2023). Patriarcha wciąż ma nadzieję na powrót do *status quo ante*, ale jest to mało prawdopodobne. Podobnie jest w Nigerii, gdzie w tym roku zerwano z praktyką naprzemiennego sprawowania urzędu prezydenta i wiceprezydenta przez chrześcijanina i muzułmanina, przez co oba urzędy sprawują obecnie muzułmanie (Sahara Reporters, 2023). Chociaż chrześcijanie stanowczo zaprotestowali przeciwko tej decyzji, rząd przygotowuje się do przeprowadzenia pierwszego od 17 lat spisu powszechnego, który niesie ze sobą ryzyko dalszego zniekształcenia obrazu struktury religijnej ludności.

4. **Niszczenie i zaniedbywanie mienia.** Autokraci — bez względu na to, czy posiadają mandat demokratyczny czy nie — zazwyczaj odwracają wzrok, gdy atakowane lub niszczone są budynki i aktywa wybranej grupy religijnej, chociaż działania takie stanowią przestępstwo z nienawiści podlegające karze na mocy prawa krajowego i międzynarodowego. Na Kubie i w Egipcie świątynie są zaniedbywane od dziesiątek lat, co stanowi zagrożenie bezpieczeństwa wiernych. W Syrii bojownicy Państwa Islamskiego poważnie uszkodzili starożytne ruiny w Palmyrze (NBC News, 2017),

a w Afganistanie do władzy powrócili talibowie, którzy w 2001 roku wysadzili w powietrze monumentalne posągi Buddy w Bamianie (NBC News, 2021).

5. **Eliminowanie obecności kulturowej.** Grupę wyznaniową można również wyeliminować poprzez usunięcie jej z podręczników historii, odebranie koncesji związanym z nią mediom oraz zakazanie jej muzyki, tradycyjnych strojów, rytuałów i świąt religijnych. O ile prototypowym przykładem takich działań jest wymazywanie kultury ujęurskiej przez władze Chin, o tyle w większości krajów muzułmańskich również zakazane są nieislamskie formy ekspresji kulturowej, w tym obchodzenie świąt Bożego Narodzenia (co potwierdzają raporty RFW dotyczące Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej). Jeśli autokrata wprowadzi w życie pozostałe elementy swojej strategii stopniowego wymazywania przeciwników, dominująca grupa religijna nie będzie już tęsknić za innymi grupami, ponieważ te po prostu stopniowo znikną.
6. **Wpajanie niechęci poprzez edukację.** Kolejnym elementem długofalowej strategii działania autokraty jest wpajanie niechęci do innych grup religijnych już od poziomu szkoły podstawowej. W raporcie RFW 2023 omówiono treść podręczników szkolnych i jej wpływ na postrzeganie atakowanej grupy religijnej. W Indiach, Egipcie i Pakistanie podręczniki przedstawiają stronnicy obraz mniejszości religijnych i ich członków, mimo że są obowiązkowe w szkołach, do których uczęszczają dzieci wszystkich wyznań. W ten sposób w młodych umysłach zasiewane są ziarna nietolerancji i dyskryminacji — niekiedy również z wykorzystaniem funduszy rozwojowych Unii Europejskiej. W przypadku Pakistanu Unia Europejska wielokrotnie protestowała przeciwko tendencyjnym treściom dydaktycznym zawartym w podręcznikach, w tym w jednolitym krajowym programie nauczania z 2021 roku, ale protesty te nie odniosły żadnego skutku (Abbasi, 2021). Również w niektórych państwach Zachodu pojawia się rewizjonizm historyczny, który każe wymazywać informacje o pozytywnych skutkach działalności chrześcijańskich misjonarzy, zmieniać nazwy ulic czy usuwać lub obalać posągi. Niektórzy poczuli się na tyle ośmieleni, że roszczą sobie prawo do atakowania osób i dóbr, które ich zdaniem znajdują się ideologicznie po niewłaściwej stronie historii (Brito, 2020).
7. **Przepisy zakazujące zmiany wyznania i zachęty do powrotu do dawnego wyznania.** W niektórych państwach przyjęto rygorystyczne przepisy mające na celu powstrzymanie mniejszościowych grup religijnych przed „zakłócaniem wiary” członków religii większościowych. Ponadto — wbrew postanowieniom artykułu 18 —

obywatelom często odmawia się prawa do zmiany wyznania. Z racji tego, że wyznawanie religii większościowej często wiąże się z korzyściami ekonomicznymi, stosunkowo łatwo jest skłonić osoby ubogie do przejścia na religię preferowaną przez autokratę, na przykład poprzez zaoferowanie im mieszkań lub pracy. Jednocześnie w większości państw muzułmańskich zakazane jest bicie w dzwony kościelne, a noszenie niemuzułmańskich strojów i symboli religijnych, takich jak krzyżyk na szyi, bywa często pretekstem do wysuwania oskarżeń o próbę nawracania innych. W wielu miejscach, w tym w większości państw Afryki Północnej, osoba przyłapana na nawracaniu lub próbie nawracania innych podlega wysokim karom pieniężnym i karze pozbawienia wolności. Podobne sytuacje odnotowano również w Indiach, Nepalu i Malezji. W marcu 2021 roku w Indiach dwie siostry zakonne podróżujące pociągiem z dwiema dziewczynkami zostały napadnięte przez członków hinduskiej grupy nacjonalistycznej, którzy oskarżyli zakonnice o porwanie dziewczynek w celu zmuszenia ich do zmiany wiary, mimo że obie były chrześcijankami od urodzenia (The Scroll, 2021). Innym przykładem może być nowa konstytucja Nepalu, która zawiera bardzo rygorystyczne przepisy dotyczące zakazu zmiany wyznania, a mimo to była chwalona na Zachodzie jako „nowoczesna”. Od czasu jej przyjęcia w 2015 roku w kraju powszechne stało się nękanie na tle religijnym (*NEPAL: Freedom of Religion or Belief*, 2020). Chociaż w ustawie zasadniczej stwierdzono, że każdy ma prawo do wyznawania i praktykowania swojej religii, zapisano w niej również ogólnikowo sformułowane prawo do „ochrony” religii, co prowadzi do nadużyć i przemocy (Evangelical Focus, 2018).

8. **Zmiany przepisów finansowych i administracyjnych.** Organizacje charytatywne coraz częściej nie są w stanie sprostać zaporowym wymaganiom, które zdaniem lokalnych władz są konieczne w związku z wdrażaniem międzynarodowych uregulowań prawnych dotyczących przeciwdziałania praniu pieniędzy. W rezultacie grupy wyznaniowe zostają pozbawione zagranicznych darowizn, które są w praktyce niezbędne do finansowania prowadzonej przez nie posługi. W styczniu 2022 roku międzynarodowe oburzenie wywołała indyjska ustawa o rejestracji walut obcych (*Foreign Currency Registration Act — FCRA*), na podstawie której władze zablokowały finansowanie i skonfiskowały aktywa Misjonarek Miłości (zgromadzenia Matki Teresy) pod pretekstem niedopełnienia biurokratycznych formalności (Hindustan Times, 2022). Chociaż sprawa została po kilku miesiącach wyjaśniona, inne organizacje charytatywne

nie miały środków na ponowne złożenie poprawionych wniosków, przez co utraciły finansowanie i zostały zmuszone do zakończenia działalności. Ustawa FCRA jest też corocznie nowelizowana, co skutecznie utrudnia organizacjom charytatywnym nadążanie za zmieniającymi się ramami regulacyjnymi. W Nikaragui rząd Daniela Ortegi przejął w tym roku wszystkie rachunki bankowe zakonów i organizacji wyznaniowych (Confidencial, 2023). Innym sposobem, w jaki autokraci mogą utrudniać funkcjonowanie grup religijnych, jest unieważnianie wiz i statusu prawnego zagranicznych pracowników, co zgodnie z raportem RFW miało miejsce w przypadku Rosji i Białorusi. Powyższe działania mają poważne konsekwencje dla lokalnych grup wyznaniowych, które rzadko dysponują innymi źródłami dochodu pozwalającymi pokryć koszty prowadzonej działalności.

Sytuacja na Zachodzie i w obu Amerykach

Autokraci „wyrastają” w każdym regionie świata, nawet na Zachodzie i w Ameryce Łacińskiej, gdzie wprowadzają nowe ramy regulacyjne i propagują poglądy ideologiczne podważające zasady wynikające z artykułu 18. Wolność sumienia i wolność myśli są ograniczane, a religia — z powodu niezrozumienia jej znaczenia — jest spychana na margines i degradowana do roli „sentymetu”, czyli czegoś mniej wartościowego niż myślenie czy samoświadomość.

Ograniczenia swobód wynikających z artykułu 18 dotyczą w niewspółmiernie dużym stopniu chrześcijaństwa w jego różnych przejawach oraz prawa rodziców do kształcenia dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Szeroko propagowane pojęcie „różnorodności” — bardzo często postrzegane w opozycji do chrześcijaństwa i tylko chrześcijaństwa — tylko z pozoru niesie pozytywne wartości. W praktyce koncepcja ta odnosi się do cech zewnętrznych (takich jak płeć, kolor skóry, niepełnosprawność itp.) i akceptuje tylko jeden sposób myślenia. Robert P. George, profesor prawa na Uniwersytecie Princeton, określa tę dominującą postawę terminem „wokeizm” (ang. *wokeism*). Zgodnie z jego definicją jest to „postawa osoby, która uważa swoje poglądy za tak bezsprzecznie poprawne i tak głęboko oświecone, że nie dopuszcza myśli, że ktoś inny może w nie wątpić lub je kwestionować, a fakt, że inni mają inne przekonania, potrafi wyjaśnić jedynie nienawiścią lub bigoterią” (George, 2023).

W umacnianiu i poszerzaniu kontroli pomagają również autokratom działania, które analitycy w Ameryce Łacińskiej nazywają „prześladowaniami o małej intensywności”, a papież Franciszek określa mianem „uprzejmych prześladowań”. Działania te są prowadzone niejako poniżej „progu widoczności”, ukradkiem, przez co nie od razu wiadomo, że ich celem jest podporządkowanie sobie określonej grupy.

9. **„Strategiczne wykorzystanie zamętu”.** Terminem tym, chętnie stosowanym przez profesora Jaya Rosena z Uniwersytetu Nowojorskiego (NYU), można opisać proces redefiniowania praw podstawowych wyrażonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ. Co ciekawe, za atakami na integralność artykułu 18 stoi specjalny sprawozdawca ONZ ds. wolności religii, Ahmed Shaheed, który w październiku 2021 roku sporządził sprawozdanie na temat „wolności myśli”, przypisując tę wolność wyłącznie osobom niereligijnym. W państwach Ameryki Łacińskiej i Afryki, w których kluczową rolę w tworzeniu lokalnych konstytucji odegrali francuscy wolnomularze, termin *liberté de culte* jest tłumaczony jako „wolność wyznania”, co prowadzi do normalizacji działań mających na celu wyeliminowanie wszelkich przejawów religii z przestrzeni publicznej. Raporty RFW ostrzegały przed taką interpretacją „sekularyzacji” również w 2018 i 2021 roku.
10. **Mowa wymuszona.** Kolejnym zjawiskiem prowadzącym do dalszej penalizacji odmiennych sposobów myślenia na Zachodzie i w obu Amerykach jest tak zwana „mowa wymuszona” (ang. *compelled speech*). Przykładem może być uwzględnienie kwestii transpłciowości w podstawowych podręcznikach szkolnych i na zajęciach pozalekcyjnych, co stanowi ograniczenie swobody rodziców w kształceniu swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Dochodzi już do sytuacji, w których dzieci mogą zostać ukarane w szkole za to, że nie zostały zabrane przez rodziców na paradę gejów (Christian Concern, 2019). Z raportów RFW wynika, że jest to powszechny problem w Wielkiej Brytanii.
11. **Kolonizacja ideologiczna.** Pojęcie to — sformułowane przez papieża Franciszka — oznacza eksportowanie nowych zachodnich wartości do innych części świata. O ile wolność wyznania jest uznawana za kwestię „lokalną” z punktu widzenia prawa Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej, o tyle żaden z tych podmiotów nie waha się narzucać innym swoich poglądów w pozornie niepowiązanych kwestiach. W 2023 roku amoralne instytucje takie jak Bank Światowy zaczęły naruszać prawo do wolności sumienia, argumentując, że kraje ubiegające się o kredyty muszą przestrzegać jego

„wartości”, takich jak oddziaływanie, uczciwość, szacunek, praca zespołowa i innowacyjność. Instytucja, która pożycza pieniądze pochodzące ze źródeł prywatnych, zdecydowała się odmówić udzielenia kredytów Ugandzie ze względu na obowiązujące w tym kraju przepisy penalizujące zachowania homoseksualne i ich promocję (Shalal i Singh, 2023). Milczenie międzynarodowej społeczności kredytodawców było ogłuszające.

12. **Gwarantowana bezkarność.** Mniej więcej do 2000 roku państwa zachodnie przestrzegały zasady powszechności praw człowieka, ale obecnie są zaangażowane w wojnę na Ukrainie, napięcia w relacjach z Chinami, poszukiwanie źródeł dostaw energii czy propagowanie nowych ideologii. Dzięki temu autokraci mają w praktyce wolną rękę: w obrębie swoich krajów mogą manipulować wymiarem sprawiedliwości, a z racji uzależnienia Zachodu od wymiany handlowej i surowców energetycznych nie muszą obawiać się konsekwencji prawnych na arenie międzynarodowej. Wybiórcza ślepotą i głuchotą Zachodu gwarantują im możliwość poszerzania władzy i kontroli w sposób całkowicie bezkarny.
13. **Wyzwanie rzucane Zachodowi przez narody pozbawione kompasu moralnego.** W 2023 roku, w związku z nasilającą się rywalizacją gospodarczą i wojskową między Zachodem (na czele ze Stanami Zjednoczonymi) a Chinami, globalne Południe stało się ważnym graczem w nowym porządku światowym (Schuman, 2023). W chaotycznej sytuacji będącej konsekwencją pandemii COVID-19 mocarstwo nuklearne o ogromnych zdolnościach produkcyjnych i przerażającej historii łamania praw człowieka może bezkarnie prowadzić swoją represyjną politykę pomimo krytyki ze strony bardziej rozwiniętych gospodarek. Dowodem na to jest list przekazany Organizacji Narodów Zjednoczonych, podpisany przez 37 państw członkowskich popierających politykę Chin w regionie Sinciang (Miles, 2019). Zapytany przez dziennikarza o to, dlaczego państwa islamskie, takie jak Arabia Saudyjska, deportują prześladowanych chińskich Ujgurów natychmiast po przybyciu, ujgurski uchodźca w Stanach Zjednoczonych odpowiedział krótko: „W Arabii Saudyjskiej nie szanuje się praw człowieka, dlaczego więc ktoś miałby się troszczyć o prawa innego muzułmanina?” (U.S. Embassy to the Holy See, 2021). Saudyjski książę Muhammad ibn Salman stwierdził po prostu, że jego priorytetem są dobre stosunki z Chinami (Morocco World News, 2019). Tymczasem na Zachodzie rządy milczą na temat przerażających naruszeń godności ludzkiej i praw

podstawowych, ponieważ potrzebują wykwalifikowanej siły roboczej i surowców energetycznych pochodzących z państw autokratycznych.

Wnioski

Każdy autokrata chce mieć absolutną kontrolę nad wszystkim i wszystkimi na swoim terytorium. Nie musi przy tym mieć oficjalnej legitymacji demokratycznej: wystarczy, aby miał większe zaplecze finansowe i siłowe niż legalnie działające instytucje administracji publicznej.

Autokrata nie ma żadnych skrupułów, jeśli chodzi o podporządkowywanie sobie konkurencyjnych ośrodków władzy, a jego pozycja pozwala mu bezkarnie korzystać w tym celu z całej gamy środków — zarówno opartych na przemocy, jak i pokojowych. Właśnie dlatego mapa, na której zaznaczono państwa będące sprawcami najgorszych przypadków łamania praw człowieka, nie zmienia się z czasem.

Mniejszości religijne — zarówno te, których status wynika z danych statystycznych, jak i te sfabrykowane w celu zminimalizowania ich znaczenia gospodarczego i politycznego — są dla autokratów szczególnie groźne ze względu na swoją zdolność do mobilizowania ludzi.

W artykule przedstawiliśmy kilka taktyk, które są obecnie stosowane w celu „fabrykowania” mniejszości. Zasadniczo polegają one na stopniowym zmniejszaniu znaczenia grup wyznaniowych tak, aby ostatecznie dało się je stosunkowo łatwo wyeliminować z tkanki społecznej.

Podczas gdy autokrata kontynuuje wprowadzanie w życie swojej strategii poszerzania i konsolidowania władzy i kontroli, „społeczność międzynarodowa” wykazuje się wybiórczą ślepotą i głuchotą na wołanie o pomoc dobiegające ze strony prześladowanych społeczności, które zostają poświęcone na ołtarzu dostaw surowców energetycznych z państw znajdujących się pod autokratycznymi rządami.

Autokraci istnieją lub „wyrastają” we wszystkich regionach świata. Ludzie nie zdają sobie sprawy z tego, w jaki sposób działania autokratycznych przywódców osłabiają ochronę praw człowieka, w tym praw do wolności myśli, sumienia i religii, co czyni ich łatwym łupem. Jednocześnie na Zachodzie dynamicznie rozwijają się „uprzejme prześladowania” i „kolonizacja ideologiczna”.

Nieświadomi stopniowej utraty wolności, mieszkańcy większości państw, w których trwają prześladowania (prowadzone zarówno przemocą, jak i „w białych rękawiczkach”), cierpią z powodu niedostatku i ciągłego poczucia braku bezpieczeństwa. Podczas gdy oni są zajęci utrzymywaniem przy życiu swoich rodzin, ich prawa człowieka są osłabiane poprzez wprowadzanie nowych przepisów i zasad skutecznie ograniczających podstawowe wolności.

Jednym ze sposobów na powstrzymanie procesu fabrykowania mniejszości jest wspieranie wysiłków na rzecz dokumentowania pogwałceń i naruszeń artykułu 18. Wciąż brakuje pełnych danych na temat tego, jak ograniczane są prawa wynikające z tego artykułu, a także na temat aktów przemocy dokonywanych w państwach, które trudno nazwać praworządnymi. Dlatego dokumentowanie wydarzeń ma ogromne znaczenie z punktu widzenia przyszłych postępowań przed trybunałami międzynarodowymi.

Prześladowania są tylko jednym z etapów procesu eliminowania grup wyznaniowych, ale — podobnie jak inne tego rodzaju działania — można je powstrzymać.

W świetle powyższych rozważań wskazane jest podjęcie dalszych badań z wykorzystaniem bogatego dorobku politologów z całego świata, a idea takich badań powinna być propagowana również na innych konferencjach.

Bibliografia

- Abbasi, K. (2021). *PM officially launches single national curriculum today*. Dawn, 16 sierpnia, <https://www.dawn.com/news/1640866> [dostęp 14.09.2023].
- Antonios, Z. (2023). *Mikati says 'Christians constitute 19.4 percent of Lebanon's population', how accurate is this estimate?* L'Orient Today, 3 marca, <https://today.lorientlejour.com/article/1330239/christians-constitute-194-percent-of-lebanons-population-how-accurate-is-this-estimate.html> [dostęp 17.09.2023].
- AsiaNews (2023). *President ends recognition of Chaldean Patriarch*, 12 lipca, <https://www.asianews.it/news-en/President-ends-recognition-of-Chaldean-patriarch,-putting-Christian-assets-at-risk-58782.html> [dostęp 14.09.2023].
- Brito, C. (2020). *Dozens of Christopher Columbus statues have been removed since June*. CBS News, 25 września, <https://www.cbsnews.com/news/christopher-columbus-statue-removed-cities/> [dostęp 14.09.2023].

Cambridge Dictionary (2023). *Fabrication*,

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/fabrication/> [dostęp 25.09.2023].

Christian Concern (2019). *Headteacher reported for excluding Christian children over alleged anti-LGBT comments*, 30 czerwca,

<https://christianconcern.com/ccpressreleases/headteacher-reported-for-excluding-christian-children-over-alleged-anti-lgbt-comments/> [dostęp 17.09.2023].

Confidential (2023). *Ortega freezes bank accounts of the Catholic Church*, 27 maja,

<https://confidential.digital/english/ortegas-latest-freezes-accounts-of-the-catholic-church/> [dostęp 17.09.2023].

Encyclopedia Britannica (2023). *Minority*, <https://www.britannica.com/topic/minority> [dostęp 17.09.2023].

European Commission (2023). *Minority*, w: EMN Asylum and Migration Glossary,

https://home-affairs.ec.europa.eu/networks/european-migration-network-emn/emn-asylum-and-migration-glossary/glossary/minority_en [dostęp 17.09.2023].

Evangelical Focus (2018). *The WEA asks Sri Lanka, Nepal and India to “repeal legislation that violates religious freedom”*, 5 listopada,

<https://evangelicalfocus.com/world/3968/the-wea-asks-sri-lanka-nepal-and-india-to-repeal-legislation-that-violate-religious-freedom> [dostęp 09.09.2023].

George, R. P. (2023). *How do you define “Woke”?* Twitter (now X), 5 czerwca,

<https://twitter.com/McCormickProf/status/1665484941352751104?s=20> [dostęp 17.09.2023].

Hindustan Times (2022). *Centre restores FCRA licence of Mother Teresa’s Missionaries of Charity*, 9 stycznia, <https://www.hindustantimes.com/india-news/govt-restores-fcra-of-mother-teresa-s-missionaries-of-charity-101641619732033.html> [dostęp 17.09.2023].

Hindustan Times (2022). *Centre restores FCRA licence of Mother Teresa’s Missionaries of Charity*, 9 stycznia, <https://www.hindustantimes.com/india-news/govt-restores-fcra-of-mother-teresa-s-missionaries-of-charity-101641619732033.html> [dostęp 17.09.2023].

Irving, D. (2021). *China’s Disappearing Uyghurs: What Satellite Images Reveal*. RAND

Review, 29 kwietnia, <https://www.rand.org/blog/rand-review/2021/04/chinas-disappeared-uyghurs-what-satellite-images-reveal.html> [dostęp 08.09.2023].

Miles, T. (2019). *Uyghur: Saudi Arabia and Russia among 37 states backing China’s policy*.

Reuters, 12 lipca, <https://www.reuters.com/article/us-china-xinjiang-rights-idUSKCN1U721X> [dostęp 09.09.2023].

- Momoh, A. (2023). *Catholic Church unveils memorial park in honour of Owo terror victims*. The Guardian Nigeria, 11 czerwca, <https://guardian.ng/news/catholic-church-unveils-memorial-park-in-honour-of-owo-terror-victims> [dostęp 18.09.2023].
- Morocco World News (2019). *MBS Dismisses Uighur Predicament, Defends China's Right over Muslim Minority*, 23 lutego, <https://www.morocoworldnews.com/2019/02/266563/mbs-uighur-predicament-china-muslim-minority> [dostęp 10.09.2023].
- Naím, M. (2022). *Introduction*, w: *The Revenge of Power: How Autocrats Are Reinventing Politics for the 21st Century*. Nowy Jork: St. Martin's Griffin.
- NBC News (2017). *ISIS Destroys Another Roman Monument in Palmyra, Syria: Official*, 20 stycznia, <https://www.nbcnews.com/storyline/isis-terror/isis-destroys-another-roman-monument-palmyra-syria-official-n709376> [dostęp 14.09.2023].
- NBC News (2021). *The Taliban destroyed Afghanistan's ancient Buddha statues. Now they're welcoming tourists*, 24 listopada, <https://www.nbcnews.com/news/world/taliban-destroyed-afghanistans-ancient-buddhas-now-welcoming-tourists-rcna6307> [dostęp 14.09.2023].
- NEPAL: Freedom of Religion or Belief* (2020). World Evangelical Alliance, https://un.worldea.org/wp-content/uploads/2020/07/WEAGVA_202007_Nepal_UPR37_Report_Final1.pdf [dostęp 13.12.2023].
- OHCHR (2023). *About minorities and human rights: Special Rapporteur on minority issues*, <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-minority-issues/about-minorities-and-human-rights> [dostęp 17.09.2023].
- Organizacja Narodów Zjednoczonych (1946). *Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa*. Tekst polski: ISAP, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19520020009/O/D19520009.pdf> [dostęp 14.12.2023].
- Organizacja Narodów Zjednoczonych (1948). *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Tekst polski: Biblioteka Sejmowa, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [dostęp 14.12.2023].

Organizacja Narodów Zjednoczonych (1966). *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*. Tekst polski:

ISAP, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19770380167/T/D19770167L.pdf> [dostęp 14.12.2023].

Reardon, L. C. (2019). *Religious Regulation in Autocracies*, w: Thompson, W. R. (red.), *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford: Oxford University Press, <https://oxfordre.com/politics/display/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-794> [dostęp 07.09.2023].

Reed, J., Strauss, D. i Adeoye, A. (2023). *India passed China as world's most populous country in April, UN says*. The Financial Times, 24 kwietnia, <https://www.ft.com/content/930ea9c3-1593-48d4-9a84-1624205158cb> [dostęp 06.09.2023].

Sahara Reporters (2023). *APC's Muslim-Muslim Ticket Is Call To Jihad, Shows Supremacy Of Islam In Nigeria*, 6 stycznia, <https://saharareporters.com/2023/01/06/apcs-muslim-muslim-ticket-call-jihad-shows-supremacy-islam-nigeria-kano-preacher-auwal> [dostęp 14.09.2023].

Schuman, M. (2023). *Xi Jinping Is Done With the Established World Order*. The Atlantic, 9 września, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2023/09/g20-summit-china-xi-absence/675267> [dostęp 17.09.2023].

Shafaq (2023). *Barzani opposes withdrawal of Republican Decree from Cardinal Sako*, 6 sierpnia, <https://shafaq.com/en/Kurdistan/Barzani-opposes-withdrawal-of-Republican-Decree-from-Cardinal-Sako> [dostęp 14.09.2023].

Shalal, A. i Singh, K. (2023). *World Bank halts new lending to Uganda over anti-LGBTQ law*. Reuters, 9 sierpnia, <https://www.reuters.com/world/africa/world-bank-says-ugandas-anti-lgbtq-law-violates-its-values-2023-08-08> [dostęp 09.09.2023].

Syriac Press (2023). *Iraqi Parliament passes controversial election law limiting voting for Christian quota seats*, 23 marca, <https://syriacpress.com/blog/2023/03/28/iraqi-parliament-passes-controversial-election-law-limiting-voting-for-christian-quota-seats> [dostęp 14.09.2023].

Szymanski, M. (red.) (2023). *Religious Freedom in the World 2023*. Aid to the Church in Need International, www.acninternational.org/religiousfreedomreport [dostęp 17.09.2023].

The Scroll (2021). *Four nuns detained from train in UP after Bajrang Dal harassment for alleged forceful conversions*, 24 marca, <https://scroll.in/latest/990426/up-police-question-four-kerala-nuns-after-bajrang-dal-alleges-forceful-conversions> [dostęp 08.09.2023].

U.S. Embassy to the Holy See (2021). *Human Rights in China: Uyghurs and Religious Minorities: Q&A session with Gulcherha Hoja, journalist with Radio Free Asia*, 11 maja, <https://fb.watch/5qk0FxHLKt> [dostęp 25.09.2023].

Dr Maciej Duda

Katedra Kryminologii i Kryminalistyki

Wydział Prawa i Administracji

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0002-8206-3819

Mail: maciej.duda@uwm.edu.pl

Naruszenia wolności religijnej w Polsce w świetle badań Laboratorium Wolności Religijnej

Wprowadzenie

Przypadki naruszeń wolności religijnej (różnych wyznań) występują współcześnie niemal na całym świecie. Zgodnie z raportem organizacji Aid to the Church in need w 2023 roku prześladowania ludności z powodów religijnych występowały w 28 państwach, a dyskryminacja na tle religijnym w 33 państwach świata, ponadto w kolejnych 23 państwach sytuacja wymaga monitorowania z uwagi na możliwość wystąpienia ograniczeń wolności religijnej. W przeciwieństwie do wielu krajów, w których mniejszościowe grupy religijne doświadczają incydentów związanych z uprzedzeniami religijnymi, w Polsce to religia większościowa bywa przedmiotem powtarzających się naruszeń wolności religijnej. Najczęstszymi przejawami są fizyczne ataki na księży katolickich oraz profanacja i wandalizm kościołów, miejsc kultu i pomników (ACN International, 2023, p. 6-7).

Przyczyn ataków na religię upatruje się w dążeniu do wyeliminowania jej z przestrzeni publicznej w imię haseł neutralności światopoglądowej, rozdziału religii od państwa, sekularyzacji oraz wolności od religii. Wyznawcy religii doświadczają przejawów wrogości, są społecznie marginalizowani, alienowani. Wynikająca z ideologicznych poglądów wrogość lub wręcz nienawiść do religii z poziomu emocjonalnego uzewnętrzniana jest w sposób werbalny, a w dalszej kolejności przekształca się w czynne działania o charakterze dyskryminacyjnym (Roszak, 2020, p. 37-53).

Również w kontekście historycznym naruszanie wolności religijnej nie jest zjawiskiem nowym. W samej Europie wielokrotnie zdarzały się okresy deprecjonowania

przekonań religijnych. Postawę taką określa się mentalnością irreligijną. Na taki światopogląd składa się sekularyzacja, ideologizacja filozofii w duchu dyktatury relatywizmu oraz wrogość wobec religii określana jako tzw. nowy ateizm. Zwolennicy tej radykalnej ideologii dążą do usunięcia religii z życia społecznego lub ograniczenia jej do wyłącznie prywatnej sprawy obywateli. Jednocześnie deklarują, iż państwo powinno być neutralne światopoglądowo. Pod pojęciem tym rozumieją jednak nie bezstronność w sprawach wyznaniowych lecz pozbycie się z przestrzeni publicznej wszelkich odniesień do religii (Huzarek and Wólkowski, 2020, p. 21-32).

Zauważyć należy, iż ochrona wolności religijnej przysługuje w Polsce wszystkim grupom wyznaniowym. Zatem mówiąc o naruszeniach wolności religijnej należy mieć na uwadze zarówno większość jak i mniejszości religijne. Aktualnie w rejestrze kościołów i związków wyznaniowych w Polsce prowadzonym przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji jest niemal 200 wpisów. Jednocześnie jednak to stanowiący zdecydowaną większość katolicy są grupą najbardziej narażoną na akty naruszające wolność religijną.

Wrogość wobec osób wierzących pojawiać się może w różnych obszarach życia społecznego, takich jak np. edukacja, szkolnictwo wyższe, stosunki pracy, działalność gospodarcza, media, sztuka. Skrajnym przejawem dyskryminacji na tle religijnym są przestępstwa wymierzone w dany kościół lub związek wyznaniowy oraz jego przedstawicieli. Zaliczyć do nich można przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania, przestępstwa z nienawiści oraz wandalizm o charakterze ideologicznym.

Przedmiotem badań w niniejszym opracowaniu jest problem naruszania wolności religijnej w Polsce. Celem artykułu jest przybliżenie podstaw prawnych ochrony wolności religijnej, przybliżenie zasad odpowiedzialności karnej za przestępstwa na tle religijnym oraz omówienie przypadków naruszania wolności religijnej w Polsce w świetle danych Laboratorium Wolności Religijnej. Opracowanie ma zatem charakter dogmatyczny (prawo międzynarodowe, prawo konstytucyjne, prawo karne) oraz kryminologiczny i wiktymologiczny (obraz zjawiska). Do przedstawienia tytułowej problematyki posłużyła metoda prawnodogmatyczna, metoda statystyczna oraz metoda analizy literatury przedmiotu.

Wolność religijna w prawie międzynarodowym i polskim prawie konstytucyjnym

Wolność religijna jest jednym z fundamentalnych praw człowieka. Jednocześnie jest to prawo niederogowane czyli takie, którego obowiązywanie nie może być zawieszane nawet

w sytuacjach nadzwyczajnych np. zagrożenia bezpieczeństwa publicznego w państwie (Burek, 2015, p. 55-66).

Ochronę wolności religijnej w prawie międzynarodowym przewidują akty prawne zarówno o charakterze *hard law* jak i *soft law*, m.in. takie jak (Kudła, 2022):

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948) – art. 18,
- Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa (1948) – art. 2,
- Europejska konwencja praw człowieka (1950) – art. 9,
- Konwencja dotycząca statusu uchodźców (1951) – art. 4,
- Konwencja o statusie bezpaństwowców (1954) – art. 3,
- Konwencja w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty (1960) – art. 1,
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (1966) – art. 18,
- Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (1966) – art. 13,
- Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej (1966) – art. 5,
- Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (1975) – art. 7,
- Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet (1979) – art. 16,
- Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach (1981) – art. 1,
- Konwencja o prawach dziecka (1989) – art. 14,
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2000) – art. 10.

Również w polskim systemie prawnym wolność religijna ma najwyższe bo konstytucyjne gwarancje. Przepis art. 53 ust. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej zapewnia każdemu wolność sumienia i religii. Uszczegółowieniem powyższego przepisu jest art. 53 ust. 2, który precyzuje jakie obszary obejmuje wolność religii. Zgodnie z tym przepisem wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują. Przepis art. 53 ust. 2 zapewnia rodzicom prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem.

Natomiast art. 53 ust. 4 gwarantuje kościołom i związkom wyznaniowym możliwość nauczania religii w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób. W art. 53 ust. 5 ustrojodawca przewidział częściową derogowalność wolności religijnej ale wyłącznie w zakresie uzewnętrzniania religii. Takie ograniczenie może być wprowadzone tylko ustawą i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób. Nigdy natomiast nie może zostać zawieszona sama wolność sumienia i wyznania. Wyraźnie stanowi o tym art. 233 Konstytucji dotyczący ograniczania wolności i praw jednostki w czasie stanów nadzwyczajnych. Następnie w art. 53 ust. 6 stwierdzono, iż nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych, a w art. 53 ust. 7, że nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania (Szymanek, 2012, p. 5-32).

W tym kontekście wprowadzenie obostrzeń dotyczących publicznego sprawowania kultu religijnego podczas pandemii Covid-19 było możliwe lecz jedynie w formie ustawowej, podczas gdy przepisy te zostały prowadzone jedynie w formie rozporządzenia Ministra Zdrowia i Rady Ministrów co uznaje się w doktrynie za rozwiązanie błędne (Maroń, 2021, p. 33-49).

Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania

Wolność religijna chroniona jest również na płaszczyźnie prawa karnego. W polskim Kodeksie karnym przepisy dotyczące wolności religijnej *sensu stricto* znajdują się w odrębnym rozdziale XXIV zatytułowanym „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”. Składa się on z trzech typów przestępstw określanych odpowiednio jako: dyskryminacja wyznaniowa, złośliwe przeszkadzanie w wykonywaniu aktów religijnych oraz obraza uczuć religijnych.

W art. 194 k.k. spenalizowano czyn polegający na ograniczaniu człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość.

W art. 195 k.k. ustawodawca przewidział odpowiedzialność karną za złośliwe przeszkadzanie publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej (§1) oraz złośliwe przeszkadzanie pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym (§2).

W art. 196 k.k. wprowadzono karalność obrażania uczuć religijnych innych osób, poprzez publiczne znieważanie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych.

Każdy z powyższych czynów zagrożony jest karą grzywny, ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2. Są to zatem występki.

Tab. 1. Liczba skazań za przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w latach 2008-2020.

Rok	Liczba przestępstw
2008	21
2009	21
2010	13
2011	3
2012	16
2013	15
2014	13
2015	5
2016	21
2017	14
2018	20
2019	14
2020	16
SUMA	192

Źródło: obliczenia własne na podstawie danych Ministerstwa Sprawiedliwości.

Według danych Ministerstwa Sprawiedliwości (statystyka sądowa) w badanym okresie za przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania skazano w Polsce 192 osoby co przekłada się na średnią 15 przestępstw tego typu rocznie. Nie ulega więc wątpliwości, że w ujęciu ilościowym jest to przestępczość o marginalnym znaczeniu. Natomiast jednocześnie są to czyny o dużym ciężarze gatunkowym, budzące reakcję społeczną i zainteresowanie medialne, a zatem istotne jakościowe.

Za przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania sądy wymierzają najczęściej kary o charakterze wolnościowym (nieizolacyjnym), a więc kary grzywny i kary ograniczenia

wolności. Kary pozbawienia wolności należą do rzadkości, jeśli już są wymierzane to najczęściej z warunkowym zawieszeniem ich wykonania.

Przestępstwa z nienawiści

Przestępstwami będącymi naruszeniem wolności religijnej są również tzw. przestępstwa z nienawiści. Są to przestępstwa wymierzone przeciwko osobom lub grupom osób wyróżnionych ze względu na pewną cechę, odróżniającą je od reszty społeczeństwa. Jedną z cech podlegających ochronie jest wyznanie lub bezwyznaniowość. Za przestępstwa z nienawiści uważa się przestępstwa z art. 119, 256 i 257 k.k. (Duda, 2016, p. 49).

Przestępstwo z art. 119 k.k. polega na stosowaniu przemocy lub groźby bezprawnej wobec grupy osób lub poszczególnej osoby z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, politycznej, wyznaniowej lub z powodu jej bezwyznaniowości.

Przestępstwo z art. 256 k.k. zostaje popełnione przez osobę, która publicznie propaguje faszystowski lub inny totalitarny ustrój państwa lub nawołuje do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych albo ze względu na bezwyznaniowość.

Przestępstwo z art. 257 k.k. popełnia kto publicznie znieważa grupę ludności albo poszczególłą osobę z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej albo z powodu jej bezwyznaniowości lub z takich powodów narusza nietykalność cielesną innej osoby.

W świetle powyższych przepisów karalne są takie zachowania wymierzone w osoby lub grupy wyróżnione z uwagi na wyznanie lub bezwyznaniowość jak: stosowanie przemocy, groźby bezprawne, nawoływanie do nienawiści, znieważanie, naruszanie nietykalności cielesnej.

Według danych Prokuratury Krajowej (statystyka prokuratorska) w Polsce najczęściej ofiarami przestępstw z nienawiści z uwagi na wyznanie stają się: muzułmanie (ok. 20%), Żydzi (ok. 10%), katolicy (ok. 5%). Sporadycznie zdarzają się również przestępstwa wymierzone w prawosławnych, grekokatolików, protestantów, buddystów, hinduistów, Świadków Jehowy czy ateistów (Prokuratura Krajowa, 2016, p. 19).

Wandalizm ideologiczny

Za przestępstwo godzące w wolność religijną uznać można również niszczenie lub uszkodzanie mienia należącego do kościołów i grup wyznaniowych. Tego typu zachowania,

według kryminologicznej klasyfikacji aktów wandalskich Stanleya Cohena, wpisują się w kategorię wandalizmu zaborczego, wandalizmu złośliwego, wandalizmu zabawowego oraz przede wszystkim wandalizmu ideologicznego (Cohen, 1969, p. 215).

Najczęściej akty wandalizmu wymierzone są w miejsca kultu (kościół, cmentarze, kapliczki) lub symbole religijne i przedmioty czci religijnej (przydrożne krzyże, figurki, obrazy świętych, pomniki). Pod pojęciem zniszczenia rzeczy należy rozumieć całkowite unicestwienie rzeczy, takie uszkodzenie, że przywrócenie stanu poprzedniego nie jest możliwe np. spalenie. Pojęciem uszkodzenia rzeczy określa się częściowe, fizyczne naruszenie jego integralności, które nie powoduje jednak jego unicestwienia (Duda, 2021, p. 339-350).

Jeżeli akt wandalizmu dotyczył rzeczy ruchomej lub nieruchomej lecz współczesnej sprawca poniesie odpowiedzialność karną za przestępstwo z art. 288 k.k. Czyn polegający na niszczeniu, uszkadzaniu lub czynieniu niezdatną do użytku cudzej rzeczy zagrożony jest karą pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5.

Jeżeli natomiast zniszczona lub uszkodzona rzecz miała walor zabytku, czyli cechowała się szczególną wartością historyczną, artystyczną lub naukową, sprawca odpowiadać będzie za przestępstwo z art. 108 ustawy o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami. Jest to typ kwalifikowany przestępstwa zagrożony karą pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 8.

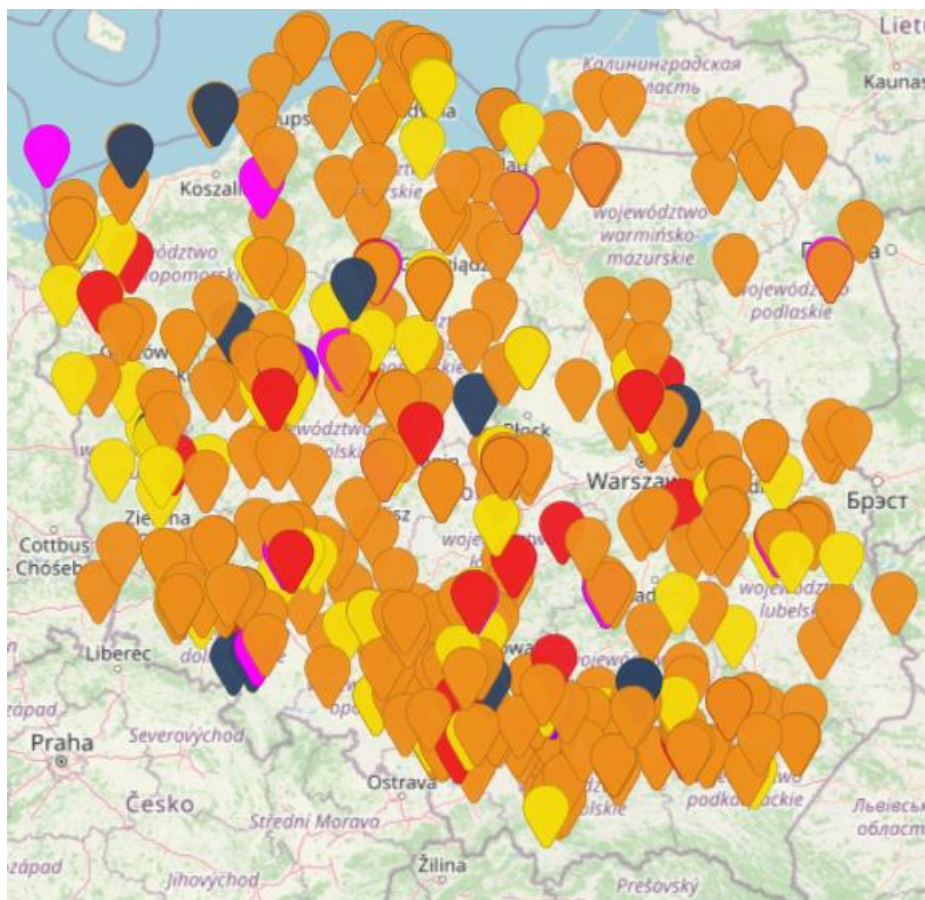
Badania Laboratorium Wolności Religijnej

Nie ulega wątpliwości, że statystyki kryminalne nie oddają całego obrazu zjawiska danej przestępczości gdyż jego duża część pozostaje w obszarze tzw. ciemnej liczby przestępstw. W związku z powyższym równie cennym źródłem danych o przestępstwach polegających na naruszaniu wolności religijnej są badania prowadzone przez instytucje, organizacje pozarządowe oraz niezależnych badaczy. Jedną z form tego typu działań na rzecz dokumentowania przypadków naruszania wolności religijnej są badania Laboratorium Wolności Religijnej.

Jednym z obszarów aktywności Laboratorium Wolności Religijnej są działania związane z monitorowaniem oraz reagowaniem na wszelkiego rodzaju przejawy dyskryminacji na tle przynależności wyznaniowej. Efekty prowadzonych badań prezentowane są na koniec każdego roku kalendarzowego w formie raportu przedstawiającego przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Stanowi on

omówienie poszczególnych odnotowanych przypadków, ukazuje tendencje i zmiany w stosunku do roku poprzedniego oraz w odniesieniu do skali zjawiska w wybranych krajach europejskich. Raporty przygotowywane przez Laboratorium Wolności Religijnej mają na celu: zebranie rzetelnych danych służących do poznania aktualnej sytuacji oraz przeprowadzenie analizy przyczyn naruszeń dokonywanych z motywacji antyreligijnej; zwiększenie wśród odbiorców wiedzy z zakresu prześladowań chrześcijan w Polsce i na świecie; wzmacnianie wiedzy na temat działań prewencyjnych w zakresie przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania, na temat przeciwdziałania dyskryminacji, uprzedzeniom i różnym formom prześladowań na tle przynależności wyznaniowej; uwrażliwianie odbiorców na narastający problem prześladowań i dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię oraz kształtowanie postaw społecznej nieakceptowalności prześladowań z powodu przekonań religijnych. Dotychczas ukazały się 4 tego typu raporty (2019, 2020, 2021, 2022).

Interesującym elementem badania fenomenologii zjawisk przestępczych jest tzw. geografia przestępczości, której prekursorem był belgijski astronom, matematyk i socjolog Adolphe Quetelet. Pozwala ona zaprezentować przestrzenny rozkład przestępczości. Również takie narzędzie przygotowane zostało w ramach działalności Laboratorium Wolności Religijnej. Internetowa aktywna mapa naruszeń wolności religijnej przedstawia zgłoszone przypadki przestępstw oraz przejawów dyskryminacji na tle wyznaniowym. Jest ona stale aktualizowana, by dokładnie obrazować bieżącą sytuację w Polsce. Pozwala na zdiagnozowanie i rozpoznanie skali zjawiska naruszania wolności sumienia i wyznania, co umożliwia z kolei jego monitorowanie, podjęcie odpowiednich działań prewencyjnych oraz wdrożenie skutecznych mechanizmów reagowania. Rzetelne dane zebrane na mapie, zweryfikowane przez sztab ekspertów, służą upowszechnieniu wiedzy z zakresu dyskryminacji chrześcijan w Polsce oraz kształtowaniu i propagowaniu postaw społecznych, obywatelskich i patriotycznych. Ponadto służy ona uświadomieniu opinii publicznej, że przemoc i dyskryminacja ze względu na wyznawaną religię stanowią rzeczywisty i aktualny problem społeczny. Zostało w niej odnotowane już 656 przypadków naruszeń wolności religijnej w latach 2019-2022.

Ryc. 1. Mapa naruszeń wolności religijnej.

Źródło: Laboratorium Wolności Religijnej.

Zarówno w raportach dotyczących naruszania wolności religijnej jak i dorocznych raportach przyjęto podział na 7 kategorii tego typu czynów. Są nimi:

- Fizyczne ataki na osoby wierzące (duchownych i świeckich) – 37 przypadków,
- Niszczenie i znieważanie miejsc kultu (kościół, kapliczki, cmentarze) – 412 przypadków,
- Niszczenie i znieważanie symboli religijnych i przedmiotów czci religijnej (krzyże, figurki, obrazy świętych) – 116 przypadków,
- Ograniczanie publicznego wyznawania wiary (złośliwe zakłócanie sprawowania aktów religijnych: modlitwy, liturgii) – 35 przypadków,
- Dyskryminacja ze względu na przekonania religijne (ograniczanie praw z powodu wyznawanej wiary) – 3 przypadki,
- Nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych albo znieważanie grupy ludności lub jakiejś osoby z powodu jej przynależności wyznaniowej – 53 przypadki,
- Inne – zdarzenia nie klasyfikujące się do pozostałych kategorii czynów.

W związku z tak przyjętą klasyfikacją, z punktu widzenia prawa karnego znajdują się w niej zarówno przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania, przestępstwa z nienawiści, przestępstwa wandalizmu oraz inne przestępstwa kryminalne wymierzone przeciwko osobom wierzącym (zabójstwo, pobicie, kradzież, kradzież z włamaniem).

Przypadki naruszeń wolności religijnej odnotowywane są na skutek monitoringu doniesień medialnych, kwerendy stron internetowych, komunikatorów i portali społecznościowych oraz zgłoszeń poprzez formularz internetowy oraz mail. Dane zdarzenie uznane zostaje za zweryfikowane jeżeli znajdzie potwierdzenie przynajmniej w dwóch źródłach. Następnie pozyskiwane są jak najpełniejsze dane o sprawie, sprawcach i konsekwencjach prawnych. Finalnie tworzona jest metryka zdarzenia obejmująca takie informacje jak: nazwa, data, zdjęcie, opis zdarzenia, sprawca, wiek sprawcy, płeć sprawcy, kategoria czynu, miejsce, województwo, stan postępowania karnego, religia/wyznania oraz źródło informacji.

Tab. 2. Przypadki naruszeń wolności religijnej w Polsce według badań LWR w latach 2019-2022.

Rok	Liczba przypadków
2019	72
2020	311
2021	158
2022	130
Suma	671

Źródło: obliczenia własne na podstawie raportów LWR.

Jak wskazują powyższe dane najwięcej przypadków naruszeń wolności religijnej odnotowano w 2020 roku. W tym roku bowiem zapadło orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego w sprawie tzw. aborcji eugenicznej (Wyrok TK z dnia 22 października 2020 r., sygn. akt K 1/20). W konsekwencji podczas manifestacji Ogólnopolskiego Strajku Kobiet oraz w związku z nimi dochodziło do licznych przypadków aktów o charakterze antyreligijnym. W pozostałych latach liczba naruszeń była dość stabilna i oscylowała na poziomie ok. 100-150 przypadków rocznie. Przy tak krótkim okresie badawczym trudno natomiast mówić o jakiejś wyraźnej tendencji w zakresie dynamiki tego zjawiska.

Tab. 3. Ofiary naruszeń wolności religijnej w Polsce w latach 2019-2022.

Wyznanie/Rok	2019	2020	2021	2022	Suma	Udział procentowy
Katolicy	64	288	136	114	602	90,0%
Chrześcijanie	5	13	12	10	40	6,0%
Prawosławni	0	3	1	1	5	0,7%
Grekokatolicy	0	0	1	0	1	0,1%
Protestanci	3	1	3	2	9	1,3%
Żydzi	0	5	5	2	12	1,8%
Hinduiści	0	0	0	1	1	0,1%
Muzułmanie	0	1	0	0	1	0,1%
Suma	72	311	158	130	671	100%

Źródło: obliczenia własne na podstawie raportów LWR.

W świetle powyższych danych grupą wyznaniową będącą najczęściej ofiarą naruszeń wolności religijnej są w Polsce katolicy (90%) oraz szeroko rozumiani chrześcijanie (6%). Taka statystyka jest dużym zaskoczeniem jeśli skonfrontuje się ją z danymi demograficznymi Polski w zakresie struktury wyznaniowej. Według danych najnowszego spisu powszechnego (2021) 92,2% ludności Polski deklaruje bowiem wyznanie katolickie (Główny Urząd Statystyczny, 2022, p. 69).

Tab. 4. Typy naruszeń wolności religijnej w Polsce w latach 2019-2022.

Typ/Rok	2019	2020	2021	2022	Suma
Fizyczne ataki na osoby wierzące	5	11	8	3	27
Niszczenie i znieważanie miejsc kultu	35	163	103	87	388
Niszczenie i znieważanie symboli religijnych i przedmiotów czci religijnej	18	56	30	19	123
Ograniczanie publicznego wyznawania wiary	3	15	4	6	28
Dyskryminacja ze względu na przekonania religijne	3	3	0	1	7
Nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych albo znieważanie grupy ludności lub jakiejś osoby z powodu jej przynależności wyznaniowej	8	56	10	4	78
Inne	0	7	3	10	20

Suma	72	311	158	130	671
-------------	-----------	------------	------------	------------	------------

Źródło: obliczenia własne na podstawie raportów LWR.

Dane zamieszczone w powyższej tabeli wskazują, iż najczęściej występującym typem naruszania wolności religijnej w Polsce jest niszczenie i znieważanie miejsc kultu (katedr, sanktuariów, kościołów, cmentarzy i przydrożnych kapliczek). W badanych latach 2019-2022 odnotowano 388 tego typu przypadków co stanowi 63% ogółu zdarzeń. Przedmiotem przestępnego zamachu są najczęściej świątynie (254 przypadki), przydrożne kapliczki (83 przypadki), przydrożne krzyże (11 przypadków) oraz cmentarze (40 przypadków). Zachowania sprawców polegają najczęściej na: profanacji (umieszczanie obraźliwych i wulgarnych napisów lub symboli satanistycznych), uszkodzaniu lub zniszczeniu mienia, podpaleniach, włamaniach oraz kradzieżach dokonywanych w miejscach sakralnych.

Tab. 5. Geografia naruszeń wolności religijnej z podziałem na województwa.

Województwo/Rok	2019	2020	2021	2022	Suma
Mazowieckie	14	56	22	11	103
Śląskie	7	42	13	15	77
Małopolskie	5	36	16	11	68
Wielkopolskie	8	23	13	12	56
Dolnośląskie	9	19	11	12	51
Pomorskie	3	15	8	20	46
Kujawsko-pomorskie	4	23	12	4	43
Zachodniopomorskie	1	19	11	6	37
Lubelskie	1	10	12	6	29
Warmińsko-mazurskie	1	14	5	7	27
Podkarpackie	5	9	6	5	25
Lubuskie	2	5	7	5	19
Łódzkie	2	6	7	4	19
Opolskie	0	7	4	7	18
Świętokrzyskie	0	4	2	3	9
Podlaskie	1	3	2	1	7
Zdarzenie w mediach	9	20	7	1	37
Suma	72	311	158	130	671

Źródło: obliczenia własne na podstawie raportów LWR.

Analiza geograficzna przypadków naruszeń wolności religijnej pozwala na stwierdzenie, iż zdarzenia tego typu występują najczęściej w województwach Polski z największą populacją (mazowieckie, śląskie, małopolskie, wielkopolskie, dolnośląskie). Najrzadziej naruszenia wolności religijnej odnotowuje się w województwach najslabiej zaludnionych (podlaskie, świętokrzyskie, opolskie, lubuskie). Wyjątkiem jest województwo łódzkie z populacją prawie 3 mln mieszkańców.

Tab. 6. Geografia naruszeń wolności religijnej z podziałem na miasto/wieś

Miejsce/Rok	2019	2020	2021	2022	Suma	%
Miasto	51	209	104	80	444	77%
Wieś	20	47	33	31	131	23%
Suma	71	256	137	111	575	100%

Źródło: obliczenia własne na podstawie interaktywnej mapy naruszeń wolności religijnej LWR.

Podkreślić należy, iż dane zawarte w reportach LWR oraz interaktywnej mapie naruszeń wolności religijnej nie są tożsame i stąd wynika różnica w obliczeniach sumarycznych (mapa nie zawiera zdarzeń w mediach). Jednakże powyższe dane pozwalają na stwierdzenie, iż naruszenia wolności religijnej występują zdecydowanie częściej w miastach (ponad 3/4 przypadków) niż na obszarach wiejskich (niecałe 1/4 przypadków).

Tab. 7. Sezonowość naruszeń wolności religijnej.

Miesiąc/Rok	2019	2020	2021	2022	Suma
Styczeń	2	11	27	17	57
Luty	4	9	15	9	37
Marzec	2	13	22	5	42
Kwiecień	4	8	9	8	29
Maj	4	14	13	7	38
Czerwiec	9	14	8	8	39
Lipiec	12	9	11	12	44
Sierpień	8	14	10	9	41
Wrzesień	5	13	7	8	33
Październik	8	146	7	19	180

Listopad	7	41	18	13	79
Grudzień	7	19	11	15	52
Suma	72	311	158	130	671

Źródło: obliczenia własne na podstawie raportów LWR.

Sezonowość zjawiska jest to jego intensyfikacja w określonej porze roku. Na podstawie danych z powyższej tabeli trudno jest uchwycić taką zależność dla naruszeń wolności religijnej. Przeciętna liczba tego typu zdarzeń rozkłada się równo w poszczególnych miesiącach w zakresie od 30 do 50 przypadków. Jedynie zdarzenia z jesieni 2020 roku (Ogólnopolski Strajk Kobiet) stanowią wyraźne odchylenie w tej statystyce.

Przeciwdziałanie naruszeniom wolności religijnej

Wszelkim zjawisko patologii społecznej można przeciwdziałać zarówno *ante factum* (działania uprzedzające, zapobieganie, profilaktyka) jak i *post factum* (działania następcze, zwalczanie, reakcja). Działania mające na celu uchylenie nieprawidłowych postaw mogą mieć również charakter kreatywny albo destruktywny. Do metod strategii kreatywnej zalicza się uświadamianie, przekonywanie, propagandę i informowanie. Strategia destruktywna posługuje się takimi metodami jak: uniemożliwianie, wytłumianie, zagrożenie sankcją. Kompleksowy system przeciwdziałania patologiom społecznym powinien składać się zarówno działań uprzedzających i następczych oraz metod kreatywnych i destruktywnych (Gaberle, 1993, p. 305-318).

Naruszanie wolności religijnej uznać należy za patologię społeczną. Konieczność przeciwdziałania takim zachowaniom jest bardzo istotną i aktualną kwestią. Na system przeciwdziałania tej patologii składa się: diagnozowanie jej przyczyn, monitorowanie przejawów, pomoc ofiarom oraz prewencja tego typu czynów, przede wszystkim poprzez budowanie pozytywnego wizerunku osób wierzących oraz kreowanie atmosfery społecznej nieakceptowalności postaw dyskryminacyjnych.

Równie istotne jest podnoszenie świadomości społecznej istnienia takiego problemu. W przypadku naruszenia wolności religijnej obywatele nie tylko mogą dochodzić swoich praw ale powinni to robić. Brak reakcji na patologiczne zachowania społeczne prowadzić może bowiem do ich eskalacji poprzez wywołanie wrażenia przyzwolenia społecznego i wytworzenie poczucia bezkarności u sprawców takich czynów.

Czyny naruszające wolność religijną o charakterze kryminalnym zgłaszać należy organom ścigania czyli Policji i Prokuraturze. W zdecydowanej większości są to przestępstwa ścigane z urzędu. Postępowanie karne może być zatem wszczęte na skutek zawiadomienia o popełnieniu przestępstwa złożonego np. przez pokrzywdzonego lub świadka, a także z inicjatywy samego organu ścigania.

Na rzecz ochrony wolności religijnej działają również liczne organizacje pozarządowe jak np. Instytut Ordo Iuris, Stowarzyszenie Fidei Defensor, Open Doors Polska, Centrum Ochrony Praw Chrześcijan czy Laboratorium Wolności Religijnej. Przykładowo funkcjonujący przy Laboratorium Wolności Religijnej Ośrodek Informacyjno-Konsultacyjny świadczy pomoc osobom pokrzywdzonym przestępstwami przeciwko wolności sumienia i wyznania, udziela porad i opinii w sprawach naruszeń wolności sumienia i religii. Skontaktować się można z nim poprzez elektroniczny formularz zgłoszeniowy.

Wartościową inicjatywą mającą na celu podnoszenie świadomości na temat przypadków naruszania wolności religijnej jest również Międzynarodowy Dzień Upamiętniający Ofiary Aktów Przemocy ze względu na Religię lub Wyznanie (#MDUOAP), którego czynnym organizatorem w Polsce jest Laboratorium Wolności Religijnej.

Konkludując uznać należy, iż w świetle badań Laboratorium Wolności Religijnej, naruszanie wolności religijnej jest w Polsce istotnym problemem wymagającym reakcji zarówno prawnej (istnienie kryminalizacji tego typu zachowań), instytucjonalnej (właściwa reakcja organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości) jak i społecznej (działalność NGO oraz aktywna postawa społeczeństwa obywatelskiego).

BIBLIOGRAFIA

1. ACN International (2023) *Religious Freedom in the World Report 2023*. Königstein: ACN International, p. 6-7.
2. Burek, W. (2015) *Prawa niederogowalne a zagadnienie hierarchii praw człowieka: perspektywa prawną międzynarodową*, „Przegląd Sejmowy”, no. 23(4), p. 55-66.
3. Cohen, S. (1969) *Hooligans, vandals and the community. A study of social reaction to juvenile delinquency*. London: London School of Economics and Political Science, p. 215.
4. Duda, M. (2016) *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*. Olsztyn: Katedra Kryminologii i Polityki Kryminalnej, p. 49.

5. Duda, M. (2021) *Wandalizm zabytkowych cmentarzy. Aspekty prawnokarne i kryminologiczne*, in: E.W. Pływaczewski, D. Dajnowicz-Piesiecka, E. Jurgielewicz-Delegacz (eds.), *Badania kryminologiczne a praktyka. Perspektywa krajowa i międzynarodowa*. Warszawa: Wolters Kluwer, p. 339-350.
6. Gaberle, A. (1993) *Patologia społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, p. 3-5-318.
7. Główny Urząd Statystyczny (2022) *Wyznania religijne w Polsce w latach 2019-2021*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, p. 69.
8. Huzarek, T. and Wólkowski, J. (2020) *Między sekularyzmem a religijnością. Próba analizy przejawów sporu ideologicznego we współczesnej Europie*, in: K. Chołaszczyński, P. Roszak, J. Wiśniewski (eds.), *Prześladowani. Przemoc i dyskryminacji na tle religijnym we współczesnym świecie*. Toruń: RODM, p. 21-32.
9. Kudła, W. (2022) *Prawo międzynarodowe*. <https://laboratoriumwolnosci.pl/slownik/prawo-miedzynarodowe/>
10. Laboratorium Wolności Religijnej (2019) *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 r.* Toruń: Laboratorium Wolności Religijnej, p. 84-91.
11. Laboratorium Wolności Religijnej (2020) *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 r.* Toruń: Laboratorium Wolności Religijnej, p. 238-341.
12. Laboratorium Wolności Religijnej (2021) *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 r.* Toruń: Laboratorium Wolności Religijnej, p. 169-186.
13. Laboratorium Wolności Religijnej (2022) *Raport przedstawiający przypadki naruszenia prawa do wolności religijnej w Polsce w odniesieniu do chrześcijan w 2019 r.* Toruń: Laboratorium Wolności Religijnej, p. 145-163.
14. Maroń, G. (2021) *Polskie prawodawstwo ograniczające wolność religijną w okresie pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 a standardy państwa prawa - wybrane zagadnienia*, „Przegląd Prawodawstwa Polskiego”, no. 1, p. 33-49.
15. Prokuratura Krajowa (2016) *Wyciąg ze sprawozdania dotyczącego spraw o przestępstwa popełnione z pobudek rasistowskich, antysemitowskich lub ksenofobicznych prowadzonych w 2016 roku w jednostkach organizacyjnych prokuratury*. Warszawa: Prokuratura Krajowa, p. 19.

16. Roszak, P. (2020) *Współczesne przejawy wrogości wobec religii w perspektywie europejskiej*, in: K. Chołaszczyński, P. Roszak, J. Wiśniewski (eds.), *Prześladowani. Przemoc i dyskryminacji na tle religijnym we współczesnym świecie*. Toruń: RODM, p. 37-53.
17. Szymanek, J. (2012) *Trybunał Konstytucyjny wobec kwestii światopoglądowych (uwagi na marginesie sprawy U 10/07)*, „Studia Prawnicze”, no. 1, p. 5-32.
18. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. 1997, Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).
19. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (t.j. Dz. U. 2022, poz. 1138 z późn. zm.).
20. Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (t.j. Dz. U. 2022, poz. 840 z późn. zm.).

Piotr Roszak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Agnieszka Brzezińska

Ośrodek Chopinowski w Szafarni

Współczesne formy naruszeń wolności religijnej w obszarze publicznego kultu religijnego.

Naruszanie czy przeszkadzanie w sprawowanym przez grupy religijne kulcie było w historii ścigane z surowością i stanowczością, zarówno w starożytnym Rzymie, jak epoce nowożytnej¹. Nie chodziło przede wszystkim lub jedynie o spodziewany gniew bogów, ale o to, że traci się pokój republiki, gdy wkracza się w obszar świętości, jaki wyraża się w sprawowanym kulcie.

W ostatnich latach jednak, jak pokazują raporty wielu organizacji międzynarodowych oraz prowadzony monitoring prasy, dochodzi w wielu krajach europejskich do coraz większej liczby naruszeń swobody kultu (np. przez nakładanie wielu obostrzeń), fizycznego przeszkadzania w jego sprawowaniu, ośmieszania i parodiowania obrzędów religijnych czy kwestionowania ich obecności publicznej. Te niezaprzeczalne fakty, oceniane nie tylko ilościowo, lecz również przez pryzmat ideologicznych przyczyn, jakie do takich naruszeń prowadzą, wymagają poszerzonej interpretacji ze względu na ochronę fundamentalnych praw człowieka do wolności sumienia, religii i wyznania.

W celu analizy tego zjawiska, wydaje się, że za punkt odniesienia warto wybrać Polskę i Hiszpanię, dwa katolickie kraje, w których dochodzi do największej liczby tego typu przypadków w ostatnich latach.

¹ Por. W. Kudła, *Turbatio sacrorum w polskim wydaniu*, w: <https://laboratoriumwolnoscipol.pl/turbatio-sacrorum-w-polskim-wydaniu/>

Kult religijny celem ataków: próba opisu zjawiska

Z raportów organizacji takich jak OSCE, ADF International, Observatorio para la libertad religiosa y de la conciencia w Hiszpanii, Laboratorium Wolności Religijnej w Polsce czy Pomoc Kościołowi w Potrzebie, wynika, że pojawia się w Europie coraz więcej incydentów związanych z atakowaniem miejsc kultu religijnego, głównie świątyń chrześcijańskich i żydowskich. Przybierają one formy dewastacji, ośmieszania i parodiowania czynności liturgicznych, niszczenia budynków w postaci graffiti czy utrudniania dostępu wiernym do kultu. Pewnym novum ostatnich lat stał się wandalizm inspirowany wrogością wobec religii, który niszczy mienie materialne wspólnot religijnych, ale także ujawnia się ów wandalizm w pejzażu krajobrazowym, gdy intencjonalnie stawia się w sprzeczności z krytykowaną religią banery czy inscenizacje², aby w ten sposób wprowadzić zamierzony efekt zmarginalizowania widoczności publicznej danej religii.

Tym samym linia zmagania o wolność religijną zaczęła się przesuwac z dyskusji filozoficznych na obronę możliwości wolnego sprawowania kultu religijnego, podejmowania liturgicznych czynności w przestrzeni publicznej i braku przeszkód z tego powodu. Sporadyczne dawniej próby naruszania kultu – głównie przy okazji gwałtownych ruchów rewolucyjnych, jak choćby w Polsce średniowiecznej np. przy zabójstwie św. bpa Stanisława podczas sprawowanej liturgii – dziś jednak stały się areną walki przeciwników i obrońców wolności religijnej.

Błuzniercze procesje i ośmieszanie kultu w Hiszpanii

Długa i bogata kultura chrześcijańska w Hiszpanii doprowadziła do ukształtowania szeregu zwyczajów i świąt, które na trwałe wpisały się w dziedzictwo kulturowe tego kraju³. Trudno dziś oceniać wyłącznie w kategoriach religijnych wspomnienia świętych i ich *fiesty*, pielgrzymki do kaplic z wizerunkami Matki Bożej czy świętych (*romerias*), połączone z rodzinnymi posiłkami, śpiewami i tańcem, tradycyjne formy kultu obrazów, błogosławieństw pól i zwierząt, a także procesje w czasie świąt Bożego Ciała czy Wielkiego Tygodnia (*semana santa*) przed Wielkanocą. W wielu post-sekularnych interpretacjach religijności (P. Berger), mocno podkreśla się, że trudno sztucznie odseparować religijność i niereligijność, głównie dlatego, że wiara religijna dzięki długiej obecności w danym terenie

² M. Duda, *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*, Maciej Duda & Katedra Kryminologii i Polityki Kryminalnej WPiA UWM, Olsztyn 2016

³ Por. Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*. México, FCE, 2006

staje się ‘kulturą’⁴. Szacunek do form wyrazu religijnego, choćby jedynie przyjmowanych kulturowo, został jednak podważony w ostatnich latach głównie za sprawą radykalnego feminizmu i jego inicjatyw związanych z dniem kobiet (8 marca) jak i środowisk LGBT oraz wojującego ateizmu.

Z jednej strony podejmowane są próby eliminowania elementów religijnych we współorganizowanych przez władze samorządowe czy państwowe wydarzeniach o kontekście religijnym, jak np. Orszak Trzech Króli (*cabalgata de Reyes Magos*). To święto przeżywane głównie z myślą o dzieciach, organizowane na kanwie i w konwencji inscenizacji przyjazdu mędrców ze Wschodu do danej miejscowości, którzy przynoszą ze sobą podarunki dla dzieci. Hiszpanie miasta i miejscowości, w popołudnie i wieczór 5 stycznia przygotowują barwne korowody z postaciami biblijnymi oraz kulturowymi, które odwiedzają urzędy, domy opieki, szpitale i przez kilka godzin przemierzają ulice miast. Widać wyraźnie, że w ostatnich latach podejmuje się jednak próby usuwania z tego rodzaju wydarzeń jakichkolwiek wzmianek o narodzonym Chrystusie, odwołań do Biblii czy okresu narodzenia Pańskiego, choć paradoksalnie to właśnie te obchody były wyróżnikiem Hiszpanów w czasach okupacji muzułmańskiej, na które zwracali uwagę nawet wyznawcy islamu (zazdroszczący chrześcijanom, że tak obchodzą narodzenie Chrystusa, podczas gdy oni tak nie przeżywają narodzin Mahometa)⁵.

Odpowiedzią ‘sekularną’, która nie chce dopuścić do przenikania nawiązań do religii w czasie takich orszaków, są choćby procesje „republikańskich magów”, jak to od kilku lat popiera magistrat w hiszpańskiej Walencji⁶. Owe „laickie” orszaki Magów ze Wschodu są nawiązaniem do okresu wojny domowej z 1937 roku i próby zastąpienia religijnych celebracji obchodu święta Trzech Króli, takimi orszakami, które wówczas gloryfikowały republikę i Stalina. W 2016 roku pewne stowarzyszenie (*Societat Coral el Micalet*) postanowiło przywrócić owe obchody jako „Święto dzieciństwa i magów zimowych” («*Fiesta de la Infancia y de las Magas de Enero*»), przez magów jednak interpretując tym razem kobiety. W deklaracji organizatorów, którzy przy sprzeciwie wielu środowisk, zmuszeni zostali do przesunięcia daty swego orszaku na późniejszy niż tradycyjny 5 stycznia, tego typu procesje laickie, z hasłami feministycznymi, stają się sposobem na zastępowanie także świąt

⁴ Paul O’CALLAGHAN, *Faith Challenges Culture: A Reflection of the Dynamics of Modernity*, Pennsylvania: Lexington Books, 2021.

⁵ P. Roszak, *Mozarabowie I ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015

⁶ https://www.abc.es/espana/comunidad-valenciana/abci-valencia-institucionaliza-cabalgata-laica-surgio-exaltacion-republica-y-stalin-202001031238_noticia.html

religijnych (mowa jest o celu tego wydarzenia jakim jest powrót do świętowania „przesilenia zimowego”)⁷.

Podobne tendencje usuwania nawiązań religijnych dotyczą także ustawiania szopek bożonarodzeniowych w miejscach publicznych: środowiska laickie krytykują te władze samorządowe, które nadal instalują szopki w urzędach czy miejscach publicznych, a przede wszystkim za zamieszczanie postaci biblijnych i znaków religijnych w takich instalacjach. Dopuszczalne byłoby ustawienie szopki, ale bez postaci z Ewangelii... Naciski na osoby decyzyjne dotyczą także świata akademickiego – wytacza się ostrą krytykę i wzywa do nieuczęszczania na msze święte np. rektor Uniwersytetu w Granadzie, która uczestniczyła w mszy świętej na rozpoczęcie roku akademickiego czy gdy dochodziło do ostrych starć i happeningów w kaplicy wydziału nauk ekonomicznych na Uniwersytecie w Barcelonie w 2011 roku, gdzie w czasie mszy świętej grupa aktywistów wyśmiewała celebrowane obrzędy eucharystyczne, krzykami i obraźliwymi komentarzami dotyczącymi samej Eucharystii, wyjmując własne kanapki i ostentacyjnie jedząc je w czasie liturgii.

Takimi próbami ‘przejęcia’ symboliki religijnej i wypełnienia jej sprzecznymi z nią treściami są prześmiewcze procesje (*procesion burlesca*) parodiujące procesje religijne organizowane z racji Wielkiego Tygodnia, a znane choćby z andaluzyjskich miast, gdzie procesje z figurami Matki Bożej (np. *Virgen del Rocío*), Cierpiącego Chrystusa, narzędzi Męki Pańskiej przyciągają wielu wiernych i turystów⁸. Taka obrazoburcza procesja miała miejsce np. w Sewilli w 2014 roku i była parodią obrzędów religijnych, a przy tym ilustrowana żeńskimi narządami płciowymi niesionymi jako przedmiot kultu. Obrażliwe komentarze pojawiały się w mediach społecznościowych i programach telewizyjnych, zyskując taką intensywność, że niekiedy są zawieszane pewne elementy procesji. Poza kontekstem wielkanocnym, podobne zdarzenia mają miejsce np., w czasie procesji ku czci św. Fermina w Pampelunie, gdy procesja w dniu 7 lipca wraca do katedry, a czemu towarzyszą obraźliwe wobec kapłanów (i polityków biorących udział w procesji) komentarze i wręcz ataki fizyczne, powstrzymywane obecnością służb porządkowych⁹. Dochodziło także do blokowania trasy przejścia procesji, jak w Albacete w 2019 roku¹⁰ czy Vendrell w 2022 roku¹¹.

⁷ <https://www.religionenlibertad.com/polemicas/373187954/Valencia-no-campanadas.html>

⁸ https://www.larazon.es/historico/7418-una-burla-a-la-semana-santa-TLLA_RAZON_375653/

⁹ <https://www.diariodenavarra.es/noticias/san-fermin/2023/07/07/nuevo-bochorno-calle-curia-574919-2101.html>

¹⁰ <https://www.latribunadealbacete.es/noticia/z571e6bda-de3c-67d3-543c01f386451323/201904/denuncian-a-ocho-personas-por-interrumpir-las-procesiones>

¹¹ <https://es.gaudiumpress.org/content/alborotadores-intentan-detener-procesion-de-semana-santa-en-espana/>

W trakcie samych procesji niejednokrotnie dochodzi do prób przerywania obrzędów, które nie są spontaniczne, ale organizowane przez różne formalne i nieformalne grupy za pomocą sieci społecznościowych¹². W ten sposób dochodziło do zakłóceń w Sewilli w 2017 roku, gdzie w trakcie procesji wykrzykiwano okrzyki na cześć Allaha i ETA, ale także miały miejsce ataki fizyczne np. na tzw. *nazarenos*, a więc członków procesji wielkotygodniowych¹³. W 2020 roku doszło w Gironie do przerywania mszy świętej okrzykami „wolna i bezpłatna aborcja”, choć orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii potwierdziło, że takie zachowanie jest naruszeniem uczuć religijnych uczestniczących w mszy świętej i podtrzymało wyrok skazujący wcześniejszych instancji, przypominając, że wolność wypowiedzi nie jest absolutną¹⁴. W Murcii w 2022 roku dwóch młodych ludzi z krzykiem i pośród obscenicznych zachowań, chciało przerwać mszę świętą zbliżając się do ołtarza¹⁵. Podobne sytuacje powtarzały się w Hiszpanii po śmiertelnym ataku na zakrystianina i dwa kościoły w Algeciras, co wzmogło poczucie paniki wśród uczestników w innych częściach kraju, jak choćby w Puente de Vallecas w 2020 roku czy bazylice de San Juan de Oviedo w styczniu 2023 roku, gdzie do świątyni wtargnął mężczyzna głośno gestykulując i krzycząc, doprowadzając do przerywania mszy św.

Parodiowanie i ośmieszanie liturgii czy nabożeństw nie ogranicza się jedynie do zewnętrznych form zachowań (jak procesje), ale obejmuje również próby przeinaczania modlitw. Do takiej sytuacji doszło przed jedną z klinik w Kordobie, gdzie wobec grupy modlących się za kobiety w ciąży i ich decyzje, aby były zgodne z prawem do życia dla wszystkich ludzi, grupy zwolenników aborcji zorganizowały kontr-modlitwę tzw. *rezo laico*, a więc modlitwę laicką. W oparciu o schemat Modlitwy Pańskiej zaczęły trawestować jej tekst wpisując w „Ojcze nasz” wezwania do aborcji¹⁶.

Przerywanie nabożeństw w Polsce

W ostatnich latach nastąpił również w Polsce wzrost napięcia sytuacji wtargnięć do świątyni w trakcie sprawowanej liturgii, który przestał być przejawem wandalizmu, a celowym

¹² Por. M. Garcia Ayuela, *Art and Attacks on Religious Freedom in 21st century Spain*, w: T. Huzarek, W. Kudła, S. Horvat, *Challenges to Religious Identity in public life: between art and medicine*, Bernardinum, Toruń 2022, s.101-109.

¹³ <https://www.larazon.es/andalucia/20220415/u62cn6zrrfav5a6mqoaq57icx4.html>

¹⁴ https://www.eldiario.es/politica/constitucional-declara-interrumpir-misa-grito-aborto-libre-gratuito-no-libertad-expresion_1_6513036.html

¹⁵ https://www.niusdiario.es/sociedad/sucesos/20220810/detenidos-jovenes-gritar-gestos-obscenos-acto-religioso-murcia_18_07216644.html

¹⁶ https://cordopolis.eldiario.es/cordoba-hoy/sociedad/grupo-feministas-planta-cara-antiabortistas-cordoba-entonando-rezo-laico_1_8444948.html

działaniem ukierunkowanym na protest w stosunku do misji Kościoła i jego nauczania. Nawet jednak zdarzenia na pierwszy rzut chuligańskie, kradzieże w miejscach sakralnych, graffiti na murach, podpalenia, zachowania osób pod wpływem alkoholu, przekroczyły pewien prób akceptacji, którego dawniej przestrzegano. Obniżenie rangi miejsca świętego – przez jego ośmieszanie, kpiny, traktowanie na równi z innymi, tak jakby zwykły sklep i kościół były po prostu tym samym miejscem, to wszystko ma swoje praktyczne konsekwencje. Oznacza podświadomą zgodę i puszczenie pewnych hamulców, które dawniej chroniły przed atakami na miejsca kultu, kradzieżami, właśnie ze względu na wysoki status ‘sakralny’ takich miejsc. Związana była z tym pewna kultura, forma edukacji, która wpierrw musiała zostać podważona, aby kolejne formy zachowań obrazoburczych mogły stać się akceptowalne. To ‘kruszenie’ i przesuwanie granicy, spowszednienie sacrum jest procesem obserwowanym przez filozofów religii w ostatnich latach¹⁷.

Przebijające się do opinii publicznej zdarzenia, jak atak mężczyzny z siekierą na ołtarz i porąbanie go na oczach wiernych, co miało miejsce w Rypinie, było pewną zapowiedzią kolejnych działań, które wybuchały w związku z protestami po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego potwierdzającego prawo do życia. Spektakularne zderzenie miało miejsce w katedrze poznańskiej, gdy grupa protestujących przeciwko orzeczeniu, zebrana przed świątynią, wtargnęła w czasie celebracji do katedry i zaczęła ostentacyjnie przeszkadzać, zagłuszając kapłana i chodząc po kościele. Doprowadziło to do przerwania liturgii i sprzeczek między wiernymi i protestującymi. Ze względu na akcję „Dym w Kościołach”, do jakich bezpośrednio wzywali liderzy protestów, cała niedziela upłynęła na próbach wtargnięć i złośliwego przeszkadzania wiernym w przeżywaniu Eucharystii. Takie agresywne zachowania protestujących, nieznanne wcześniejszym protestom w Polsce, doprowadziły do spontanicznego formowania się grup broniących świątyń, tworzących żywe łańcuchy – między innymi w obliczu zapowiedzi o próbach wtargnięcia protestujących na Jasną Górę – broniące i umożliwiające spokojne celebracje liturgiczne.

Inna forma przerywania liturgii miała miejsce w kościele św. Jakuba w Toruniu, gdy posłanka Joanna Szeuring-Wielgus wraz z mężem demonstracyjnie wyszli w czasie mszy świętej na środek kościoła, obok kapłana głoszącego homilię, trzymając w ręku transparent sprzeciwiający się nauczaniu Kościoła na temat ochrony życia i wzywający do nieufności do instytucji Kościoła.

¹⁷ M. Szulakiewicz, *Uczyn nas otwartymi. Studia z filozofii otwartości*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2021, 275-322.

Innym przypadkiem naruszania wolności sprawowania kultu było przerwanie kazania głoszonego w jednym z kościołów w Gnieźnie ze względu na „niezgodę” odbiorcy z treścią głoszoną przez kapłana w czasie Eucharystii¹⁸. Nie chodziło o indywidualny sprzeciw i umożliwienie innym wysłuchania do końca Słowa Bożego interpretowanego przez kapłana, ale manifestacyjne i głośne, a więc przeszkadzające innym w skupieniu, opuszczenie świątyni.

Mentalność usprawiedliwiania i „ukryta teologia”

W przedstawionych powyżej sprawach tym, co stanowi przedmiot naszej analizy jest sposób argumentacji osób oraz sądów dotyczący sankcjonowania praktyki naruszania kultu religijnego, wyśmiewania go oraz utrudniania jego wykonywania.

Jak to się stało, że z niemal jednomyślnego (w polskim i hiszpańskim społeczeństwie) szacunku dla praktyk religijnych zaczęły się pojawiać próby racjonalizowania takich zachowań, choć do tej pory były one bardzo poważnie traktowane jako naruszenie porządku publicznego i zagrożenie dla utrzymania pokoju społecznego.

Choć w przypadku polskiego porządku prawnego ogromne znaczenie ma „złośliwość” w przeszkadzaniu sprawowania kultu, którą określa się przez pryzmat zamierzenia i stanowi przedmiot wielu analiz¹⁹, to zastanawiające są interpretacje rozstrzygnięć sądów, które w dyskusjach nad ową złośliwością podejmują się twierdzeń o charakterze teologicznym, np. rozważając znaczenie/wagę poszczególnych elementów Eucharystii. Wydaje się, że mamy do czynienia z pewną ‘ukrytą’ (bo często niepopartą opinią biegłych z zakresu liturgiki) teologią w orzecznictwie. Tak było w przypadku uzasadnienia wyroku dot. Piotra Wielgusa, męża posłanki, z którą zakłócał przebieg w mszy świętej 25 października 2020 roku, gdy sędzia stwierdził, że uczynienie gestu protestacyjnego w czasie kazania, rzekomo – w ocenie sądu i wyroku z 29 września 2021 r. – nie tak istotnego jak inne części, stanowi okoliczność przemawiającą za brakiem znamienia złośliwości. Warto podkreślić, że w świetle nauki Kościoła homilia jest właśnie tym momentem, gdy to Chrystus przemawia do zgromadzonego ludu przez kapłana (jako przyczynę instrumentalną), aktualizując słowo Chrystusa: to nie wykład, pogadanka, ale głoszenie Słowa samego Chrystusa. Ranga homilii, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II wydatnie wzrosła, zwłaszcza, że została przeniesiona z czasu „po

¹⁸ <https://www.o2.pl/informacje/nie-zycze-sobie-przerwala-ksiedzu-kazanie-6912409026071264a>

¹⁹ Por. Ł. Pohl, O potrzebie zmiany obecnego ujęcia przepisu określającego przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym, w: P. Sobczyk (red.), Prawna ochrona wolności sumienia i religii Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda, Wydawnictwo IWS, Warszawa 2020, s. 335-352

mszy” na jej integralną część (i obowiązkową w niedziele i uroczystości). Do tego w ocenie sądu musiałyby to zachowanie być natarczywe i nachalne, a także nie wyrażało pogardy i lekceważenia w stosunku do obrzędu, a za takie sąd nie uznał nazywanie obrzędów ‘katolicką ideologią’, którą zdaniem przeszkadzającego w liturgii P. Wielgusa, właśnie się uprawiało w czasie kazania.

Jakie zatem można wskazać przyczyny rozczarowań rozstrzygnięciami sądów? Wydaje się, że w tych orzeczeniach źle ujmuje się kult, wierni czują się dotknięci sformułowaniami, a przez to nie mogą uznać wyroku za sprawiedliwy, skoro oceniający nie rozumie, a wręcz poniża taką wykładnią sens sprawowanych obrzędów. Do zaskakujących interpretacji dochodziło także np. w procesie przeciwko IKEA, gdy prawnicy argumentowali, że poglądy moralne nie są częścią nauki Kościoła, ale pewnym ‘dodatkiem’²⁰. W próbach oddzielenia moralności i wiary chodzi o odsunięcie oskarżenia z racji naruszenia przepisu dotyczącego ochrony uczuć religijnych, co skutkuje zaskakującą akrobatyką intelektualną.

Inną kwestią pozostaje sankcjonowanie takich zachowań ze względu na rzekomy prymat wolności słowa nad wolnością religijną, w tym do sprawowania kultu²¹. Jak zauważa Cianitto, analizując różne modele (obrony ‘religii’ lub obrony ‘wyznawców’) oraz orzecznictwo ETPC w sprawie naruszeń uczuć religijnych, nie można przeciwstawiać sobie obu wolności, gdyż mają one chronić godność człowieka. W sytuacji konfliktu fundamentalnych praw, nie tylko trzeba dyskurs wzmocnić rozważaniem o obowiązkach płynących dla obywateli, ale także o różnych formach, nie zawsze konfliktowych, manifestowania poglądów²².

Zastanawiające są także próby usprawiedliwiania utrudnień, naruszeń np. procesji Bożego Ciała, jakie przechodzą przez wiele polskich miast i wsi. Prezydent Poznania, Jacek Jaśkowiak, cytowany przez media, stwierdził w 2023 roku, że "dla wielu osób, łącznie ze mną, przejawy typowej w Polsce ludycznej religijności stają się coraz bardziej rażące. Przez przybyszów z zagranicy bywają nawet odbierane jako wydarzenia z kategorii sztuk performatywnych". Tego typu stwierdzenia oznaczają ukrytą sugestię o nieadekwatności form pobożności wiernych, a co za tym idzie implicytny postulat lub wymuszanie społecznej akceptowalności dla usuwania jej z widoczności publicznej. Ocena publicznych form kultu

²⁰ <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/584457-zwolniony-z-ikei-za-krytyke-lgbt-jest-wyrok-w-sprawie>

²¹ *O wolność słowa i religii. Praktyka i teoria*. Red. ks. F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, Wydawnictwo Sejmowe, Fundacja „Utriusque Iuris”, Warszawa, 2016. Por. także J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2, s. 41–42

²² C. Cianitto, *Among Religious Freedom, Insult and Freedom of Art: When the Word Hurts*, w: T. Huzarek, W. Kudła, S. Horvat, *Challenges to Religious Identity in public life: between art and medicine*, Bernardinum, Toruń 2022, 75-88

religijnego, mających zresztą długą historię, a takim od XIII wieku jest kult Eucharystii w ramach święta Bożego Ciała, jako rzekomo ‘rażących’ w domyśle nowoczesną mentalność to przejaw odrywania znaczenia kultu od jego oryginalnego kontekstu, co potęguje porównanie do sztuk performatywnych. Chodzi o zrównanie procesji z happeningiem, a ten nie ma już takiej ochrony jak publicznie sprawowany kult. Ujawniają się zatem głębokie ideologiczne próby przeformułowania religii i tym bardziej palący wydaje się postulat rzetelnej refleksji nad zjawiskiem religii.

W podobnym duchu, dalekim od źródłowego kontekstu teologicznego, są uzasadnienia w sprawach dotyczących sztuki obrazoburczej, której ostrze wymierzone jest w religię lub w jej wyznawców. Trudno odróżnić uprawnioną krytykę ogólną od poniżającego traktowania czy wzywania do nienawiści (to wydaje się jedynie ograniczać wolność artystyczną w orzecznictwie), a sądy podkreślają operowanie przesadą i wyolbrzymianie jako naturalny sposób ekspresji artystów, składnik ich metody. Niektórzy jednak z sędziów podkreślali, że wolność artystyczna nie jest bez ograniczeń.

Realna ochrona wolności religijnej w przestrzeni kultu

Dlaczego warto zatem chronić wolność religijną i jest ona niczym papierek lakmusowy sprawdzający stan przestrzegania pozostałych wolności obywatelskich? Dlatego, że wolność religijna jest bowiem indykatorem stanu respektowania w ogóle wolności w społeczeństwie²³, a szczególnie podejście do kultu publicznego i jego znaczenie dla grup religijnych zasługuje na prawną ochronę. Kult z definicji oznacza bowiem uzewnętrznianie wiary (św. Tomasz z Akwinu), stanowiąc wyraz cnoty religijności, która ze swej strony jest sprawnością wiązania treści życia (wydarzeń, decyzji etc.) z celem ostatecznym²⁴. Przeszkadzanie w kulcie jest nie tyle punktowym atakiem na przyzwyczajenia osób wierzących, ile próbą wtargnięcia w przestrzeń kluczową dla tożsamości religijnej, rozhermetyzowania jej i rozbicia na różne elementy. Kwestionowanie kultu, który wyraża tożsamość i obecność przekonań religijnych w społeczeństwie, niesie z sobą realne ryzyko ideologizacji, która chce doprowadzić do zmian wynikających z ideologii za wszelką cenę i wymuszając nowe postawy. Dotknięcie atakami celebracji eucharystycznych, przerywanie ich, demonstracyjne

²³ G. Blicharz, A. Vanney, P. Roszak, *The Battle for Religious Freedom. Jurisprudence and Axiology*, Wydawnictwo IWS, Warszawa 2020.

²⁴ P. Roszak, T. Gutowski, Pobożność jako cnota relacyjna, *Studia Gdańskie* 48(2021), 93-103

zakłócanie, wyśmiewanie i parodiowanie to wtargnięcie w zakres doświadczania sacrum, a przez to prowokujący do zachowań pełnych napięć.

Wydaje się, że wyjaśnienia decyzji odstępujących od ścigania czy wymierzania kary, bazujące na traktowaniu liturgii w sposób redukcjonistyczny, jako ‘nic więcej niż’ praktykę hobby, wyraża fatalne nierozpoznanie istoty tej czynności człowieka, która ma transcendentną projekcję. Wyraża człowieka w jego ukierunkowaniu na to, co przekracza ziemską egzystencję. Osoby, które doświadczyły takich agresywnych zachowań w czasie mszy świętej, procesji, słyszające komentarze na swój temat, potrzebują wsparcia ze względu na atak na ich tożsamość. Często są to msze zamawiane w intencji osób bliskich, rocznice śmierci lub prośby o błogosławieństwo dla żywych: przerywanie i traktowanie jako ‘materii’ do własnego sprzeciwu w innych sprawach to przekroczenie miary dozwolonej krytyki i wolności słowa.

Podobne w swej naturze i skutkach są też próby zakazywania spowiedzi św. dzieci w imię rzekomych traum z odkrywania w sobie niedoskonałości i słabości. Pomijając absurdalność i nieproporcjonalność takich zastrzeżeń – skoro świadomość własnych wad jest podstawą wiele procesów terapeutycznych, korzyści ze spowiedzi dzieci, wdrażanie w praktykowanie sakramentu jest formą zdobywania dojrzałości emocjonalnej i duchowej. Krytyka nie ma podstaw naukowych, a ideologiczne, lansując alternatywną wizję kulturę ‘bezwinnych’, która z kolei w realiach życia stanowi zagrożenie dla innych zachowań (wina za popełnione przestępstwa etc.). Kluczem do tej krytyki jest raczej wrogość wobec religii, która zatacza szerokie kręgi i jest związana z promocją nowego ateizmu²⁵.

Tym, co może realnie pomóc w zapobieganiu naruszeniom praw osób wierzących do udziału w nabożeństwach i sprawowaniu kultu, to doprecyzowanie regulacji prawnych i skuteczność ścigania naruszeń oraz głębsze rozumienie tego, czym dla osób wierzących jest kult i obrzędy liturgiczne. Temu ma służyć edukacja religijna prowadzona w szkole, będąca formą budowania tolerancji opartej o zrozumienia dla wyznawców różnych religii. Dlatego postulaty usuwania nawiązań religijnych, publicznego eksponowania symboli religijnych, są niszczeniem kultury szacunku i nie agresji, wbrew pozornym zapowiedziom.

Formą ochrony będzie zgłaszanie i dokumentowanie takich zachowań, nie lekceważenie ich ze względu na rzekomo zwykły wandalizm, ale powiązanie tych skutków z przyczynami, jakimi jest dyskredytowanie religii i jej znaczenia, ośmieszanie praktyk i przynależności do wspólnot religijnych.

²⁵ W. Kudła, *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2018.

Wnioski

Zaobserwowane współcześnie, zwłaszcza w Polsce i Hiszpanii, zjawiska naruszeń wolności religijnej w przestrzeni kultu, przybierają różnorodne formy, które zostały przedstawione w artykule, a sprowadzają się one m.in. do blokowania / ograniczania / przejmowania symboliki religijnej przez ideologię sekularną. Stanowią one próbę eskalowania napięć i konfliktu z wyznawcami religii, które muszą prowadzić do reakcji ze względu na bezpieczeństwo państwa. Jednocześnie brak reakcji na takie zachowania i próby usprawiedliwiania w imię wolności, oznacza nie tylko kryzys w rozumieniu wolności, jako zdolności do dobra, ale w realny sposób utrudniają pielęgnowanie tożsamości przez osoby religijne, które przestają się czuć bezpieczne w miejscach modlitw, będące przecież od wieków obwarowane nawet prawem azylu.

W podobny sposób, przed wieloma laty, ówczesny kard. Józef Ratzinger obserwował zjawisko systematycznego marginalizowania religii, które ma na celu dokonanie jej przeobrażenia w dopuszczalną dla ideologii formę. Jak pisał: „nie są to jeszcze prześladowania – użycie tego słowa byłoby tu bezsens. Ale można już wskazać sfery życia – i to całkiem liczne – w których znów trzeba mieć odwagę, by się przyznać do swej religii. Przede wszystkim rośnie groźba chrześcijaństwa zaadaptowanego, które zostaje z radością podchwyczone przez społeczeństwo jako przyjazny człowiekowi sposób bycia chrześcijaninem i przeciwstawione rzekomemu fundamentalizmowi ludzi, którzy nie potrafią mieć tak opływowych kształtów. Narasta groźba dyktatury opinii – kto nie trzyma z innymi, zostaje odizolowany, dlatego nawet zaci ludzie nie śmiają się już przyznać do takich nonkonformistów. Ewentualna dyktatura antychrześcijańska byłaby przypuszczalnie znacznie subtelniejsza niż wszystko, co dotychczas znaliśmy. Byłaby na pozór przyjazna religii, pod warunkiem jednak, że religia nie tykałaby jej wzorców zachowania i myślenia”²⁶

²⁶ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, rozm. P. Seewald, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 132.

Prawo do nauki jako zagrożone prawo człowieka w przypadku mniejszości chrześcijańskiej w pakistańskim systemie edukacji

Streszczenie: Instytucje międzynarodowe od dawna uznają prawo do nauki za jedno z podstawowych praw człowieka i punkt wyjścia do korzystania z innych praw. Edukacja jest postrzegana jako skuteczny sposób na przeciwdziałanie ubóstwu i ułatwienie dzieciom pełnego uczestnictwa w życiu społeczności. Mając tego świadomość, państwa ograniczające wolność religijną swoich obywateli konsekwentnie pozbawiają chrześcijańskie dzieci możliwości kształcenia lub włączają do państwowego systemu edukacji elementy dyskryminacji religijnej. Nie inaczej jest w przypadku Pakistanu, który zajmuje siódme miejsce na liście World Watch List z 2023 roku z uwagi na prześladowania chrześcijańskiej mniejszości we wszystkich aspektach życia, w tym również w dziedzinie edukacji.

Teoretycznie konstytucja Pakistanu uznaje prawo do wolności religijnej zapisane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i zakazuje dyskryminacji ze względu na wyznawaną wiarę, a także gwarantuje prawo do praktyk religijnych i edukacji niezależnie od tradycji wyznaniowej. W praktyce jest jednak inaczej: pomimo gwarancji konstytucyjnych chrześcijańscy uczniowie nadal borykają się z poważnymi utrudnieniami we wszystkich czterech podstawowych aspektach prawa do nauki jako prawa człowieka, czyli w kwestii dostępności, osiągalności, akceptowalności i zdolności adaptacji. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie tła kulturowego i metod systemowej dyskryminacji małoletnich chrześcijan w powyższych obszarach oraz form, jakie przybiera to zjawisko — takich jak pozbawienie możliwości nauki na skutek aktów przemocy ze strony wyznawców islamu i uprowadzeń, systemowa pauperyzacja chrześcijan, tendencyjny charakter programów nauczania i podręczników oraz powszechność postaw dyskryminacyjnych wśród nauczycieli i innych uczniów. Ponadto w artykule omówiono wysiłki na rzecz propagowania wolności wyznania i przekonań podejmowane w kraju i na arenie międzynarodowej, w tym działania prowadzone w tym zakresie przez Głos Prześladowanych Chrześcijan.

Słowa kluczowe: edukacja, osoby niepełnoletnie, prześladowania, prawa człowieka, Pakistan.

Wstęp

Powołany przez Organizację Narodów Zjednoczonych Komitet Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (CESCR) podkreślił w swoim komentarzu ogólnym nr 13 ścisły związek między edukacją a prawami człowieka. Jak słusznie stwierdzili autorzy komentarza, „nauka jest zarówno prawem człowieka samym w sobie, jak i nieodzownym środkiem realizacji innych praw człowieka” (CESCR, 1999, s. 1). Ponadto należy podkreślić, że edukacja ułatwia przeciwdziałanie ubóstwu i umożliwia dzieciom pełne uczestnictwo w życiu społeczności. W powyższym dokumencie opisano szczegółowo standardy, które powinny spełniać systemy kształcenia. Jak podkreśla Komitet, aby móc skutecznie spełniać swoją rolę, „edukacja we wszystkich swoich formach i na wszystkich poziomach musi wykazywać następujące powiązane ze sobą i niezbędne cechy: dostępność, osiągalność, akceptowalność i zdolność adaptacji” (CESCR, 1999, s. 2–3).

W artykule postanowiono zbadać, na ile powyższe cztery aspekty wpływają na sytuację mniejszości chrześcijańskiej w pakistańskim systemie kształcenia. Pakistan, w którym aż 96,5% ludności stanowią muzułmanie (US Commission on International Religious Freedom, 2023), zalicza się do państw mających najbardziej restrykcyjne prawodawstwo na świecie i od kilku lat stale trafia na prowadzoną przez amerykańską Komisję ds. Międzynarodowej Wolności Religijnej listę krajów szczególnej troski (Commission on International Religious Freedom, 2023, s. 34) — między innymi z uwagi na stosowanie praktyk dyskryminacyjnych wobec chrześcijan w systemie kształcenia. Kraj ten znalazł się na siódmym miejscu na liście World Watch List (Open Doors, 2023) z uwagi na prześladowania chrześcijańskiej mniejszości (stanowiącej nie więcej niż 1,8% ludności) we wszystkich aspektach życia, w tym w dziedzinie edukacji.

Prześladowania mniejszości religijnych mają w Pakistanie charakter systemowy i instytucjonalny. Państwo pakistańskie powstało jako republika w 1947 roku, a w swojej pierwszej konstytucji uchwalonej w 1956 roku przyjęło nazwę Islamskiej Republiki Pakistanu. Od tamtego czasu pozostaje republiką islamską, co oznacza, że islam zajmuje zgodnie z postanowieniami konstytucji pozycję religii dominującej. Sam cel powstania Pakistanu sformułowano jako stworzenie porządku, „w którym muzułmanie będą mogli organizować swoje życie [...] zgodnie z nauczaniem i wymogami islamu” (United States

Commission on International Religious Freedom, 2023, s. 35). Obywatele niebędący muzułmanami są natomiast pozbawieni władzy politycznej — nie mogą sprawować urzędu prezydenta ani premiera, a w Zgromadzeniu Narodowym zarezerwowano dla nich zaledwie dziesięć z trzystu trzydziestu sześciu miejsc (*Konstytucja Islamskiej Republiki Pakistanu*, 1972, art. 51).

Oficjalnie na straży praw mniejszości religijnych stoi konstytucja, której artykuł 36 stanowi, że „państwo zabezpiecza uzasadnione prawa i interesy mniejszości, w tym ich należyta reprezentację w administracji federalnej i prowincjonalnej” (*Konstytucja Islamskiej Republiki Pakistanu*, 1972, art. 37). Do wspomnianych praw i interesów zalicza się między innymi promowanie sprawiedliwości społecznej i wykorzenianie plag społecznych, jak to określono w tytule artykułu 37, poprzez „promowanie ze szczególną troską interesów edukacyjnych i ekonomicznych klas lub obszarów zacofanych”, „zlikwidowanie analfabetyzmu oraz zapewnienie bezpłatnego i obowiązkowego szkolnictwa średniego”, a także „zapewnienie powszechnej dostępności szkolnictwa technicznego i zawodowego oraz równego dostępu do szkolnictwa wyższego dla wszystkich na podstawie rzeczywistych osiągnięć” (*Konstytucja Islamskiej Republiki Pakistanu*, 1972, art. 37). Ułatwienie dostępu do oświaty jest uznawane za jeden ze sposobów na to, aby „umożliwić osobom z różnych obszarów [...] pełne uczestniczenie we wszystkich formach działania narodu, w tym znalezienie zatrudnienia w administracji publicznej Pakistanu” (*Konstytucja Islamskiej Republiki Pakistanu*, 1972, art. 37).

Analiza raportów sporządzanych przez organizacje pozarządowe i informacji przekazywanych przez przedstawicieli Głosu Prześladowanych Chrześcijan pracujących w terenie potwierdza istnienie poważnych niedociągnięć, jeśli chodzi o wprowadzanie w życie postanowień konstytucyjnych dotyczących systemu oświaty we wszystkich czterech wspomnianych wyżej aspektach. Wnioski z powyższej analizy omówiono bardziej szczegółowo w kolejnych rozdziałach artykułu.

Dostępność edukacji dla chrześcijańskich dzieci w wieku szkolnym w Pakistanie

Dostępność (ang. *availability*) oznacza istnienie wystarczającej liczby instytucji i programów edukacyjnych. Chodzi tu między innymi o zapewnienie infrastruktury oświatowej (budynków lub innych form ochrony przed żywiołami, urzędzeń sanitarnych dla obu płci, bezpiecznej wody pitnej itd.) oraz bibliotek, pracowni komputerowych i zaplecza informatycznego,

a także odpowiednio przeszkolonych nauczycieli otrzymujących wynagrodzenie konkurencyjne na rynku krajowym, materiałów dydaktycznych i innych niezbędnych zasobów (CESCR, 1999, s. 3).

Liczba placówek oświatowych w Pakistanie jest niewystarczająca do zaspokojenia potrzeb coraz liczniejszej rzeszy uczniów i studentów. Kraj ten zajmuje piąte miejsce na świecie pod względem liczby ludności, a jego populacja jest stosunkowo młoda, ponieważ 34,81% mieszkańców stanowią osoby poniżej 14. roku życia (44 mln mężczyzn i 42 mln kobiet) (CIA, 2023a; 2023b). Z uwagi na dużą liczbę uczniów system kształcenia z trudem spełnia wymogi wynikające z konstytucji. Na dodatek szkolnictwo jest sektorem niedoinwestowanym, ponieważ na instytucje oświatowe przeznaczają się zaledwie 2,4% PKB (dane szacunkowe z 2021 r.). Konsekwencje takiego stanu rzeczy są widoczne w danych statystycznych, które potwierdzają wysoki poziom analfabetyzmu, duży odsetek dzieci nieuczęszczających do szkoły oraz krótki przewidywany czas nauki (od szkoły podstawowej do wyższej). Jedynie 58% ludności powyżej 15. roku życia potrafi czytać i pisać, przy czym w przypadku mężczyzn odsetek ten wynosi 69,3%, a w przypadku kobiet zaledwie 46,5% (wg danych z 2019 r.), co świadczy o nierówności płci w tej dziedzinie. Przewidywany czas nauki wynosi średnio dziewięć lat, w tym dziewięć lat w przypadku mężczyzn i osiem w przypadku kobiet (CIA, 2023a).

Oprócz ograniczeń wynikających z ogólnej niewydolności systemu kształcenia chrześcijańskie dzieci w wieku szkolnym napotykać również dodatkowe utrudnienia w dostępie do edukacji z racji swojej religii. Przyczyny mogą być różne — od systemowego ubóstwa i braku środków na pokrycie kosztów transportu po ryzyko molestowania seksualnego i uprowadzenia (kwestie te omówiono bardziej szczegółowo w dalszej części artykułu). Nawet jeśli dzieci z chrześcijańskich rodzin o niskich dochodach uczęszczają do bezpłatnych szkół publicznych, oferuje się im edukację na niskim poziomie ze względu na niedobór lub brak zaplecza lokalowego, kadry pedagogicznej i materiałów dydaktycznych (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 60). Ponadto, jak donosi Departament Stanu USA, chrześcijańscy uczniowie mają ograniczone możliwości dalszego kształcenia na uczelniach wyższych, co pozbawia ich szans na rozwój kariery zawodowej (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 63). W kolejnych podrozdziałach położono nacisk na praktyki o charakterze prześladowania, które utrudniają małoletnim chrześcijanom dostęp do edukacji, takie jak oskarżenia o bluźnierstwo, przemoc seksualna (w tym wczesne i przymusowe

małżeństwa, uprowadzenia i gwałty), handel ludźmi (także w celach seksualnych) oraz praca niewolnicza.

Oskarżenia o bluźnierstwo

Jak wynika z raportu World Watch, fałszywe oskarżenia o bluźnierstwo lub apostazję — skutkujące pozbawieniem wolności — są głównym sposobem prześladowania mężczyzn i chłopców na terenie Pakistanu (World Watch Research, 2022, s. 52). Zgodnie z raportem w 2021 roku o bluźnierstwo oskarżono czterech małoletnich chrześcijan. Jednym z nich był 16-letni Shahzad Masih, pracujący jako sprzątac w szpitalu. Pozostali trzej to Asif Stephen, niepiśmienny 16-letni chrześcijanin oskarżony o spalenie kart Koranu, oraz Sunny Mushtaq i Noman Asghar, mający odpowiednio 19 i 17 lat, których oskarżono o popełnienie bluźnierstwa poprzez otrzymanie karykatur Proroka Mahometa za pośrednictwem komunikatora WhatsApp (Stark, 2021, s. 5–22). Ponadto w ostatnim czasie aresztowano i postawiono w stan oskarżenia dwóch chrześcijańskich nastolatków, Adila Babara (18 lat) i jego młodszego sąsiada, Simona Nadeema. Aresztowania dokonano na podstawie doniesienia, zgodnie z którym chłopcy mieli rzekomo obrazić islamskiego proroka Mahometa podczas zabawy na ulicy (VOM Canada, 2023). Oskarżenia o bluźnierstwo i wynikające z nich kary więzienia praktycznie przekreślają wszelkie szanse młodych ludzi i ich rodzin — w tym małoletniego rodzeństwa — na zdobycie wykształcenia, ponieważ wiążą się z koniecznością ukrywania się lub przeprowadzki w bezpieczniejsze miejsce. Nierzadko zdarza się również, że fałszywe oskarżenia o bluźnierstwo są elementem podżegania do przemocy wobec chrześcijan i zakłócają proces kształcenia dzieci w całej społeczności. Niedawna fala ataków na chrześcijańskie dzielnice w *tehsilu* Jaranwala w dystrykcie Fajsalabad, która miała miejsce 16 sierpnia 2023 roku, zmusiła chrześcijańskie rodziny do opuszczenia domów i udania się do schronisk (Kross Konnection, 2023). Ze względów bezpieczeństwa przez kilka dni po atakach uczniowie nie mogli uczęszczać do szkoły.

Przemoc seksualna: wczesne i przymusowe małżeństwa, uprowadzenia i gwałty

Przemoc seksualna wobec dzieci jest w Pakistanie zjawiskiem bardzo powszechnym. W 2021 roku ofiarami wykorzystywania seksualnego padało codziennie ponad dziesięcioro dzieci, z czego nieco ponad połowę (51%) stanowiły dziewczynki, a 49% chłopcy. W 59 z 3852 przypadków sprawcami byli nauczyciele religii (Sahil Offices, 2022, s. 27). Jedną

z praktyk związanych z płcią, która stanowi istotny czynnik ograniczający chrześcijańskim dzieciom w wieku szkolnym możliwość nauki, są tak zwane „wczesne małżeństwa”, czyli aranżowane małżeństwa, do zawarcia których są zmuszane osoby niepełnoletnie (poniżej 18. roku życia). Ta haniebna praktyka jest szeroko rozpowszechniona w całym kraju i nie ogranicza się do dzieci z rodzin chrześcijańskich. Szacuje się, że aż 18,3% kobiet wychodzi za mąż przed ukończeniem 18. roku życia, a 3,6% przed ukończeniem 15. roku życia. Chociaż praktyka ta jest najbardziej powszechna w przypadku kobiet, dotyka ona również mężczyzn poniżej 18. roku życia, jednak w znacznie mniejszym stopniu — na poziomie 4,7% (dane z 2018 r.) (CIA, 2023a).

Aranżowane małżeństwa nie są jedynym problemem, ponieważ chrześcijańskie dziewczęta są też coraz częściej uprowadzane, gwałcone, zmuszane do poślubienia porywaczy i zmuszane siłą do zmiany wiary. Jak wynika z danych Ruchu na Rzecz Solidarności i Pokoju, liczba uprowadzanych chrześcijańskich i hinduskich dziewcząt i młodych kobiet w wieku 12–25 lat jest wręcz porażająca i sięga tysiąca w skali roku, przy czym 70% przypadków dotyczy młodych chrześcijanek. Biorąc pod uwagę niechęć do zgłaszania uprowadzeń z obawy przed odwetem, szacuje się, że faktyczna skala tego zjawiska jest znacznie większa (World Watch Research, 2022, s. 52). W 2023 roku odnotowano dalszy wzrost liczby przypadków, a omawiana praktyka rozprzestrzeniła się na obszary wcześniej uważane za „bezpieczne”. Zdarza się, że ofiary mają zaledwie 8 lat, a ponadto sprawcy nie oszczędzają nawet dziewcząt z niepełnosprawnością (CLAAS, 2021; CREID, 2021).

Jeśli chodzi o chłopców, najczęściej są oni odbierani ubogim rodzicom przez niepaństwowe grupy zbrojne, które posługują się w tym celu groźbami i fałszywymi obietnicami, a następnie wykorzystywani seksualnie jako *baczebazi* przez członków afgańskich sił bezpieczeństwa (US Department of State, 2019, s. 369). Najbardziej bulwersujące przypadki dotyczyły uprowadzenia, wykorzystywania seksualnego i brutalnego zamordowania chłopców z rodzin chrześcijańskich (Vatican News, 2022). W 2012 roku 11-letni Samuel Yaqoob został porwany z targowiska w Fajsalabadzie, poddany brutalnym torturom, zgwałcony i zamordowany, a jego ciało zostało następnie porzucone w rowie kanalizacyjnym na terenie chrześcijańskiej kolonii. Ponadto odnotowano przypadki chłopców w wieku zaledwie siedmiu lat, którzy zostali uprowadzeni, zgwałceni zbiorowo, a na koniec uduszeni sznurem (Ibrahim, 2016).

Uprowadzenia mają szkodliwy wpływ na dobrostan fizyczny i psychiczny dziecka. Nawet po powrocie do rodziców ofiary nie mogą kontynuować nauki z powodu traumy

psychicznej oraz poczucia wstydu związanego z uprowadzeniem i gwałtem, co jest typowe dla kultury opartej na honorze (World Watch Research, 2022, s. 51). W przypadku dziewcząt jest to w praktyce równoznaczne z zakończeniem edukacji, ponieważ sam strach przed uprowadzeniem może spowodować, że przestaną wychodzić w domu, a tym samym tracą możliwość normalnego kształcenia się.

Handel ludźmi, w tym handel w celach seksualnych

Kolejnym czynnikiem, który sprawia, że osoby małoletnie pozostają poza systemem edukacji, jest handel ludźmi w celach związanych z pracą niewolniczą i w celach seksualnych. Z ustaleń Brookings Institution wynika, że wiele ofiar handlu kobietami w celach matrymonialnych w obrębie korytarza gospodarczego Chiny–Pakistan pochodzi z pakistańskiej społeczności chrześcijańskiej. Powyższe dane statystyczne mają ścisły związek z tłem religijnym, które spycha chrześcijan na margines społeczeństwa. Ich tożsamość religijna sprawia, że są niedostatecznie chronieni czy wręcz lekceważeni przez urzędników państwowych. Jak zauważa Afzal (2022), sytuacja ta „niestety ułatwiła Pakistanowi odwrócenie uwagi od tej kwestii bez wywoływania powszechnego oburzenia” (s. 6).

Praca niewolnicza

Jeszcze innym czynnikiem pozbawiającym chrześcijańskie dzieci w wieku szkolnym możliwości nauki jest praca niewolnicza. Zjawisko to jest konsekwencją systemowej pauperyzacji mniejszości chrześcijańskiej. Wiele chrześcijańskich rodzin może utrzymywać się wyłącznie z pracy najemnej, a ich średnie dzienne zarobki wynoszą 5–6 euro. Jednocześnie dzienny koszt utrzymania wynosi około 1,5 euro na osobę, co daje 45 euro miesięcznie na osobę. Sytuacja ta sprawia, że starsze dzieci są zmuszone do podejmowania pracy w celu utrzymania rodziny, a w przypadku nieoczekiwanego kryzysu finansowego — takiego jak choroba, śmierć, a nawet ślub — konieczne jest zaciągnięcie pożyczki. Na początku warunki spłaty wydają się rozsądne, ale z czasem są modyfikowane tak, aby pożyczkobiorca nie mógł już ich spełnić. Wówczas pożyczkodawca sprzedaje całą rodzinę do pracy niewolniczej w cegielni, aby odzyskać swoją wiarygodność. Koszty utrzymania w zakładzie i wynagrodzenie za wykonywaną pracę są skalkulowane w sposób uniemożliwiający w praktyce spłacenie pożyczki.

Praktyka ta nie dotyczy wyłącznie społeczności chrześcijańskiej, ponieważ ponad 70% robotników przymusowych w Pakistanie to dzieci, a w wyniku niedawnych powodzi odsetek ten nadal rośnie. Jednak z racji tego, że chrześcijanie są ubogą i zmarginalizowaną mniejszością, to właśnie ich najczęściej wybierają handlarze ludźmi do pracy przymusowej i niewolniczej — głównie przy piecach do wypalania cegieł i na roli, ale zdarza się również, że dzieci są zmuszane do pracy w gospodarstwach domowych właścicieli ziemskich (US Department of State, 2023). W cegielniach małoletnie dzieci muszą pracować razem z rodzicami i rzadko mają możliwość korzystania z usług edukacyjnych. W rezultacie są skazane na dożywotni analfabetyzm i pracę przymusową. Co gorsza, chrześcijańskie dziewczęta są zmuszane do przejścia na islam pod groźbą przemocy seksualnej i fizycznej, co sprawia, że są jeszcze bardziej bezbronne. Jeśli odmówią zmiany wiary, są karane pogorszeniem warunków życia i zwiększeniem wymagań dotyczących wykonywanej pracy. Z dostępnością usług edukacyjnych jest również ściśle związana ich osiągalność.

Osiągalność

Miarą osiągalności (ang. *accessibility*) edukacji są cechy takie jak niedyskryminacyjny charakter instytucji i programów oświatowych, uwzględnienie potrzeb grup szczególnie wrażliwych w zakresie fizycznej lokalizacji szkół (w bezpiecznej odległości od miejsca zamieszkania) lub możliwości nauki z wykorzystaniem nowoczesnych technologii (np. poprzez dostęp do programu „nauczania na odległość”) oraz przystępność finansowa (CESRC, 1999, s. 3).

Inaczej mówiąc, o osiągalności edukacji decyduje to, jak blisko miejsca zamieszkania dziecka znajduje się budynek szkoły, oraz to, czy rodzice dziecka mogą sobie pozwolić na korzystanie z usług edukacyjnych. Jeśli chodzi o bliskość, na obszarach wiejskich, na których liczba placówek oświatowych jest niewystarczająca, dojazd do szkoły wiąże się z dodatkowymi kosztami, których rodzice ze zmarginalizowanej i ubogiej społeczności chrześcijańskiej często nie są w stanie pokryć. Z kolei pokonywanie pieszo dużych odległości w drodze do szkoły wystawia chrześcijańskie dziewczęta na zwiększone ryzyko uprowadzenia i wykorzystania seksualnego przez członków społeczności muzułmańskiej.

Jeśli chodzi o przystępność finansową, w teorii szkolnictwo państwowe jest bezpłatne, a przedstawiciele wszystkich tradycji religijnych mają dostęp do instytucji oświatowych na równych warunkach. W rzeczywistości jednak nawet szkoły państwowe wymagają uiszczania

co miesiąc symbolicznej opłaty za odzież i materiały szkolne. Z racji tego, że chrześcijanie są systemowo marginalizowani i pauperyzowani we wszystkich aspektach życia, nawet tak niewielka opłata jest ogromnym obciążeniem dla budżetu domowego. Ponadto na przystępność finansową oświaty negatywnie wpływają różne formy prześladowań religijnych, takie jak dyskryminacja ekonomiczna, osadzenie rodzica (lub rodziców) w zakładzie karnym z powodów religijnych czy utrata rodzica lub innych żywicieli rodziny na skutek aktów przemocy popełnianych przez ekstremistów.

Akceptowalność

Akceptowalność (ang. *acceptability*) odnosi się do samej istoty edukacji, w tym programów i metod nauczania, jak również do tego, czy przekazywane treści są możliwe do zaakceptowania przez uczniów, a w niektórych przypadkach także przez ich rodziców. Kategoria ta obejmuje między innymi przydatność, adekwatność kulturową i wysoką jakość treści dydaktycznych. Niestety system edukacji w Pakistanie nie zapewnia wysokiej jakości kształcenia, a treść realizowanych w nim programów nauczania jest dla chrześcijańskich uczniów i ich rodziców nie do przyjęcia ze względów religijnych.

Tematy religijne

W teorii konstytucja chroni uczniów przed przymusem uczestniczenia w zajęciach, ceremoniach i praktykach związanych z religiami innymi niż ich własna (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 59), a *islamijat*, czyli otwarcie religijny przedmiot, w ramach którego nauczane są zasady i praktyki islamu, oficjalnie nie jest obowiązkowy dla uczniów niebędących muzułmanami. W praktyce jednak nieuczestniczenie w zajęciach z tego przedmiotu jest oznaką bycia innowiercą i naraża uczniów na dyskryminację. Choć prawo nakłada na szkoły obowiązek nauczania islamu i Koranu wyłącznie w przypadku uczniów muzułmańskich, z dostępnych źródeł wynika, że wielu uczniów niemuzułmańskich również musi uczestniczyć w tego rodzaju zajęciach, ponieważ ich szkoły nie oferują równoległych zajęć zgodnych z ich przekonaniami religijnymi lub etycznymi (US Department of State, 2023, s. 29). Ponadto zajęcia z etyki są często prowadzone przez muzułmanów, a w odległych rejonach kraju nie są w ogóle dostępne z powodu braku podręczników i wykwalifikowanych nauczycieli, przez co uczniowie są zmuszeni do uczestniczenia w lekcjach islamu (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 61).

„Medresyfikacja” programów nauczania

Praktyki dyskryminacyjne nie ograniczają się do zagadnień natury czysto religijnej i coraz częściej dotyczą również kwestii pozareligijnych. Politykę islamizacji całego programu nauczania zapoczątkował w latach 80. XX wieku ówczesny prezydent, generał Muhammad Zia-ul-Haq. Wprowadzone przez niego reformy miały na celu zaszczerpienie myśli islamskiej wśród dzieci i młodzieży poprzez całą treść programu nauczania — tak, aby całe społeczeństwo było przesycane ideologią islamską (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 60–61). Zamiarem Zii-ul-Haqa było „uświadomienie każdemu uczniowi, że jako członek narodu pakistańskiego jest również częścią powszechnej *ummy* [wspólnoty] muzułmańskiej” (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 61).

Pomimo licznych prób zreformowania programu stworzonego przez Zię ul-Haqa jego wizja ideologiczna nadal kształtuje treści programowe i staje się coraz bardziej rozpowszechniona, a do tego ulega dalszej radykalizacji. W 2018 roku Pakistański Ruch na rzecz Sprawiedliwości (*Pakistan Tehreek-e-Insaf — PTI*), partia ówczesnego premiera Imrana Khana, zobowiązał się do wprowadzenia w szkołach ujednoliczonego systemu kształcenia, który nazwano Jednolitym Narodowym Programem Nauczania. Gdy rok później ujawniono bardziej szczegółowe plany, stało się jasne, że celem tego programu jest islamizacja nauczania. W 2023 roku kontynuowano wdrażanie programu pod nową nazwą — obecnie jest to Narodowy Pakistański Program Nauczania (US Department of State, 2023, s. 28).

Pierwsza faza planu została już zrealizowana. Nowo opublikowane podręczniki do szkół podstawowych (klasy 1–5) zawierają obszerne treści islamskie w przedmiotach niezwiązanych z islamem, takich jak angielski, urdu, nauki społeczne itd. Ponadto wszystkich tych przedmiotów nauczają razem dwie osoby: certyfikowany *hafiz* (osoba, która zna na pamięć cały Koran) i *qari* (recytator Koranu). W ramach podstawy programowej wszyscy uczniowie są zobowiązani do przeczytania całego Koranu wraz z tłumaczeniem oraz nauczenia się islamskich modlitw i hadisów (tj. słów i czynów proroka Mahometa oraz rzeczy przez niego zaaprobowanych). Z racji tego, że około 30–40% treści przedmiotów obowiązkowych ma charakter religijny, szacuje się, że ilość materiałów religijnych, których ucą się na pamięć uczniowie w zwykłych szkołach, jest większa niż w medresach.

Na kolejnych etapach tak zwana „medresyfikacja” szkół publicznych ma również objąć uczniów gimnazjów i liceów. W prowincji Pendżab władze poszły jeszcze dalej

i wprowadziły obowiązkową naukę Koranu wraz z tłumaczeniem dla wszystkich studentów jako warunek uzyskania tytułu lub stopnia naukowego (Khan, 2021).

Kolejnym problemem jest to, że podręczniki prezentują nierzetelny, zniekształcony i wyraźnie stronniczy obraz mniejszości religijnych oraz pomijają ich wkład w historię Pakistanu (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 61). Na przykład w podręcznikach do nauk społecznych chrześcijanie są przedstawiani jako kolonizatorzy i ciemniejący spiskujący przeciwko społeczności muzułmańskiej (United States Commission on International Religious Freedom, 2016, s. 5). W ten sposób tożsamość religijna i kulturowa chrześcijańskich uczniów jest publicznie znieważana. Tendencyjne przedstawienie innych religii „stawia uczniów należących do mniejszości religijnych w niepewnej sytuacji, ponieważ są oni traktowani w najlepszym przypadku jako z natury niepełnowartościowi obywatele Pakistanu, a w najgorszym jako cudzoziemcy i wrogowie państwa” (United States Commission on International Religious Freedom, 2016, s. 6–7). Jeśli powyższy obraz będzie nadal propagowany, może to doprowadzić do uznania uczniów należących do mniejszości religijnych za „niebezpieczną skazę na islamskiej tożsamości narodowej z racji ich niemuzułmańskiej wiary” (United States Commission on International Religious Freedom, 2016, s. 7).

Zislamizowany program nauczania przedmiotów niereligijnych spotkał się ze zdecydowaną krytyką ze strony mniejszości religijnych, ponieważ narusza postanowienia konstytucji i narzuca obowiązek nauki islamu uczniom wyznającym religie mniejszościowe. Przywódcy mniejszości religijnych zostali odsunięci od recenzowania i zatwierdzania programu. Shoaib Suddle z Komisji ds. Ochrony Mniejszości Religijnych złożył do Sądu Najwyższego wniosek, w którym sprzeciwił się umieszczeniu islamskich treści religijnych w podręcznikach do przedmiotów obowiązkowych i zalecił ich usunięcie, tak aby były one zawarte jedynie w książkach do nauki islamu jako przedmiotu obowiązkowego tylko dla uczniów muzułmańskich. Jego wnioskowi sprzeciwili się przewodniczący Rady Ideologii Islamskiej oraz rzecznicy generalni prowincji Pendżab, Sindh, Beludżystan i Chajber Pasztunchwa (US Department of State, 2023, s. 28–29).

Treść programu nauczania — silnie przesycona islamską propagandą i przekłamaniami dotyczącymi roli chrześcijan — stanowi jawną dyskryminację chrześcijańskich uczniów. Stygmatyzuje ich, a tym samym zachęca do ich prześladowania oraz do stosowania wobec nich przemocy fizycznej i psychicznej, która może obejmować ataki werbalne i akty

przemocy, wykorzystywanie seksualne oraz pozbawienie dostępu do przestrzeni publicznej i usług.

Dyskryminacja werbalna, fizyczna i psychologiczna chrześcijańskich uczniów

Chrześcijańscy uczniowie są systematycznie wyszydzani i wyśmiewani przez nauczycieli oraz rówieśników, którzy posługują się wyzwiskami takimi jak „brudas”, „brudny chrześcijanin” (*chuhra easi*) czy „niewierny” (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 64–65). Nierzadko są też ofiarami znęcania się i przemocy psychicznej, w tym zastraszania, obelg czy poniżania. Powszechną praktyką są również oskarżenia o oddawanie czci bożkom oraz naciski na przejście na islam. Dzieci są nieustannie nakłaniane do wyrzeczenia się wiary już od czwartego roku życia, czyli od rozpoczęcia edukacji przedszkolnej (World Watch Research, 2022, s. 41). Jak wynika z raportu Christian Solidarity Worldwide (2018), „niektórzy nauczyciele mają mentalność ekstremistów i próbują bezpośrednio lub pośrednio wpływać na dzieci niemuzułmańskie, aby przekonać je, że ich wiara jest nielogiczna oraz sprzeczna z uniwersalną prawdą i islamem, który jest wiarą daną od Boga” (s. 63).

Chrześcijańscy uczniowie doznają również przemocy fizycznej, takiej jak chłosta, bicie i zmuszanie do przyjmowania upokarzających i niezdrowych pozycji przed innymi uczniami, co ma być dla nich karą za odmowę przejścia na islam. Ponadto bywają surowo karani za drobne przewinienia, takie jak błędy ortograficzne w wypracowaniach czy brak zadania domowego, podczas gdy ich muzulmańscy koledzy unikają kary (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 63–64). Chrześcijańskie dziewczęta (oraz, choć w mniejszym stopniu, chłopcy) są też często ofiarami wykorzystywania seksualnego (World Watch Research, 2022, s. 48).

Dyskryminacja dzieci i młodzieży ze środowisk chrześcijańskich dotyczy również oceny pracy w szkole i dostępu do dalszej edukacji. Muzułmańscy uczniowie otrzymują dodatkowe punkty za recytowanie z pamięci Koranu, co może im ułatwić dostanie się na uczelnie wyższe, natomiast uczniowie chrześcijańscy są tej możliwości pozbawieni (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 61; World Watch Research, 2022, s. 48).

Odmowa dostępu do przestrzeni i usług publicznych

Chrześcijańskim uczniom odmawia się również dostępu do przestrzeni i usług publicznych. Są odrzucani przez kolegów i koleżanki z klasy oraz zagrożeni izolacją; niekiedy muszą nawet spożywać posiłki, siedzieć i bawić się oddzielnie od innych uczniów (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 63–64). Dzieci ze środowisk chrześcijańskich są często nękanie, a do tego nie mogą korzystać z tych samych dystrybutorów z wodą pitną, co ich muźulmańscy rówieśnicy, rzekomo po to, aby zapobiec „zanieczyszczeniu” wody. Często są im też wyznaczane upokarzające zadania, takie jak czyszczenie latryn czy zmiatanie podłogi (World Watch Research, 2022, s. 48). Dyskryminacja i presja na zmianę wiary zmuszają niektórych chrześcijańskich uczniów do rezygnacji z dalszej nauki (Christian Solidarity Worldwide, 2018, s. 63).

Zdolność adaptacji

Zdolność adaptacji (ang. *adaptability*) odnosi się do elastyczności systemu edukacji, a także do możliwości zaspokojenia przez ten system potrzeb zmieniających się społeczeństw i społeczności oraz społecznie i kulturowo zróżnicowanych grup uczniów. Jak wskazują dotychczasowe analizy, trudno doszukiwać się tych atrybutów w systemie pakistańskim. Potrzeby społeczne i kulturowe chrześcijańskich uczniów i studentów nie są uznawane i zaspokajane, a ponadto nierozwiązany pozostaje problem ubóstwa — będący jedną z głównych przyczyn pozostawania dzieci poza systemem szkolnictwa. Jak stwierdzono w raporcie World Watch, chrześcijanie są również pomijani w programach na rzecz przeciwdziałania ubóstwu, czego przykładem jest fundusz na rzecz ograniczania ubóstwa utworzony przez Bank Światowy (World Watch Research, 2022, s. 19).

Rząd nie dostosowuje należycie systemu kształcenia do potrzeb najbiedniejszych obywateli, w tym chrześcijan. W 2022 roku pracę niewolniczą za długi wykonywało w całym Pakistanie niemal 8 milionów osób (w 98% przypadków w cegielniach), z czego większość stanowili chrześcijanie lub wyznający hinduizm dalitowie (US Department of State, 2023, s. 32). Dzieci w wieku szkolnym, które są pozbawione dostępu do szkół państwowych z powodu pracy niewolniczej, zazwyczaj nie mają możliwości kształcenia się w swoim miejscu pobytu. Do tego należy dodać fakt, że większość przypadków wczesnych małżeństw, uprowadzeń i handlu ludźmi w celach seksualnych — nawet jeśli są one zgłaszane — nie spotyka się z należyłą reakcją władz.

System szkolnictwa ulega radykalizacji z powodu islamizacji programu nauczania, a różnorodność kulturowa uczniów nie jest brana pod uwagę. Wręcz przeciwnie, treść programu nauczania w najlepszym razie ignoruje wkład chrześcijan w rozwój kraju, a w najgorszym podlega do pogardy i nienawiści wobec wyznawców chrześcijaństwa poprzez przedstawianie ich w negatywnym świetle i wypaczanie charakteru ich religii. Jednocześnie nauczyciele zachęcają do aktów przemocy werbalnej i fizycznej lub wykorzystywania seksualnego wobec chrześcijańskich uczniów, a zgłaszane przypadki takich zachowań są w dużej mierze ignorowane.

Reakcja instytucji międzynarodowych

Prześladowania na tle religijnym wymierzone w osoby małoletnie nieustannie budzą zaniepokojenie społeczności międzynarodowej, w tym podmiotów takich jak organy ochrony praw człowieka, działacze społeczni oraz organizacje pozarządowe. Wśród najnowszych przykładów można wymienić posiedzenie ONZ w dniu 16 stycznia 2023 roku w Genewie, podczas którego eksperci organizacji wyrazili zaniepokojenie rosnącą liczbą uprowadzeń, przymusowych małżeństw i przypadków wymuszania zmiany wiary u małoletnich dziewcząt z mniejszości religijnych w Pakistanie. Uczestnicy posiedzenia wezwali rząd Pakistanu do podjęcia natychmiastowych działań w celu położenia kresu tym praktykom oraz do przeprowadzenia rzetelnego dochodzenia w tej sprawie zgodnie z ustawodawstwem krajowym oraz międzynarodowymi zobowiązaniami w dziedzinie praw człowieka. Jak napisano, „władze Pakistanu muszą przyjąć i egzekwować przepisy zakazujące przymusowego nawracania, przymusowych i wczesnych małżeństw, porwań oraz handlu ludźmi, a także przestrzegać swoich międzynarodowych zobowiązań w dziedzinie praw człowieka poprzez zwalczanie niewolnictwa i handlu ludźmi oraz zapewnienie ochrony praw kobiet i dzieci” (UN Human Rights Office of the High Commissioner, 2023).

Stowarzyszenie Głos Prześladowanych Chrześcijan (GPCh), które jest polskim oddziałem międzynarodowej organizacji pozarządowej Voice of the Martyrs, pracuje w terenie z małoletnimi ofiarami prześladowań i podejmuje szereg działań, aby poprawić ich sytuację. Celem jednego z prowadzonych przez nas projektów było zaspokojenie potrzeb edukacyjnych ofiar zamachu w Kwecie z 2018 roku. Ten brutalny akt przemocy wobec społeczności chrześcijańskiej poważnie ograniczył uczniom z dotkniętych rodzin możliwość dalszej nauki. Po ataku dzieci nie mogły uczęszczać do szkoły, ponieważ ich rodziny były

zmuszone do ukrywania się. Gdy sytuacja w zakresie bezpieczeństwa w końcu się ustabilizowała, lokalni partnerzy doradzili umieszczenie uczniów w szkołach prywatnych, ponieważ oferują one wyższą jakość kształcenia i są mniej skłonne do dyskryminowania chrześcijan.

Nawet w nowym otoczeniu dzieci nie były jednak całkowicie chronione przed prześladowaniami na tle religijnym. Pomimo tego, że niektóre prywatne szkoły są prowadzone przez chrześcijan, chrześcijańscy uczniowie mogą być w nich narażeni na dyskryminację, nękanie, a nawet przemoc fizyczną ze względu na swoją wiarę. Wynika to z faktu, że w szkołach takich często umieszczają swoje dzieci wpływowe i zamożne rodziny muzułmańskie, które oczekują, że będą one traktowane jak uczniowie i obywatele pierwszej kategorii — ze szkodą dla innych. Odnotowano również przypadki brutalnych ataków na szkoły chrześcijańskie, na przykład w Śekhupurze w 2022 roku (Chaudhry, 2022).

Z rozmów przeprowadzonych niedawno z nastolatkami, którymi opiekuje się GPCh, wynika, że prześladowania na tle religijnym są w ich szkole na porządku dziennym. Uczniowie regularnie mają do czynienia z brakiem obiektywizmu przy ocenianiu testów. Chłopcy przyznali również, że spotkali się z izolacją i segregacją, ponieważ zabroniono im spożywania posiłków i napojów podawanych w szkole, przez co byli zmuszeni przynosić własne drugie śniadanie. Z kolei dziewczęta są stale molestowane seksualnie przez nauczyciela podczas lekcji islamu, które są obowiązkowe dla wszystkich uczniów ze względu na obecność w szkole dzieci muzułmańskich. „Tak wygląda nasze codzienne życie. To się dzieje przez cały czas, od zawsze” — skarżyła się jedna z nastolatek. Doświadczenia z realizacji projektu wyraźnie wskazują, że umieszczenie dzieci w innej szkole (nawet jeśli jest to szkoła prywatna) pozwala jedynie w ograniczonym stopniu zapobiec ich prześladowaniu na tle religijnym, w związku z czym konieczne jest poszukiwanie innych rozwiązań.

Jednym z najbardziej jaskrawych przypadków prześladowania chrześcijańskich dziewcząt jest sprawa beneficjentki innego projektu, 13-letniej N., oraz jej rodziny. Ojciec dziewczynki przez 25 lat wykonywał pracę niewolniczą w cegielni, w związku z czym N. wraz z resztą rodziny, w tym trójką rodzeństwa w wieku 15, 9 i 10 lat, była z góry skazana na niewolnictwo i pozbawiona możliwości nauki. Z racji bycia chrześcijanami członkowie jej rodziny byli poddawani przemocy psychicznej oraz nakłanianiani do wyrzeczenia się swojej wiary i przyjęcia islamu. Wczesną wiosną 2022 roku presja ze strony właścicieli cegielni i muzułmańskich współpracowników nasiliła się jeszcze bardziej. Kulminacja nastąpiła

w poniedziałek 21 marca 2022 roku, kiedy dwóch muzułmańskich robotników w wieku 35 i 45 lat porwało N., gwałciło ją zbiorowo przez wiele godzin, a następnie pozostawiło nieprzytomną w opuszczonym miejscu. Wydarzenia te były ogromnym wstrząsem dla całej rodziny. Dziewczynka poważnie ucierpiała zarówno fizycznie, jak i emocjonalnie, w związku z czym potrzebowała opieki lekarskiej, psychologicznej i duchowej.

Miejscowy kościół zaoferował pomoc prawną w celu ukarania obu sprawców, a jeden z nich został ostatecznie aresztowany, jednak w obawie przed konsekwencjami rodzina była zmuszona wnieść prośbę o jego ułaskawienie, przez co gwałciciel odzyskał wolność. W tym kontekście należy również zaznaczyć, że gwałt nie jest traktowany w Pakistanie jako poważne przestępstwo.

Dopóki rodzina pracowała w cegielni, jej członkowie byli nadal zagrożeni, w związku z czym zespół GPCh musiał podjąć natychmiastowe działania. Dalsze przebywanie w takich warunkach byłoby dla ofiary zbiorowego gwałtu niezwykle szkodliwe, ponieważ narażałoby ją i inne kobiety w rodzinie na dalsze prześladowanie i przemoc, zwłaszcza że drugi sprawca wciąż pozostawał na wolności. Przedstawiciele GPCh uwolnili rodzinę N., spłacając jej dług i przenosząc ją w bezpieczne miejsce. N. rozpoczęła leczenie i terapię psychologiczną, a po odzyskaniu zdrowia rozpoczęła naukę w szkole. Jej niepiśmienni rodzice i najstarsza siostra również rozpoczęli sześciomiesięczny kurs czytania i pisania dla dorosłych, a dwójka najmłodszego rodzeństwa została zapisana do szkoły podstawowej.

Wnioski

Edukacja jest potężnym narzędziem współkształtującym dynamikę prześladowań w społeczeństwie pakistańskim. Jak słusznie stwierdziła amerykańska Komisja ds. Międzynarodowej Wolności Religijnej (US Commission on International Religious Freedom, 2011, s. 9), „edukacja odgrywa kluczową rolę w tkance pakistańskiego życia i może służyć scalaniu społeczeństwa lub rozrywaniu go na mniejsze grupy. [...] Negatywne postawy zaszczerpione we wczesnym okresie życia często opierają się zmianom i mogą przyczyniać się do rozpadu społeczności, dyskryminacji, a nawet przemocy na tle światopoglądowym”. Z przedstawionych danych wynika jednoznacznie, że pakistański system szkolnictwa obrał kurs na wpajanie negatywnych postaw wobec mniejszości religijnych, co skutkuje dezintegracją społeczną, dyskryminacją i przemocą o podłożu wyznaniowym.

W związku z postępującą „medresyfikacją” szkół państwowych i pozbawianiem mniejszości chrześcijańskiej możliwości zdobywania wykształcenia pakistański system edukacji nie spełnia standardów dostępności, akceptowalności i zdolności adaptacji. Ponadto z powodu marginalizacji i systemowej pauperyzacji chrześcijan edukacja stała się fizycznie i finansowo nieosiągalna.

W celu odwrócenia tego trendu należy zmobilizować społeczeństwo obywatelskie, aby wymusiło na władzach dostosowanie programu nauczania do zapisanej w konstytucji zasady niedyskryminacji i równego dostępu do oświaty dla uczniów niemuzułmańskich. Ponadto treści programowe powinny być konsultowane z przedstawicielami niemuzułmańskich tradycji religijnych, w tym z chrześcijanami, co pozwoli zagwarantować właściwe przedstawienie ich wiary w podręcznikach.

Instytucje oświatowe oferujące wysoki poziom kształcenia powinny być dostępne dla wszystkich uczniów i studentów — także tych wywodzących się ze środowisk chrześcijańskich. Przepęstwa takie jak zmuszanie dzieci do zawierania małżeństw, handel ludźmi czy uprowadzenia muszą być należycie ścigane, a małoletnie ofiary, które przeżyły traumę, muszą trafiać z powrotem do swoich rodzin, otrzymywać specjalistyczną opiekę i być objęte systemem szkolnictwa. Dzieciom wykonującym pracę niewolniczą — dopóki nie zostaną uwolnione — należy umożliwić naukę w ich obecnym miejscu pobytu, o co obecnie dbają w ograniczonym zakresie instytucje państwowe, organizacje pozarządowe oraz grupy kościelne (np. International Labour Organization, 2015; Barnabas Aid, 2020; Chaudhry, 2018). Oprócz tego należy również przeszkolić większą liczbę nauczycieli etyki, aby stworzyć chrześcijańskim dzieciom i szkołom alternatywę umożliwiającą zapewnienie bezpiecznych warunków do nauki i możliwości dalszego kształcenia.

Jako organizacja pozarządowa Stowarzyszenie Głos Prześladowanych Chrześcijan zdaje sobie sprawę z kluczowej roli edukacji w zapewnieniu chrześcijańskim dzieciom lepszej przyszłości. Dążąc do osiągnięcia tego celu, pokrywamy koszty nauki ofiar ataków i dzieci uwolnionych od niewolniczej pracy w cegielniach lub znajdujemy dla nich miejsce w szkołach prywatnych. Ponadto oferujemy ich niepiśmiennym rodzicom i dorosłemu rodzeństwu kursy czytania i pisanie oraz szkolenia zawodowe, aby zabezpieczyć ich stabilność finansową i zapewnić całej rodzinie lepszą przyszłość.

Spełnienie wymaganych prawem norm dostępności, osiągalności, akceptowalności i zdolności adaptacji w przypadku małoletnich chrześcijan w Pakistanie nie nastąpi z dnia na dzień i nie jest możliwe do osiągnięcia przez jedną organizację. Niemniej jednak należy

podkreślić, że umożliwienie zdobycia wykształcenia nawet jednemu chrześcijańskiemu dziecku pracującemu w cegielni zmienia cały jego świat, a wspólny wysiłek szeroko rozumianego społeczeństwa obywatelskiego może ostatecznie doprowadzić do stopniowej przemiany w całym kraju.

Bibliografia

- Afzal, M. (2022). *Bride Trafficking along the China-Pakistan Economic Corridor*. Brookings, https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2022/03/FP_20220317_bride_trafficking_afzal.pdf [dostęp 26.09.2023].
- Barnabas Aid (2020). *Brick-kiln schools in Pakistan bring joy and hope to poor and persecuted Christian children: your gift will help keep them running*, <https://www.barnabasaid.org/gb/latest-needs/brick-kiln-schools-in-pakistan-bring-joy-and-hope-to-poor-and-persecuted/> [dostęp 26.09.2023].
- CESCR (1999). *General Comment No. 13: The Right to Education (Art. 13)*, <https://www.refworld.org/pdfid/4538838c22.pdf> [dostęp 26.09.2023].
- Chaudhry, K. (2018). *Building lives of young brick makers in Pakistan*. UCA News, 15 czerwca, <https://www.ucanews.com/news/building-lives-of-young-brick-makers-in-pakistan/82536> [dostęp 26.09.2023].
- Chaudhry, K. (2022). *Christian school attacked in Pakistan's punjab province*. UCA News, 2 maja, <https://www.ucanews.com/news/christian-school-attacked-in-pakistans-punjab-province/97108> [dostęp 26.09.2023].
- Christian Solidarity Worldwide (2018). *Faith and a Future: Discrimination on the Basis of Religion or Belief in Education*, <https://docs-eu.livesiteadmin.com/dc3e323f-351c-4172-800e-4e02848abf80/faith-and-a-future-hr.pdf> [dostęp 26.09.2023].
- CIA (2023a). *The World Factbook: Pakistan*, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/pakistan/> [dostęp 26.09.2023].
- CIA (2023b). *Country Comparisons — Population*, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/field/population/country-comparison> [dostęp 26.09.2023].

- CLAAS (2021). *Two Christian Girls Kidnapped at Gunpoint Outside Their House*,
<https://www.claas.org.uk/2021/08/18/two-christian-girls-kidnapped-at-gunpoint-outside-their-house/> [dostęp 26.09.2023].
- CREID (2021). *Why religious inequalities can lead to trafficking and forced labour*,
<https://creid.ac/blog/2021/07/30/religious-inequalities-trafficking-and-forced-labour/>
[dostęp 26.09.2023].
- International Labour Organization (2015). *Efforts launched to combat child labour in Punjab's brick kilns*,
https://www.ilo.org/islamabad/info/public/pr/WCMS_396171/lang--en/index.htm
[dostęp 26.09.2023].
- Khan, S. (2021). *Pakistan government attempts to 'Islamize' school curriculum*. DW,
24 maja, <https://www.dw.com/en/pakistan-schools-islamization/a-57640587> [dostęp
26.09.2023].
- Konstytucja Islamskiej Republiki Pakistanu* (1972). Pakistani.org,
<https://www.pakistani.org/pakistan/constitution/> [dostęp 26.09.2023].
- Kross Konnection (2023). *Blasphemy accusation forces hundreds of Christians to flee village*,
3 lipca, <https://krosskonnection.pk/2023/07/blasphemy-accusation-forces-hundreds-of-christians-to-flee-village/> [dostęp 26.09.2023].
- Open Doors (2023). *World Watch List: Pakistan*, <https://www.opendoors.org/en-US/persecution/countries/pakistan/> [dostęp 26.09.2023].
- Sahil Offices (2022). *Annual Report 2022*,
https://drive.google.com/file/d/1Dx4fSBy8tI7ZhR7yfXInf_uvCMdmDNRP/view?pli=1
[dostęp 26.09.2023].
- Stark, W. (2021). *The Voiceless Victims of Pakistan's Blasphemy Laws: 28 Pakistani Christians currently in prison and a guide to effective advocacy on their behalf*,
https://www.persecution.org/wp-content/uploads/2021/02/icc_blasphemy_report_revised1.3.pdf [dostęp 26.09.2023].
- UN Human Rights Office of the High Commissioner (2023). *Pakistan: UN experts urge action on coerced religious conversions, forced and child marriage*,
<https://www.ohchr.org/en/press-releases/2023/01/pakistan-un-experts-urge-action-coerced-religious-conversions-forced-and> [dostęp 26.09.2023].

- UNICEF (b.d.). *Education: Giving every child the right to education*,
<https://www.unicef.org/pakistan/education> [dostęp 26.09.2023].
- US Commission on International Religious Freedom (2011). *Connecting the Dots: Education and Religious Discrimination in Pakistan. A Study of Public Schools and Madrassas*,
[https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/Pakistan-ConnectingTheDots-Email\(4\).pdf](https://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/Pakistan-ConnectingTheDots-Email(4).pdf) [dostęp 26.09.2023].
- US Commission on International Religious Freedom (2016). *Teaching Intolerance in Pakistan: Religious Bias in Public School Textbooks*,
<https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Teaching%20Intolerance%20in%20Pakistan.pdf> [dostęp 26.09.2023].
- US Commission on International Religious Freedom (2023). *Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom*,
https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2023-05/2023%20Annual%20Report_1.pdf
[dostęp 26.09.2023].
- US Department of State (2019). *Trafficking in Persons Report June 2019*,
<https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/06/2019-Trafficking-in-Persons-Report.pdf> [dostęp 26.09.2023].
- US Department of State (2022). *2022 Report on International Religious Freedom: Pakistan*,
<https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/pakistan/>
[dostęp 26.09.2023].
- US Department of State (2023). *2023 Trafficking in Persons Report: Pakistan*,
<https://www.state.gov/reports/2023-trafficking-in-persons-report/pakistan> [dostęp 26.09.2023].
- Vatican News (2022). *Archbishop shines spotlight on abducted and abused minors in Pakistan*, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2022-07/archbishop-shines-spotlight-on-abducted-and-abused-minors-in-pak.html> [dostęp 26.09.2023].
- VOM Canada (2023). *Two Youths Accused of Blasphemy*, <https://www.vomcanada.com/pk-2023-05-25.htm> [dostęp 26.09.2023].
- World Watch Research (2022). *Pakistan: Full Country Dossier*,
<https://www.opendoors.org/persecution/reports/Full-Country-Dossier-Pakistan-2022.pdf>
[dostęp 26.09.2023].

Wyrażanie przekonań religijnych we współczesnym świecie — zagrożenia i trendy z perspektywy rzecznictwa prawnego²⁹

1. Wstęp

Z uwagi na to, że przedstawiam pogląd praktyka na problematykę wolności religijnej i wolności słowa, chciałbym zacząć właśnie od kwestii praktycznych.

Pewien angielski adwokat podzielił się kiedyś ze mną radą, którą otrzymał od doświadczonego wykładowcy w pierwszym dniu pracy: „Jeśli fakty są niekorzystne dla klienta, odwołaj się do prawa. Jeśli prawo jest złe, odwołaj się do faktów. Jeśli zaś problemem są zarówno fakty, jak i prawo, odwołaj się do praw człowieka”.

Jest to oczywiście współczesna adaptacja starego porzekadła, które mówi, że adwokat na sali rozpraw może uderzać albo w prawo, albo w fakty, a jeśli żadna z tych opcji nie jest korzystna dla klienta, pozostaje mu już tylko uderzanie w pełnomocnika drugiej strony lub ewentualnie w stół.

Aby uniknąć niedomówień, chcę wyraźnie podkreślić, że nie popieram wykorzystywania praw człowieka jako zasłony dymnej tam, gdzie nie sprawdzają się inne środki. Trzeba jednak przyznać, że — jak pokazuje nasze doświadczenie — w procesach dotyczących praw człowieka czasami chodzi bardziej o fakty, a czasami bardziej o prawo. Ponadto wiele przypadków łamania praw człowieka pozostaje niezauważonych (co

²⁷ Felix Böllmann studiował prawo, a następnie kształcił się i pracował w zawodzie radcy prawnego głównie w Niemczech. Od 2017 roku jest zatrudniony w ADF International — obecnie na stanowisku dyrektora ds. rzecznictwa europejskiego.

²⁸ ADF International jest organizacją wyznaniową działającą w obszarze rzecznictwa prawnego, która rozwija strategiczną współpracę partnerską na rzecz ochrony podstawowych wolności i propagowania niezbywalnej godności każdego człowieka. Organizacja zatrudnia około 100 pracowników w 8 oddziałach na całym świecie, a także współpracuje z siecią partnerów – radców prawnych. ADF International prowadzi obecnie ponad 1100 spraw w ponad 100 państwach.

²⁹ Tekst jest zmodyfikowaną wersją wystąpienia wygłoszonego na międzynarodowej interdyscyplinarnej konferencji naukowej zatytułowanej „Wolność religijna i inne prawa człowieka: zagrożenia i trendy”, która odbyła się w dniach 31 maja – 2 czerwca 2023 r.

w konsekwencji oznacza, że ich skutki nie zostają naprawione), dopóki nie znajdzie się ktoś, kto będzie gotowy wydobyć je na światło dzienne.

Celem działania ADF International jest między innymi dochodzenie sprawiedliwości w imieniu klientów indywidualnych, co bywa niekiedy jedynym sposobem na podniesienie pewnych problemów przed sądem. Na tym jednak nie poprzestajemy. Chcemy również eliminować podstawowe przyczyny powyższych problemów na gruncie prawa krajowego i międzynarodowego, dlatego rozwijamy strategiczną współpracę partnerską, której celem jest doprowadzenie do trwałych zmian.

W trakcie tego wystąpienia podzielę się z Państwem kilkoma spostrzeżeniami z naszej najnowszej praktyki w dziedzinie wyrażania przekonań religijnych.

2. Nasze sprawy

Nasza działalność polega na udzielaniu pomocy klientom indywidualnym, co oznacza, że zajmujemy się konkretnymi sprawami. Czynimy to głównie za pośrednictwem współpracujących z nami radców prawnych w poszczególnych krajach na całym świecie, ale zdarza nam się również bezpośrednio reprezentować klientów przed sądami, komisjami i innymi organami prawa międzynarodowego.

Można powiedzieć, że motywem przewodnim naszej działalności jest prawo do wolności wyznania. Jest to dość szeroka kategoria, która obejmuje zarówno wolność w kwestii posiadania (lub nieposiadania) określonych przekonań religijnych czy wyrażania swojej wiary, jak i bardziej konkretne zagadnienia, takie jak wolność wypowiedzi, wolność zgromadzeń i zrzeszania się, prawo rodziców do wychowywania dzieci w zgodzie z własnymi przekonaniami czy prawo do życia, zawierania związków małżeńskich i zakładania rodzin.

Obecnie zarówno prawo krajowe, jak i prawo międzynarodowe ratyfikowane przez większość państw na świecie i w nich obowiązujące wyraźnie gwarantuje wszystkie powyższe swobody.

Mimo to wiele osób ma wrażenie, że ich wolność jest ograniczana, a niektóre z nich faktycznie popadają w konflikt z prawem. Przygotowując to wystąpienie, cofnąłem się do spraw, którymi ADF International zajmowało się na przestrzeni ostatnich 3–4 lat. Starłem się pogrupować je według głównych zagrożeń, jakie dostrzegam — zwłaszcza w dziedzinie wolności wyznania i wypowiedzi.

Zanim przyjrzymy się im bliżej, chciałbym zwrócić uwagę na trzy kwestie:

1. Poruszane zagadnienia są złożone, a niektóre z omawianych kategorii sprawiają mi jako osobie mającej umysł ścisły pewne trudności, ponieważ wydają się zbyt uproszczone, nakładają się na siebie i nie są wyczerpujące. Niemniej jednak postaram się przybliżyć Państwu problematykę, z jaką mamy do czynienia w praktyce, a także przedstawić kilka wniosków, które będą oczywiście wymagały dalszego przeanalizowania i sprawdzenia.
2. Skupiam się głównie na Europie i „świecie zachodnim”, gdzie praktycznie nigdy nie mamy do czynienia z zagrożeniem życia lub zdrowia. Inne, bardziej skrajne sytuacje omówię pokrótce pod koniec wystąpienia, aby podkreślić, że „prześladowania” mogą przejawiać się w bardzo różny sposób w różnych częściach świata.
3. Kiedy mówię o prawach będących tematem tego wystąpienia, mam na myśli formę, w jakiej zostały one zagwarantowane w artykułach 9 i 10 europejskiej konwencji praw człowieka (EKPC). Europejski Trybunał Praw Człowieka uznaje prawa zapisane w obu tych artykułach za podstawę funkcjonowania demokratycznego społeczeństwa. Oprócz tego Trybunał dostrzega również obszary wspólne z innymi prawami, ale zwykle rozpatruje skargi tylko na podstawie jednego artykułu, „który uznaje za bardziej właściwy w świetle konkretnych okoliczności sprawy”, nie tracąc przy tym z oczu innych praw (European Court of Human Rights, 2022, s. 21).

3. Kategorie zagrożeń

Pierwszym i być może najbardziej niepokojącym zagrożeniem jest moim zdaniem marginalizacja religii w jej zorganizowanych i publicznych przejawach.

W wielu silnie zsekularyzowanych państwach — pomimo bogatego dziedzictwa instytucji religijnych i inspirowanych religią — z roku na rok znacznie zmniejsza się liczba osób należących do związków wyznaniowych. Na przykład w Niemczech przynależność do Kościoła katolickiego lub protestanckiego deklarowało w 2022 roku mniej niż 50% ludności, podczas gdy zaledwie 50 lat temu do Kościołów tych należało aż 90% mieszkańców, a jeszcze 30 lat temu odsetek ten wynosił 70%. Jak już wspomniałem, obecnie jest on niższy niż 50%, a zgodnie z prognozami do 2060 roku spadnie poniżej 30%. Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że dane statystyczne nie uwzględniają chrześcijan bezwyznaniowych, których liczbę szacuje się na mniej więcej 2 miliony, a około 4% społeczeństwa stanowią

muzułmanie będący członkami zarejestrowanych związków wyznaniowych, to już teraz około 40% mieszkańców nie ma związku z religią „zorganizowaną” (Bundesamt für Statistik, 2023).

Jeśli chodzi o frekwencję w kościołach, w niedzielnych nabożeństwach uczestniczy zaledwie 12% zarejestrowanych chrześcijan, co wskazuje, że 88% osób należących formalnie do Kościołów przynajmniej skłania się ku utrzymaniu tej przynależności, chociaż nie uczestniczy aktywnie w życiu religijnym. Zjawisko to można nazwać „przynależnością bez wiary” (McIntosh, 2015)³⁰.

Powyższe dane są o tyle istotne, że marginalizację religii inspirowaną z zewnątrz pogłębia dodatkowo marginalizacja wewnętrzna. Na ile poważnie wierni traktują swoją wiarę i praktyki religijne? Uważam, że to bardzo istotne pytanie.

Kontynuując powyższy wątek, chciałbym również zauważyć, że w ostatnim czasie mieliśmy do czynienia z kilkoma sprawami dotyczącymi zamykania miejsc kultu religijnego w trakcie pandemii COVID-19. W początkowej fazie pandemii życie publiczne praktycznie zamarło, przy czym w niektórych przypadkach nie były do tego nawet potrzebne żadne akty prawne ani administracyjne. Miejsca zgromadzeń, w tym świątynie, zamknęły się „dobrowolnie”, o ile można w ogóle użyć tego słowa (Windisch, 2020).

Prawdziwe wyzwanie przyszło jednak później, gdy poszczególne obiekty zamykano w zależności od tego, czy są „niezbędne”. Kiedy w Szkocji otwarto ponownie sklepy rowerowe, a kościoły pozostały zamknięte, kanonik Tom White oraz inni miejscowi księża i pastory z powodzeniem wystąpili na drogę sądową³¹. Podobne sytuacje miały miejsce w Ugandzie³² i Szwajcarii³³, gdzie zakazy sprawowania kultu religijnego zostały skutecznie podważone przed sądem, chociaż nie obyło się bez walki.

Wiosną 2020 roku kościoły, meczety i synagogi w Niemczech pozostały zamknięte nawet podczas świąt Wielkiej Nocy. Jako pierwsza wystąpiła na drogę sądową społeczność muzułmańska, a jej interwencja zakończyła się sukcesem³⁴. Następnie ze skargami wystąpiły

³⁰ W kwestii pierwotnego pojęcia „wiary bez przynależności” (ang. *believing without belonging*) zob. Davie, G. (1990), *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?* *Social Compass* 37(4), s. 455–469, <https://doi.org/10.1177/003776890037004004>.

³¹ <https://www.thetimes.co.uk/article/priest-sues-for-right-to-reopen-churches-in-lockdown-m2sg3fh2x>.

³² <https://panafricanvisions.com/2021/08/let-us-worship-legal-challenge-filed-in-uganda-to-overturn-draconian-covid-19-worship-ban/>.

³³ <https://www.ref.ch/news/gericht-gestattet-gottesdienste-und-religioese-feiern-wieder/>.

³⁴ *Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 29. April 2020*, 1 BvQ 44/20 – Rn. 1-19, BVerfG (2020), https://www.bverfg.de/e/qk20200429_1bvq004420.html.

również inne wspólnoty religijne, w tym różne wyznania chrześcijańskie³⁵. Sprawowanie praktyk religijnych nie zostało jednak automatycznie uznane za rzecz niezbędną, a wielu wiernych zachowało milczenie. Z drugiej strony ci, którzy postanowili dochodzić swoich praw przed sądem, stosunkowo często odnosili sukces.

Można się spodziewać, że podobne przypadki będą coraz częstsze. Przykładem może być jedna z pierwszych, a być może pierwsza sprawa dotycząca surowego zakazu publicznego sprawowania kultu religijnego na terenie Słowacji, którą wytoczył przed ETPC Ján Figel³⁶.

W tym przypadku chodzi o jednoznaczne wskazanie, że praktyki religijne są co najmniej tak samo niezbędne, jak inne formy aktywności, co jest zresztą zgodne z ugruntowanym orzecznictwem ETPC.

Jeśli odwołamy się tu do wspomnianego wcześniej porzekadła, prawo jest dobre, więc nie ma powodu, aby uderzać w stół. Należy jednak zaznaczyć, że sami wierzący muszą poważnie traktować swoją wiarę i praktyki religijne.

Dla jasności — marginalizacja może mieć i ma w tym przypadku przyczyny zewnętrzne, ale należy również mieć świadomość problemu „samomarginalizacji”.

Drugim zagrożeniem, na które chciałbym zwrócić uwagę, jest tzw. „nietolerancyjny sekularyzm”, czyli rywalizująca z tradycyjnymi religiami ideologia lub wizja świata, która mniej lub bardziej agresywnie kwestionuje prawo do wyrażania przekonań religijnych. Chodzi tu tak naprawdę o zewnętrzną ocenę, a wręcz reinterpretację doktryny i przekonań religijnych.

Tradycyjnie jedną z cech charakterystycznych wolności przysługującej podmiotom religijnym na gruncie prawa jest to, że doktryna religijna jest zasadniczo uznawana za niepodlegającą kompetencji sądów. W ostatnich latach zasada ta bywa jednak kwestionowana (Smith, 2016), co znakomicie ilustrują omawiane poniżej sprawy.

Young-Ai Park, pobożna chrześcijanka mająca już wówczas ponad 70 lat, prowadziła w Berlinie niewielką restaurację serwującą dania kuchni koreańskiej. Zgodnie ze swoim wewnętrznym przekonaniem starała się uświadamiać innym ludziom, że to, czy zdecydują się podążać za Bogiem, będzie miało zgodnie z Pismem Świętym określone konsekwencje. Jej

³⁵ Por. *Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 10. April 2020*, 1 BvQ 28/20 – Rn. 1-16, BVerfG (2020), https://www.bverfg.de/e/qk20200410_1bvq002820.html.

³⁶ Sprawa *Ján Figel' przeciwko Słowacji*, skarga nr 12131/21, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-222231>.

postępowanie było podyktowane głęboką miłością bliźniego i chęcią uchronienia innych przed negatywnymi skutkami niewłaściwego postępowania. Dlatego udekorowała wnętrze swojej restauracji cytatami z całego Pisma Świętego — od Księgi Wyjścia po Apokalipsę Św. Jana.

Lokal znajdował się w dzielnicy, w której istniała stosunkowo silna społeczność LGBTI. Choć właścicielka obsługiwała wszystkich klientów bez względu na ich tożsamość, kilku aktywistów poczuło się urażonych i zgłosiło sprawę na policję, a kolejny aktywista stwierdził, że postępowanie pani Park jest motywowane „nienawiścią”. W rezultacie restauracja została przeszukana przez uzbrojonych funkcjonariuszy policji, a niektóre cytaty z Pisma Świętego zapisane na skrawkach materiału zostały skonfiskowane³⁷.

Innym przykładem jest sprawa Eriki „Kiki” Nieto, kolumbijskiej influencerki, której kanały w mediach społecznościowych śledzą miliony internautów. Zapytana przez fanów o zdanie na temat małżeństw osób tej samej płci, Nieto odpowiedziała uprzejmie, że szanuje decyzje innych osób, ale jej zdaniem małżeństwo to związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Również w tym przypadku zareagowali aktywiści, którzy uznali jej wypowiedź za obraźliwą. Reprezentująca ich organizacja zgłosiła sprawę organom ścigania i weszła na drogę prawną. Ostatecznie sprawa trafiła do kolumbijskiego Trybunału Konstytucyjnego, który stanowczo potwierdził prawo influencerki do wolności wypowiedzi³⁸.

Kolejna sprawa dotyczy niemieckiego pastora Olafa Latzla, który jest znany z bardzo jednoznacznych wypowiedzi na temat kwestii doktrynalnych, takich jak grzech. Duchowny wypowiadał się między innymi na temat biblijnego rozumienia homoseksualizmu i biologii, chociaż czynił to niejako na marginesie prowadzonego przez siebie seminarium na temat małżeństwa. Konsekwencją tej wypowiedzi jest tocząca się już od ponad trzech lat sprawa dotycząca rzekomego podżegania do nienawiści. Sąd drugiej instancji zasięgnął nawet opinii dwóch biegłych z dziedziny teologii, chociaż nie do końca rozumiem, dlaczego opinia taka miałaby być potrzebna sędziemu do wydania wyroku w sprawie. Ostatnio, chociaż z zupełnie innych powodów, sąd trzeciej instancji unieważnił wyrok uniewinniający, który zapadł w drugiej instancji, i przekazał sprawę do ponownego rozpatrzenia sądowi niższej instancji³⁹.

Nie można również nie wspomnieć o sprawie fińskiej posłanki dr Päivi Räsänen. Pani Räsänen i dr Juhana Pohjola, biskup jednego z odłamów fińskiego kościoła luterńskiego,

³⁷ <https://www.idea.de/spektrum/durchsuchung-bei-christlicher-imbissbetreiberin-war-rechtswidrig>.

³⁸ <https://www.christiantoday.com/article/social.media.star.challenges.censorship.ruling.in.court/137394.htm>.

³⁹ <https://www.spiegel.de/panorama/justiz/bremen-freispruch-fuer-pastor-olaf-latzel-aufgehoben-fall-wird-neu-verhandelt-a-296d57b9-7b78-463f-8c70-3789f6220fd5>.

stanęli przed sądem w związku z wpisem w serwisie Twitter (tzw. „tweetem”) zawierającym zdjęcie z cytatem z Listu do Rzymian (1,8) oraz skierowane do władz kościoła luterńskiego pytanie o to, czy słuszne jest sponsorowanie parady równości w Helsinkach. Dochodzenie policyjne niczego nie wykazało, ale w sprawę zaangażował się Prokurator Generalny Finlandii, który wszczął również dochodzenie w sprawie ulotki napisanej przez dr Räsänen i dra Pohjolę w 2004 roku (czyli w czasie, gdy prawo przewidujące kary za „podżeganie na tle etnicznym” jeszcze nie obowiązywało). Podczas rozprawy przed sądem karnym pierwszej instancji w styczniu 2022 roku oraz przed sądem apelacyjnym pod koniec sierpnia 2023 roku prokurator zadawał oskarżonym pytania dotyczące kwestii teologicznych⁴⁰.

Krótko mówiąc, można odnieść wrażenie, że w centrum każdej z omawianych spraw znajduje się osoba, która poczuła się urażona konkretnymi treściami (ocenianymi poza szerszym kontekstem doktrynalnym) i stwierdziła, że zostały przekroczone obowiązujące normy.

ETPC powtórzył w ubiegłym roku ugruntowaną opinię, że „sam fakt, iż określona uwaga może być postrzegana przez pewne osoby lub grupy osób jako obraźliwa lub obelżywa, nie oznacza, że stanowi ona «mowę nienawiści». Tego rodzaju odczucia są zrozumiałe, ale same w sobie nie mogą wyznaczać granic wolności wypowiedzi, a tym bardziej ograniczać prawa innych osób do korzystania z wolności wyznania”⁴¹.

Jak widać, prawo wcale nie jest złe. Co więcej, gdy pozna się osoby takie jak Young-Ai Park czy Päivi Räsänen, łatwo jest się przekonać, że również fakty nie są tu problemem. Czy w związku z tym należałoby uderzyć w stół? Jak widać w przypadku Olafa Latzla i Päivi Räsänen, już sam proces — bez względu na jego wynik — staje się karą.

Przedstawione sprawy wywołują również efekt mrozący wśród osób wierzących, których opisane wydarzenia bezpośrednio nie dotyczą: „Jeśli coś takiego może się przydarzyć znanym osobom, to ja wolę siedzieć cicho”.

Trzecie zagrożenie wynika pośrednio z kwestii omówionej powyżej. Pewne sformułowania stają się zakazane, czy to powszechnie, czy w określonych kontekstach. W ten

⁴⁰ <https://www.euronews.com/2022/03/30/finland-s-former-interior-minister-acquitted-of-inciting-anti-lgbt-hate-speech>.

⁴¹ Wyrok ETPC w sprawie *Taganrog LRO i inni przeciwko Rosji* (2022), skarga nr 32401/10, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-217535>. W wyroku cytowany jest między innymi wyrok w sprawie *Ibragim Ibragimow i inni przeciwko Rosji* (2018), skargi nr 1413/08 i 28621/11, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-185293>.

sposób wprowadzana jest cenzura, którą należy przecież uznać za praktykę dość anachroniczną.

Przykładem potwierdzającym to zagrożenie mogą być ogólne ograniczenia dotyczące wolności wypowiedzi, które zostały wprowadzone w Wielkiej Brytanii — najpierw w drodze zarządzeń wydawanych przez władze miast, a następnie na szczeblu ogólnokrajowym w drodze ustawy przyjętej w tym roku przez Izbę Gmin. Na podstawie nowych przepisów aresztowano niedawno i postawiono przed sądem karnym kilka osób, które modliły się w ciszy przed kliniką aborcyjną. W Internecie błyskawicznie rozszedł się film, na którym Isabel Vaughan-Spruce stoi w milczeniu na chodniku. Policjanci najpierw pytają ją o to, czy tylko stoi, czy też się modli. Kobieta odpowiada: „Być może modłę się w myślach”. W odpowiedzi zostaje poddana rewizji osobistej, zatrzymana i przewieziona na komisariat⁴².

W innych państwach, takich jak Hiszpania⁴³ czy Niemcy⁴⁴, albo wprowadzono podobne ograniczenia, albo trwają prace nad ich wprowadzeniem. Dzieje się to pomimo faktu, że sądy regularnie egzekwują prawo obywateli do gromadzenia się, odprawiania modlitw, a nawet protestowania wszędzie tam, gdzie chcą, o ile fizycznie nie utrudniają życia innym osobom. Tak było na przykład w Niemczech, gdzie grupa osób zebranych przed ośrodkiem doradztwa aborcyjnego w trakcie Wielkiego Postu i Adwentu odmawiała różaniec i prezentowała hasła wyrażające troskę o dzieci nienarodzone⁴⁵.

Niestety politycy na szczeblu lokalnym, a coraz częściej również krajowym, nie zwracają większej uwagi na prawo. Ulegając silnemu lobbingowi ze strony dostawców usług aborcyjnych, władze demonstrują siłę i po prostu wydają zakazy ograniczające prawo do zgromadzeń, a także próbują forsować uchwalanie przepisów na szczeblu ogólnokrajowym.

Znamy już ten schemat: Fakty są po stronie pokrzywdzonych. Prawo stoi po stronie wolności. Zastanawiam się jednak, czy faktycznie nie należałoby uderzyć pięścią w stół.

O **czwartym zagrożeniu** wspomnę jedynie pokrótce. Artykuł 2 protokołu nr 1 do EKPC brzmi następująco: „Wykonując swoje funkcje w dziedzinie wychowania i nauczania,

⁴² <https://www.washingtontimes.com/news/2023/feb/3/isabel-vaughan-spruce-arrested-standing-silently-n/>.

⁴³ <https://www.thelocal.es/20141212/spain-passes-tough-citizens-security-law>.

⁴⁴ <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/mahnwachen-von-abtreibungsgegnern-wie-viel-schutz-brauchen-ungewollt-schwangere-9406694.html>.

⁴⁵ *Beschluss vom 23.05.2023, 6 B 33.22, BVerwG (2023)*, <https://www.bverwg.de/de/230523B6B33.22.0>.

Państwo uznaje prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi”⁴⁶.

Wielu rodziców uważa, że szkoły publiczne wystawiają ich dzieci na kontakt z treściami, które są sprzeczne z powyższym zapisem. Często problemem jest również brak przejrzystości. Nasza organizacja wniosła niedawno do ETPC skargę dotyczącą traktowania niemieckiego podmiotu prowadzącego szkołę prywatną. Głównym przedmiotem tej skargi jest kwestia roli państwa i rodziców w procesie kształcenia⁴⁷.

Prawo jest dobre, przynajmniej na szczeblu konstytucyjnym, natomiast sądy krajowe wydają się podkreślać rolę państwa w procesie edukacji. Po stronie faktów mamy kompetentnych ludzi oferujących skuteczne modele kształcenia, ale są oni przedstawiani jako osoby burzące porządek społeczny. Nadszedł więc czas, aby odwołać się do praw człowieka, a być może również uderzyć lekko pięścią w stół.

Na zakończenie chciałbym jeszcze wspomnieć o **piątym zagrożeniu**. Z naszych obserwacji wynika, że religie większościowe bywają wykorzystywane instrumentalnie, a przepisy dotyczące obrazy uczuć religijnych czy zakazu zmiany wyznania stają się niekiedy pretekstem do dokonywania aktów wandalizmu wobec budynków czy innych obiektów kultu religijnego, a nawet aktów przemocy wobec ludzi. Skutki takich zdarzeń różnią się zależnie od kraju.

Obserwujemy na przykład, że w Nigerii⁴⁸, Pakistanie⁴⁹ czy Indiach (Atwal, 2021) zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie są zagrożeni sankcjami karnymi na podstawie przepisów dotyczących bluźnierstwa i zmiany wyznania, nawet jeśli to oni są faktycznie ofiarami obelg kierowanych przeciwko ich wierze lub praktykom religijnym czy wręcz przemocy fizycznej. Sądy skazują oskarżonych na kary więzienia, a nawet karę śmierci, nie zważając na ich młody wiek czy problemy związane ze zdrowiem psychicznym⁵⁰.

W takich przypadkach prawo jest faktycznie złe i staje na drodze wolności wyznania. Możemy odwołać się do faktów, ale powinniśmy również uderzyć w stół i podjąć działania, które pozwolą zwrócić uwagę na tego rodzaju sytuacje i zwiększyć świadomość związanych z nimi zagrożeń.

⁴⁶ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/re/1950c.html>. Więcej informacji na ten temat zawiera następująca pozycja: ECHR (2022), *Guide on Article 2 of Protocol No. 1 to the European Convention on Human Rights*, https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/guide_art_2_protocol_1_eng.

⁴⁷ <https://adfinternational.org/hybrid-school-echr-germany/>.

⁴⁸ <https://www.uscirf.gov/release-statements/uscirf-releases-new-report-blasphemy-laws-nigeria>.

⁴⁹ https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0157_EN.html.

⁵⁰ Por. np. <https://www.uscirf.gov/religious-prisoners-conscience/forb-victims-database/stephen-masih>.

4. Trendy

Nazwanie każdej z przedstawionych powyżej sytuacji „zagrożeniem” nie jest wcale nadużyciem. Ponadto, jak wynika z naszej praktyki, można również mówić o pewnych trendach. Poniżej wskażę trzy zjawiska, które są najłatwiejsze do zidentyfikowania, ale w żadnym razie nie twierdzę, że jest to wyczerpująca czy najbardziej przekonująca lista.

Po pierwsze, chociaż uważamy, że żyjemy jako Europejczycy w wolnych i demokratycznych społeczeństwach, cały czas rośnie w siłę tak zwana „polityka tożsamości” — zjawisko, które nawet w najlepszym przypadku nie sprzyja propagowaniu prawdziwego pluralizmu w pozytywnym tego słowa znaczeniu, czyli w sensie neutralności państwa w kwestiach religijnych i światopoglądowych. Jak wczoraj usłyszeliśmy, neutralność państwa nie musi oznaczać wrogości wobec wolności wyznania. Wręcz przeciwnie, powinna to być neutralność przyjazna. Inaczej mówiąc, państwo nie może nikomu narzucać określonego światopoglądu, ale może oczywiście uznawać to, jak ważne jest jego posiadanie.

Niezależnie od powyższego należy jednak zauważyć, że wbrew usilnemu promowaniu „tolerancji” i „różnorodności”, które są wartościami pozbawionymi głębszej treści poza celebrowaniem samego faktu wyboru, rządowi na całym świecie coraz trudniej przychodzi godzenie sprzecznych poglądów.

Wygląda na to, że rola państwa diametralnie się zmienia, ponieważ dostrzegamy bardzo istotne ingerencje, które nie są korzystne z punktu widzenia wolności, w tym wolności wyznania.

Po drugie widzimy, że obniżony został próg, po przekroczeniu którego państwo wkracza do akcji. Do uruchomienia całej maszyny władzy państwowej i organów ścigania wystarczy subiektywne uznanie czegoś za obraźliwe.

Państwo prawa może reagować wyłącznie w sposób formalny. Gdy uda się przekonać organy administracji publicznej o konieczności działania i gdy zostaną przyjęte przepisy umożliwiające takie działanie, praktyka ulega zmianie. Należy jednak pamiętać, że dowody przedstawiane na etapie tworzenia prawa nie zawsze są wiarygodne.

Po trzecie, skoro już mówimy o praworządności, to warto zwrócić uwagę na pewną skłonność osób sprawujących funkcje publiczne do kierowania się własnymi poglądami na kwestie moralne zamiast przepisami prawa. Oznacza to przyjęcie zasady, że silniejszy ma rację, co — jak uczy historia — jest jednym z najpoważniejszych zagrożeń. Właśnie dlatego istnieje pojęcie praworządności i dlatego ustanowiono mechanizmy kontroli i równowagi.

W sytuacji, w której zwykle oskarżenie jest wystarczającym powodem do podjęcia działań, a postępowanie przed sądem — bez względu na jego ostateczny wynik — staje się karą, prawo zostaje zepchnięte na drugi plan, natomiast na pierwszy plan wysuwają się zapędy moralizatorskie i władza (polityczna).

5. Wnioski, czyli co możemy zrobić

Znaleźliśmy się w punkcie zwrotnym. Czy zróżnicowane wewnętrznie społeczeństwa będą potrafiły utrzymać niezbędną spójność, która pozwoli im żyć w pokoju oraz dbać o wspólne dobro i dobrobyt gospodarczy? Czy praworządność się utrzyma? Jaka rolę mogą w tym odegrać gwarantowane wolności i obowiązki jednostki, a w szczególności wolność wyznania i wolność wypowiedzi?

Nie wydaje mi się, żeby miał sens powrót do określonego momentu w historii. Powinniśmy iść naprzód, ale musimy mieć przy tym na uwadze nasze korzenie i na nich opierać dalszy rozwój. Jako prawnik sugeruję również, że powinniśmy pamiętać o koncepcji „ciężaru dowodu”. To na osobie, która proponuje zmianę, zwłaszcza jeśli zmiana ta ma dotyczyć fundamentalnych norm prawnych lub innych zasad mających wpływ na życie ludzi, powinien spoczywać obowiązek przedstawienia mocnych argumentów przemawiających za jej dokonaniem.

W tej sytuacji należy zacząć od zadawania pytań. Nie wolno dać się zastraszyć postępowi i jego orędownikom. Musimy domagać się odpowiedzi.

W swoim wystąpieniu opisałem wiele trudnych sytuacji. Niektóre z nich niosą nadzieję, inne są dość przygnębiające. Chciałbym jednak zakończyć bardziej pozytywnym akcentem. Już od kilku lat ADF International ma zaszczyt organizować na trzech kontynentach spotkania pod szyldem Areté Academy. Areté to coś więcej niż konferencja — to seria intensywnych szkoleń na najwyższym poziomie, na które zapraszamy starannie wybranych, obiecujących młodych specjalistów, którzy chcą się razem rozwijać: duchowo, intelektualnie i społecznie. Żyć swoją wiarą, budować swój charakter, poszerzać kwalifikacje i nawiązywać więzi, dzięki którym będą mogli wspólnie kształtować przyszłość naszej planety i realizować wzniosłe cele.

Obecna sytuacja jest jaka jest, ale mam silne przekonanie, że możemy ją zmienić. Wiem też, że wolność wyznania stanowi trwałą podstawę, na której możemy oprzeć nasze działania.

Bibliografia

- Atwal, Navjosh Singh (2021). *Blasphemy – Legal Status in India*,
<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3800192>.
- Bundesamt für Statistik (2023). *Anzahl der Mitglieder in Religionsgemeinschaften in Deutschland*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/37028/umfrage/mitglieder-in-religionsgemeinschaften-in-deutschland/>.
- European Court of Human Rights (2022). *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights*,
https://www.echr.coe.int/documents/604084/839313/Guide_Art_9_ENG.pdf.
- McIntosh, E. (2015). *Belonging without Believing: Church as Community in an Age of Digital Media*. *International Journal of Public Theology* 9(2), s. 131–155,
<https://doi.org/10.1163/15697320-12341389>.
- Smith, P. (2016). *The Problem of the Non-justiciability of Religious Defamations*.
Ecclesiastical Law Journal 18(1), s. 36–52, doi: 10.1017/S0956618X15000824.
- Windisch, H. (2020). *Mutlos, einfallslos und kleinkariert*. *Cicero*, 10 kwietnia 2020 r.,
<https://www.cicero.de/kultur/kirchen-corona-krise-religion-ostern>.

Rozdział II.

Mapowanie trendów dotyczących wolności religijnej

Hans-Martien ten Napel

Stan wolności religijnej — perspektywa (częściowo) zewnętrzna

Streszczenie: W artykule przedstawiono (częściowo) zewnętrzny punkt widzenia na kwestię wolności religijnej w Europie. Od czasu II wojny światowej powstało więcej przepisów (traktatowych) i norm dotyczących wolności religijnej niż kiedykolwiek wcześniej, jednak powstaje pytanie, na ile skutecznie chronią one tę wolność w praktyce. Artykuł podzielono na trzy części. W pierwszej z nich, stanowiącej swego rodzaju diagnozę, omówiono zmieniający się klimat społeczny i polityczny w dziedzinie wolności religijnej oraz ograniczoną przeciwwagę, jaką stanowią w tym zakresie Europejski Trybunał Praw Człowieka i — co ważniejsze — Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej. W części drugiej, mającej charakter wyjaśniający, postawiono tezę, że aby dotrzeć do sedna sprawy, należy przeanalizować jej kontekst kulturowy. Rewolucja kulturowa lat 60. XX wieku zburzyła fundamenty liberalnej koncepcji wolności religijnej, która od dawna obowiązywała zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie, choć w tym drugim przypadku w nieco innej formie. Koncepcja ta opierała się na przekonaniu, że istnieje prawda religijna, ale jej interpretacja nie jest rolą państwa. Z instytucjonalnego punktu widzenia powyższa zmiana kulturowa w Europie przełożyła się między innymi na powstanie nowego modelu praw konstytucyjnych, który prowadzi do dynamicznego wzrostu znaczenia praw człowieka i sprawia, że „prawa naturalne” — takie jak wolność wyznania — tracą w praktyce na znaczeniu. Co więcej, nacisk na równowagę praw i ocenę proporcjonalnego charakteru naruszeń sprawia, że rola sądów staje się bardziej istotna niż byłoby to pożądane z perspektywy klasycznego modelu konstytucyjnego. W części trzeciej, poświęconej alternatywom, omówiono kolejno kwestie przywrócenia tradycji praw naturalnych oraz postliberalizmu.

Słowa kluczowe: wolność religijna, Europa, rewolucja kulturowa, model konstytucyjny, liberalizm, prawa naturalne, postliberalizm

Wstęp

Holandia od dawna cieszy się dobrą reputacją w dziedzinie wolności religijnej (Israel, 1995), jednak powszechnie uznaje się, że spisana konstytucja państwa ma w tym stosunkowo niewielki udział. Wynika to po części z uwarunkowań specyficznych dla Holandii, a po części z faktu, że wolność wyznania gwarantuje również podpisana w 1950 roku Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (tzw. europejska konwencja praw człowieka — EKPC). Co istotne, holenderskie sądy mogą badać zgodność ustaw uchwalanych przez parlament z EKPC, natomiast nie mogą badać ich zgodności z konstytucją. Pierwsze z powyższych uprawnień przysługuje także sędziom sądów krajowych w pozostałych 46 państwach członkowskich Rady Europy, chociaż na różnych zasadach.

W świetle powyższych uwarunkowań nasuwa się pytanie o to, na ile orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC) w Strasburgu chroni w praktyce wolność religijną. Ponadto w przypadku 27 państw członkowskich Unii Europejskiej (UE) należy również zapytać o to, jaką ochronę — przynajmniej formalnie — zapewnia Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej (TSUE), ponieważ w obowiązującej od 2000 roku Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej również umieszczono artykuł dotyczący wolności religijnej. Oczywiście w przypadku większości państw członkowskich ważny jest także rzeczywisty poziom ochrony wolności religijnej na szczeblu krajowym, gdyż — co należy zdecydowanie podkreślić — celem EKPC nie jest zastąpienie konstytucji krajowych. Również ETPC pozostawia sygnatariuszom traktatu określony margines swobody w kwestiach religijnych, a Karta praw podstawowych Unii Europejskiej chroni obywateli jedynie przed działaniami organów państwa w kontekście traktatów UE.

W rozdziale 1, poświęconym diagnozie stanu wolności religijnej w Europie, przedstawiono „zewnątrzny” punkt widzenia na kwestię tego podstawowego prawa człowieka. Zawarte w tym rozdziale rozważania prowadzą do wniosku, że obraz sytuacji w tej dziedzinie jest w najlepszym przypadku niejednoznaczny — zarówno w poszczególnych państwach członkowskich UE i Rady Europy, jak i na poziomie europejskim. Ponadto można zaobserwować tendencję do dalszego obniżania poziomu ochrony, która wynika ze zmieniającego się klimatu społecznego i politycznego w kwestii prawa do wolności religijnej. W każdym razie umocowanie traktatowe omawianego prawa nie stanowi dostatecznej przeciwwagi dla negatywnych zmian, a w wielu przypadkach wręcz pogarsza sytuację. W rozdziale 2 podjęto próbę dokładniejszego wyjaśnienia diagnozy postawionej

w rozdziale 1. W tym celu omówiono opracowaną przez amerykańskiego jurystę Michaela Stokesa Paulsena (2013) teorię wolności religijnej, której hasłem przewodnim jest „pierwszeństwo Boga” (ang. *priority of God*). Z instytucjonalnego punktu widzenia omawiana zmiana kulturowa — zasygnalizowana również przez Paulsena — przekłada się zarówno na poziomie krajowym, jak i na poziomie europejskim na powstanie tak zwanego „globalnego modelu praw konstytucyjnych”. Jak zobaczymy, model ten penalizuje nawet tak powszechnie uznane prawo jak prawo do wolności religijnej.

Ogólnie mówiąc, globalny model praw konstytucyjnych prowadzi do sytuacji, w której na proces podejmowania decyzji politycznych nakładany jest swego rodzaju kaganiec prawny. Chociaż z pewnością stoją za tym szlachetne intencje, powyższy model odbiega od klasycznej wizji funkcjonowania władz państwowych. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiodąca rola, jaką odgrywają w tym przypadku sądy. W świetle powyższych rozważań model ten zasługuje na zasadniczą krytykę, ale należy również zadać następujące pytanie: skoro obecny reżim jest oparty na błędnych przesłankach, to czy istnieją dla niego alternatywy? Czy można sobie w ogóle wyobrazić lepsze rozwiązanie? W rozdziale 3 wskazano, że jest to możliwe. Dobrą alternatywą dla modelu globalnego jest na przykład tradycyjny model praw konstytucyjnych, który co do zasady nadal obowiązuje w Stanach Zjednoczonych. Jego cechą charakterystyczną jest przekonanie o słuszności praw naturalnych, które — choć mają europejskie korzenie — nie są już stosowane w Europie w swojej pierwotnej formie. Z drugiej strony także w Stanach Zjednoczonych można zaobserwować pewne przejawy erozji tych praw, dlatego w tym samym rozdziale omówiono również pokrótce możliwość powrotu do jeszcze bardziej klasycznej wizji praw, którą można nazwać wizją „postliberalną”.

Artykuł kończy się wnioskiem, że nie należy wyolbrzymiać różnic między obu alternatywnymi rozwiązaniami. Konstatacja ta jest o tyle optymistyczna, że zwiększa prawdopodobieństwo powstania realnej alternatywy dla globalnego modelu praw konstytucyjnych. Przede wszystkim jednak realizm w tej kwestii wynika z faktu, że obecny stan wolności religijnej w Europie jest gorszy, niż się powszechnie zakłada.

1. Diagnoza

Jak przedstawia się stan wolności religijnej w Europie? Z całą pewnością nie jest to pytanie, które chętnie zadają sobie europejscy prawnicy. Wiedzą oni oczywiście, że w wielu częściach

świata sytuacja w tej dziedzinie mogłaby być lepsza, i to pomimo faktu, że po II wojnie światowej sformułowano liczne normy i standardy międzynarodowe mające tę sytuację poprawić. Gdy jednak chodzi o ich bezpośrednie otoczenie, zwłaszcza poza okresem pandemii koronawirusa, zwykle odsyłają po prostu do konstytucji danego państwa lub do artykułu 9 EKPC, który dotyczy wolności myśli, sumienia i wyznania.

W tym miejscu warto nieco uważniej przyjrzeć się ochronie, jaką przewidują konstytucje krajowe oraz artykuł 9 EKPC i artykuł 10 Karty praw podstawowych UE, w tym ewentualnym zmianom, jakie mogą zachodzić z biegiem czasu. Na przykład izraelski politolog Jonathan Fox (2019, s. 2–3) zakwestionował w oparciu o szeroko zakrojone i długofalowe badania ilościowe tezę, że demokracje liberalne zapewniają szeroką ochronę wolności religijnej. W związku z tym z metodycznego punktu widzenia konieczne jest wypracowanie „zewnętrznej” perspektywy na kwestię wolności religijnej.

Odpowiedź na pytanie o to, jaką ochronę zapewniają wspomniane wyżej przepisy (traktatowe) i inne normy, nie jest wcale łatwa. Ustalenie stanu faktycznego w kwestii wolności religijnej w Europie wciąż nastrocza sporych trudności (Petri i Buijs, 2019, s. 9). Istnieje wprawdzie kilka globalnych rankingów, takich jak ranking Centrum Badawczego Pew (Pew Research Center, 2022) czy ranking praworządności World Justice Project (2022), w których Europa osiąga stosunkowo dobre wyniki, jednak wynika to głównie z faktu, że poziom wolności religijnej w większości pozostałych części świata wcale nie jest imponujący. Należy również zwrócić uwagę na to, jakie zastosowano wskaźniki i jak je zdefiniowano. W rezultacie powyższe rankingi są dobrym punktem wyjścia, ale do tego w zasadzie ogranicza się ich przydatność. Najważniejszą rzeczą, o jakiej wspominają, jest to, że na Zachodzie i w Europie nie występują tak zwane „twarde prześladowania” (nawiasem mówiąc, jest to istotna obserwacja, przez pryzmat której należy patrzeć na wszystkie poruszane niżej kwestie).

Nawet we wspomnianych wyżej raportach można niekiedy znaleźć uwagi krytyczne na temat stanu wolności religijnej w Europie. Przykładem jest najnowszy raport amerykańskiej Komisji ds. Międzynarodowej Wolności Religijnej (United States Commission on International Religious Freedom — USCIRF, 2023), w którym jeden z punktów poświęcono obawom dotyczącym wolności religijnej w Europie (s. 71–73). W raporcie nie uznano żadnego z państw europejskich za „kraj szczególnej troski” (ang. *Country of Particular Concern — CPC*) ani nie zalecono wpisania żadnego z nich na specjalną listę zagrożeń (ang. *Special Watch List — SWL*) prowadzoną przez Departament Stanu USA.

Warto natomiast zwrócić uwagę na fakt, że wspomniany punkt znalazł się w rozdziale zatytułowanym „Inne kluczowe zmiany”. W pierwszym akapicie tego rozdziału czytamy:

W 2022 roku społeczności religijne w całej Europie nadal borykały się z ograniczeniami dotyczącymi niektórych praktyk religijnych i dyskryminacją na tle wyznawanej wiary. Podobnie jak w poprzednich latach, muzułmanie i Żydzi musieli radzić sobie z dyskryminującymi ich przepisami oraz nietolerancją społeczną, które w coraz większym stopniu zagrażały ich stylowi życia, a w pewnych przypadkach zmuszały ich do emigracji. Podobnie było w przypadku społeczności chrześcijańskich, które również miały do czynienia z narastającymi uprzedzeniami. (USCIRF, 2023, s. 71)

Co dokładnie ma na myśli Komisja, gdy wspomina o ograniczeniach i dyskryminacji? Po pierwsze chodzi o ograniczenia dotyczące noszenia strojów i symboli religijnych, które w praktyce dotyczą głównie muzułmanek. Po drugie chodzi o kwestię uboju rytualnego, która pozostaje przedmiotem debaty w państwach europejskich. Trzecia kwestia to fakt, że społeczności muzułmańskie regularnie padają ofiarą przepisów mających na celu przeciwdziałanie „ekstremizmowi”. Czwarty problem to akty przemocy wobec osób fizycznych dokonywane na tle wyznawanej przez nie wiary, które powtarzały się przez cały rok 2022. Piątym elementem były akty wandalizmu wymierzone w obiekty kultu religijnego, miejsca uważane za święte oraz inne obiekty o znaczeniu religijnym. Po szóste wskazano, że w 16 państwach europejskich obowiązują przepisy dotyczące obrazy uczuć religijnych, z których część była stosowana, a nawet została zastrzona w badanym okresie. Ponadto wspomniano o szerokich, a przez to nieprecyzyjnych przepisach dotyczących mowy nienawiści, które również stanowią zagrożenie dla wolności religijnej (USCIRF, 2023, s. 71–73).

W kilku raportach, których autorzy postanowili dokładniej zgłębić problem, wspomniano o „miękkich” lub „uprzejmych prześladowaniach” (Szymanski, 2023, s. 11). Chodzi tu na przykład o pewną formę subtelnej presji psychologicznej, jaką mogą odczuwać chrześcijanie w miejscu pracy. Presja ta może polegać na przymusie wykonywania zabiegów medycznych, nawet jeśli w grę wchodzi odmowa działania sprzecznego z własnym sumieniem. Choć skala takiego miękkiego prześladowania jest znacznie trudniejsza do określenia niż skala zjawisk opisanych wskaźnikami przyjętymi we wspomnianych wyżej rankingach, można ją zmierzyć z taką samą dokładnością. Raporty, w których tego dokonano, na przykład raport sporządzony przez organizację Pomoc Kościołowi w Potrzebie, zwykle

pochodzą z kręgów religijnych, które mają często lepszy wgląd w badane zjawiska. Jeśli chodzi o samo określenie „uprzejme prześladowanie”, jego autorem jest papież Franciszek (2016), który — patrząc z perspektywy Watykanu — dysponuje oczywiście bardzo szeroką wiedzą na temat omawianego problemu, w tym niezbędnymi danymi porównawczymi.

O ile w przypadku chrześcijan miękkie prześladowanie jest jeszcze być może najmniej odczuwalne, o tyle w przypadku muzułmanów mówi się już powszechnie o „islamofobii” (Bayrakli i Hafez, 2023). Chociaż nie ma zgody co do dokładnej definicji tego zjawiska, z opisów funkcjonujących w przestrzeni publicznej wyłania się na przykład obraz cichej dyskryminacji na rynku pracy. Islamofobia może też jednak objawiać się w bardziej widoczny sposób w formie celowych działań politycznych, takich jak obowiązujący we Francji zakaz przebywania na plaży w burkini. Również w przypadku antysemityzmu łatwiej jest sobie wyobrazić, co oznacza miękkie prześladowanie. W ostatnich latach zjawisko to odradza się na niepokojącą skalę w świecie Zachodu, a tym samym również w Europie (Sherman, 2023). Nawiasem mówiąc, antysemityzm ten ma swoje źródło między innymi w środowiskach skrajnie prawicowych i islamistycznych.

Obok rankingów w uzyskaniu lepszego, opartego na faktach obrazu ochrony wolności religijnej może również pomóc praca organizacji działających w obszarze rzecznictwa prawnego, które stają głównie w obronie chrześcijan, ale regularnie pomagają też wyznawcom innych religii. Idea tego typu organizacji zrodziła się za oceanem, ale coraz częściej działają one również w Europie — niekiedy jako oddziały instytucji amerykańskich. Pouczająca jest na przykład lektura spraw opisanych na europejskiej stronie organizacji Alliance Defending Freedom (ADF)⁵¹. Poczesne miejsce wśród nich zajmuje sprawa fińskiej polityk Païvi Marii Räsänen, która jest od lat ścigana za wypowiedzi dotyczące biblijnego poglądu na kwestię homoseksualizmu. Obrazu wyłaniającego się z powyższych spraw nie można oczywiście rozciągać bezkrytycznie na całokształt problemu. Z drugiej strony należy też mieć na uwadze fakt, że twórcy rankingów starają się przedstawić ogólny obraz sytuacji, przez co zawarte w tych rankingach dane są nieco powierzchowne.

Sprawa pani Räsänen pokazuje, że badając stan wolności religijnej, nie należy patrzeć zbyt wąsko, ponieważ w omawianym przypadku stawką jest również wolność słowa. Co znamienne, ADF uwzględnia w swoich analizach także prawo do życia, zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny oraz prawa rodziców dotyczące wychowania dzieci, a co za

⁵¹ <https://adfinternational.org/advocacy/>

tym idzie, również — na przykład — wolność edukacji. Tak szeroka definicja nie jest stosowana bez powodu: organizacja wywodzi się ze Stanów Zjednoczonych, gdzie wolność wyznania często określa się znacznie szerzej. Na przykład organizacja Center for Religion, Culture and Democracy (CRCD) — związana z First Liberty Institute — sporządziła w ten sposób ranking dotyczący wszystkich 50 stanów, który pokazuje uderzające różnice między nimi⁵². Właśnie za takim zewnętrznym punktem widzenia w kwestii prawa do wolności religijnej opowiadam się w tym artykule.

Powyższe ustalenia wskazują na to, że w Europie zmienia się klimat społeczny i polityczny. O ile perspektywa „wewnętrzna” koncentruje się na zmianach w świecie prawa, o tyle perspektywa zewnętrzna pozwala spojrzeć na problem znacznie szerzej. Islamofobia, antysemityzm i miękkie prześladowanie chrześcijan nie wynikają, a przynajmniej nie w głównej mierze, z reguł prawnych. Na podstawie zebranych danych trudno jest ustalić, kiedy nastąpił zwrot, ponieważ perspektywa czasowa poszczególnych raportów jest zbyt krótka. Badania ilościowe na temat wolności religijnej są prowadzone na szerszą skalę dopiero od lat 90. XX wieku (Petri i Buijs, 2019, s. 8). Inne źródła sugerują jednak, że polityka i społeczeństwo weszły w nową fazę na przełomie wieków. Na przykład z politycznego punktu widzenia w wielu państwach europejskich rozpoczęło się wówczas stopniowe zastępowanie tradycyjnego podziału społeczno-ekonomicznego podziałem kulturowo-politycznym, natomiast z perspektywy społecznej uwagę zwraca trwająca sekularyzacja. Paradoksalnie towarzyszy temu również coraz wyraźniej zarysowana obecność islamu.

W zaistniałej sytuacji należałoby się spodziewać, że sądy stawiają niezbędny opór zmianom klimatu społecznego i politycznego w kwestii wolności religijnej — poziom realizacji tak podstawowego prawa człowieka nie może być przecież uzależniony od zdania grupy, która stanowi w danej chwili większość. Co ciekawe, pod wieloma względami sądy faktycznie pełnią obecnie taką rolę, jednak dotyczy to w mniejszym stopniu wolności religijnej, a podejmowane działania nie są zbyt spójne. Widać to bardzo wyraźnie, gdy skorzystamy z bardziej tradycyjnej metody oceny stanu wolności religijnej w Europie, jaką jest analiza doktrynalna orzecznictwa.

W przypadku tego rodzaju analizy wskazane jest, aby była ona przeprowadzana — przynajmniej częściowo — przez badacza mającego nieco większy dystans geograficzny

⁵² <https://religiouslibertyinthestates.com/>. Jestem członkiem rzeczywistym CRCD, ale nie uczestniczyłem w sporządzaniu raportu.

wobec przedmiotu badań. Co ciekawe, taką właśnie analizę orzecznictwa trybunałów w Strasburgu i Luksemburgu w sprawach dotyczących wolności wyznania zawiera opublikowany niedawno artykuł, którego autorami są John Witte Jr. i Andrea Pin (2021). Obraz, jaki wyłania się z tej analizy, jest niejednoznaczny. Z jednej strony, jak piszą autorzy:

Obydwa Trybunały często przywołują i zdecydowanie egzekwują podstawowe zasady dotyczące wolności religijnej zapisane w europejskiej konwencji praw człowieka z 1950 roku i w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej z 2010 roku oraz w ustawach realizujących ich postanowienia: wolność myśli, sumienia i wyznania dla każdego; wolność od dyskryminacji bezpośredniej i pośredniej ze strony państwa i podmiotów prywatnych; wolność wyrażania poglądów w miejscach publicznych, w samotności oraz w grupach religijnych, którym przysługuje osobowość prawna i autonomia religijna. (Witte i Pin, 2021, s. 588)

Z drugiej strony czynią jednak następującą obserwację:

Obydwa Trybunały ogólnoeuropejskie wykazują się też ostatnio wyjątkową gruboskórnością w traktowaniu zarówno muzułmanów, jak i konserwatywnych chrześcijan, a jednocześnie chętnie wychodzą naprzeciw oczekiwaniom samozwańczych ateistów, agnostyków i sekularystów. Obydwa Trybunały wielokrotnie odrzucały wnioski motywowane względami religijnymi, które dotyczyły ochrony prawa do ubierania się i noszenia biżuterii zgodnie z wymogami wyznawanej wiary, przestrzegania religijnych reguł żywieniowych, obchodzenia świąt czy wyrażania tradycyjnych poglądów na temat płci, małżeństwa i rodziny, w każdym przypadku uznając prawa innych osób oraz interesy społeczeństwa demokratycznego za nadrzędne wobec roszczeń z tytułu wolności religijnej. Co więcej, obydwie Trybunały wielokrotnie wypowiadały się przeciwko polityce religijnej prawosławnych państw wschodnioeuropejskich, a jednocześnie przyznawały władzom Francji, Belgii, Szwajcarii i innych państw coraz szerszy margines swobody w kwestii działań jawnie wymierzonych przeciwko mniejszościom wyznaniowym, zwłaszcza przeciwko muzułmanom. W szczególności Trybunał w Luksemburgu zaczął podważać wewnętrzne decyzje związków wyznaniowych dotyczące zatrudnienia, od dawna chronione przez normy dotyczące autonomii religijnej, a także kwestionować obowiązujące od lat

konstytucyjne formy relacji kościół–państwo, chociaż formalnie chroni je Traktat o Unii Europejskiej. (Witte i Pin, 2021, s. 588)

Autorzy nie posuwają się więc do przesady, gdy uznają, że „oba Trybunały wykazują się niepokojącą niekonsekwencją w niektórych ze swoich ostatnich wyroków” (Witte i Pin, 2021, s. 656).

Witte i Pin (2021) nie pozostawiają również w swoim artykule wątpliwości co do tego, że spodziewają się w najbliższym czasie wzmocnienia drugiej strony sporu dotyczącego wolności religijnej (s. 654). Jeśli tak się faktycznie stanie, sytuacja zacznie stopniowo ulegać poprawie. Jednocześnie autorzy zwracają uwagę na odwrotny kierunek zmian w orzecznictwie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych. Po II wojnie światowej w USA zarysowała się początkowo tendencja do ściślejszego rozdziału państwa od kościoła niż ten, który przewidzieli twórcy amerykańskiej konstytucji (przynajmniej jako gremium), jednak w ostatnim dziesięcioleciu sytuacja zmieniła się diametralnie. Z racji tego, że autorzy mają krytyczne zdanie na temat (potencjalnych) trendów w sądach europejskich, przykładają do nich miarę amerykańską. Inaczej mówiąc, opowiadają się za „amerykanizacją” europejskiego orzecznictwa w sprawach religijnych (Witte i Pin, 2021, s. 661), w szczególności zaś odradzają europejskim sądom podążanie ścieżką neutralności. Dla wyjaśnienia zasada neutralności oznacza, że obowiązujące w Europie przepisy o charakterze ogólnym, które naruszają prawa w dziedzinie wolności wyznania, są uznawane za neutralne, o ile nie zmierzają wprost do ograniczenia tychże praw. Konstatacja, że powyższe rozumowanie nie jest całkowicie poprawne, wydatnie przyczyniła się do zwrotu w amerykańskim sądownictwie.

2. Wyjaśnienie

Dlaczego ogólny stan wolności religijnej w Europie jest gorszy niż się zakłada? Jak już wcześniej sygnalizowałem, mamy do czynienia ze zmianą klimatu społecznego i politycznego w kwestii swobód religijnych, w związku z czym aby dojść do sedna sprawy, należy najpierw poszukać wyjaśnienia kulturowego. W tym celu posłużę się wspomnianą wyżej teorią „pierwszeństwa Boga”, zaproponowaną przez amerykańskiego jurystę Michaela Paulsena. W opublikowanym w 2013 roku artykule pod takim właśnie tytułem (*Priority of God*) autor argumentuje, że: (i) prawo do wolności religijnej można autentycznie uzasadnić tylko przy założeniu istnienia Boga; (ii) fakt ten nakłada na ludzi określone wymagania dotyczące

poglądów i zachowania; oraz (iii) powyższe wymagania są nie tylko pierwotne wobec powstania określonego podmiotu politycznego, ale również nadrzędne wobec wszelkich zobowiązań, jakie podmiot ten następnie tworzy. Powyższe trzy elementy były w większym lub mniejszym stopniu uznawane za normę aż do początku epoki Oświecenia w XVIII wieku.

Fakt, że Oświecenie zakwestionowało zasadę „pierwszeństwa Boga”, nie oznaczał automatycznie zerwania z nią w kontekście politycznym. Wręcz przeciwnie — zdaniem Paulsena nadal zakładano, przynajmniej w okresie powstawania Stanów Zjednoczonych, że istnieje prawda religijna. Innowacją, jaką wniósł do polityki ówczesny liberalizm, było połączenie powyższego założenia z poglądem, że decydowanie o tym, co dokładnie stanowi prawdę religijną, nie jest rolą państwa. W rezultacie należy uznać, że o ile liberalne pojęcie wolności religijnej było tylko po części nowością, o tyle znaczenie tej drugiej idei jest trudne do przecenienia. Gdy mówimy o liberalizmie jako o tlenie, którym niepostrzeżenie oddychamy na Zachodzie, dotyczy to przede wszystkim wynikającej ze współczesnego konstytucjonalizmu zasady neutralności światopoglądowej państwa.

Na przestrzeni 250 lat wiele osób straciło z oczu fakt, że odwołania do prawa do wolności religijnej niosą w sobie również pytanie o prawdę. Praktyki religijne są dziś często postrzegane jako coś niezobowiązującego, jako hobby lub upodobanie jak wiele innych (Carter, 1993, s. 23–43). Ludzie często zdają sobie sprawę, że preferencje religijne należy szanować, ale szacunek ten jest raczej podyktowany zwykłą uprzejmością wobec innych. W tej ostatniej kwestii należy zresztą zachować umiar, gdyż w tym kontekście widać jak na dłoni, że niekiedy wystarczy zachowywać się normalnie, aby zostać uznanym za szalonego. Nie brakuje również głosów sugerujących, że czas już zrezygnować z rozróżnienia między ochroną preferencji religijnych a ochroną preferencji o innym charakterze.

W tym miejscu należy koniecznie zwrócić uwagę na to, jak bardzo powyższy proces wpływa na zmianę charakteru liberalnej koncepcji wolności religijnej. Wpływ ten jest szczególnie dobrze widoczny, gdy przypomnimy sobie, że pogląd o istnieniu prawdy religijnej był powszechny jeszcze zanim wykształciła się liberalna wizja swobód religijnych. Pod tym względem liberalne podejście do prawa do wolności religijnej wpływa z tradycji, która obowiązywała już w średniowieczu, zatem obserwowane w ostatnim czasie zmiany oznaczają nie tylko zerwanie z liberalną koncepcją tej wolności, ale również odejście od poglądu, który wykształcił się setki lat przed powstaniem tej koncepcji. Tłem powyższych zmian jest rewolucja kulturowa lat 60. XX wieku, która w istotny sposób wpłynęła na losy świata (Kinneking, 2020, s. 13).

Paulsen charakteryzuje nową interpretację wolności religijnej jako „nowoczesną” (2013, s. 1171), ale określenie to nie jest do końca jednoznaczne. Jak wykazano powyżej, liberalna koncepcja wolności religijnej jest związana z rozkwitem tak zwanego „nowoczesnego konstytucjonalizmu” w Stanach Zjednoczonych. O nowoczesności tej koncepcji z ówczesnego punktu widzenia decydował zwłaszcza jej drugi element, czyli uznanie, że to nie państwo decyduje o tym, co stanowi prawdę religijną. Należy zatem uznać, że gdy wiara przestaje być bezwzględnym priorytetem, trafniej jest mówić o przejściu na postmodernistyczny model wolności religijnej. Taki stan rzeczy nie jest jednak trwały, ponieważ zachodzące zmiany mogą w ostatecznym rozrachunku zwiastować koniec liberalnej koncepcji wolności religijnej. Jak wskazywał sam Paulsen, jedynym obiektywnym uzasadnieniem prawa do wolności religijnej jest twierdzenie, że istnieje lub może istnieć coś takiego jak prawda religijna. Zaprzeczenie temu twierdzeniu podważa zasadność istnienia liberalnej wizji wolności religijnej, przez co — przynajmniej w kategoriach idei — przestaje ona być powszechnie akceptowana.

W związku z powyższym Paulsen uważa, że obecna sytuacja w dziedzinie wolności religijnej może przejść w nową fazę, w której zostanie zakwestionowana również druga przesłanka liberalnej koncepcji wolności religijnej, czyli założenie, że państwo nie powinno ingerować w kwestię tego, co stanowi prawdę religijną. Pisząc swój artykuł w 2013 roku, Paulsen dostrzegał już, że aparat państwa włącza się do dyskusji na temat istoty prawdy religijnej, ale czyni to poprzez forsowanie poglądu, że absolutna prawda religijna *nie* istnieje (s. 1179).

Przedstawiona wyżej sytuacja przypomina pod pewnymi względami sytuację, która miała miejsce przed ukształtowaniem się liberalnej koncepcji wolności religijnej. Różnica polega na tym, że miejsce chrześcijaństwa zajął sekularyzm, co oznacza, że w obecnej fazie to świecka większość będzie (musiała) wykazywać się tolerancją. W ten sposób historia zatoczyła krąg, ponieważ wracamy w praktyce do religii publicznej — nawet jeśli „religia” ta jest dziś inna. Zjawisko to staje się jeszcze bardziej widoczne, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że to, co nazywamy świeckością, jest zwykle dalekie od areligijności. Dlatego być może lepiej jest mówić o powrocie starożytnego pogaństwa, które również charakteryzowało się raczej nadmiarem duchowości niż jej niedostatkiem, chociaż była to oczywiście duchowość przedchrześcijańska (Smith, 2018). Z takiego pogańskiego punktu widzenia można wskazać w szczególności jedną religię, która nie dość, że opiera się na nieporozumieniu, to jeszcze

stanowi konkretne zagrożenie dla dobrostanu swoich wyznawców i społeczeństwa — chrześcijaństwo.

Przedstawiona sytuacja wywraca do góry nogami debatę na temat wolności religijnej na poziomie krajowym i międzynarodowym. Dotychczas osoby krytykujące stan wolności religijnej w zachodnich demokracjach chętnie posługiwały się argumentem, że nie ma innych alternatyw lub że ewentualne alternatywy stanowią poważne zagrożenie dla wolności wyznania. Jeśli jednak powyższa analiza jest trafna, liberalna koncepcja wolności religijnej już nie istnieje lub właśnie zanika. W rezultacie nie mamy do czynienia z akceptowalną sytuacją, dla której należy znaleźć co najmniej równie dobrą alternatywę, lecz z niezadowolającym status quo, z którego musimy znaleźć wyjście.

Aby zrozumieć aktualny stan wolności religijnej, którego przyczyny kulturowe wskazano powyżej, należy zbadać, w jaki sposób rewolucja kulturowa lat 60. XX wieku przełożyła się również na uwarunkowania *instytucjonalne*. Właśnie ten aspekt instytucjonalny wyjaśnia, dlaczego zmiany kulturowe mają tak istotny wpływ na poziom ochrony swobód religijnych.

W pierwszym rzędzie należy zwrócić uwagę na to, że w okresie powojennym Europa uległa urokowi tak zwanego „globalnego modelu praw konstytucyjnych” (Möller, 2012). Model ten najłatwiej jest scharakteryzować przez porównanie go z tradycyjnym modelem praw konstytucyjnych, który znajduje nadal szerokie zastosowanie w Stanach Zjednoczonych. W modelu tradycyjnym wyróżnia się jedynie ograniczoną kategorię praw podstawowych, nazywanych również „prawami naturalnymi”. Prawa te dotyczą głównie relacji między władzą a obywatelami i mają na celu powstrzymanie tej pierwszej przed nadmiernym interwencjonizmem. Prawa naturalne są wyraźnie wpisane w pojęcie dobra wspólnego (wywodzące się z prawa natury) i mogą być ograniczane jedynie w niewielkim stopniu. Należy jednak podkreślić, że nie są one w żadnym razie nieograniczone. Fakt ten jest zresztą na tyle oczywisty, że nie wspomina się o nim w odniesieniu do poszczególnych praw. Przykładem może być zapis dotyczący wolności religijnej umieszczony w pierwszej poprawce do konstytucji Stanów Zjednoczonych.

Globalny model praw konstytucyjnych przewiduje szerszy katalog praw podstawowych. W modelu tym zacierają się w bardzo dużym stopniu różnice między prawami a interesami, a same „prawa” mają również zastosowanie do relacji między obywatelami. Ponadto co do zasady określają one „jedynie” zobowiązanie państwa do podjęcia starań. W kontekście tego artykułu najistotniejsze jest jednak to, że powyższe prawa

można stosunkowo łatwo ograniczać. Wynika to z faktu, że katalog praw podstawowych uległ dramatycznemu rozszerzeniu i coraz częściej obejmuje kwestie, które dawniej zostałyby sklasyfikowane jako interesy.

Jeśli chodzi o to, jak prawa podstawowe mogą i powinny być ograniczane zgodnie z powyższym modelem, należy zwrócić uwagę na co najmniej dwie kolejne kwestie. Po pierwsze indywidualne prawo do wolności religijnej jest zwykle przeciwstawiane interesowi zbiorowemu, jakim jest porządek publiczny. W ten sposób powstaje dualizm, który sugeruje, że prawa indywidualne i interes publiczny są ze sobą sprzeczne, a na ich styku może dochodzić do konfliktów. Jest to kolejna cecha odróżniająca model globalny od tradycyjnego modelu praw konstytucyjnych, w którym — jak już wiemy — pojęcie dobra wspólnego wyznacza z zasady ramy dla praw naturalnych, przez co konflikt między nimi jest praktycznie niemożliwy.

Drugą istotną kwestią jest fakt, że zasadność ewentualnych naruszeń prawa do wolności religijnej musi być nieustannie poddawana ocenie z uwzględnieniem poszczególnych praw i interesów istotnych dla danej sprawy. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest newralgiczna rola sądów w konkretnych sporach, które mogą w związku z tym wynikać. Wśród instrumentów, którymi dysponują sądy w tym zakresie, jest zasada proporcjonalności. Zgodnie z tą zasadą sędzia bada, czy naruszenie prawa do wolności religijnej jest proporcjonalne do interesu lub interesów, jakimi naruszenie to jest podyktowane. Chociaż wokół zasady proporcjonalności zbudowano pewną bazę teoretyczną, powszechnie uznaje się, że pozostawia ona sądowi znaczną swobodę uznania.

Należy również podkreślić implikacje, jakie niesie globalny model praw konstytucyjnych z punktu widzenia władzy publicznej — zależnie od tego, co można uznać za „normalny”, a przynajmniej klasyczny porządek konstytucyjny. Jednym z rozwiązań, które warto w tym kontekście rozważyć, jest pewna forma „ustroju mieszanego” (Casey, 2022), która łączy w sobie elementy monarchii, arystokracji i demokracji. Idealnie byłoby, gdyby istniał podział kompetencji między poszczególnymi instytucjami występującymi w takim ustroju, w szczególności w zakresie władzy ustawodawczej, wykonawczej i sędziowskiej. W powyższym konglomeracie form i rodzajów władzy elementem wspólnym byłoby działanie na rzecz dobra wspólnego, co od dawna stanowi uznane kryterium rozróżniania „dobrych” i „złych” rządów. Gdybyśmy w obecnych czasach szukali ustroju wykazującego się chociaż w zarysie powyższymi cechami instytucjonalnymi, należałoby przyjrzeć się ustrojowi Wielkiej Brytanii.

Jak pokazuje przykład brytyjski, wiarygodnym punktem wyjścia do budowania klasycznej formy porządku konstytucyjnego jest zasada suwerenności parlamentu, zgodnie z którą inicjatywa w kwestii działania na rzecz dobra wspólnego leży po stronie organu przedstawicielskiego. Przypadek Wielkiej Brytanii pokazuje również, że omawiany model nie musi wcale uniemożliwiać władzy wykonawczej (w postaci rady ministrów) odgrywania w praktyce wiodącej roli. Pomysłowość systemu brytyjskiego polega między innymi na tym, że władza ustawodawcza i władza wykonawcza są ze sobą ściśle powiązane, przez co ta ostatnia ma bezpośredni mandat do pełnienia roli przywódczej. Ponadto ordynacja większościowa w połączeniu z systemem jednomandatowym przyczyniają się do tego, że wyniki wyborów mogą mieć bezpośredni wpływ na skład władzy wykonawczej. Z historycznego punktu widzenia sądy również odgrywają istotną rolę w tym systemie poprzez rozwijanie prawa precedensowego, ale rola ta podlega pewnym ograniczeniom. Obserwowany w ostatnich latach w Wielkiej Brytanii wzrost znaczenia sądów spotyka się z krytyką (Sumption, 2019), ponieważ jest sprzeczny z pierwotną koncepcją ustrojową.

Wszystkie powyższe założenia stoją w sprzeczności z ustrojem, do powstania którego prowadzi globalny model praw konstytucyjnych. W ustroju tym instytucje polityczne stanowiące władzę ustawodawczą i wykonawczą zostają podporządkowane władzy sądowniczej, co wynika z braku zaufania do ich demokratycznie legitymizowanych kompetencji. Problem ten jest oczywiście dobrze znany w bardziej klasycznym sposobie myślenia o rządzeniu, jednak w tamtym przypadku poszukuje się rozwiązania w postaci „ustroju mieszanego” i kładzie duży nacisk na podział władzy — chociaż nie w restrykcyjnym, liberalnym znaczeniu tego terminu. W ustroju konstytucyjnym, do powstania którego prowadzi globalny model praw konstytucyjnych, jest natomiast miejsce tylko na element demokratyczny. Element ten jest „kontrolowany” przez wymiar sprawiedliwości, który dysponuje w tym celu konkretnym instrumentem, jakim jest sądowa kontrola konstytucyjności prawa. W ten sposób prawa konstytucyjne — interpretowane i stosowane przez wymiar sprawiedliwości — stają się niejako kagańcem nałożonym na demokratyczny proces podejmowania decyzji. Stanowi to wyraz dążenia do „pełnej sprawiedliwości konstytucyjnej” (Kumm, 2006, s. 369), jednak jest to bez wątpienia inna forma sprawiedliwości niż ta, na której opierał się klasyczny sposób myślenia na temat dobra wspólnego.

3. Alternatywy

W świetle powyższych rozważań obecny sposób ochrony wolności religijnej w Europie zasługuje na zasadniczą krytykę. Krytyka ta może przybrać formę apelu o powrót do tradycyjnego modelu praw konstytucyjnych, ponieważ to dzięki niemu poziom swobód religijnych w Stanach Zjednoczonych jest wciąż wyższy niż w Europie. Nie jest to jedynie kwestia obecnego składu Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, chociaż faktycznie różni się on od składu obu europejskich Trybunałów ponadnarodowych (na tyle, na ile da się to ocenić). Ważniejsze jest tło kulturowe, które sprawia, że w Stanach Zjednoczonych taki skład sądu jest w ogóle możliwy. Przynajmniej w niektórych obszarach tamtejszej kultury ustrojowej wciąż żywa jest pamięć o tradycyjnym modelu praw konstytucyjnych, który wykształcił się w początkowym okresie amerykańskiej państwowości.

Z powyższej obserwacji wynika również wniosek, że tradycyjny model ulega erozji także w swojej kolebce, czyli w Stanach Zjednoczonych. Organizacje takie jak ADF wyrosły z przekonania, że wobec coraz liczniejszych przypadków łamania prawa do wolności religijnej konieczny jest opór na płaszczyźnie prawnej i politycznej. Jednocześnie istnieje jednak świadomość faktu, że w dłuższej perspektywie rzecznictwo prawne może być wystarczające tylko pod warunkiem, że jednocześnie prowadzone będą działania na płaszczyźnie kulturowej (Shackelford i Dimsdale, 2023). Właśnie dlatego te same organizacje coraz częściej koncentrują się równolegle na rzecznictwie prawnym i politycznym oraz edukacji. Przykładem ze środowiska akademickiego jest program o nazwie „James Madison Program in American Ideals and Institutions” prowadzony na Uniwersytecie Princeton przez Roberta P. George’a.

Gdybyśmy mieli wskazać jednego przedstawiciela nakreślonego powyżej nurtu ustrojowego, byłby nim właśnie Robert George. Sylwetkę uczonego przybliży opublikowany niedawno artykuł zatytułowany „The Georgian Way” (Walker, 2023), w którym omówiono również kierunek działań zmierzających do przywrócenia tradycyjnego modelu praw konstytucyjnych. Ponadto niedawno ukazał się tom poświęcony temu katolickiemu uczonemu, w którym dokładniej nakreślono znaczenie proponowanego przez niego modelu dla wolności religijnej (Charles, 2023). Niezależnie od tego należy jednak pamiętać, że oparcie się w całości na dokonaniach jednej osoby byłoby niewłaściwe. Z tego powodu warto również wspomnieć o postaci z kręgu protestanckiego, jaką jest Andrew T. Walker. Jego książka zatytułowana *Liberty for All: Defending Everyone’s Religious Freedom in a Pluralistic Age* również zawiera apel o wolność religijną wpisujący się w powyższy kierunek

zmian. W tej sytuacji nie dziwi fakt, że George poleca pracę Walkera, a Walker jest redaktorem tomu poświęconego George'owi.

Do przedstawicieli tego alternatywnego nurtu można również zaliczyć w mniejszym lub większym stopniu redaktorów wydanego niedawno tomu poświęconego tematyce prawa naturalnego i praw człowieka (Angier i in., 2022), a także Vincenta Phillipa Muñoz, który opublikował w 2022 roku książkę na temat pierwotnego znaczenia pierwszej poprawki do konstytucji USA z punktu widzenia wolności religijnej. Ostatnią grupą autorów, o której warto wspomnieć w tym kontekście, są przedstawiciele tak zwanej szkoły australijskiej, do których należy między innymi Alex Deagon (2017; 2023). Cechą charakterystyczną tej szkoły jest fakt, że interpretuje ona wolność religijną w kategoriach czysto teologicznych i wywodzi z tego źródła pojęcia takie jak „godność”, „przebaczenie” czy „miłość”. Chociaż nie wszystkie te pojęcia były używane w takim właśnie znaczeniu przez twórców amerykańskiej państwowości, ich podejście do kwestii wolności religijnej również było po części oparte na teologii. W tym sensie mamy do czynienia ze współczesną interpretacją pierwotnego poglądu. Jednocześnie apel Deagona o zastąpienie obecnych świeckich fundamentów prawa fundamentami wprost chrześcijańskimi oznacza przejście do drugiej, bardziej radykalnej alternatywy.

Krytyka obecnego sposobu ochrony wolności religijnej nabiera w tym przypadku prawdziwie fundamentalnego charakteru i pociąga za sobą zasadnicze pytania o charakter zarówno nowoczesności jako takiej, jak i liberalizmu, który stanowi niejako jej przedłużenie. Nieuchronnie pojawia się na przykład pytanie o to, jak trwałe jest samo prawo do wolności religijnej, do powstania którego doprowadziły oba prądy filozoficzne. Zwolennicy opisanego tu drugiego kierunku działań szukają wybawienia w ożywieniu klasycznej tradycji prawa, w której kluczowe znaczenie mają zasadniczo prawo natury i idea dobra wspólnego (Vermeule, 2022). Sprzeciw wobec nowoczesności i liberalizmu nie jest kategoryczny o tyle, o ile dana koncepcja praw nie jest obca tradycji klasycznej (Foran, 2023), zgodnie z którą prawa nie mają charakteru indywidualnych swobód lecz stanowią drugą stronę obowiązków jednostki wobec społeczności. Prowadzi to do zatarcia kontrastu pomiędzy indywidualnymi swobodami a porządkiem publicznym, będącego cechą charakterystyczną liberalnej koncepcji praw i mającego jednocześnie efekt paraliżujący. Do tego dochodzi fakt, że niektóre nowe prawa (lub kategorie praw) nie mieszczą się w klasycznym pojęciu praw, ponieważ nie służą dobru wspólnemu, a wręcz są z nim sprzeczne. Przykładem jest prawo do aborcji, które jest aktywnie promowane przez rządy w Ameryce Północnej i Europie Zachodniej pod

plaszczykiem takich haseł, jak „zdrowie i prawa reprodukcyjne”, a nawet może zostać wpisane do Karty praw podstawowych Unii Europejskiej. W proponowanym modelu napięcie między wolnością religijną a innymi prawami zostaje znacznie zredukowane.

Fascynujące jest to, że w konkretnych opracowaniach powyższej „postliberalnej” koncepcji wolności religijnej zasadnicze znaczenie ma wymiar zbiorowy, co stanowi wyraz uznania dla faktu, że wymiar ten jest w praktyce istotny w większości tradycji religijnych. Dotyczy to także *par excellence* wymiaru wolności religijnej, który może w największym stopniu przyczynić się do budowania dobra wspólnego danej wspólnoty politycznej. Co ważne, powyższy wymiar zbiorowy wolności religijnej jest poddawany szczególnej presji we współczesnych demokracjach liberalnych (Ten Napel, 2017). Chociaż nie należy absolutyzować obserwowanych różnic, w ten sposób przejawia się w praktyce kontrast między postrzeganiem praw jako wyrazu autonomii jednostki a traktowaniem ich w kategoriach wkładu w dobro wspólne.

Jak już wcześniej wspomniano, kwestia tego, czy w klasycznej tradycji prawa może istnieć prawdziwa wolność religijna w takim sensie, w jakim występuje ona w liberalizmie (Ménard i Su, 2022), a jeśli tak, to w jakim stopniu, może być przedmiotem debaty. Nie jest to jednak miejsce na taką debatę. Zasadniczym celem tego artykułu jest wskazanie, że liberalna koncepcja wolności religijnej w pierwotnym znaczeniu tego określenia już nie istnieje. Gdy zaakceptujemy ten fakt, szybko zauważymy, że sednem problemu jest relacja między współczesnym „wojującym sekularyzmem” (Bird, 2022) a prawem do wolności religijnej ukształtowanym w ramach klasycznej tradycji prawnej.

4. Wnioski

W praktyce różnica między obu zaproponowanymi wyżej podejściami nie jest aż tak duża, jak mogłoby się to wydawać w teorii. Na przykład apele o odrodzenie klasycznej tradycji prawa często nawiązują do początków państwowości Stanów Zjednoczonych, czyli do okresu, w którym nadal uznawano prawo naturalne (np. Vermeule, 2022, s. 13), a zwolennicy tradycyjnego modelu praw konstytucyjnych często uzasadniają swoją wizję poglądami z epoki klasycznej. Ta częściowa zbieżność jest rzeczą pozytywną, ponieważ zwiększa prawdopodobieństwo wypracowania alternatywy dla globalnego modelu praw konstytucyjnych, a tym samym zapewnienia skutecznej ochrony wolności religijnej. Wolność ta jest niezbędną do rozkwitu jednostki, a także — poprzez wymiar zbiorowy — służy

realizacji postulatów dobra wspólnego. W rezultacie oba elementy wzmacniają się nawzajem. Nie da się w ten sposób stworzyć rajy na ziemi, ale można liczyć na odtworzenie warunków kulturowych sprzyjających realizacji bardziej klasycznej koncepcji wolności religijnej.

Bibliografia

- Angier, T., Benson, I. i Retter, M. (red.) (2022). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
doi:10.1017/9781108939225.
- Bayrakli, E. i Hafez, F. (red.) (2023). *European Islamophobia Report 2022*. Wiedeń: Leopold Weiss Institute.
- Bird, M. F. (2022). *Religious Freedom in a Secular Age: A Christian Case for Liberty, Equality, and Secular Government*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Carter, S. L. (1993). *How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. Nowy Jork: Basic Books.
- Casey, C. (2022). *Constitutional Design and the Point of Constitutional Law*. The American Journal of Jurisprudence 67(2), s. 173–197. <https://doi.org/10.1093/ajj/auac010>.
- Charles, J. D. (2023). *For Such a Time as This. Robert P. George on Religious Freedom*, w: Walker, A. T. (red.), *Social Conservatism for the Common Good: A Protestant Engagement with Robert P. George*. Wheaton, Illinois: Crossway, s. 261–282.
- Deagon, A. (2017). *From Violence to Peace: Theology, Law and Community*. Oxford: Hart Publishing.
- Deagon, A. (2023). *A Principled Framework for the Autonomy of Religious Communities: Reconciling Freedom and Discrimination*. Oxford: Hart Publishing.
- Evans, C. (2001). *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Foran, M. (2023). *Rights, Common Good, and the Separation of Powers*. The Modern Law Review 86(3), s. 599–628.
- Fox, J. (2019). *How common is religious freedom worldwide?* International Journal for Religious Freedom 12(1/2), s. 29–44.

- Francis (2016). *Two Kinds of Persecution: Morning Meditation in the Chapel of the Domus Sanctae Marthae*,
https://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160412_two-kinds-of-persecution.html.
- Israel, J. I. (1995). *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*. Oxford: Oxford University Press.
- Kinneging, A. (2020). *De onzichtbare Maat: Archeologie van goed en kwaad*. Amsterdam: Prometheus.
- Kumm, M. (2006). *Who Is Afraid of the Total Constitution? Constitutional Rights as Principles and the Constitutionalization of Private Law*. *German Law Journal* 7(4), s. 341–369.
- Ménard, X. F. i Su, A. (2022). *Liberalism, Catholic Integralism, and the Question of Religious Freedom*. *BYU Law Review* 47(4), s. 1171–1218,
<https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol47/iss4/7>.
- Möller, K. (2012). *The Global Model of Constitutional Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Muñoz, V. P. (2022). *Religious Liberty and the American Founding: Natural Rights and the Original Meanings of the First Amendment Religion Clauses*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Paulsen, M. S. (2013). *The Priority of God: A Theory of Religious Liberty*. *Pepperdine Law Review* 39(5), s. 1159–1222.
- Petri, D. P. i Buijs, G. J. (2019). *The societal relevance of religious freedom research: notes for academia, public policy and vulnerable religious groups*. *International Journal for Religious Freedom* 12(1/2), s. 7–16.
- Pew Research Center (2022). *Religious restrictions around the world*,
<https://www.pewresearch.org/religion/interactives/religious-restrictions-around-the-world/>.
- Shackelford, K. i Dimsdale, T. (2023). *On the Need for Scholars and Warriors*. *Law & Liberty*, <https://lawliberty.org/on-the-need-for-scholars-and-warriors/>.

- Sherman, S. (2023). *WZO report shows a drop in anti-Semitism for first time in a decade*. Jewish News Syndicate, <https://www.jns.org/wzo-report-shows-drop-in-antisemitism-for-first-time-in-a-decade/>.
- Smith, S. D. (2018). *Pagans and Christians in the City: Culture Wars from the Tiber to the Potomac*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Sumption, J. (2019). *Trials of the State: Law and the Decline of Politics*. Londyn: Profile Books.
- Szymanski, M. (red.) (2023). *Religious Freedom in the World Report 2023: Executive Summary*, ACN International, <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/executive-summary>.
- Ten Napel, H.-M. (2017). *Constitutionalism, Democracy and Religious Freedom. To Be Fully Human*. Londyn: Routledge.
- United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF) (2023). *2023 Annual Report*, https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2023-05/2023%20Annual%20Report_1.pdf.
- Vermeule, A. (2022). *Common Good Constitutionalism: Recovering the Classical Legal Tradition*. Cambridge: Polity Press.
- Walker, A. T. (2021). *Liberty for All: Defending Everyone's Religious Freedom in a Pluralistic Age*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.
- Walker, A. T. (2023). *The Georgian Way*. National Review, <https://www.nationalreview.com/magazine/2023/03/06/the-georgian-way/>.
- Witte, J., Jr. i Pin, A. (2021). *Faith in Strasbourg and Luxembourg? The Fresh Rise of Religious Freedom Litigation in the Pan-European Courts*. *Emory Law Journal* 70(3), s. 587–661, <https://scholarlycommons.law.emory.edu/elj/vol70/iss3/2>.
- World Justice Project (2022). *World Justice Project Rule of Law Index 2022*.

Asher Maoz

Wolność religijna w obrębie religii i poza nią z perspektywy judaizmu⁵³

Streszczenie: Można by oczekiwać, że judaizm jako religia przekazująca słowa Pana będzie mówić jednym głosem. Tak jednak nie jest, ponieważ władza ogłaszania tego, jakie są w istocie słowa Pana, została nadana mędrcom każdego pokolenia. Powstaje jednak pytanie, kim są ci mędrcy, ponieważ w judaizmie — w przeciwieństwie do chrześcijaństwa — nie istnieje centralna władza zwierzchnia. Prawo Ustne, czyli Talmud, jest pełne sprzecznych opinii. Nawet jeśli istnieją pewne ustalone zasady dotyczące rozstrzygania najważniejszych kwestii, to w przypadku sprzecznych poglądów mówi się nam, że „i jedno, i drugie są słowami Boga żywego”. W różnych społecznościach można też znaleźć różne interpretacje zasad. Co więcej, nawet jeśli zasady zostały ustalone, można głosić sprzeczne z nimi poglądy. Należy jednak podkreślić, że wszystko to ogranicza się do działań podejmowanych w granicach wiary żydowskiej i ustalonych zasad. Judaizm nie dopuszcza prawa do przekraczania tych granic. W przypadkach, które mogły zagrozić jego istnieniu oraz przyszłości narodu i wiary żydowskiej, wpływowe środowiska religijne potrafiły reagować bardzo stanowczo, w niektórych (choć bardzo rzadkich) przypadkach posuwając się nawet do ekskomuniki. Podsumowując, należałoby stwierdzić, że judaizm nie uznaje wolności religii dla swoich wyznawców, sankcjonuje natomiast wolność w ramach religii.

Słowa kluczowe: wolność religijna, judaizm, zmiana wyznania, *halacha*, Tora.

Wolność religijna w prawie międzynarodowym

Sam pomysł, że w obrębie religii może istnieć wolność religijna, wydaje się wewnętrznie sprzeczny, ponieważ religia wyraża ostateczną i wiążącą prawdę objawioną przez Pana.

⁵³ Artykuł jest częściowo oparty na wcześniejszych publikacjach: Maoz, A. (2019). *Religious Freedom and Tolerance: A Judaic Perspective*, w: Durham, W. C. Jr. i Thayer, D. D. (red.), *Religion, Pluralism, and Reconciling Difference*. Londyn: Routledge; Maoz, A. (2006). *Religious Freedom as a Basic Human Right. The Jewish Perspective*. *Annuario DiReCom* 5, s. 103–112.

Mówiąc o wolności religijnej, mamy zwykle na myśli wolność praktykowania religii lub wiary przyznawaną wspólnotom religijnym lub jednostkom przez państwo. Gwarancje dotyczące wolności myśli, sumienia i religii zawiera artykuł 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (zob. Robinson, 1958; Sheinin, 1992; Brown, 2016), który brzmi następująco:

Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje swobodę zmiany swej religii lub przekonań oraz swobodę manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie, poprzez nauczanie, wyznawanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych.

Zasady zapisane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (PDPC) i rozwinięte w kolejnych dokumentach międzynarodowych (Organizacja Narodów Zjednoczonych, 1966; 1981) wzywają rządy do zachowania „neutralności w kwestiach religijnych”, a tym samym do „pozostawienia każdemu obywatelowi, z racji jego godności ludzkiej, swobody przyjęcia własnych przekonań religijnych” (Davies, 2006)⁵⁴.

Prawo do rozpowszechniania i zmiany religii

Należałoby oczekiwać, że w kwestii praw zadeklarowanych w PDPC powinna istnieć jednomyślność, jednak w rzeczywistości jest inaczej. Przyczyną są ostre spory co do tego, czy należy nadać prawom religijnym status powszechny, czy też pozostawić tę kwestię poszczególnym państwom (Lerner, 2000, s. 80–82). Istotnym punktem zapalnym jest kwestia prozelityzmu i prawa do rozpowszechniania religii, którą można zaliczyć do „najbardziej kontrowersyjnych kwestii w dziedzinie religijnych praw człowieka” (Maoz, 2010, s. 243). Osi sporu jest kilka. Jedną z nich jest potencjalna kolizja między poszczególnymi postanowieniami odpowiednich dokumentów. Na przykład art. 29 ust. 2 PDPC uzależnia korzystanie z praw i wolności ogłoszonych w art. 18 od „zapewnienia należytego uznania i poszanowania praw i wolności innych”. Równowaga, którą należy zachować między powyższymi dwoma postanowieniami, może zależeć od tego, jakiej religii dotyczy dana sprawa. Istnieją zasadnicze różnice między religiami, jeśli chodzi o podejście do wolności wyznania. Zarówno chrześcijaństwo, jak i islam są uważane za „religie uniwersalne nastawione na podbój świata, w których działalność misyjna była elementem centralnym i nieodzownym” (Bamberger, 1968, s. 3), natomiast judaizm jest zasadniczo religią

⁵⁴ Wyczerpującą analizę tego zagadnienia przedstawia Lerner, 2000.

niemisijną. Równowagę między obiema zasadami zachwiało pominięcie (a raczej usunięcie) zapisu dotyczącego prawa do zmiany religii w ostatecznej wersji Deklaracji w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 1961 roku. Skutki tego pominięcia — wymuszonego przez islamskich członków ONZ — zostały w pewnym stopniu złagodzone przez umieszczenie w art. 8 zastrzeżenia, że „nic w niniejszej Deklaracji nie będzie rozumiane jako ograniczenie bądź odstępstwo od jakiegokolwiek prawa określonego w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i w Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka”. O ile powyższa zasada jest przyjmowana w państwach demokratycznych niemal jednomyślnie, o tyle kwestia uznawania wolności wyznania przez poszczególne religie jest dużo bardziej skomplikowana i może wpływać na ustawodawstwo poszczególnych państw. Kwestię prozelityzmu i prawa do zmiany religii może również komplikować fakt, że wszystkie trzy religie monoteistyczne akceptują konwertytów, a jednocześnie odmawiają swoim członkom prawa do zmiany wiary. Idea swobody wyboru lub zmiany wiary bez obawy przed represjami jest wynikiem oświeceniowego nacisku na wolność człowieka. Jednocześnie jest rzeczą oczywistą, że religie nie mogą wyznawać zasady neutralności w stosunku do innych religii, ponieważ każda z nich wyraża w oczach swoich wyznawców prawdę ostateczną. Kwestia ta staje się jeszcze bardziej problematyczna, gdy szukamy wolności w obrębie religii. Pomysł, że w obrębie religii może istnieć wolność religijna, wydaje się wewnątrznie sprzeczny.

Jaka jest sytuacja judaizmu w rozważanej kwestii?

Zanim podejmiemy się udzielenia odpowiedzi na to pytanie, powinniśmy wyraźnie zaznaczyć, że błędem byłoby szukanie w judaizmie jednolitych odpowiedzi. Wiara żydowska jest jedną z najstarszych i rzadko mówi jednym głosem, co wynika w równej mierze z aspektów teologicznych i historycznych (zob. Maoz, 2004, s. 714–718). W artykule postaram się opisać poglądy reprezentowane przez główny (w moim odczuciu) nurt współczesnego judaizmu.

W związku z powyższym przyjęte przez mnie stanowisko, że religia żydowska nie jest religią misyjną, może zostać zakwestionowane. Patrząc na historię starożytną, można faktycznie zaobserwować pewne okresy masowego, a nawet przymusowego przechodzenia na

judaizm⁵⁵. Cechą charakterystyczną tych epizodów jest jednak to, że miały miejsce z powodów politycznych, nie zaś religijnych, a do tego nie były pochwalane przez mędrców. Nawet dzisiaj istnieją organizacje, które poszukują „zaginionych Żydów”, czyli osób pochodzenia żydowskiego, z myślą o przywróceniu ich społeczności żydowskiej. Dotyczy to między innymi potomków marranów, czyli hiszpańskich i portugalskich Żydów, którzy zostali zmuszeni do przejścia na katolicyzm, ale także subbotników, czyli chłopów z południowej Rosji, którzy przyjęli żydowskie praktyki i ponoć przeszli na judaizm, jak również członków innych społeczności. Szczególne zainteresowanie budzą społeczności (żyjące głównie w Indiach), które uważają się za potomków Dziesięciu Zaginionych Plemion Izraela — wygnanych, jak mówi tradycja, ponad dwadzieścia siedem wieków temu przez imperium asyryjskie. Organizacje, które starają się przywrócić ich judaizmowi, twierdzą, że kierują się nakazami religijnymi, jednak ich rzeczywistą motywacją jest chęć wzmocnienia narodu żydowskiego, który obecnie „stoi w obliczu kryzysu demograficznego i duchowego”⁵⁶.

Podsumowując, należałoby stwierdzić, że z żydowskiego punktu widzenia istnieje możliwość zmiany wiary, jednak istnieje wobec niej widoczna niechęć — zwłaszcza gdyby miała się ona odbywać na masową skalę.

Wolność religii w przypadku nie-Żydów

Jeśli chodzi o swobodę wyznawania swoich wierzeń przez nie-Żydów, sprawa powinna być raczej prosta. Judaizm jako religia niemisyjna nie zachęca nie-Żydów do porzucania swoich przekonań i przechodzenia na wiarę żydowską. Co więcej, judaizm niechętnie przyjmuje konwertytów. Jak stanowi prawo, „[tym, którzy chcą się nawrócić] mówi się o ciężarze Tory i trudach związanych z jej przestrzeganiem [...], aby odstąpili od tego zamiaru. Jeśli przyjmują wymagania i nie odstępują i jeśli [...] wracają z miłością, są przyjmowani” (*Szulchan Aruch, Jore Dea*⁵⁷, 12). W związku z tym należałoby oczekiwać, że judaizm będzie

⁵⁵ Zob. (Flavius) Josephus, *Jewish Antiquities*, XIII, 257. Zob. także Marciak, 2017; Bamberger, 1968, s. 13–27; Rosenbloom, 1978, s. 93–117; Feldman, 2006, s. 183–206. Inny pogląd prezentują Haco en, 2010, s. 261, 267; Brojde, 1999, s. 45, 48.

⁵⁶ Najważniejszą organizacją prowadzącą tego rodzaju działania jest Shavei Israel [Powracający do Izraela], <https://www.shavei.org/> [dostęp 06.10.2023].

⁵⁷ *Szulchan Aruch* [dosł. „Nakryty stół”, standardowy kodeks prawa żydowskiego], *Jore Dea* [dosł. „Nauczyciel Mądrości”, część zawierająca między innymi zasady dotyczące nawrócenia], 12. Zob. także Majmonides, *Miszne Tora* [„Powtórzenie prawa”], również jako *Kodeks Majmonidesa*, *Hilchot isurej bia* [„Zasady dotyczące zakazanych kontaktów seksualnych”], 14,1: „Jak są przyjmowani sprawiedliwi nawróceni? Gdy któryś z pogan

obojętny na wierzenia pogan. Istotnie, Majmonides — uważany przez wielu za największego kodyfikatora prawa halachicznego — zauważył, że Mojżesz przekazał Torę i przykazania „tylko Izraelowi i tym z innych narodów, którzy chcą się nawrócić, tych zaś, którzy tego nie chcą, nie zmuszamy do przyjęcia Tory i przykazań” (*Kodeks Majmonidesa, Hilchot melachim u-milchamot*⁵⁸, 8,13).

Majmonides dodał również, że nie-Żyd nie musi przestrzegać przykazań danych Izraelitom, a jedynie tych danych Noemu, podsumowując całość słowami:

Ogólna zasada jest następująca: Nie wolno im wprowadzać do religii niczego nowego ani wymyślać żadnych nowych przykazań. Zamiast tego albo stają się prozelitami i przyjmują wszystkie przykazania, albo trzymają się własnej religii, nie dodając nic do niej ani nic od niej nie odejmując (*Kodeks Majmonidesa, Hilchot melachim u-milchamot*, 10,12).

Czy poganie są zwolnieni ze wszelkich obowiązków? Odpowiedź na to pytanie nie jest wcale prosta. Wiara żydowska nie zwalnia pogan z żadnych zobowiązań, co prowadzi nas do kwestii przymierza noachickiego. Przymierze to zostało zawarte przez Boga z Noem i jego synami oraz ze „wszelką istotą żywą, która jest z [nimi] na wieczne czasy” (Rdz 9). Według źródeł judaistycznych przymierze to obejmuje siedem praw Noachidów, które są wiążące dla całej ludzkości⁵⁹. Z racji tego, że powyższe prawa mają charakter podstawowych praw moralnych, niektórzy filozofowie określili je mianem zasad prawa naturalnego. Należy jednak zauważyć, że dwa z przykazań — zakazujące przeklinania Boga i oddawania czci innym bogom — można określić jako nakazy religijne, a nawet jako pochwałę monoteizmu⁶⁰. W związku z tym należałoby wnioskować, że wolność wyznania dla nie-Żydów jest możliwa tylko poza tymi prawami.

chce się nawrócić, a po zbadaniu sprawy nie znajduje się żaden powód [aby nie mógł tego zrobić], zadaje mu się następujące pytanie: «Co takiego ujrzaleś, że chcesz się nawrócić? Czy nie wiesz, że Izrael jest uciskany, ciemniony i udręczony?». Jeśli powie: «Wiem i nie jestem godzien», należy go natychmiast przyjąć”. Zob. także *Talmud Babiloński* [główny tekst judaizmu rabinicznego i podstawowe źródło żydowskiego prawa religijnego (*halachy*) oraz żydowskiej teologii], traktat *Jewamot* [„Bezdietne wdowy po zmarłych braciach”], 47b.

⁵⁸ [„Prawa królów i wojen”].

⁵⁹ Talmud mówi nam, że chociaż przykazania te są znane jako prawa Noachidów, sześć z nich zostało w istocie danych Adamowi i Ewie. Zob. *Talmud Babiloński*, traktat *Sanhedryn*, 56a/b, cytat z Tosefty (czyli zbioru prawa ustnego z okresu Miszny), 9,4. Przykazania te opierają się na egzegezie Księgi Rodzaju (2,16 i 9,4–6).

⁶⁰ Siedem praw to: nie czcisz fałszywych bogów; nie przeklinaj Boga; nie morduj; nie dopuszczaj się rozwiązłości; nie kradnij; nie spożywaj mięsa z żywego zwierzęcia; ustanawiaj sądy i stawiaj przed nimi przestępców. Więcej informacji na temat praw Noachidów zawiera następująca pozycja: Lichtenstein, 1986.

Jak stwierdził Majmonides, „Mojżesz, nasz Nauczyciel, nakazał w imieniu Pana, aby każde stworzenie na ziemi przyjęło wszystkie przykazania dane Noemu, a ten, kto ich nie przyjmie, ma zostać skazany na śmierć” (*Kodeks Majmonidesa, Hilchot melachim u-milchamot*, przyp. 12, 8,13).

Poganie, którzy zachowują prawa Noachidów, są nagradzani. Jak stwierdza Majmonides:

Ktokolwiek spośród Narodów wypełnia Siedem Praw, aby służyć Bogu, należy do sprawiedliwych pomiędzy narodami i ma udział w przyszłym świecie. (*Kodeks Majmonidesa, Hilchot melachim u-milchamot*, przyp. 12, 8,14)

Jaka jest w tym kontekście sytuacja Żydów? Pomiędzy nimi a nie-Żydami istnieje zasadnicza różnica, jeśli chodzi o nagrodę. Rabbi Eliezer opisał to następująco:

Istnieje różnica między sprawiedliwymi Żydami a sprawiedliwymi poganami. Żydzi nie są nazywani sprawiedliwymi, jeśli nie przestrzegają całej Tory. Sprawiedliwi poganie są natomiast nazywani sprawiedliwymi, ponieważ przestrzegają siedmiu praw Noachidów i w nagrodę za to odziedziczą przyszły świat, tak jak Izraelici”. (*Misznat rabi Eliezer*, 121)⁶¹

W tym miejscu należy podkreślić fakt, że poganie odziedziczą przyszły świat, jeśli będą przestrzegać zaledwie siedmiu przykazań, podczas gdy Żydzi muszą przestrzegać aż 613 zasad, aby to osiągnąć.

Na tym nie kończy się przychylnie nastawienie do nie-Żydów: żydowskie autorytety religijne uważają islam i chrześcijaństwo za „zgromadzenia istniejące w imię Niebios, którym jest pisane przetrwać; ich intencją jest działanie w imię Niebios, dlatego nagroda ich nie ominie”⁶².

W tym względzie dokonano rozróżnienia między islamem a chrześcijaństwem. Majmonides i jego uczniowie uznawali islam za czysty monoteizm, natomiast chrześcijańską Trójcę postrzegali jako przejaw bałwochwalstwa⁶³. Z drugiej strony mędrcy żyjący w krajach chrześcijańskich orzekli, że „choć wypowiadają imię obcego bóstwa, ich intencją jest

⁶¹ Cytat za: Katz, 1961, s. 271.

⁶² Rabin Jaakow Emden (XVII w., Niemcy), zob. Rozen, 2001, s. 16.

⁶³ Zob. *Kodeks Majmonidesa, Hilchot akum wechukkot ha-gojim* [„Prawa dotyczące bałwochwalstwa i obrzędów pogan”], 9,4. Zob. także Novak, 1977; 1986.

zwracanie się do Stwórcy nieba i ziemi”⁶⁴. Obecnie panuje jednomyślność co do tego, że zasady dotyczące religii bałwochwalczych nie mają zastosowania ani do muzułmanów, ani do chrześcijan. Rabin Menachem Ha-Meiri uważał zarówno muzułmanów, jak i chrześcijan za „narody podlegające zasadom religii”, różniące się od pogańskich społeczeństw starożytności, które nie były ograniczone prawami i normami religijnymi⁶⁵.

Rabin Josef Albo przyznał nawet, że istnieją „jednocześnie dwie Tory dla różnych narodów” (Albo, 1951, s. 155)⁶⁶. Chrześcijaństwo i islam były nie tylko uznawane za pełnoprawne religie, ale również chwalone za usunięcie bożków i podporządkowanie swoich narodów prawom noachickim, co przydawało im „atrybutów moralnych” daleko wykraczających poza to, czego wymagała od nich Tora Pisana⁶⁷.

Judaizm

Zanim przejdziemy do omówienia kwestii wolności religijnej w judaizmie, warto przedstawić krótkie wprowadzenie do samego judaizmu.

Judaizm jest uważany przede wszystkim za religię, ale pogląd ten jest tylko częściowo słuszny, ponieważ judaizm jest również kompleksowym systemem prawnym (David i Brierly, 1985, s. 456)⁶⁸. Kamieniem węgielnym judaizmu są zasady prawa, którym podlega nawet sam Bóg. Dobity przykład zwierzchności Tory nad jej Dawcą można znaleźć w *Talmudzie Babilońskim*. Opowiada on o sporze halachicznym, który powstał między tanaitami (mędrkami działającymi w pierwszych dwóch wiekach) a rabinem Eliezerem. W sporze tym Eliezer próbował przekonać mędrców, że racja leży po jego stronie, jednak pozostawał w mniejszości. W odpowiedzi na jego wołanie odezwał się głos z nieba: „Dlaczego spieracie

⁶⁴ Remu na temat *Szulchan Aruch, Orach chajim*, n. 156. Remu, czyli rabin Mojżesz Isserles (XVI w., Polska), napisał glosy do traktatu *Szulchan Aruch*, kodeksu halachicznego opracowanego przez rabina Josefa Karo (XVI w., *Erec Israel* [Palestyna]) i uważanego za najbardziej autorytatywny zbiór prawa żydowskiego od czasów Talmudu. *Szulchan Aruch* dzieli się na cztery księgi, z których pierwsza to *Orach chajim* [„Droga życia”]. Zob. także Rabbenu Tam, czyli rabin Jaakow ben Meir Tam (XII w., Francja), *Tosafot* (glosy krytyczne i wyjaśniające do Talmudu), *Sanhedrin*, 63b.

⁶⁵ Rabin Menachem Ha-Meiri (XIII w., Prowansja), *Beit ha-Bechira* [„Świątynia”, nowele na temat Talmudu], traktat *Awoda Zara* [„Bałwochwalstwo”], 2b, 22a, 26a.

⁶⁶ Zob. Novak, 1986, przyp. 21, s. 336–340. Rabin Albo żył w XV-wiecznej Hiszpanii.

⁶⁷ Jaakow Emden, list na zakończenie *Seder Olam Zuta we-Raba* [„Mniejszy i większy porządek świata”], czyli kroniki napisanej w językach hebrajskim i aramejskim, obejmującej okres od Adama do panującego w VI wieku Mar Zutry IV. Zob. także Ravitzky, 2006.

⁶⁸ Jak napisał prof. Rackman, „bardziej trafne jest postrzeganie judaizmu jako porządku prawnego niż religii czy wiary” (Rackman, 1970, s. 4).

się z rabinem Eliezerem, skoro we wszystkich sprawach *halacha* jest po jego stronie?!”. Na to powstał jednak rabin Jehoszua i zakrzyknął: „Tora nie jest w niebie” (Pwt 30,12). Co chciał przez to powiedzieć? Jak wyjaśnia rabin Jeremiasz, „Tora została nam już dana na górze Synaj. Nie zwracamy uwagi na głos z nieba, ponieważ już dawno napisano w Prawie na górze Synaj, że «należy kierować się głosem większości»” (Pwt 30,12; *Baba Mezia* 59b).

Powyższa historia ma swój epilog. Gdy rabin Natan spotkał proroka Eliasza, zapytał go: „Co Najwyższy, niech będzie błogosławiony, uczynił w tamtej godzinie?” — „Roześmiał się [z radości] i odrzekł: „«Moi synowie Mnie pokonali, moi synowie Mnie pokonali!»” (*Baba Mezia* 59b).

Kolejną cechą judaizmu są jego demokratyczne podstawy:

Judaizm jest zasadniczo wiarą demokratyczną, religią ludu. Przymierze zostało zawarte z całym ludem Izraela, „począwszy od tego, który ścina drzewo, do tego, który czerpie wodę” (Pwt 29,11). Tora została dana wszystkim i na oczach wszystkich (Wj 19). Cały lud został wezwany, aby stać się „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,6). Werset brzmiący „stoicie dzisiaj wszyscy przed obliczem Pana, Boga waszego: wasi naczelnicy pokoleń, wasi starsi, wasi zwierzchnicy i każdy Izraelita” (Pwt 29,10) został następująco objaśniony w midraszu: „Bóg mówi: «Chociaż ustanowiłem nad wami naczelników i sędziów, starszych i zwierzchników, jesteście wszyscy równi w moich oczach». Takie jest znaczenie wyrażenia «każdy Izraelita» — «wszyscy są tacy sami»” (*Midrasz Tanchuma*, zob. Silver, 1956, s. 275–276).

Wolność religijna w judaizmie

Jaka jest w tym kontekście sytuacja Żydów? Czy mogą cieszyć się wolnością religii? Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że odpowiedź powinna być przecząca. Dowiadujemy się na przykład o sporze halachicznym między rabanem Gamliem, przewodniczącym Sanhedrynu (najwyższej instytucji sądowniczej starożytnego Izraela), a rabinem Jehoszuą, wybitnym uczonym, w kwestii ustalenia początku miesiąca. Czynność ta była o tyle istotna, że na jej podstawie ustalano następnie daty świąt żydowskich. Miszna mówi nam, że raban Gamliel polecił rabbiemu Jehoszui stawić się u niego z laską i sakwą pieniędzy w dniu, w którym według obliczeń tego ostatniego przypadałby Dzień Pojednania, co stanowiłoby zbeczeszczenie najświętszego dnia w kalendarzu żydowskim. Rabbi

Jehoszua był zaniepokojony. Dowiadujemy się jednak, że ostatecznie „wziął laskę i sakwę z pieniędzmi i udał się do Jawny, do rabana Gamliela, w dniu, w którym zgodnie z jego obliczeniami miał wypaść Jom Kipur”. Na jego widok raban Gamliel wstał, ucałował go w głowę i rzekł do niego: „Wejdz! Pokój tobie, mój mistrzu i uczniu — mistrzu w mądrości i uczniu w posłuszeństwie moim słowom” (*Talmud Babiloński, Rosz ha-Szana*, 24b).

Jakie znaczenie ma ten epizod dla kwestii wolności religijnej? Można oczywiście uznać, że było to jednorazowe wydarzenie, które nie ma wpływu na omawiane zagadnienie. Ustalenie początku miesiąca wymagało ogłoszenia tego faktu przez sąd, którego decyzja — jak stwierdził jeden z mędrców — była ostateczna niezależnie od tego, czy była w istocie słuszna (*Miszna, Rosz ha-Szana*, 1,5)⁶⁹.

Z powyższego epizodu można jednak wyciągnąć ważny wniosek: o ile istnieje wolność myśli i wypowiedzi, o tyle w przypadku działania jest inaczej — raban Gamliel przyznał, że racja mogła leżeć po stronie rabina Jehoszuy, ale on sam był zmuszony postępować zgodnie z orzeczeniem sądu.

Rozróżnienie to jest jeszcze bardziej widoczne w przypadku tzw. „zbuntowanego członka starszyny”. Tora mówi nam, że jeśli sprawa jest zbyt trudna do osądzenia, należy udać się do kapłanów-lewitów lub do sędziego, który w danym czasie sprawuje urząd, a następnie należy postępować „ściśle według ich pouczenia i według ich rozstrzygnięcia”, bez żadnych odstępstw (Pwt 17,8–11). W sprawach takich orzekał Wielki Sanhedryn jako najwyższy autorytet w dziedzinie prawa żydowskiego, a każdy uczony, który sprzeciwiał się jego decyzjom, był uważany za zbuntowanego członka starszyny i teoretycznie podlegał karze śmierci. Należy jednak zaznaczyć, że uczony nie stawał się buntownikiem poprzez samo wyrażanie przeciwnych poglądów — przestępstwem było dopiero nakazywanie innym, aby postępowali zgodnie z jego mniejszościową, odrębną opinią (zob. *Talmud Babiloński, Sanhedryn*, 86b; *Kodeks Majmonidesa, Hilchot mamrim* [„Prawa dotyczące nieposłusznych”], 3,6).

To samo dotyczyło przestępstwa „odkrywania nowych «obliczy» Tory niezgodnych z *halachą*”. Również w tym przypadku przestępstwa nie popełniał ten, kto po prostu dochodził do wniosku innego niż mędrcy (*Miszna, Awot* [„Patriarchowie”], 3,11; zob. Hirschensohn, 1908, s. 233–236).

⁶⁹ Por. *Kodeks Majmonidesa, Zasady ustalania początku miesiąca*, 1,5.

Należy zaznaczyć, że powyższe przypadki odnoszą się do sytuacji, w których właściwy sąd wydał wiążącą decyzję lub w których dana osoba postąpiła wbrew zasadom *halachy*. Nie oznacza to, że nie ma miejsca na odmienne opinie — wręcz przeciwnie, Talmud jest pełen sprzecznych ze sobą poglądów, a zarówno zdanie większości, jak i opinie mniejszości są uważane za „słowa żywego Boga” (*Talmud Babiloński*, traktat *Eruwin* [„Zmieszania”], 13b; *Gitin* [„Pisma rozwodowe”], 6b; *Talmud Jerozolimski*, traktat *Berachot* [„Błogosławieństwa”], 1,4; *Miszna*, *Jewamot* [„Bezdietne wdowy po zmarłych braciach”], 1,6). Co więcej, Talmud nie uznaje wiążącej opinii większości za bardziej słuszną. Mówi się nawet, że sprzeczne opinie są odnotowywane, ponieważ w przyszłości mogą stać się rozstrzygające (zob. *Tosefta* [„Dodatek” — zbiór przekazów ustnych związanych z żydowskim prawem ustnym], *Edujot* [„Świadczenia”], 1,4; *Komentarz rabina Samsona z Sens do Miszny Edujot*, 1,5).

Przykładem znakomicie ilustrującym powyższą prawidłowość jest ożywiona debata na temat spraw halachicznych między dwoma wiodącymi środowiskami intelektualnymi w okresie Miszny: Szkołą Hillela i Szkołą Szammaja. Ostateczne prawo niemal zawsze pokrywa się z nauczaniem Szkoły Hillela — nie dlatego, że jej członkowie stanowili większość (zob. *Talmud Jerozolimski*, traktat *Chagiga* [„Świąteczna ofiara”], 2,3), ale dlatego, że szkoła ta zawsze badała poglądy swoich przeciwników, oraz dlatego, że przy ogłaszaniu ogólnych zasad postępowania wsłuchiowano się w głos Boga: „Obie szkoły wyrażają słowa żywego Boga, ale *halacha* podąża za Szkołą Hillela” (*Talmud Babiloński*, traktat *Eruwin*, 13b; *Talmud Jerozolimski*, traktat *Berachot*, 1,4). Ponadto dowiadujemy się, że praktyka halachiczna była w przeważającej mierze spójna z poglądami Szkoły Hillela, ponieważ jej przedstawiciele byli ugodowi i wyrozumiali (*Talmud Babiloński*, traktat *Eruwin*, 13b; *Talmud Jerozolimski*, traktat *Berachot*, 1,4). Jak wyjaśniał rabin Izaak Luria (powszechnie znany jako ARI), którego uznaje się za ojca współczesnej kabały, działo się tak, ponieważ świat opiera się na łasce, nie zaś na surowym prawie. Jednocześnie jednak mówi się nam, że w epoce mesjańskiej, kiedy zniknie skłonność do zła, a świat będzie oparty na surowym prawie, *halacha* będzie zgodna z poglądami Szkoły Szammaja (*Sefer Imrei Josef* [„Księga słów Josefa”] na temat Rdz 25,20). Zgodnie z jedną z opinii wyrażonych w Talmudzie podczas gdy *halacha* podąża za Szkołą Hillela, każdy człowiek może wybrać podążanie za Hillelem lub Szammajem, o ile robi to konsekwentnie (*Talmud Babiloński*, traktat *Rosz ha-Szana*, 14b).

Prawo do odstępstwa nie ogranicza się do sfery akademickiej. W religii żydowskiej nie ma papieża, a rozpowszechniony obecnie urząd naczelnego rabina nie jest instytucją halachiczną. Ponadto od czasu likwidacji Sanhedrynu w judaizmie nie ma centralnego autorytetu, który rozstrzygałby kwestie sporne. Zamiast tego przyjmuje się zasadę, że każdy Żyd może wybrać rabina, którego orzeczeń będzie przestrzegał (*Miszna*, traktat *Berachot*, 1,6; zob. Maoz, 1995).

Odnosząc się do tego zjawiska, nieżyjący już sędzia Sądu Najwyższego Izraela Menachem Elon napisał:

Powszechnie wiadomo, że na przestrzeni wieków myśl żydowska — w tym system halachiczny [...] — była pełna zróżnicowanych punktów widzenia i sprzecznych poglądów. Każdy uczestnik sporu bez trudu wydobędzie z zakamarków źródeł określone tezy, na których będzie mógł oprzeć swoją argumentację i stanowisko. Dotyczy to każdej kwestii [...]. Z pewnością nie trzeba dodawać, że powyższe poglądy i punkty widzenia przyczyniły się do pogłębienia i wzbogacenia myśli żydowskiej. [...] Z tej ogromnej i obfitej skarbnicy badacz musi swobodnie czerpać to, czego potrzebuje w danym czasie i miejscu, samemu przyczyniając się przy tym do powiększania skarbcza żydowskiej filozofii i żydowskiego dziedzictwa.

[...]

Pluralizm nie jest zjawiskiem negatywnym ani wadą: jest istotą *halachy*. „Nie jest w żadnym razie kwestią niestałości czy niedoskonałości stwierdzenie, że Tora została w ten sposób podzielona na dwie Tory. Wręcz przeciwnie, taka właśnie jest natura Tory: oba poglądy wyrażają słowa żywego Boga”. Ponadto wielość punktów widzenia i poglądów sprzyja tworzeniu harmonii i spójności poprzez różnorodność. Jak słusznie stwierdził ostatni z kodyfikatorów, rabin Epstein:

„Każdy spór między [mędrkami] w dążeniu do prawdziwego poznania stanowi słowo żywego Boga, a każdy ich pogląd ma swoje miejsce w *halasze*. Na tym właśnie polega wspaniałość naszej świętej i nieskazitelnej Tory. Cała Tora jest nazywana pieśnią, a chlubą pieśni jest to, że jej poszczególne dźwięki są różnorodne, a przy tym harmonijne”. (Rakover, 1993, s. 209)

Komentując pogląd rabina Epsteina, sędzia Elon napisał:

Halacha jest potężną symfonią złożoną z wielu różnych dźwięków; w tym tkwi jej wielkość i piękno. W każdym pokoleniu potrzebuje jednak wybitnego dyrygenta, obdarzonego natchnieniem i wizją, który będzie potrafił znaleźć taką interpretację poszczególnych dźwięków, która zadowoli ucho i odpowie na potrzeby współczesnej publiczności. (Elon, 1993, s. 1452)

Profesor Rackman zauważył również, że

w literaturze halachicznej można znaleźć poparcie dla praktycznie każdej teorii filozofii prawa znanej świeckiej jurysprudencji. Żadna teoria sama w sobie nie zajmuje pozycji dominującej. (Rackman, 1987, s. 45)

Należy jednak podkreślić, że wszystko to ogranicza się do działań podejmowanych w granicach wiary żydowskiej i ustalonych zasad. Judaizm nie dopuszcza prawa do przekraczania tych granic. W przypadkach, które mogły zagrozić jego istnieniu oraz przyszłości narodu i wiary żydowskiej, wpływowe środowiska religijne potrafiły reagować bardzo stanowczo, w niektórych (choć bardzo rzadkich) przypadkach posuwając się nawet do ekskomunikacji⁷⁰.

Podsumowując, należałoby stwierdzić, że judaizm nie uznaje wolności religii dla swoich wyznawców, sankcjonuje natomiast wolność w ramach religii.

Bibliografia

- Albo, J., 1951. *Sefer HaIkkarim* [„Księga zasad”]. Jerozolima: Mahbarot le-Sifrut.
- Bamberger, B. J. (1968). *Proselytism in the Talmudic Period*. Nowy Jork: Ktav Publishing House.
- Brown, G. (red.) (2016). *The Universal Declaration of Human Rights in the 21st Century: A Living Document in a Changing World*. Cambridge: Open Book Publishers, <https://www.openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0091> [dostęp 05.10.2023].

⁷⁰ Tak było w przypadku Spinozy (zob. Wesseliuss, 1990, s. 43). Z drugiej strony warto zwrócić uwagę na przypadek Eliszy ben Abuji, żydowskiego heretyka z I wieku. Rabin Meir, jeden z czołowych mędrców okresu Miszny i były uczeń Eliszy, kontynuował studiowanie Tory pod jego kierunkiem nawet wówczas, gdy ten stał się heretykiem. Zapytany o to, czy nie widzi w tym nic zdrożnego, odpowiedział: „Rabbi Meir znalazł owoc granatu. Zjadł jego zawartość i wyrzucił łupinę” (*Miszna*, traktat *Chagiga*, 15b).

- Broyde, M. J. (1999). *Proselytism and Jewish Law*, w: Witte, J. Jr., Martin, R. C. (red.), *Sharing the Book: Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism*. Maryknoll: Orbis Books.
- David, R. i Brierly, J. (1985). *Major Legal Systems in the World Today – An Introduction to the Comparative Study of Law*. Londyn: Simon and Schuster.
- Davis, D. H. (2006). *The Evolution of Religious Liberty as a Universal Human Right*, https://web.archive.org/web/20080201105738/http://usinfo.state.gov/dd/eng_democracy_dialogues/religion/religion_essay.html [dostęp 06.10.2023].
- Elon, M. (1993). *Jewish Law – History, Sources, Principles*, t. 3. Filadelfia: Jewish Publication Society.
- Feldman, L. H. (2006). *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Lejda: Brill.
- Hacohen, A. (2010). *Proselytism and the Right to Change Religion in Israel*, w: Ferrari, S. i Cristofori, R. (red.), *Law and Religion in the 21st Century: Relations between States and Religious Communities*. Farnham: Ashgate.
- Hirschensohn, C. (1908). *Sefer Yamim Mikedem* [„Chronologia biblijna”]. Jerozolima: Druck S. Zuckermann.
- Katz, J. (1961). *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford: Oxford University Press.
- Lerner, N. (2000). *Religion, Beliefs, and International Human Rights*. Maryknoll: Orbis Books.
- Lichtenstein, A. (1986). *The Seven Laws of Noah*, wyd. 2. Nowy Jork: Rabbi Jacob Joseph School Press.
- Maoz, A. (1995). *The Values of a Jewish and Democratic State*. Tel Aviv University Law Review 19, s. 547–630.
- Maoz, A. (2004). *Can Judaism Serve as a Source of Human Rights?* Heidelberg Journal of International Law 64, s. 677–722.
- Maoz, A. (2006). *Religious Freedom as a Basic Human Right. The Jewish Perspective*. Annuario DiReCom 5, s. 103–112.

- Maoz, A. (2010). *Proselytism and the Right to Change Religion*, w: Ferrari, S. i Cristofori, R. (red.), *Law and Religion in the 21st Century: Relations between States and Religious Communities*. Farnham: Ashgate.
- Maoz, A. (2019). *Religious Freedom and Tolerance: A Judaic Perspective*, w: Durham, W. C. Jr. i Thayer, D. D. (red.), *Religion, Pluralism, and Reconciling Difference*. Londyn: Routledge.
- Marciak, M. (2017). *Idumea and the Idumeans in Josephus' Story of Hellenistic-Early Roman Palestine (Ant. XII–XX)*. *Aevum* 91(1), s. 171–193.
- Novak, D. (1977). *Maimonides on Judaism and Other Religions*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Novak, D. (1986). *The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides*, w: Brinner, W. M. i Ricks, S. D. (red.), *Studies in Islamic and Jewish Traditions*, t. I. Atlanta: Scholars Press, s. 233–350.
- Organizacja Narodów Zjednoczonych (1966). *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*. Tekst polski: ISAP, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19770380167/T/D19770167L.pdf> [dostęp 20.12.2023].
- Organizacja Narodów Zjednoczonych (1981). *Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach*. Tekst polski: Biblioteka Sejmowa, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981.html> [dostęp 20.12.2023].
- Rackman, E. (1970). *One Man's Judaism: Renewing the Old and Sanctifying the New*. Nowy Jork: Philosophical Library.
- Rackman, E. (1987). *Secular Jurisprudence and Halacha*. *The Jewish Law Annual* 6, s. 52–53.
- Rakover, N. (1993). *Modern Application of Jewish Law: Resolutions of Contemporary Problems According to Jewish Sources in Israeli Courts*, t. 1. Jerozolima: The Library of Jewish Law.
- Ravitzky, A. (2006). *Judaism Views Other Religions*, w: Gort, J. D., Jansen, H. i Vroom, H. M. (red.), *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding*. Amsterdam: Rodopi, s. 75–107.

- Robinson, N. (1958). *Universal Declaration of Human Rights: Its Origin, Significance, Application, and Interpretation*, wyd. 2. Nowy Jork: Institute of Jewish Affairs.
- Rosenbloom, J. R. (1978). *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Rozen, D. (2001). *Esau – Jacob's Brother: The Christian World Changes its Attitude Towards Judaism*. De`ot 9.
- Sheinin, M. (1992). Article 18, w: Eide, A. i Swinehart, T. (red.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*. Oslo: Scandinavian University Press, s. 263–274.
- Silver, A. H. (1956). *Where Judaism Differed. An Inquiry Into the Distinctiveness of Judaism*. Nowy Jork: Macmillan.
- Wesselius, J. W. (1990). *Spinoza's Excommunication and Related Matters*. Studia Rosenthaliana 24(1), s. 43–63.

Christine Mengès-Le Pape

Uniwersytet Toulouse 1 Capitole

Wolność religijna we Francji w kontekście współczesnego prawa

Streszczenie: W dniu 24 sierpnia 2021 roku uchwalono we Francji ustawę wzmacniającą poszanowanie zasad Republiki, nazywaną również „ustawą o separatyzmie”. W uzasadnieniu tej ustawy zdefiniowano „separatyzm” jako „podstępny, ale potężny komunitarystyczny entryzm [który] powoli osłabia fundamenty naszego społeczeństwa w niektórych obszarach”. Ponadto w preambule wskazano, że w obliczu tego zjawiska — określonego przez ustawodawcę mianem „ideologii separatystycznej” — francuska „Republika nie dysponuje środkami umożliwiającymi podejmowanie działań przeciwko tym, którzy chcą ją zdestabilizować”, zatem konieczne jest zacieśnienie kontroli państwa nad działalnością związków wyznaniowych i miejsc kultu religijnego. Pracom nad nowym aktem prawnym towarzyszyły liczne debaty potępiające atak na wolność religijną, które nie ustały także po jego uchwaleniu. Treść tych debat wskazuje na ewolucję przyjętej we Francji zasady *laïcité* (I), która wcześniej, zgodnie z definicją przyjętą w doktrynie prawa, wiązała neutralność państwa z wolnością do wyznawania lub niewyznawania wiary, a obecnie skłania się w stronę łączenia kwestii porządku publicznego i wolności, co może zwiastować nadejście nowego paradygmatu silnie ograniczającego wolność religijną. Na ryzyko to zwrócili uwagę zarówno dostojnicy religijni różnych wyznań działających we Francji, jak i francuski rzecznik praw obywatelskich. Ponadto w debacie chętnie odwoływano się do doktryny prawa. Z uwagi na to, że ustawa — jak przyznają przedstawiciele rządu i ustawodawca — ma na celu przede wszystkim zwalczanie separatyzmu islamskiego, nastąpiły zmiany w stosunkach między państwem a wiernymi muzułmańskimi (II), czego wyrazem są konsultacje dotyczące zagadnień takich jak funkcjonowanie kapelanii i zarządzanie nimi, profesjonalizacja i rekrutacja imamów, działania wymierzone przeciwko muzułmanom i bezpieczeństwo miejsc kultu oraz przepisy regulujące zasady funkcjonowania muzułmańskich związków wyznaniowych.

Słowa kluczowe: wolność, laickość, separatyzm, rozdział kościołów od państwa, pluralizm.

Suwerenne państwo nie potrafi znieść faktu, że obywatele odwołują się do innego autorytetu.

Jednocześnie jednak to właśnie tej wolności odwoływania się do Boga jako fundamentu i gwaranta wszystkich wolności domaga się sumienie religijne. Właśnie w tej kwestii może powstać zasadniczy konflikt z tradycją biblijną. Gdzie jest absolut? Czy państwo może go reprezentować i stanowić, a tym samym stawiać swoim obywatelom dowolne wymagania?

J. E. Jean-Marie Lustiger, *L'Église, la révolution et les droits de l'homme*⁷¹

Od końca XX wieku krajobraz religijny Francji uległ istotnej zmianie, tworząc swego rodzaju kontekst różnorodności, który stał się rzeczywistym, społecznym źródłem współczesnego prawa wyznaniowego wyrażonego w nowej ustawie uchwalonej latem 2021 roku⁷². Daleko idące przeobrażenia — zdecydowanie wykraczające poza to, do czego przywykliśmy w kulturze Zachodu (Vivanti, 2006, s. 7) — wynikają z coraz szerzej zakrojonych przemian cywilizacyjnych zmierzających do poszerzania swobód jednostki, która uniezależnia się od *lex divina* i staje się panem swojego sumienia, a tym samym stawia się ponad dobrem i złem, prawdą i fałszem (Mengès-Le Pape, 2016b).

Przemiany te są skutkiem „kolejnych kryzysów europejskiego sumienia” (Hazard, 1948), których epicentrum znajdowało się na terenie Francji. Już epoka renesansu zachwiała jednolitą tradycją królestwa „najbardziej chrześcijańskiego króla”, otoczonego aureolą świętości świętego Ludwika (Le Goff, 2013, s. 948). Zasadzie „wolności sumień”⁷³, czyli wolności religijnej, która wynikała z koncepcji „prawdy, która wyzwala”⁷⁴ i leżała u podstaw harmonijnej jedności *societas christiana*, przeciwstawiono nową zasadę „wolności sumienia”, która stała się fundamentem nowoczesności i ponowoczesności.

W tym kontekście znacząco wybrzmiewa dwuznaczność konkluzji zawartej w dziele zatytułowanym *Labyrinthe de la Ligue*: „Można kogoś zmusić do czynienia, do mówienia, ale do wiary nie sposób, bowiem sumienie pozostaje wolne”⁷⁵. W późniejszym czasie duży

⁷¹ Zob. Lustiger i Furet 1989.

⁷² Ustawa nr 2021-1109 z dnia 24 sierpnia 2021 r. wzmacniająca poszanowanie dla zasad Republiki — *Loi n° 2021-1109 du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République*, NOR: INTX2030083L.

⁷³ W swojej encyklice *Non abbiamo bisogno* papież Pius XI wskazał na niejednoznaczność stosowanych wyrażeń: „Otóż, rozważając to podwójne prawo duszy, powiemy, iż czujemy się szczęśliwi i dumni, prowadząc słuszną walkę o wolność sumienia, ale nie (jak niektórzy może przez nieuwagę sądziliby) o wolność sumienia w znaczeniu zbyt często nadużywanego dwuznacznika dla oznaczenia absolutnej niezależności sumienia, rzeczy absurdalnej w duszy przez Boga stworzonej i odkupionej”. Zob. Pius XI, Encyklika *Non Abbiamo Bisogno*, 29 czerwca 1931 r., tekst polski: Opoka,

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/non_abbiamo_29061931 [dostęp 05.01.2024].

⁷⁴ „I poznać prawdę, a prawdą was wyzwoli” (J 8,32).

⁷⁵ *Le labyrinthe de la Ligue et les moyens de s'en retirer* (1590): „Teodoryk, król Gotów, pokazał to na swoim przykładzie, i choć był niezwykle przychylny arianom, to nie chciał narzucać swoim poddanym przekonania i podał ku temu dobry powód. *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus*, jak

wpływ na elity francuskiego *ancien régime'u* miało również dzieło Bernarda Fontenelle (1686) zatytułowane *Entretiens sur la pluralité des mondes* [Rozmowy o wielości światów], które oswoiło przedstawicieli wyższych warstw społecznych z ideą różnorodności kultur i wyznań do tego stopnia, że doprowadziło — w myśl ewoluującego również pojęcia tolerancji — do „duchowej neutralizacji” i „kultu rozumu” (Paillard, 2017⁷⁶). Był to jeden z filarów gallikanizmu — ruchu polityczno-religijnego, który sprawił, że państwo monarchiczne, a później republikańskie stało się panem sfery wyznaniowej oraz *ius sacrum* (Mengès-Le Pape, 2016b). Właśnie wtedy starły się dwa podejścia do wolności, a dwa światy — osobliwie nazywane przez historiografię starożytnym i nowożytnym — ponownie weszły ze sobą w spór i na nowo otworzyły dwie rozbieżne ścieżki znane ze starożytności. Jedna z nich polegała na poszukiwaniu zbawienia jako ostatecznego celu człowieka poprzez wiarę i praktyki religijne, a druga na czerpaniu przyjemności ze szczęścia doczesnego i duchowych przygód indywidualizmu (Mengès-Le Pape, 2016a). Obie obrały sobie za cel dobro wspólne, chociaż definiowały je w sposób bardzo odmienny. I tak na współczesnym Zachodzie wciąż powraca Augustynowa konfrontacja: „Dwojaka tedy miłość dwojakię państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta”⁷⁷.

Do analogicznego zerwania z przeszłością doprowadził również oświeceniowy encyklopedyzm, a od drugiej połowy XIX wieku we Francji zaczęły zarysowywać się tendencje do sekularyzacji, czyli ścisłego rozdziału wykluczającego wzajemne relacje, stanowiącego odejście od swobód wynikających z zasady *reddite Caesari quae sunt Caesaris* („oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara”). Ustawa z 9 grudnia 1905 roku wprowadziła pośród skomplikowanych i ostrych sporów zasadę rozdziału Kościoła od państwa. Co ciekawe, francuscy biskupi użyli wówczas przymiotnika „separatystyczny”, aby opisać republikańską hierarchię, która oddzieliła się poprzez retorykę polityczną i innowacje legislacyjne od tradycji katolickiej, czyli od większości Francuzów, z których wszyscy lub prawie wszyscy byli katolikami⁷⁸. W ten sposób przekreślono też zasadę utożsamiania religii

czytamy u Kasjodora: Nie mamy władzy nad sumieniami w sprawach religii, ponieważ nikt nie wierzy w nic z przymusu. Religia chrześcijańska zasadza się na wierze: nie ma nic bardziej sprzecznego z wiarą niż siła. Można zmusić kogoś do zrobienia lub powiedzenia czegoś, ale nie można zmusić kogoś do uwierzenia. A kto nie wierzy, nie może być chrześcijaninem. Można zmusić ciało, ale sumienie pozostaje wolne” (s. 154–155).

⁷⁶ W artykule tym Christophe Paillard przedstawia argumenty filozoficzne na rzecz pluralizmu wyznaniowego i powołuje się na *Lettres Philosophiques* Voltaire’a (red. G. Lanson i A.-M. Rousseau, Paryż: Didier, 1964, t. 1, s. 64): „Gdyby w Anglii była tylko jedna religia, należałoby się obawiać jej despotyzmu; gdyby były tylko dwie, poderżnęłyby sobie gardła; ale jest ich trzydzieści i żyją w pokoju i szczęściu”.

⁷⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty: Antyk, 1998, cz. XIV, rozdz. 28.

⁷⁸ W pewnych przypadkach „projektodawcy III Republiki posługiwali się terminem «separatysta», który przewijał się w ówczesnych debatach, jednak na początku XX wieku słowo to było stosowane przez czasopisma

z narodem, czyli tradycję chrztu narodów, która wywodzi się z Biblii i która stworzyła podwaliny dla kultury Zachodu. Proces ten potępił papież Jan Paweł II w swojej homilii wygłoszonej 1 czerwca 1980 roku na lotnisku Le Bourget⁷⁹. W tym kontekście — w dosyć okrężny sposób, który obrazuje współczesne zawirowania polityczne w społeczeństwie — w dniu 24 sierpnia 2021 roku uchwalono we Francji ustawę wzmacniającą poszanowanie zasad Republiki, nazywaną również „ustawą o separatyzmie”⁸⁰.

Tym razem to państwo posłużyło się terminem „separatyzm” przeciwko religii, a sam termin został zdefiniowany w przemówieniu wygłoszonym przez prezydenta Republiki 2 października 2020 roku w Les Mureaux w kontekście klęski polityki integracji: „Własnymi rękoma zbudowaliśmy swój własny separatyzm. Chodzi o gettoizację, do której dopuściła nasza Republika, początkowo kierując się jak najlepszymi intencjami. Innymi słowy, prowadziliśmy politykę nazywaną niekiedy polityką osiedleńczą, ale doprowadziła ona do nagromadzenia nieszczęść i trudności, z czego doskonale zdajemy sobie sprawę. Często tworzyliśmy skupiska ludności według klucza etnicznego czy pochodzenia społecznego” (Macron, 2020). Pracom nad ustawą z lata 2021 roku towarzyszyły liczne debaty potępiające osłabienie wolności religijnej, które nie ustały także po uchwaleniu nowego aktu prawnego. Treść tych debat wskazuje na ewolucję przyjętej we Francji zasady *laïcité* (I), która wcześniej, zgodnie z doktryną prawa, wiązała neutralność państwa z wolnością sumienia i kultu religijnego, a obecnie łączy kwestię porządku publicznego z wolnością, co może

diecezjalne, a także zostało użyte w encyklice *Vehementer nos* z 11 lutego 1906 roku skierowanej przeciwko Republice, która poprzez retorykę i innowacje legislacyjne odzegnowała się od tradycji katolickiej, a tym samym — z racji krajobrazu politycznego państwa — od większości Francuzów, z których wszyscy lub prawie wszyscy byli katolikami, z wyjątkiem elity republikańskiej: «Te i inne środki, które jeden po drugim faktycznie oddzielały Kościół od państwa, były jedynie kolejnymi z wielu kroków czynionych z zamiarem doprowadzenia do zupełnego i oficjalnego rozdziału, co zresztą ich twórcy publicznie i wielokrotnie przyznawali. Z drugiej strony Stolica Apostolska nie szczędziła absolutnie żadnych środków, aby uniknąć tak wielkiej katastrofy. Podczas gdy niestrudzenie ostrzegała tych, którzy kierowali sprawami państwa we Francji, i nieustannie nakłaniała ich, aby zważyli ogrom zła, jaki miała nieuchronnie przynieść prowadzona przez nich polityka rozdziału, a jednocześnie szczerobliwie roztaczała nad Francją najbardziej uderzające dowody opiekuńczego uczucia», Pius X, Encyklika *Vehementer nos*, 1906 r.”. Zob. C. Mengès-Le Pape, *Les évêques de Cahors et les libertés religieuses, une lecture de la revue de Cahors et de Rocamadour*, w: Camiade, L. (red.), *La séparation de l’Eglise et de l’Etat dans le Lot en 1905*, Paryż: Editions du Cerf, 2022, s. 97–113.

⁷⁹ Zakończenie homilii Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II (Le Bourget, 1 czerwca 1980 roku): „Pozwólcie więc, że na koniec zapytam was: Francjo, najstarsza córko Kościoła, czy jesteś wierna obietnicom twego chrztu? Pozwólcie, że zapytam was: Francjo, najstarsza córko Kościoła i nauczycielko ludów, czy jesteś wierna, dla dobra człowieka, przymierzu z odwieczną mądrością?” (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_parigi-francia.html [dostęp 05.01.2024]), por. Y. Déloye, *Commémoration et imaginaire national en France. (1896-1996)*. «France, fille aînée de l’Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême?», w: Birnbaum, P. (red.), *Sociologie des nationalismes*, Paryż: Presses Universitaires de France, 1998, s. 55–84.

⁸⁰ W uzasadnieniu ustawy nr 2021-1109 z dnia 24 sierpnia 2021 r. wzmacniającej poszanowanie zasad Republiki zwrócono uwagę na „komunitarystyczny entryzm [...], który zasadniczo wywodzi się z inspiracji islamistycznej. Jest on przejawem świadomego, popartego teorią projektu polityczno-religijnego zmierzającego do nadania normom religijnym roli nadrzędnej wobec powszechnie obowiązującego prawa, które dobrowolnie przyjęliśmy. Uruchamia on procesy o charakterze separatystycznym, których celem jest tworzenie podziałów”.

zwiastować nadejście nowego paradygmatu silnie ograniczającego wolność religijną. Na ryzyko to zwrócili uwagę zarówno dostojnicy religijni różnych wyznań obecnych we Francji, jak i francuski rzecznik praw obywatelskich. Ponadto w debacie chętnie odwoływano się do doktryny prawa. Z uwagi na to, że ustawa — jak przyznają przedstawiciele rządu i ustawodawca — ma na celu przede wszystkim zwalczanie separatyzmu islamskiego, nastąpiły również zmiany w kierunku modelu gallikańskiego w stosunkach między Republiką Francuską a poszczególnymi wyznaniem (II).

I. Rozwój zasady laickości we Francji

Zgodnie z postanowieniami ustawy z dnia 9 grudnia 1905 roku o rozdziale Kościoła od państwa, która była przedmiotem wielu komentarzy na wydziałach prawa w XX wieku, sekularyzm można porównać do dyptyku. Po jednej stronie przedstawiono na nim wolność sumienia i swobodę sprawowania kultu, które są gwarantowane przez Republikę, a po drugiej — neutralność Republiki, która ma odtąd pierwszeństwo przed zasadą rozdziału (Woehrling, 2011⁸¹; por. Messner i in., 2003, s. 427) i przekłada się na bezwyznaniowość po stronie członków społeczeństwa oraz postawę neutralności politycznej po stronie duchowieństwa (Woehrling, 2011, przyp. 21⁸²).

Artykuł 2 ustawy z 9 grudnia 1905 roku zawierał załączek idei neutralności: „Państwo nie uznaje, nie wynagradza ani nie subsydiuje żadnej religii”⁸³, co „sytuuje pojęcie sekularyzmu między neutralnością państwa a wolnością przekonań i oznacza wycofanie się państwa z domeny religijnej” (Mengès-Le Pape, 2016a). Taką definicję podał profesor Jean Rivero, będący jedną z czołowych postaci w nauczaniu prawa publicznego we Francji i za granicą, w opublikowanym w 1949 roku w biuletynie *Recueil Dalloz* artykule o bardzo trafnym tytule *La notion juridique de laïcité* [Koncepcja prawna zasady laickości]⁸⁴. Obok tej akademickiej wizji pojawiły się też jednak bardziej polityczne koncepcje laickości, często

⁸¹ „Zakres prawny tych pojęć został w ostatnich latach rozszerzony, [...] co doprowadziło do zepchnięcia idei separacji na dalszy plan i wzmocnienia idei neutralności”.

⁸² „Pochopnie wnioskujemy z tego, w duchu paralelizmu, że religie również powinny być «neutralne» względem opcji politycznych. Tak jednak nie jest. Neutralność jest opcją zachodniego, demokratycznego państwa. Nie może ono jednak narzucać jej wyznaniom religijnym, które mogą mieć silne zaangażowanie polityczne i mają prawo je wyrażać, zwłaszcza w kontekście wyborczym. Ten brak paralelizmu w kwestii neutralności państwa i religii został wyraźnie podkreślony przez Radę Stanu w opinii z 29 listopada 1989 roku w sprawie noszenia chust w szkołach: to służba publiczna musi być neutralna, a nie członkowie społeczeństwa. Aby zakazać noszenia chust, potrzebne było specjalne prawo”.

⁸³ Ustawa z dnia 9 grudnia 1905 r. o rozdziale Kościoła od państwa — *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, Journal Officiel de la République française, 11 grudnia 1905 r.

⁸⁴ Artykuł ten został ponownie opublikowany jako: J. Rivero, *La notion juridique de laïcité*, w: Sève, R. (red.), *La laïcité*. Archives de philosophie du droit, t. 48. Paryż: Dalloz, 2005, s. 257–264.

sprzeczne z prawem związków wyznaniowych do swobodnego funkcjonowania i wyrażania swoich przekonań, co negatywnie wpłynęło na treść ustawy. Ponadto na skutek zawirowań politycznych, które zakłóciły stosowanie zasady separacji w kontekście neutralności, rozumienie sekularyzmu szybko ewoluowało w stronę wolności przekonań, nie zaś swobody sprawowania kultu czy niezależności kościołów, która zawsze była traktowana z podejrzliwością (Minnerath, 1982, s. 43; 2021). Tego rodzaju autonomiczne podejście do wolności, które nie ujawniało się we Francji od czasów wojen religijnych, dało początek silnemu impulsowi indywidualistycznemu: centrum wszechświata stała się jednostka — traktowana zgodnie z nowymi poglądami filozoficznymi jako podmiot praw. W opozycji do *lex divina* i tradycji dogmatyczno-sakramentalnej, której francuska opinia publiczna już nie rozumie z powodu braku wiedzy religijnej, rozprzestrzenił się religijny relatywizm (Rémond i in., 1989).

Zakazując nauczania religii w szkołach⁸⁵, III Republika pielęgnowała powyższą ignorancję, która doprowadziła do zeświecczenia praktyk francuskich katolików i duchowieństwa. Działaniom tym przyświecało niewątpliwie dążenie do zapewnienia pokoju społecznego, który uważano za możliwy dzięki neutralizacji francuskiej przestrzeni publicznej i praktyk wyznaniowych — tym bardziej, że ruchy migracyjne prowadziły do groźnych konfrontacji między różnymi wierzeniami, które wciąż były mało znane we Francji, ze szczególnym wskazaniem na islam, który mimo to stał się drugą co do wielkości religią we Francji. Ponadto w doktrynie politycznej i prawnej położono znacznie większy nacisk na koncepcję poszanowania różnorodności opinii i przekonań, a wręcz zasugerowano równość wyznań, a tym samym zrównanie ich statusu — nie było już ani religii państwowej, ani religii dominującej, ani nawet religii większości Francuzów (Mayeur, 2014). W rezultacie odsetek regularnie praktykujących katolików spadł poniżej siedmiu procent, co plasuje Francję na czwartym miejscu wśród najbardziej zateizowanych państw na świecie (Haski, 2016).

⁸⁵ Jules Ferry, minister oświaty w okresie od 4 lutego 1879 r. do 14 listopada 1881 r., a następnie od 30 stycznia do 7 sierpnia 1882 r. i od 21 lutego do 20 listopada 1883 r., zob. J. Ferry, *Proposition sur les écoles normales primaires*, w: Robiquet, P. (red.), *Discours et opinions de Jules Ferry*, t. 3, Paryż: Les lois scolaires, 1879, s. 48–49; Rémond, R., *L'anticléricisme en France de 1815 à nos jours*, Paryż: Fayard, 1976, s. 113–114; B. Toulemonde, *La laïcité et le droit. La laïcité de l'enseignement*, *Administration & Éducation* 151(3), 2016, s. 23–28. Wypowiadając się przeciwko wprowadzonemu przez Republikę zakazowi nauczania religii, filozof Marcel Clément przypominał tradycję autonomii obu sfer: „Wychowanie dzieci leży w gestii Kościoła i rodziny. Obowiązkiem państwa jest dbanie wszelkimi sposobami o poszanowanie praw Kościoła i rodziny”. Zob. *Catéchisme de science sociale*, Paryż: Nouvelles éditions latines, 1959, przyp. 191, s. 58. Zob. także: D. Borne i J.-P. Willaime, *Enseigner les faits religieux, quels enjeux?*, Paryż: Armand Colin, 2007; J.-P. Willaime, *L'enseignement des faits religieux en Europe: approches sociologiques*, w: Mengès-Le Pape, C. (red.), *L'enseignement des religions. Approches laïques et religieuses*, Tuluza: Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2010, s. 303–321.

W kwestiach kultu — pod pretekstem dbałości o wolność — zrównano status wszystkich religii. Przeważała relatywistyczna i nihilistyczna formuła „wszystko jest równe, a skoro wszystko jest równe, to nic nie jest równe” (Haar, 1993, s. 31–32⁸⁶). Obok wniosku, że „postawa obojętności [...] nacechowana relatywizmem religijnym [...] prowadzi do przekonania, że «jedna religia ma taką samą wartość, jak druga»” (Jan Paweł II, 1990, n. 36), należy również zwrócić uwagę na konsekwencje pluralizmu religijnego wykraczające daleko poza zwykły fakt społeczny. Pluralizm wynika także z nieporozumień teologiczno-filozoficznych, które Rzym wielokrotnie potępiał, a które dały początek tak modnemu dziś systemowi wspólnych wartości (Bréchon, 2011).

Nieporozumienia dotyczyły pluralistycznej teorii Johna Hicka, a także teologii jezuity Jacquesa Dupuis, która została potępiona w deklaracji *Dominus Iesus* (Kongregacja Nauki Wiary, 2000, n. 4⁸⁷) oraz w wydanej przez Kongregację Nauki Wiary (2001) *Nocie na temat książki Jacques’a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*. Pluralizm ten ma jednak długą historię i podsycę polemiki trwające już od czasu dialogów międzyreligijnych z XVI wieku (Vivanti, 2006; Mengès-Le Pape, 2019), w których prezentowany jest wizerunek księcia lub państwa wznoszącego się ponad różne religie i obejmującego je wszystkie swoją władzą poprzez wywyższenie wspólnych, transcendentnych ideałów. Pojawienie się — najpierw we Francji, a później w całej Europie Zachodniej — nowego typu państwa absolutnego, które nie uznaje żadnej religii, czyli, jak wyjaśnia Pierre Manent (2022), „państwa neutralnego” lub „państwa agnostycznego i świeckiego”⁸⁸, wynika z autorytarnej i totalizującej tradycji politeistycznego lub pogańskiego Cesarstwa Rzymskiego, której forma instytucjonalna powróciła wraz z nowoczesnym humanizmem i neo-tolerancją (Mengès-Le Pape, 2016b).

We Francji powyższa wizja neutralności wyznaniowej państwa, być może celowo przeznaczona, rozlała się na całe społeczeństwo, przenikając wszystkich jego członków

⁸⁶ „Nic nie jest warte więcej, wszystko jest warte tyle samo, wszystko jest wyrównane. Wszystko jest równe, równoważne: prawda, fałsz, dobro, zło. Wszystko jest przestarzałe, zużyte, stare, zniszczone, umierające. To nieokreślona agonია znaczenia, niekończący się zmierzch”.

⁸⁷ „Nieustanne przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę). W konsekwencji uznaje się za przestarzałe takie na przykład prawdy, jak prawda o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wierzeń innych religii, o natchnionym charakterze ksiąg Pisma Świętego, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedności ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego, o jedności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła, o nierozdzielności — mimo odrębności — Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusa i Kościoła, o istnieniu w Kościele katolickim jedynego Kościoła Chrystusa”.

⁸⁸ „W ten sposób państwo zostało ustanowione ponad poddanyymi lub obywatelami Europy, podzielonymi na klasy i narody, wyznania religijne i partie polityczne”.

i każąc im uważać, że powinni pozostać neutralni, pozbawieni przekonań religijnych (Mengès-Le Pape, 2016b⁸⁹). Na naszych oczach koncepcja neutralności wyszła poza model państwa i objęła wszystko wokół niego, z pewnością pod presją teorii neo-organicystycznych czy całościowych, które wpisywały kultury religijne w ogół wartości. Dekretem z 31 grudnia 2021 roku⁹⁰ zatwierdzono we Francji porozumienie dotyczące przestrzegania wartości republikańskich (fr. *contrat d'engagement républicain*), w którym zapisanych zostało siedem takich wartości: poszanowanie praw Republiki; wolność sumienia; wolność stowarzyszania się; równość i niedyskryminacja; braterstwo i zapobieganie przemocy; poszanowanie godności osoby ludzkiej; szacunek dla symboli Republiki (Hiez i Esim, 2022).

II. W stronę neogallikańskiej wizji relacji Kościół–państwo

Pakt dotyczący przestrzegania zasad republikańskich nakłada obowiązek respektowania wartości, które mogą być sprzeczne z nakazami religijnymi, a nawet z *lex divina*, co stwarza ryzyko ograniczania wolności sumienia wiernych i wpływania na swobodę wypowiedzi duchownych. Powyższa zmiana kursu w polityce — dająca pierwszeństwo prawu pozytywnemu („prawo Republiki jest nadrzędne nad prawem Bożym”⁹¹) i obalająca tradycję podziału na to, co boskie, oraz to, co cesarskie — jest wynikiem długotrwałego procesu historycznego, który polega na izolowaniu poszczególnych podmiotów w imię indywidualizmu, a następnie wchłanianiu ich przez absolutyzm państwowy wspierający totalitarną neoreligię wartości. Przed negatywnymi skutkami tego procesu dla wolności przestrzegał już w latach 80. XX wieku kardynał Jean-Marie Lustiger, arcybiskup Paryża, który podkreślał, że „taka mieszanka indywidualizmu i totalitaryzmu może doprowadzić do negacji praw człowieka” (Lustiger i Furet, 1989).

⁸⁹ „Jesteśmy świadkami — przy czym ten bardzo ważny przewrót jest wpisany w artykuł 10 — spłaszczenia przekonań, które są klasyfikowane jako czysto ludzkie, a zatem obarczone błędem opinii, natomiast religia jest postrzegana jedynie w perspektywie kulturowej, podczas gdy tradycyjnie rozróżniano dwie odrębne domeny, czyli domenę duchową oraz domenę kulturową, która zalicza się do doczesności”.

⁹⁰ Dekret nr 2021-1947 z dnia 31 grudnia 2021 r. wdrażający art. 10-1 ustawy nr 2000-321 z dnia 12 kwietnia 2000 r. i zatwierdzający porozumienie dotyczące przestrzegania zasad republikańskich dla stowarzyszeń i fundacji otrzymujących dotacje publiczne lub zgodę państwa — *Décret n° 2021-1947 du 31 décembre 2021 pris pour l'application de l'article 10-1 de la loi n° 2000-321 du 12 avril 2000 et approuvant le contrat d'engagement républicain des associations et fondations bénéficiant de subventions publiques ou d'un agrément de l'État*.

⁹¹ *Charte des principes de l'Islam de France*, wideo, 2 lutego 2021 r., dailymotion.com/video/x7z18bb [dostęp 05.01.2024]: „Nie możemy dłużej dyskutować z ludźmi, którzy odmawiają zapisania na papierze, że prawo Republiki jest nadrzędne wobec prawa Bożego”.

Konfrontacja między państwem a wyznaniem religijnym trwa we Francji od wielu wieków. Już w czasach sporu między papieżem Bonifacym VIII a królem Filipem IV na początku XIV wieku władza królewska zaczęła w swoim dążeniu do modernizacji państwa ingerować w sferę religijną. Przyjęta wówczas polityka wyznaniowa — traktująca religię z góry i ustanawiająca władzę głową Kościoła gallikańskiego — przewijała się także w późniejszej historii Francji, a jej przejawem były próby „frankizacji” kultów religijnych, czyli dostosowania ich do normatywnej woli władcy. Nastawienie to stało się jeszcze wyraźniej widoczne w XX wieku, gdy ruchy migracyjne otworzyły Francję na szeroko rozumianą różnorodność kulturową i religijną. Już na bardzo wczesnym etapie ustanowiono związek między gallikanizmem a pluralizmem religijnym, a także między sekularyzmem a imigracją — do tego stopnia, że prezydent Republiki Francuskiej, François Mitterrand, wypowiedział podczas odbywającego się w dniu 18 czerwca 1987 roku sympozjum na temat pluralizmu kultur następujące zdanie, które wywołało gorące reakcje: „Jesteśmy Francuzami, po naszych przodkach Galami, trochę Rzymianami, trochę Germanami, trochę Żydami, trochę Włochami, trochę Hiszpanami, coraz częściej Portugalczykami, kto wie, może i Polakami, a czasem zastanawiam się, czy nie jesteśmy już też trochę Arabami” (Mitterrand, 1987). W tym kontekście łatwiej jest zrozumieć nowość sytuacji, w jakiej znalazła się Francja po zakończeniu ery kolonizacji Maghrebu i Afryki Zachodniej. Naprzeciwko siebie stanęły wówczas różne tradycje, w których więzi mogą sięgać tak daleko, jak związek krwi czy naturalizacja przez rodzinę, gdy ryzyko konfliktu jest odległe (choć nigdy całkowicie nie zanika).

Również w tym przypadku zarysował się jednak duży rozdźwięk między retoryką a rzeczywistością, gdyż spodziewany synkretyzm różnych tradycji i szeroko wychwalany „babeliczny” pluralizm nigdy się nie zmaterializowały, a polityka asymilacji — przemianowana później na politykę integracji — zakończyła się klęską (Gaspard, 1992). Poszczególne społeczności, zwłaszcza muzułmańskie, pozostały w obliczu kryzysów osamotnione, „dezasymilowane” (Del Valle, 2018), co bywało pożywką dla teorii wiktymizacji i prowadziło niekiedy do ostentacyjnego wyznawania islamu jako rekompensaty za doświadczane lub odczuwane wykluczenie (Renaut, 2019). Warto przypomnieć niezwykle brutalne akty terroru ze stycznia i listopada 2015 roku, które spotkały się ze stanowczym potępieniem ze strony krajów pochodzenia migrantów — łącznie z gestami sygnalizującymi

chęć współpracy „w celu wykrycia kanałów rekrutacji”⁹². Aby stawić czoła obecnym zagrożeniom związanym z dezasymlacją, która może się jeszcze nasilić, w dniu 24 sierpnia 2021 roku przyjęto ustawę wzmacniającą poszanowanie zasad Republiki. Zdaniem komentatorów zapisy ustawy oscylują między uznaniem autonomii religii a jej kontrolą, wprowadzają rozróżnienie na dobrych i złych wyznawców, a ostatecznie „zmieniają stan francuskiego prawa” (*Dossier: La loi no 2021-1109*, 2021, s. 815).

Uzasadnienie ustawy jest bardzo jednoznaczne — posłużono się w nim terminem „separatyzm wywodzący się z inspiracji islamistycznej”, który zdefiniowano jako „podstępny, ale potężny komunitarystyczny entryzm [który] powoli osłabia fundamenty naszego społeczeństwa w niektórych obszarach”⁹³. W obliczu trwających rozłamów, których przyczyn ustawodawca upatruje w „ideologii separatystycznej”⁹⁴, ubolewając przy tym w słowach preambuły nad faktem, że „Republika nie dysponuje środkami umożliwiającymi podejmowanie działań przeciwko tym, którzy chcą ją zdestabilizować”⁹⁵, ustawa wzmacnia kontrolę państwa nad działalnością związków wyznaniowych i miejsc kultu. To właśnie mają na myśli w swoich przemówieniach politycznych ministrowie spraw wewnętrznych, gdy proponują wypracowanie — w oparciu o różnorodność społeczności muzułmańskiej — francuskiej odmiany islamu, a tym samym odcisnięcie gallikańskiego piętna na procesie łagodzenia napięć w sferze politycznej i duchowej, co w szczególny sposób angażuje Republikę w ścisły dialog z organizacjami muzułmańskimi (Schreiber, 2015).

W 2018 roku w ramach powyższego procesu łagodzenia napięć rozpoczęto organizowanie konferencji terytorialnych na temat islamu, obecnie kontynuowanych dzięki utworzeniu organizacji Forif (Forum Islamu we Francji — *Forum de l’islam de France*), która miała swoje pierwsze posiedzenie w lutym 2022 roku. W formacie tym omawiane są istotne kwestie dotyczące szeregu palących zagadnień, takich jak funkcjonowanie kapelanii i zarządzanie nimi, profesjonalizacja i rekrutacja imamów, działania wymierzone przeciwko muzułmanom i bezpieczeństwo miejsc kultu oraz przepisy regulujące zasady funkcjonowania

⁹² *Reakcja UE na terroryzm*, „Współpraca z państwami trzecimi”, Rada Unii Europejskiej, <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/fight-against-terrorism> [dostęp 05.01.2024].

⁹³ Ustawa nr 2021-1109 z dnia 24 sierpnia 2021 r. wzmacniająca poszanowanie dla zasad Republiki — *Loi n° 2021-1109 du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République*, NOR: INTX2030083L.

⁹⁴ „Ideologia separatystyczna była pożywką dla największych tragedii, które w ostatnich latach pogrążyły naszą wspólnotę narodową w żałobie”.

⁹⁵ „W obliczu radykalnego islamizmu i wszelkich form separatyizmu należy stwierdzić, że nasz arsenał prawny jest niewystarczający”.

muzułmańskich związków wyznaniowych⁹⁶. Pośród rozbieżności dotyczących kwestii związanych z islamem pojawia się kwestia asymilacji i islamu francuskiego, który jest postrzegany jako islam „znormalizowany”. Jak jednak sugeruje islamolog Annie Laurent, należy na poważnie zadać sobie pytanie, czy islam może faktycznie być francuski, a nawet europejski, ponieważ w zależności od tego, które tendencje muzułmańskie zatriumfują, wciąż istnieje ryzyko zwrotu w kierunku zislamizowanej Francji lub Europy podlegającej zasadom koranicznym (Laurent, 2023; zob. także Brague, 2023⁹⁷). Zagrożenie to, pod które grunt przygotowała infiltracja ze strony Bractwa Muzułmańskiego i którego zwalczaniu ma służyć dialog w ramach Forif, jawi się jako „widmo panislamizmu i globalnego kalifatu” (Kepel, 2018) i pociąga za sobą obawy o wolność religijną, która we Francji walczy o uwolnienie się od sfery politycznej (Bergeaud-Blackler, 2023).

Mimo to obok alarmistycznych wizji może również pojawić się inna perspektywa, niosąca ze sobą nadzieję — chodzi tu o możliwość potwierdzenia odporności europejskiej tradycji cywilizacyjnej, którą migranci będą napotykać i odkrywać w trudnej rzeczywistości życia na obczyźnie w świecie Zachodu. Należy jednak pamiętać, że ci, którzy mają depozyt kerygmaticznego głoszenia, nadal potrzebują odwagi, aby nie dać się uciszyć:

„Ze względu na sumienie nie możemy milczeć. To zaś prowadzi do konfliktu. Nasze słowa są całkowicie pochłaniane przez grę polityczną i walkę o władzę. Jest to jedna z najtrudniejszych kwestii stojących przed hierarchią katolicką. Czy biskupi powinni milczeć, pozostawiając wiernym obronę takiego czy innego stanowiska, być może z odwołaniem się do wyznawanej wiary? Czy też biskupi powinni zabrać głos?

Wydaje mi się, że w narodzie istnieje władza moralna, za którą my ze swej strony jesteśmy odpowiedzialni. Jak możemy znaleźć odpowiednie warunki do wypowiedzania się w sposób, który szanuje, a nawet wspiera wszystkie sumienia, także te, które twierdzą, że należą do tradycji świeckiej? Nie mamy prawa służyć władzy politycznej, chociaż stale istnieje takie niebezpieczeństwo.

J. E. Jean-Marie Lustiger, *L'Église, la révolution et les droits de l'homme*⁹⁸

⁹⁶ Komunikat prasowy w tej sprawie, zatytułowany „Forum de l’islam de France: une étape nouvelle dans le dialogue entre les pouvoirs publics et le culte musulman”, ukazał się 5 lutego 2022 r. na stronie francuskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Republiki Francuskiej, <https://www.interieur.gouv.fr/actualites/communiqués/forum-de-l-islam-de-france-etape-nouvelle-dans-dialogue-entre-pouvoirs> [dostęp 05.01.2024].

⁹⁷ Jak pisze autor, „islam nie jest religią w takim sensie, w jakim my ją rozumiemy. Jest to przede wszystkim prawo, które pojmuję wiarę jako nieodłączny dowód, którego nie można bez złej woli odrzucić. Jest to świat, w którym nie ma miejsca dla niewierzących. Pod tym względem islam radykalnie różni się od religii biblijnych”.

⁹⁸ Zob. Lustiger i Furet 1989.

Bibliografia

- Bergeaud-Blackler, F. (2023). *Le frérisme et ses réseaux, l'enquête*. Paryż: Odile Jacob.
- Brague, R. (2023). *Sur l'Islam*. Paryż, Gallimard.
- Bréchon, P. (2011). *Chapitre 3. Croyances religieuses et systèmes de valeurs*, w: Chenu, A. (red.), *La France dans les comparaisons internationales: guide d'accès aux grandes enquêtes statistiques en sciences sociales*. Paryż: Presses de Sciences Po.
<https://doi.org/10.3917/scpo.chenu.2011.01.0049> *Chapitre 3. Croyances religieuses et systèmes de valeurs* », Chenu A. éd., *La France dans les comparaisons internationales*. Paris, Presses de Sciences Po, s. 49–66.
- Del Valle, A. (2018). *La stratégie de l'intimidation: Du terrorisme jihadiste à l'islamiquement correct*. Paryż: L'Artilleur.
- Dossier: La loi n° 2021-1109 du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République*. *Revue Française de Droit Administratif* 5, s. 815–864.
- Fontenelle, B. (1686). *Les Entretiens sur la pluralité des mondes*. Paryż: Vve C. Blageart.
- Gaspard, F. (1992). *Assimilation, insertion, intégration: les mots pour "devenir français"*. *Hommes et Migrations* 1154, s. 14–23.
- Haar, M. (1993). *Nietzsche et la métaphysique*. Paryż: Gallimard.
- Haski, P. (2016). *La carte de l'athéisme dans le monde: la France numéro 4*. *Le Nouvel Observateur*, <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-monde/20150118.RUE7494/la-carte-de-l-atheisme-dans-le-monde-la-france-numero-4.html> [dostęp 05.01.2024].
- Hazard, P. (1948). *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paryż: Boivin.
- Hiez, D. i Esim, S. (2022). *Temps forts*. *RECMA* 364(2), s. 7–9.
- Jan Paweł II (1990). Encyklika *Redemptoris missio*, 7 grudnia 1990 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [dostęp 05.01.2024].
- Kepel, G. (2018). *Sortir du chaos. Les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*. Paryż: Gallimard.
- Kongregacja Nauki Wiary (2000). *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, 6 sierpnia 2000 r.,

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html [dostęp 05.01.2024].

Kongregacja Nauki Wiary (2001). *Nota na temat książki Jacques 'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*, 24 stycznia 2001 r., https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_pl.html [dostęp 05.01.2024].

Laurent, A. (2023). *L'islam peut-il être européen?* La Nef 358 (maj 2023 r.), s. 28.

Le Goff, J. (2013). *Saint Louis, roi sacré, thaumaturge et saint*, w: Le Goff, J. (red.), *Saint Louis*. Paryż: Gallimard, s. 948–982.

Lustiger, J. i Furet, F. (1989). *L'Église, la Révolution et les droits de l'homme: Cardinal Jean-Marie Lustiger, entretien avec François Furet*. Le Débat 3(55), s. 3–21.

Macron, E. (2020). Przemówienie prezydenta Francji Emmanuela Macrona na temat walki z separatyzmem, Les Mureaux, 2 października 2020 r., <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/10/02/la-republique-en-actes-discours-du-president-de-la-republique-sur-le-theme-de-la-lutte-contre-les-separatismes> [dostęp 05.01.2024].

Manent, P. (2022). *Pascal et la Proposition chrétienne*. Paryż: Grasset.

Mayeur, J.-M. (2014). *Chapitre 24 - Les religions et l'État depuis la Séparation des Églises et de l'État*, w: Tallon, A. (red.), *Histoire du christianisme en France*. Paryż: Armand Colin, s. 391–406.

Mengès-Le Pape, C. (2016a). *La laïcité, entre la liberté d'expression et la liberté de croyance*. *Czasopismo-Prawno-Historyczne* 68(2), s. 207–221.

Mengès-Le Pape, C. (2016b). *Vers l'article 10 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, w: Callebat, B. i Courrèges, H. de (red.), *Le contrôle des religions par l'État en Europe, hier et aujourd'hui*. Tuluza: Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, s. 51–59.

Mengès-Le Pape, C. (2019). *La réception de l'Antiquité grecque dans le Colloquium heptaplomeres de Jean Bodin* », sous la direction de Nikoletta Giantsi et Spyridon Flogaitis, *La présence et la contribution de l'Empire romain d'Orient à la construction de l'Europe*, Athènes, European Public Law Organizationn, European Public Law Series, vol. CXXII, p. 253-266.

- Messner, F., Prélot, P.-H. i Woehrling, J.-M. (2013). *Traité de droit français des religions*, wyd. 2. Paryż: Litec.
- Minnerath, R. (1982). *Le droit de l'Église à la liberté: du syllabus à Vatican II*. Paryż: Beauchesne.
- Minnerath, R. (2021). *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*. Paryż: Cerf.
- Mitterrand, F. (1987). Przemówienie Prezydenta Republiki François Mitterranda podczas sympozjum pod hasłem *La pluralité des cultures* [Pluralizm kultur] zorganizowanego przez fundację France-Libertés na Sorbonie, Paryż, 18 maja 1987 r., <https://www.elysee.fr/francois-mitterrand/1987/05/18/allocution-de-m-francois-mitterrand-president-de-la-republique-a-loccasion-du-colloque-sur-la-pluralite-des-cultures-organise-par-la-fondation-france-libertes-a-la-sorbonne-paris-lundi-18-mai-1987> [dostęp 05.01.2024].
- Paillard, C. (2017). *Voltaire entre tolérance et laïcité*. *Histoire, monde et cultures religieuses* 43(3), s. 35–50.
- Rémond R., Eslin J.-C. i Schlegel J.-L. (1989). *Malaise dans le catholicisme: Entretien avec René Rémond*. *Esprit* 152/153(7/8), s. 78–90.
- Renaut, L. (2019). *Radicalisation djihadiste et discours victimaire sur les réseaux sociaux: de la victime au bourreau*. *Argumentation et Analyse du Discours* 23.
- Schreiber, J.-P. (2015). *Gestion de l'islam: un néo-gallicanisme?*, *Observatoire des Religions et de la Laïcité*, 23 marca 2015 r., <https://o-re-la.ulb.be/analyses/item/1181-gestion-de-1%E2%80%99islam-un-n%C3%A9o-gallicanisme-.html> [dostęp 05.01.2024].
- Vivanti, C. (2006). *Guerre civile et paix religieuse dans la France d'Henri IV*. Paryż: Desjonqueres.
- Woehrling, J. (2011). *Le principe de neutralité confessionnelle de l'État*. *Société, droit et religion* 1(1), s. 63–85.

Początek nowej ery dla wolności religijnej? Refleksje nad obecnym statusem religii w amerykańskim życiu publicznym

Streszczenie: Chociaż głównym znakiem rozpoznawczym amerykańskiej demokracji jest równość, szczególne miejsce w konstytucyjnych ramach ustrojowych Stanów Zjednoczonych zajmuje również wolność religijna — nazywana wręcz „pierwszą wolnością”. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych od kilkadziesiąt lat uznaje, że kluczowe znaczenie dla ochrony wolności religijnej mają obydwie klauzule religijne zawarte w pierwszej poprawce do Konstytucji, czyli klauzula zakazu ustanawiania religii państwowej (ang. *establishment clause*), która zabrania władzom wspierania jakiegokolwiek religii, oraz klauzula dotycząca swobodnego praktykowania religii (ang. *free exercise clause*), która gwarantuje prawo do publicznego wyrażania wiary. W amerykańskim społeczeństwie — zdominowanym przez pluralizm religijny — nie da się w prosty sposób rozstrzygnąć istniejących sporów dotyczących relacji między klauzulami religijnymi, które trafiają na wokandę Sądu Najwyższego. W ostatnich latach w orzecznictwie zarysowuje się jednak nowy kurs w kwestii wolności religijnej. Dzięki kilku przełomowym zwycięstwom odniesionym niedawno przed Sądem Najwyższym udało się skorygować błędne precedensy wynikające z nieaktualnego, osadzonego w realiach lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku rozumienia klauzuli *establishment*. W niniejszym artykule, który bazuje bezpośrednio na orzecznictwie Sądu Najwyższego, podjęto refleksję nad wpływem powyższych zmian na sytuację wspólnot religijnych i jednostek żyjących zgodnie z zasadami swojej wiary. Czy można powiedzieć, że jesteśmy świadkami bezprecedensowego powrotu wolności religijnej w całym kraju? Czy osoby wierzące mogą nadal z optymizmem patrzeć na kwestię ochrony swoich głęboko i szczerze wyznawanych przekonań? I wreszcie: czy Sąd Najwyższy otworzył nowy rozdział w historii?

Słowa kluczowe: wolność, religia, establishment clause, free exercise clause, prawo konstytucyjne, wyrażanie przekonań religijnych, wolność religijna w USA.

Poszanowanie prawa do wyrażania przekonań religijnych jest niezbędne do życia w wolnej i zróżnicowanej Republice — niezależnie od tego, czy poglądy te są wyrażane w sanktuarium czy na polu oraz od tego, czy manifestuje się je poprzez słowo mówione czy przez pochyloną głowę.

(*Kennedy v. Bremerton School District*, Gorsuch, J.,
uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego Stanów
Zjednoczonych)

Wstęp

Drogocenne prawo do wolności religijnej jest obecnie zagrożone we wszystkich regionach świata. Co ważne, jest ono kwestionowane nie tylko w państwach autokratycznych, w których stale narastają prześladowania religijne przeradzające się w akty przemocy, ale również w demokracjach liberalnych. Status religii niewątpliwie ulega zmianie (w mniej lub bardziej jawny sposób), a osoby różnych wyznań, którym są narzucane wszelkiego rodzaju ograniczenia, zadają sobie to samo pytanie: Jak utrzymać i ochronić swoją wiarę w świecie pozornie pozbawionym wiary? Narastające konflikty społeczne między wierzącymi a niewierzącymi, które często znajdują swój finał w sądzie, budzą obawy o przyszłość swobód religijnych także w Stanach Zjednoczonych.

Nie ulega wątpliwości, że wolność religijna nie dotyczy w istocie samej religii, lecz ludzi, którzy ją wyznają (lub jej nie wyznają). Za każdym sporem sądowym można dostrzec twarze ludzi, którzy padli ofiarą dyskryminacji ze względu na swoją wiarę. Na skutek każdego aktu wrogości wobec religii co najmniej jedna osoba musi zmagać się z wieloma negatywnymi uczuciami, takimi jak smutek, cierpienie, ból czy niezrozumienie, a nawet z naruszeniem godności osobistej. W amerykańskim społeczeństwie — zdominowanym przez pluralizm religijny — nie da się w prosty sposób rozstrzygnąć istniejących sporów dotyczących relacji między klauzulami religijnymi, które trafiają na wokandę Sądu Najwyższego. Wolność religijna zajmuje w amerykańskim ustroju konstytucyjnym miejsce szczególne, ponieważ jest pierwszą wolnością wpisaną do Karty Praw Stanów Zjednoczonych (McConnell, 2000). Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych od kilkadziesiąt lat uznaje, że kluczowe znaczenie dla ochrony wolności religijnej mają obydwie klauzule religijne zawarte w pierwszej poprawce do Konstytucji, czyli klauzula zakazu ustanawiania religii państwowej (ang. *establishment clause*), która zabrania władzom ingerowania w kwestie religijne i wspierania jakiegokolwiek religii, oraz klauzula dotycząca swobodnego praktykowania religii (ang. *free exercise clause*), która gwarantuje prawo do publicznego wyrażania wiary.

Jednocześnie z orzecznictwa dotyczącego powyższych klauzul wyraźnie wynika, że istnieje między nimi „napięcie”. Skoro klauzula *establishment* zabrania władzom faworyzowania religii, to czy klauzula *free exercise* nie jest z nią sprzeczna, jeśli traktuje religię inaczej niż brak religii, tym samym w pewien sposób ją uprzywilejowując?

Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych odgrywa ważną rolę jako ostateczny interpretator Konstytucji, zwłaszcza w trafiających na jego wokandę głośniejszych sprawach, które nierzadko dotyczą sporów związanych ze statusem religii w życiu publicznym. Zamiast jednak zmniejszać podziały na tle religijnym, orzeczenia wydawane przez sąd federalny najwyższej instancji często dodatkowo komplikowały już i tak złożone orzecznictwo w sprawach dotyczących klauzul religijnych. Jak słusznie zauważa Michael W. McConnell,

sędziowie są wyroczniami i arbitrami amerykańskiej kultury. Jeśli powiedzą, że symbol religijny musi zostać usunięty, będzie to zwycięstwo ateistów, agnostyków i innych osób odzeganujących się od religijnego mainstreamu. Jeśli stwierdzą, że symbol religijny jest zgodny z amerykańską tradycją konstytucyjną, będzie to zwycięstwo wierzących. To nie krzyże, szopki, menory czy Dziesięć Przykazań najbardziej pobudzają napięcia na tle religijnym. Chodzi raczej o perspektywę potwierdzenia przez Sąd Najwyższy poglądów danej strony konfliktu kulturowego, a co ważniejsze — o porażkę drugiej strony (McConnell, 2019, s. 92).

W ostatnich latach w orzecznictwie zarysowuje się jednak nowy kurs w kwestii wolności religijnej. Dzięki kilku przełomowym zwycięstwom odniesionym niedawno przed Sądem Najwyższym udało się skorygować błędne precedensy wynikające z nieaktualnego, osadzonego w realiach lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku rozumienia klauzuli *establishment* (opartego na mglistym trzyczęściowym teście *Lemon*⁹⁹), a podejmowane obecnie kroki są korzystne dla wolności religijnej. W niniejszym artykule, który bazuje bezpośrednio na orzecznictwie Sądu Najwyższego, podjęto refleksję nad wpływem powyższych zmian na sytuację wspólnot religijnych i jednostek żyjących zgodnie z zasadami swojej wiary. Czy można powiedzieć, że jesteśmy świadkami bezprecedensowego

⁹⁹ Tzw. „test *Lemon*” (ang. *Lemon test*) wywodzi się z decyzji Sądu Najwyższego wydanej w sprawie *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971), podjętej poprzez zastosowanie trzyczęściowego testu pozwalającego stwierdzić, czy dany przepis prawa lub dana praktyka narusza klauzulę *establishment*. Przyjęto, że zgodne z tą klauzulą są przepisy i działania, które (1) mają świecki cel, (2) mają głównie świecki skutek oraz (3) nie powodują „nadmiernego uwikłania” władzy w sprawy religijne. Z biegiem lat test *Lemon* stał się bardzo znaczącym, ale też ostro krytykowanym elementem doktryny prawnej zmierzającej do ścisłego rozdziału kościoła od państwa.

rozszerzenia wolności religijnej w całym kraju? Czy osoby wierzące mogą nadal z optymizmem patrzeć na kwestię ochrony swoich głęboko i szczerze wyznawanych przekonań? Czy powinniśmy mówić o nowej nadziei, jeśli chodzi o możliwość publicznego wyrażania wiary? I wreszcie czy Sąd Najwyższy otworzył nowy rozdział w historii poprzez stworzenie nowych standardów wykładni klauzuli *establishment*?

Prawo do obecności chrześcijańskiego krzyża na terenach publicznych

Znaczenie symboliki religijnej w sferze publicznej docenił już w 1890 roku sędzia Oliver Wendell Holmes Jr., który wypowiedział znamienne i wciąż aktualne słowa: „Żyjemy symbolami”. Jak jednak dodał, „to, co symbolizuje każdy postrzegany obraz, zależy od tego, co dzieje się w umyśle osoby go widzącej” (Gordon, 1992, s. 173). Z perspektywy czasu można powiedzieć, że o ile symbole religijne są nam nadal niezbędne w życiu osobistym i społecznym, o tyle ich eksponowanie przez instytucje państwowe w przestrzeni publicznej nieustannie prowadzi do ostrych sporów.

Przez kilka dekad, aż do 2019 roku, w amerykańskim orzecznictwie dotyczącym eksponowania symboli religijnych w przestrzeni publicznej panował kompletny chaos¹⁰⁰. W związku z tym niezwykle potrzebne było orzeczenie, które stanowiłoby mocny precedens — z niecierpliwością wyczekiwane zarówno przez sądy niższej instancji i władze stanowe, jak i przez zwykłych obywateli, którzy, zwłaszcza po wyroku wydanym w 2010 roku w sprawie *Salazar v. Buono*¹⁰¹, wciąż nie otrzymali precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o to, czy symbole religijne wspierane przez państwo mogą pozostać na swoim miejscu, czy też powinny stopniowo zniknąć (*First Amendment – Establishment Clause*, 2019, s. 262–271). Wreszcie w 2019 roku, w decyzji wydanej stosunkiem głosów 7:2 w sprawie *American Legion v. American Humanist Association*¹⁰², Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych jednoznacznie sformułował swoje wytyczne w tej kwestii, decydując o zachowaniu niemal 100-letniego pomnika weteranów I wojny światowej znajdującego się przy ruchliwym skrzyżowaniu w Bładensburgu niedaleko Waszyngtonu. Ukończony w 1925 roku krzyż został wzniesiony ze środków prywatnych, aby uhonorować 49 miejscowych żołnierzy poległych na

¹⁰⁰ Więcej informacji na ten temat zawiera następująca pozycja: Kudła, W. (2019). *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA*. Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 287–325.

¹⁰¹ *Salazar v. Buono*, 559 US 700 (2010). Sprawa dotyczyła zgodności z Konstytucją drewnianego krzyża wzniesionego na szczycie formacji skalnej Sunrise Rock w rezerwacie Mojave National Preserve dla upamiętnienia żołnierzy poległych w I wojnie światowej.

¹⁰² *American Legion v. American Humanist Association*, 588 U.S. ____ (2019).

frontach I wojny światowej. Na jego prostokątnej podstawie wyryto słowa „Męstwo”, „Wyrwałość”, „Odwaga” i „Poświęcenie”. W 1961 roku władze stanu Maryland przejęły krzyż wraz z otaczającym go terenem ze względu na obawy dotyczące bezpieczeństwa ruchu drogowego w związku z umiejscowieniem dużego pomnika przy ruchliwej autostradzie. W 2012 roku, po upływie niemal 90 lat od poświęcenia krzyża i ponad 50 lat od jego przejęcia przez władze stanowe, Amerykańskie Stowarzyszenie Humanistyczne (*American Humanist Association*) złożyło pozew, w którym stwierdziło, że widok pomnika umieszczonego na terenie publicznym jest dla jego członków obraźliwy, a sama obecność pomnika narusza klauzulę *establishment*. Organizacja zażądała usunięcia rzekomego naruszenia prawa poprzez przeniesienie lub zburzenie krzyża, a przynajmniej zdemontowanie jego ramion.

Sędzia Samuel Alito, który był autorem uzasadnienia wyroku Sądu w tej sprawie i który dziewięć lat wcześniej (w 2010 roku) wyraził zdanie zbieżne w sprawie *Salazar v. Buono*, po raz kolejny ostrzegł, że „władza, która przemierza kraj, burząc pomniki zawierające symbolikę religijną i usuwając wszelkie odniesienia do boskości, zostanie przez wielu uznana za agresywnie wrogą wobec religii. Wojowniczo świeckie reżimy realizowały już w przeszłości takie przedsięwzięcia, a z punktu widzenia osób znających historię obraz burzonych pomników jest bardzo sugestywny i niepokojący oraz sprzyja podziałom”¹⁰³.

Sąd Najwyższy uznał szczególną rolę krzyży będących wyrazem czci dla weteranów wojennych. Niezależnie od tego, czy zostały one pierwotnie wzniesione z pobudek religijnych czy świeckich, współczesne społeczności mają prawo do ich zachowania i ochrony z wielu powodów. Co więcej, pomnik w formie krzyża nie musi odwoływać się bezpośrednio do krzyża nagrobego ani być związany z innymi świeckimi celami, aby mógł pozostać na terenie będącym własnością publiczną. Sąd Najwyższy przestrzegł również przed atakowaniem od dawna istniejących i ugruntowanych nazw miast o znaczeniu lub pochodzeniu religijnym, ponieważ nabrały one również szerokiego znaczenia historycznego i świeckiego. Występowanie przeciwko nim należy traktować jako wyraz ekstremizmu i antyreligijnej obsesji: „kampania mająca na celu likwidację elementów kojarzących się z religią może świadczyć o wrogości wobec religii, nawet jeśli skojarzenia religijne nie znajdują się już na pierwszym planie”¹⁰⁴.

¹⁰³ *American Legion*, s. 20 (Alito, J., uzasadnienie wyroku).

¹⁰⁴ *American Legion*, s. 24 (Alito, J., uzasadnienie wyroku).

Zwycięstwo w sprawie *American Legion* położyło również kres stosowaniu modelu „urazonego obserwatora”, który był przyjmowany w wielu sprawach dotyczących konstytucyjności symboli religijnych umieszczonych na terenie nieruchomości publicznych. Model ten zmuszał sądy do rozważania każdego, nawet najmniejszego szczegółu eksponowanego symbolu w celu stwierdzenia, czy „rozsądny obserwator” uznałby jego eksponowanie za promowanie religii. Nazywając ten model „anomalią”, sędzia Neil Gorsuch wyjaśnił, że przez wiele lat każdy umieszczony w miejscu publicznym element mający konotacje religijne był uznawany za potencjalnie obraźliwy. Model „urazonego obserwatora” — wywodzący się z koncepcji testu Lemona — pozwalał sądom „uznawać prawo do eksponowania Dziesięciu Przykazań i żądać ich usunięcia; zezwalać na zachowanie pomników w formie krzyży i nakazywać zrównanie ich z ziemią; pozwalać na prezentowanie oświetlonych bożonarodzeniowych dekoracji i nakazywać odłączenie ich od prądu”¹⁰⁵. Powyższa niekonsekwencja orzecznicza w sprawach dotyczących eksponowania treści religijnych wynikała w praktyce ze stosowania testu Lemona, który był już ostro krytykowany we wcześniejszych decyzjach. W sprawie *County of Allegheny v. American Civil Liberties Union* sędzia Anthony Kennedy nie zgodził się z opinią większości, że hrabstwo Allegheny naruszyło klauzulę *establishment* poprzez wystawienie żłóbka w gmachu sądu okręgowego, ponieważ w rozumieniu testu Lemona „głównym lub podstawowym skutkiem” jego wystawienia było promowanie religii¹⁰⁶. Zdaniem sędziego Kennedy’ego, stosując powyższy standard w przedmiotowej sprawie, Sąd wykazał „nieuzasadnioną wrogość wobec religii, wrogość niezgodną z naszą historią i naszymi precedensami”¹⁰⁷. Sędzia podkreślił, że wykluczenie religii z przestrzeni publicznej „graniczyłoby z ukrytą wrogością wobec religii”, a takie podejście nie ma podstaw w klauzuli *establishment*, która zamiast wznosić „mur ścisłej separacji” między kościołem a państwem pozostawia władzom pewną swobodę, jeśli chodzi o uznawanie i uwzględnianie roli religii w życiu społecznym¹⁰⁸.

Wyroki, w których Sąd Najwyższy w oparciu o test Lemona raz zezwalał, a innym razem nie zezwalał — nawet w tym samym dniu¹⁰⁹ — na eksponowanie symboli religijnych,

¹⁰⁵ *American Legion*, s. 10 (Gorsuch, J., zdanie zbieżne).

¹⁰⁶ *County of Allegheny v. American Civil Liberties Union*, 492 U.S. 573 (1989) (Kennedy, J., zdanie częściowo zbieżne i częściowo odrębne).

¹⁰⁷ *County of Allegheny*, s. 655.

¹⁰⁸ *County of Allegheny*, s. 657.

¹⁰⁹ Zob. decyzje wydane w tym samym dniu w sprawie *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677 (2005), gdzie Sąd potwierdził prawo do pozostawienia tablicy pamiątkowej z tekstem Dziesięciu Przykazań na terenie przylegającym do siedziby władz stanowych Teksasu, oraz w sprawie *McCreary County v. American Civil Liberties Union*, 545 U.S. 844 (2005), gdzie Sąd uznał wywieszenie oprawionego w ramkę tekstu Dziesięciu

podsycały jedynie podziały religijne zamiast dostarczać jednoznacznych wytycznych sprzyjających zgodzie społecznej. Era przedłużających się sporów, w których obie strony czuły się pokrzywdzone, dobiegła końca wraz z rozstrzygnięciem w sprawie *American Legion*. W zdaniu zbieżnym sędziego Gorsucha po raz kolejny pobrzmiewa refleksja (wyrażona również przez sędziego Kennedy'ego w sprawie *County of Allegheny*), że

[w pluralistycznym kraju] łatwo znaleźć powód do obrazy. [...] Nie ma też wątpliwości, że uczucie obrazy może być szczere, czasem zasadne, a nawet rozsądne. Jednocześnie jednak kwestie takie jak różnica zdań czy obraza nie powinny być przedmiotem postępowań przed sądami federalnymi. Zamiast tego w społeczeństwie, które wśród swoich najcenniejszych pragnień wymienia wzajemny szacunek, tolerancję, samostanowienie i demokratyczną odpowiedzialność, „urazony widz” może „odwrócić wzrok” [...] lub szukać rozwiązania politycznego¹¹⁰.

Przy ustalaniu, czy eksponowanie symboli religijnych w przestrzeni publicznej jest zgodne z Konstytucją, lepszym rozwiązaniem jest osadzenie dyskursu w nadal żywotnych tradycjach narodu. Ożywienie świadomości narodowej w tym kontekście jest wielkim zwycięstwem wolności religijnej i wyraźnym sygnałem, że władze państwowe nie chcą oczyszczać przestrzeni publicznej z religii (Longchamps de Bériér i Kudła, 2019, s. 34). Klauzula *establishment* nie wymaga przyjmowania tego rodzaju wrogiej postawy wobec religii, a klauzula *free exercise* wprost tego zabrania.

Prawo do umieszczania chrześcijańskiej flagi na budynkach publicznych

Jeśli przyjrzymy się orzecznictwu w sprawach dotyczących pierwszej poprawki, które znalazły swój finał przed Sądem Najwyższym Stanów Zjednoczonych, zauważymy, że najwięcej zdań zbieżnych i odrębnych dotyczy kwestii wyrażania przekonań religijnych w przestrzeni publicznej (Alvaré, 2019). Trzy lata po wydaniu decyzji w sprawie *American Legion* Sąd Najwyższy został wezwany do zajęcia stanowiska w sporze dotyczącym podniesienia chrześcijańskiej flagi na budynku publicznym w sprawie *Shurtleff v. City of*

Przykazań w budynku sądu za naruszenie klauzuli *establishment*. Więcej na ten temat: Longchamps de Bériér, F. (2007). *Uwagi o neutralnym państwie religijnych obywateli w jurysprudencji Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Czasopismo Prawno-Historyczne 2(59), s. 93–107.

¹¹⁰ *American Legion v. American Humanist Association*, s. 11 (Gorsuch, J., zdanie zbieżne).

*Boston*¹¹¹. Choć Sąd wydał jednogłośnie decyzję (9:0), nie wykazując przy tym żadnych oznak polaryzacji w rozpatrywanej kwestii, trzech sędziowie wyrazili dodatkowo zdania zbieżne.

U podstaw sporu leżała obawa władz Bostonu, że zezwolenie chrześcijańskiej grupie Camp Constitution na wywieszenie flagi przed bostońskim ratuszem podczas wydarzenia upamiętniającego wkład obywatelski i społeczny społeczności chrześcijańskiej w rozwój miasta będzie równoznaczne z naruszeniem klauzuli *establishment*. Na placu przed wejściem do ratusza (*City Hall Plaza*) stoją trzy maszty flagowe. Na pierwszym z nich powiewa flaga amerykańska, na drugim flaga stanu Massachusetts, a na trzecim zwykle wywieszana jest flaga miasta. W 2005 roku władze Bostonu zaczęły jednak zezwalać różnym grupom na organizowanie na placu ceremonii, podczas których uczestnicy mogli wciągnąć na trzeci maszt wybraną przez siebie flagę w miejsce flagi miasta. Jak wynika z danych statystycznych, w związku z ponad 280 ceremoniami odbywającymi się na placu w kolejnych latach miasto wyraziło zgodę na wywieszenie około 50 różnych flag (w tym flag innych państw bądź flag związanych z określonymi grupami lub kampaniami społecznymi, w tym flagi Pride). Gdy jednak w 2017 roku Harold Shurtleff, dyrektor Camp Constitution, poprosił w trakcie wspomnianego wydarzenia o wciągnięcie na maszt „flagi chrześcijańskiej”, otrzymał odpowiedź odmowną. Shurtleff i jego grupa wnieśli sprawę do sądu, argumentując, że odmowa ze strony władz Bostonu stanowiła naruszenie klauzuli dotyczącej wolności słowa (ang. *free speech clause*). Sądy niższej instancji orzekły na niekorzyść Shurtleffa, stwierdzając, że wciągnięcie flagi prywatnej grupy na maszt przed ratuszem stanowiłoby wypowiedź władz publicznych (ang. *government speech*), w związku z czym decyzja władz Bostonu była słuszna i nie naruszała pierwszej poprawki. Sąd Najwyższy stanął jednak po stronie powoda i zmienił decyzję sądów niższej instancji. Sporządzający uzasadnienie wyroku sędzia Breyer podkreślił, że decydujące znaczenie w tej sprawie miał brak kontroli ze strony władz miasta nad programem wywieszania flag. Władze przyznały, że odmówiły wywieszenia chrześcijańskiej flagi właśnie ze względu na obawy związane z klauzulą *establishment*, w związku z czym Sąd orzekł, że naruszyły w ten sposób klauzulę wolności słowa, ponieważ wybiórczo sprzeciwiły się wyrażaniu przekonań religijnych.

W swoim jednostronicowym zdaniu zbieżnym sędzia Brett Kavanaugh wyjaśnił istotę klauzuli *establishment*, wskazując, że

¹¹¹ *Shurtleff v. City of Boston*, 596 U.S. ____ (2022).

władze nie naruszają klauzuli *establishment* poprzez traktowanie osób, organizacji i wypowiedzi religijnych na równi z osobami, organizacjami i wypowiedziami świeckimi w kontekście programów publicznych, świadczeń, obiektów i tym podobnych. [...] Wręcz przeciwnie, władze łamią Konstytucję, gdy (tak jak w tym przypadku) wykluczają osoby, organizacje lub wypowiedzi religijne z powodów religijnych z publicznych programów, świadczeń, obiektów i tym podobnych¹¹².

Sędzia Gorsuch poszedł w swoim zdaniu zbieżnym jeszcze dalej, słusznie stwierdzając, że we wszystkich okresach historii uciszanie niepopularnych wypowiedzi i praktyk religijnych było jednym z ulubionych narzędzi tyranów. W związku z tym przypomniał, że

nasi przodkowie postanowili, że ten Naród będzie inny. Tutaj, jak zadecydowali, każda jednostka ma mieć prawo do poszukiwania sensu swojej relacji z boskością, swobodnego wypowiedzania się na temat miejsca człowieka w dziele stworzenia oraz domagania się szacunku dla swoich praktyk religijnych. Dzień, w którym władze publiczne w tym kraju zaczynają szukać sposobów na porzucenie tych fundamentalnych gwarancji, jest czarnym dniem dla wolności jednostki¹¹³.

Odnosił się też do testu Lemona, wskazując (nie po raz pierwszy) na jego słabe punkty i sugerując, że niesłuszna decyzja władz Bostonu o odmowie wywieszenia chrześcijańskiej flagi wynikała właśnie z jego przyjęcia:

[Test Lemona] wiązał się z obietnicą, że każdy spór dotyczący klauzuli *establishment* będzie można rozstrzygnąć za pomocą zgrabnej listy kontrolnej zbudowanej wokół trzech pytań: (1) Czy zakwestionowane działania władz miały cel świecki? (2) Czy skutkiem tych działań było sprzyjanie religii czy czynienie jej przeszkód? (3) Czy działanie władz powoduje „nadmierne [...] uwikłanie” państwa w sprawę kościoła? [...] Ale od samego początku ten pozornie prosty test generował więcej pytań niż odpowiedzi¹¹⁴.

Sędzia trafnie ujął też skutki przyjęcia testu Lemona w sporach dotyczących klauzuli *establishment*:

¹¹² Shurtleff, s. 1 (Kavanaugh, J., zdanie zbieżne).

¹¹³ Shurtleff, s. 10 (Gorsuch, J., zdanie zbieżne).

¹¹⁴ Shurtleff, s. 2 (Gorsuch, J., zdanie zbieżne).

Przed sprawą *Lemon* niniejszy Sąd ani razu nie uznał wywieszenia flagi ani innej ekspozycji [symboli] w miejscu publicznym za sprzeczne z Konstytucją „ustanowienie” religii. [...] Po wprowadzeniu testu *Lemona* przypadki kwestionowania ekspozycji w miejscach publicznych na podstawie klauzuli *establishment* stały się nagminne. Podobnie jak sam test, wyniki okazały się chaotyczne. [...] Ostatecznie test *Lemona* przekształcił się w swego rodzaju grę dla dzieci. Zaczniemy od szopki bożonarodzeniowej, menory czy flagi. Następnie wybierzmy sobie własnego awatara — „rozsądnego obserwatora”. W tej grze awatar przy ustawieniach domyślnych jest leniwy, nie zna historii i niezbyt chętnie przeprowadza analizy prawne, a jego domyślny nastrój to rozdrażnienie. Aby zagrać, wystarczy postawić awatara przed eksponowanym symbolem i zapytać go o reakcję. Jakie wywołuje u niego *uczucia*? Ale uwaga: nie należy pytać, czy eksponowane treści faktycznie stanowią [promowanie przez państwo religii]. Wystarczy go zapytać, czy w jego *odczuciu* „promują” one religię. Jeśli tak, gra skończona¹¹⁵.

Z racji tego, że test *Lemona* jest bardzo nieprecyzyjny i przynosi efekt przeciwny do zamierzonego, sędzia Gorsuch zapytał wprost, dlaczego ten dziwny stan rzeczy nadal się utrzymuje i zmusza władze oraz sądy niższej instancji do naruszania klauzuli *establishment* w celu jej ochrony. Mając świadomość wad testu *Lemona*, Sąd Najwyższy nie zastosował go ani w sprawie *Town of Greece v. Galloway*, ani w sprawie *American Legion v. American Humanist Association*, zastępując go pytaniem o to, czy postępowanie władz „jest zgodne z historią i wiernie odzwierciedla poglądy Ojców Założycieli”¹¹⁶. Sędzia Gorsuch sugeruje jednak, że test *Lemona* — „gwarantujący «wyplucie» wyników bardziej nieprzyjaznych religii niż cokolwiek, co mogłoby wynikać ze starannego zbadania pierwotnego rozumienia Konstytucji” — może być nadal z wielu względów atrakcyjny. Pokusa jego zastosowania może na przykład pojawić się w sytuacji, w której „celem czyjejś polityki jest wrzucenie wypowiedzi religijnych do jednego worka z prowokacjami słownymi i wulgaryzmami bądź celebrowanie tylko «konkretnego» rodzaju różnorodności zgodnego z popularną ideologią”¹¹⁷. Gdyby władze Bostonu odwołały się do historii zamiast do niesławnego testu *Lemona*, nie doszłoby do dyskryminacji grup religijnych, ponieważ pierwotne znaczenie

¹¹⁵ *Shurtleff*, s. 2–4.

¹¹⁶ *Town of Greece v. Galloway*, 572 U.S. 565 (2014), s. 577.

¹¹⁷ *Shurtleff*, s. 9 (Gorsuch, J., zdanie zbieżne).

klauzuli *establishment* nie sugeruje „wymazania religii z życia Ameryki; powstała ona z myślą o zapewnieniu «szacunku i tolerancji»”¹¹⁸.

Z tego powodu decyzję w sprawie *Shurtleff v. Boston* można uznać za element szerszej, trwającej od kilku dziesięcioleci debaty na temat roli i granic wyrażania przekonań religijnych w przestrzeni publicznej. Wypracowanie odpowiedniego standardu kontroli sądowej zgodnego z pierwotnym zamysłem Konstytucji, którego odczytanie wymaga znacznie większego wysiłku niż przyjęcie prostszego, ale katastrofalnego w skutkach testu *Lemona*, jest krokiem w kierunku zapewnienia spójności precedensów dotyczących wykładni klauzul religijnych zapisanych w pierwszej poprawce.

Prawo do modlitwy w szkole publicznej

Decyzja o jawnej rezygnacji ze stosowania testu *Lemona* w sprawach dotyczących klauzul religijnych zapadła w przełomowym orzeczeniu wydanym stosunkiem głosów 6:3 w sprawie *Kennedy v. Bremerton School District*¹¹⁹, ogłoszonym niecałe dwa miesiące po zakończeniu sprawy *Shurtleff v. City of Boston* w 2022 roku. W tym przypadku Sąd Najwyższy potwierdził prawo Josepha Kennedy’ego, trenera futbolu w publicznej szkole średniej, do cichej osobistej modlitwy na linii 50 jardów po zakończeniu meczu. Joseph Kennedy rozpoczął pracę jako trener drużyny futbolowej Bremerton High School w 2008 roku. Po zakończeniu każdego meczu swojej drużyny Kennedy przyklękał na linii 50 jardów i przez około 30 sekund odmawiał cichą modlitwę dziękczynną. Początkowo modlił się sam, ale kiedy inni gracze zaczęli go pytać, czy mogą się pomodlić razem z nim, odpowiedział: „To wolny kraj, możecie robić co chcecie”¹²⁰. W rezultacie czasami razem z trenerem modliła się większość graczy, a czasami modlił się tylko on sam. Chociaż Kennedy nigdy nie zachęcał ani nie namawiał uczniów do wspólnej modlitwy, w 2015 roku z powodu tego prostego, prywatnego aktu wiary został pozbawiony stanowiska trenera. W związku z tym pozwał okręg szkolny Bremerton, twierdząc, że działania władz oświatowych naruszyły klauzule wolności słowa i wykonywania praktyk religijnych zawarte w pierwszej poprawce. Sądy niższej instancji uznały jednak, że modlitwa trenera była formą „wypowiedzi władzy publicznej”, nie zaś „wypowiedzi prywatnej”, a on sam nie był z tego powodu chroniony przez klauzulę wolności słowa. Kennedy zwrócił się do Sądu Najwyższego o ponowne rozpatrzenie sprawy już

¹¹⁸ *Shurtleff*, s. 13.

¹¹⁹ *Kennedy v. Bremerton School District*, 597 U.S. ____ (2022).

¹²⁰ *Kennedy*, s. 2 (Gorsuch, J., uzasadnienie wyroku).

w 2018 roku, jednak jego wniosek został odrzucony — chociaż sędzia Samuel Alito już wcześniej dostrzegł niebezpieczeństwo wynikające z faktu, że sądy niższej instancji zabraniają nauczycielom wykonywania w obecności uczniów praktyk religijnych takich jak składanie rąk czy pochylanie głowy do modlitwy przed posiłkiem. Ostatecznie sprawa trafiła na wokandę Sądu Najwyższego w 2021 roku.

Sąd przeanalizował kolejno zarzuty dotyczące klauzuli *free exercise*, następnie klauzuli wolności słowa, a na koniec klauzuli *establishment*. W wyniku tej analizy stwierdzono, że: (1) polityka okręgu szkolnego skierowana wyłącznie przeciwko trenerowi nie była neutralna wobec religii, a tym samym stanowiła naruszenie klauzuli *free exercise*; (2) Kennedy modlił się jako osoba prywatna, a tym samym jego modlitwy stanowiły wypowiedź prywatną, a nie publiczną; (3) nie przedstawiono żadnych dowodów na to, że uczniowie byli nakłaniani, namawiani bądź przymuszani, aby modlić się razem z Kennedy’em, w związku z czym nie doszło do naruszenia klauzuli *establishment*. Sędzia Gorsuch, który sporządził uzasadnienie wyroku w imieniu większości, podkreślił raz jeszcze, że wszystkie trzy klauzule — klauzula *establishment*, klauzula *free exercise* i klauzula wolności słowa — występują w tym samym zdaniu pierwszej poprawki, w związku z czym ich cele wzajemnie się uzupełniają, a tym samym nie wolno dawać żadnej z nich pierwszeństwa przed pozostałymi w celu łagodzenia istniejących napięć w określonych okolicznościach¹²¹. Zdaniem większości sędziów „nie ma sprzeczności między badanymi przez nas nakazami konstytucyjnymi. Istnieje «zaledwie cień» sprzeczności, fałszywy wybór oparty na błędnej interpretacji klauzuli *establishment*”¹²². Tym samym Sąd orzekł, że prawo Kennedy’ego do modlitwy po meczach było chronione przez klauzulę *free exercise*, a poszanowanie klauzuli *establishment* nie może usprawiedliwiać cenzurowania przez władze oświatowe jego prywatnej wypowiedzi religijnej: „Konstytucja i nasze najlepsze tradycje zalecają wzajemny szacunek i tolerancję, a nie cenzurowanie i uciszanie poglądów zarówno religijnych, jak i niereligijnych”¹²³. Zastępując test *Lemon* nowym testem „historii i tradycji”, większość sędziów Sądu Najwyższego oceniła, że Joseph Kennedy nie przekroczył linii oddzielającej chronione prawo do wyrażania prywatnych przekonań od niedopuszczalnego przymusu ze strony władzy publicznej¹²⁴. Zwycięstwo Josepha Kennedy’ego nie jest jedynie tryumfem jednego trenera, gdyż werdykt w jego sprawie będzie miał skutki w skali ogólnokrajowej i wpłynie na sytuację

¹²¹ *Kennedy*, s. 20.

¹²² *Kennedy*, s. 31.

¹²³ *Kennedy*, s. 1.

¹²⁴ *Kennedy*, s. 25.

wszystkich nauczycieli oraz pracowników szkół publicznych, którzy nie będą już musieli kryć się ze swoimi praktykami religijnymi po wejściu na teren szkoły. Konieczność utrzymania należytej równowagi między poglądami wyrażanymi w imieniu instytucji publicznych a poglądami prywatnymi nadal ogranicza pracownikom szkół publicznych możliwość „przekazywania dowolnego przesłania każdemu odbiorcy i w każdym czasie”, ale treść pierwszej poprawki gwarantuje, że nie muszą oni „zostawiać swoich konstytucyjnych praw do wolności słowa lub wypowiedzi za bramą szkoły”¹²⁵.

Orzeczenie wydane w sprawie *Kennedy v. Bremerton School District*, w którym definitywnie zrezygnowano z testu *Lemon*, może mieć istotny wpływ na przyszłe sprawy dotyczące klauzuli *establishment*, które nie powinny być już analizowane przez pryzmat dotychczasowych „napięć” między klauzulami religijnymi. Od momentu wydania w 1947 roku decyzji w sprawie *Everson v. Board of Education*¹²⁶ Sąd Najwyższy stworzył mozaikę zwodniczych testów konstytucyjnych mających na celu wzniesienie „muru separacji” między kościołem a państwem, który z biegiem lat okazał się bardzo chwiejny i niestabilny. W rezultacie orzecznictwo w zakresie klauzuli *establishment* było przez długi czas bardzo niespójne (Garry, 2023; Weaver, 2003). Przez ponad pięćdziesiąt lat test *Lemon* — przyjęty jako nadrzędny standard w sprawach dotyczących klauzuli *establishment* — ograniczał zakres stosowania klauzuli *free exercise*, a sądy niższej instancji znalazły się w martwym punkcie, ponieważ dając pierwszeństwo prawu do wolności religijnej, ryzykowały naruszenie zasad dotyczących zakazu ustanawiania religii państwowej. Wraz z wprowadzeniem nowego paradygmatu skoncentrowanego na historycznym znaczeniu klauzuli *establishment* sądy zeszły z błędnej ścieżki orzecniczej. Jak to ujęła Stephanie H. Barclay, „odrzucając sfabrykowane napięcie między klauzulami w sprawie *Kennedy*, Sąd sygnalizuje, że ten konkretny obszar jest nieistotny i często wrogi wobec religii w sposób, który zniechęca instytucje państwowe do finansowania, uwzględniania lub uznawania potrzeb religijnych. Zamiast tego będą istniały szerokie obszary aktywności, które będą chronione przez klauzulę *free exercise*, a przy tym nie będą zakazane przez klauzulę *establishment* i vice versa, gdzie działania administracji publicznej będą służyły zmniejszeniu kontroli państwa nad religią” (Barclay, 2023, s. 2111).

¹²⁵ *Kennedy*, s. 15. Zob. także *Tinker v. Des Moines Independent Community School Dist.*, 393 U.S. 503 (1969), s. 506.

¹²⁶ *Everson v. Board of Education of Ewing*, 330 U.S. 1 (1947).

Początek nowej ery dla wolności religijnej — podsumowanie

Przedstawiona powyżej analiza trzech niedawnych wyroków Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych pokazuje, że wysiłki zmierzające do rezygnacji z testu *Lemon* i odrzucenia go jako domyślnego standardu konstytucyjnego przynoszą pozytywne zmiany z punktu widzenia przyszłości wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych. Przez całe dziesięciolecia Sąd regularnie orzekał, że stworzone wcześniej symbole lub praktyki religijne naruszają klauzulę *establishment*, przez co władze publiczne nie mogą w wielu przypadkach zezwalać na wyrażanie przekonań religijnych. Zgodnie z tą linią orzecniczą zdania zbieżne lub odrębne wzywające Sąd do interpretowania Konstytucji zgodnie z jej tekstem oraz intencjami jej twórców były konsekwentnie ignorowane. W wielu przypadkach większość sędziów nadal trwała przy iluzorycznej wizji ścisłego rozdziału kościoła od państwa — realizowanego poprzez ograniczenie zakresu wolności religijnej w sferze publicznej i wykluczenie wszelkich jawnych działań, które mogłyby potencjalnie stanowić naruszenie klauzuli *establishment*. Jak wynika z analizy orzeczeń, Sąd Najwyższy stopniowo odchodzi od wrogiego podejścia zgodnego z ideą „ścisłej separacji” na rzecz bardziej przyjaznego podejścia uwzględniającego potrzeby religijne (tzw. „akomodacjonizmu”). Należy jednak zaznaczyć, że powyższe rozważania stanowią jedynie wycinek złożonej i wieloaspektowej debaty na temat współczesnych granic poszanowania tożsamości religijnej w Stanach Zjednoczonych.

Trzy niedawne orzeczenia mają duże znaczenie symboliczne, ponieważ wskazują nową ścieżkę, którą powinien podążać proces kontroli sądowej, skupiającą się na tradycji i historycznej roli religii w życiu amerykańskiego społeczeństwa. Ostateczne odrzucenie testu *Lemon* wskazuje, że doktryna Sądu w zakresie klauzul religijnych może potencjalnie rozwijać się w kierunku większego uwzględnienia roli religii w życiu społecznym. Jednocześnie jednak Sąd Najwyższy — rozpoczynając długi i skomplikowany proces, jakim jest kompleksowe ustabilizowanie sytuacji doktrynalnej w sprawach wymagających przeciwstawiania sobie i równoważenia sprzecznych interesów dotyczących delikatnej i głównie psychologicznej natury przekonań religijnych — sugeruje również, że nie wszystkie problemy w dziedzinie wolności religijnej powinny i mogą być rozwiązywane na drodze sporów prawnych. Istnieją również inne instytucje i narzędzia pozwalające zaradzić „zwykłej obrazie”, która ma miejsce, gdy komuś nie spodoba się określony symbol religijny lub określona praktyka religijna. Żyjemy w podzielonym, bardziej pluralistycznym i zróżnicowanym społeczeństwie. W związku z tym nawet jeśli większa a nie mniejsza obecność religii w przestrzeni publicznej jest całkowicie zgodna z prawem, to może ona

wywoływać wiele różnych reakcji społecznych i prowokować konflikty polityczne. Z tego powodu nie tylko sędziowie, ale również my wszyscy powinniśmy czuć się zobowiązani do głębszej refleksji nad statusem religii w naszych zmieniających się społeczeństwach. Stawka jest wysoka.

Bibliografia

Orzecznictwo

American Legion v. American Humanist Association, 588 U.S. ____ (2019)

County of Allegheny v. American Civil Liberties Union, 492 U.S. 573 (1989)

Everson v. Board of Education of Ewing, 330 U.S. 1 (1947)

Kennedy v. Bremerton School District, 597 US ____ (2022)

Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971)

McCreary County v. American Civil Liberties Union, 545 U.S. 844 (2005)

Salazar v. Buono, 559 U.S. 700 (2010)

Shurtleff v. City of Boston, 596 U.S. ____ (2022)

Tinker v. Des Moines Independent Community School Dist., 393 U.S. 503 (1969)

Town of Greece v. Galloway, 572 U.S. 565 (2014)

Van Orden v. Perry, 545 U.S. 677 (2005)

Artykuły i literatura

Alvaré, H. (2019). *Religious Displays. The Interplay of Free Speech and the Nonestablishment of Religion*, w: Blicharz, G. (red.), *Freedom of Religion: A Comparative Law Perspective*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.

Barclay, S. H. (2023). *The Religion Clauses After Kennedy v. Bremerton School District*. *Iowa Law Review* 108(5), s. 2097–2113.

First Amendment — Establishment Clause — Government Display of Religious Symbols — American Legion v. American Humanist Ass’n (2019). *Harvard Law Review* 133(1).

- Garry, P. M. (2023). *The Supreme Court Corrects a Seventy-Five-Year Distortion in Establishment Clause Jurisprudence*. *Indiana Law Review* 56(1), s. 95–118.
- Gordon, R. W. Jr. (red.) (1992). *The Legacy of Oliver Wendell Holmes*, Stanford: Stanford University Press.
- Kudła, W. (2019). *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Longchamps de Bérier, F. (2007). *Uwagi o neutralnym państwie religijnych obywateli w jurysprudencji Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki*. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 2(59), s. 93–107.
- Longchamps de Bérier, F. i Kudła, W. (2019). *Prawo do krzyża w przestrzeni publicznej. Odpowiedź stowarzyszeniu humanistów*. *Forum Prawnicze* 4(54), s. 19–37.
- McConnell, M. W. (2000). *Why Is Religious Liberty the “First Freedom”?* *Cardozo Law Review* 21, s. 1243–1262.
- McConnell, M. W. (2019). *No More (Old) Symbol Cases*. *Cato Supreme Court Review* 6, s. 91–118.
- Weaver, R. L. (2003). *Like a Ghoul in a Late Night Horror Movie*. *Brandeis Law Journal* 41(3), s. 587–602.

Adam Jakuszewicz

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Kilka refleksji na temat (de)penalizacji błuznierstwa w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka

Streszczenie: W artykule omówiono tendencję do depenalizacji błuznierstwa oraz wybrane skutki społeczne tego zjawiska. Zdaniem autora analizowana tendencja jest wynikiem błędnego postrzegania roli praw człowieka w ogólności, a w szczególności prawa do wolności wypowiedzi. Na podstawie kilku niedawnych orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawach dotyczących konfliktu między wolnością wypowiedzi a prawami religijnymi wykazano, że nadmierna ochrona wolności wypowiedzi prowadzi do legalizacji, a w efekcie normalizacji nieuzasadnionej obrazy, pogardy i braku szacunku dla osób wierzących, co jest trudne do pogodzenia z zasadniczym celem tejże wolności, jakim jest promowanie rozwoju osobistego jednostek i postępu społecznego. Z kolei penalizacja poważnych i jednoznacznych przypadków obrazy uczuć religijnych i znieważenia przedmiotów czci religijnej może być uznana za odpowiedni środek, za pomocą którego z systemu prawnego wysyłany jest komunikat, że wolność wypowiedzi — podobnie jak każda inna wolność — pociąga za sobą konkretne obowiązki i odpowiedzialność zarówno wobec innych osób, jak i wobec całego społeczeństwa. W ten sposób system prawny pełni również funkcję edukacyjną.

Słowa kluczowe: przepisy dotyczące błuznierstwa, wolność wypowiedzi, swoboda wypowiedzi w debacie politycznej, swoboda wypowiedzi artystycznej, prawo do korzystania z forum publicznego

1. Wstęp

W dniu 4 października 2022 roku do Sejmu RP wpłynął obywatelski projekt ustawy (*Obywatelski projekt ustawy 2022*, s. 1) o zmianie przepisów Kodeksu karnego penalizujących zakłócanie obrzędów religijnych i obrazę uczuć religijnych (art. 195 i 196 Kodeksu karnego). Jeśli chodzi o przestępstwo przeszkadzania publicznemu wykonywaniu

aktu religijnego, projektodawcy zaproponowali likwidację znamienia „złośliwego” charakteru zachowania sprawcy jako warunku karalności. Zmiana ta ma umożliwić skazanie oskarżonego na podstawie obiektywnych cech jego zachowania, bez konieczności udowodnienia, że działał on z zamiarem bezpośrednim. W zmienionym brzmieniu przepisu dotyczącego przestępstwa bluźnierstwa również położono nacisk na obiektywne znamiona czynu karalnego. Zgodnie z art. 196 Kodeksu karnego w jego obecnym brzmieniu czyn polegający na publicznym znieważeniu przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych nabiera znamion przestępstwa dopiero wtedy, gdy skutkuje obrazą uczuć religijnych innych osób. Odpowiedzialność karna jest zatem uzależniona od subiektywnego odbioru czynu przez więcej niż jedną osobę (Wojciechowski, 2010, Legalis¹²⁷), chociaż zdaniem niektórych autorów do uznania odpowiedzialności karnej z tytułu tego przestępstwa wystarczy, aby obrażona poczuła się co najmniej jedna osoba (np. Hyps, 2023, Legalis). W odróżnieniu od obecnego brzmienia art. 196 w omawianym projekcie ustawy usunięto w całości odniesienie do uczuć religijnych. W ten sposób projektodawcy zdają się podkreślać, że penalizacja bluźnierstwa ma na celu ochronę nie tylko uczuć poszczególnych osób wierzących, ale również porządku publicznego i moralności publicznej. Ponadto w projekcie ustawy zaproponowano rozszerzenie katalogu przedmiotów, których znieważenie podlega karze, o „kościół lub inny związek wyznaniowy o uregulowanej sytuacji prawnej, jego dogmaty lub obrzędy”.

Projektodawcy uzasadniają proponowane zmiany koniecznością wzmocnienia ochrony wolności wyznania. Podkreślają przy tym, że organy administracji publicznej mają obowiązek podejmować odpowiednie środki, w tym środki o charakterze karnym, aby chronić prawo do niezakłóconego korzystania z tej wolności poprzez „zapewnienie szacunku dla religii”. Potrzeba ta wydaje się szczególnie paląca w obliczu narastającej wrogości wobec chrześcijan, przejawiającej się w coraz częstszych aktach profanacji, wandalizmu, ośmieszania, parodiowania i dyskryminowania, które „rodzą napięcia społeczne, a także u osób wierzących poczucie zagrożenia, strachu, zawstydzenia, nieakceptowania ze względu na swoją przynależność religijną i chęć jej manifestowania” (*Obywatelski projekt ustawy*, s. 4). Obecnie projekt jest nadal procedowany w Sejmie RP.

Przedstawiona wyżej próba poszerzenia zakresu przedmiotowego przestępstwa bluźnierstwa, a tym samym wzmocnienia ochrony wolności wyznania i przekonań, stoi

¹²⁷ Legalis to polska platforma elektroniczna umożliwiająca dostęp do orzecznictwa polskich sądów oraz literatury prawniczej, prowadzona na zasadach komercyjnych przez Wydawnictwo C.H. Beck.

w wyraźnej sprzeczności ze stanowiskiem międzynarodowych organów ochrony praw człowieka, które wzywają do depenalizacji bluźnierstwa ze względu na rzekomą niezgodność jego penalizacji z zasadą wolności wypowiedzi. Jedną z najbardziej stanowczych wypowiedzi w tej kwestii zawiera komentarz ogólny nr 34 Komitetu Praw Człowieka ONZ z 12 września 2011 roku, dotyczący artykułu 19 (Wolność wyrażania opinii i wolność wypowiedzi) Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych. W dokumencie tym stwierdzono krótko i zwięźle, że „zakazy okazywania braku szacunku dla religii lub innego systemu przekonań, w tym przepisy zakazujące bluźnierstwa, są niezgodne z Paktem”, chyba że mają na celu wypełnienie zobowiązań wynikających z art. 20 Paktu, a w szczególności zwalczanie podżegania do nienawiści (United Nations, 2011, § 48). Wymowa tego stwierdzenia wynika nie tylko z kontrastu między jego kategorycznym charakterem a słabością przedstawionej w nim argumentacji, ale również, a być może przede wszystkim z tego, że jego autorzy autorytatywnie ogłosili uniwersalny standard bez należytego uwzględnienia brzmienia art. 19 Paktu oraz z pominięciem faktu, że na świecie jest około 95 państw (z czego 19 w samej Europie!), w których nadal obowiązują przepisy zakazujące bluźnierstwa (Nundy, 2023, s. 11), co wyraźnie pokazuje, że rzekomy uniwersalny standard nie znajduje oparcia w faktach.

Stanowiska zbliżone do opinii Komitetu Praw Człowieka były również wyrażane na szczeblu regionalnym w Europie. Wystarczy tylko wspomnieć o oświadczeniu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, w którym napisano, że „ustawodawstwo krajowe powinno penalizować jedynie te wypowiedzi w kwestiach religii, które w sposób celowy i dotkliwy zakłócają porządek publiczny lub nawołują do publicznej przemocy” (Council of Europe, 2007, § 15), a także o stanowisku Komisji Weneckiej, zgodnie z którym „Komisja nie uważa za konieczne ani pożądane tworzenia przestępstwa obrazy religii (tj. obrazy uczuć religijnych) *simpliciter*, bez elementu podżegania do nienawiści jako istotnego czynnika” (Venice Commission, 2008, § 64). Postawa ta coraz częściej przejawia się również w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (np. *Rabczewska przeciwko Polsce*, §§ 23–31, 60–61; *Marija Alochina i inni przeciwko Rosji*, § 223; *Bouton przeciwko Francji*, § 61), co skutkuje stopniowym (miejmy nadzieję, że nie nieodwracalnym) odchodzeniem przez Trybunał od ochrony godności osób wierzących oraz porządku społecznego opartego na zdroworozsądkowej zasadzie moralnej, zgodnie z którą ludzie powinni „w miarę możliwości unikać wypowiedzi, które są bezzasadnie obraźliwe dla innych i stanowią przez to naruszenie ich praw, a zatem nie stanowią wkładu w jakąkolwiek formę debaty publicznej mogącą

przyczynić się do postępu w stosunkach międzyludzkich” (*Otto-Preminger Institut przeciwko Austrii*, § 49).

Poniższe rozważania mają na celu wykazanie, że podejście polegające na penalizacji czynów, które w sposób rażący, bezzasadny i jednoznaczny obrażają wiarę i uczucia religijne, jest uzasadnioną i konieczną reakcją państwa na naruszanie praw indywidualnych oraz próbę podważenia podstawowych (wręcz uniwersalnych) zasad współżycia społecznego, takich jak poszanowanie nienaruszalności miejsc kultu czy przedmiotów czci religijnej. W artykule argumentuje się, że pogląd przeciwny jest błędny z uwagi na niewłaściwe rozumienie samej idei praw człowieka. Prawa te są coraz częściej rozpatrywane w oderwaniu od swojej pierwotnej funkcji, jaką jest samospełnienie i samorealizacja każdego człowieka zgodnie z jego naturą (Jasudowicz, 2010, s. 24), a także postrzegane jedynie jako środek do zaspokajania wszelkich pragnień lub kaprysów jednostek „wyzwolonych” z naturalnych i społeczno-kulturowych uwarunkowań, takich jak czynniki biologiczne, rodzina czy społeczeństwo zorganizowane wokół określonych, obiektywnych wartości (Puppinc, 2021, s. 86). Takie rozumienie praw człowieka znajduje odzwierciedlenie w niedawnych wyrokach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (zwanego dalej „Trybunałem”) w sprawach dotyczących konfliktów między wolnością wypowiedzi a prawem osób wierzących do pokojowego manifestowania swojej wiary. Wyroki te są przywoływane w celu zilustrowania powyższego błędnego poglądu i ukazania niektórych negatywnych konsekwencji jego stosowania w praktyce.

2. Obraza religii i uczuć religijnych w świetle funkcji wolności wypowiedzi

„Podstawy filozoficzne” wolności wypowiedzi (Nowicki, 2021, s. 899) zostały sformułowane w sprawie *Handyside przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, w której Trybunał słusznie stwierdził, że wolność ta pełni dwojaką rolę: po pierwsze stanowi jeden z zasadniczych fundamentów i podstawowy warunek rozwoju społeczeństwa demokratycznego, a po drugie jest jednym ze sposobów na „rozwój każdego człowieka”. Dotyczy to nie tylko tych „informacji” lub „idei”, które są przychylnie przyjmowane lub uznawane za nieobraźliwe (a przynajmniej obojętne), lecz również tych, które są obraźliwe, szokujące lub niepokojące z punktu widzenia państwa lub dowolnego wycinka społeczeństwa. Takie są wymogi pluralizmu, tolerancji i otwartości umysłu, bez których nie może istnieć „społeczeństwo demokratyczne” (*Handyside przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, § 49). Naturalną konsekwencją funkcjonalnego podejścia do tej wolności jest wielokrotnie podkreślane przez

Trybunał szczególne znaczenie, jakie ma w demokratycznym społeczeństwie swoboda wypowiedzi w debacie politycznej i w sprawach ważnych dla społeczeństwa (Nowicki, 2021, s. 905). Istotnie, im ściślej korzystanie z wolności wypowiedzi jest związane z kwestiami politycznymi lub sprawami publicznie ważnymi, tym większa jest jej ochrona i tym ściślejszy jest nadzór Trybunału nad jej ograniczeniami (Garlicki, 2010, s. 625n).

Należy zaznaczyć, że debata publiczna na tego rodzaju tematy bywa niezwykle ostra, a jej uczestnicy mogą uciekać się do przesady, a nawet do prowokacji, czy też — jak to ujął A. Nowicki — mają prawo do wypowiedzi „w pewien sposób nieumiarkowanych” (Nowicki, 2021, s. 905). Niemniej jednak nawet od osób uczestniczących w debacie politycznej wymaga się zachowania pewnych granic, a w szczególności poszanowania dobrego imienia i praw osób trzecich. Zdaniem Trybunału „o ile istnieje niewielki zakres [...] dopuszczalności ograniczania wypowiedzi politycznych lub debaty w kwestiach dotyczących interesu publicznego, umawiającym się państwom przysługuje zasadniczo szerszy margines swobody przy regulowaniu wolności wypowiedzi w sprawach mogących naruszać osobiste przekonania w zakresie moralności lub, w szczególności, religii” (*Wingrove przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*).

Doktrynę marginesu swobody zastosowano po raz pierwszy w kontekście konfliktu między wolnością wypowiedzi a potrzebą ochrony moralności publicznej w 1976 roku w sprawie *Handyside przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*. Trybunał opowiedział się wówczas po stronie prawa władz krajowych do przedkładania konieczności ochrony praw osób wierzących oraz porządku publicznego i moralności nad wolność wypowiedzi jednostki. Najnowsze orzecznictwo — z wyjątkiem odbiegającego od obecnej linii orzeczniczej wyroku w sprawie *E. S. przeciwko Austrii* — sugeruje jednak, że podejście to zostało w późniejszym czasie podważone, a nawet całkowicie porzucone. Ostatnim i niezwykle dobitnym tego przykładem jest wyrok w sprawie *Bouton przeciwko Francji*, która dotyczyła skazania skarżącej na karę pozbawienia wolności w zawieszeniu za przestępstwo „obnażania się” (*exhibition sexuelle*) popełnione w kościele św. Magdaleny w Paryżu. Stojąc przy ołtarzu kościoła, skarżąca zainscenizowała aborcję Jezusa przez Matkę Boską, aby w ten sposób zaprotestować przeciwko stanowisku Kościoła katolickiego w sprawie przerywania ciąży. Podczas swojego „występu” miała odsłonięte piersi i trzymała w dłoni kawałek mięsa, który miał symbolizować usunięty płód. Kobieta poinformowała wcześniej media o zamiarze zorganizowania tego rodzaju protestu, w związku z czym podczas incydentu w kościele było

obecnych około dziesięciu dziennikarzy. Artykuły ze zdjęciami skarżącej ukazały się następnie na stronach internetowych krajowych serwisów informacyjnych.

Trybunał stwierdził, że „jedynym celem działania skarżącej, której nie zarzucono żadnego obraźliwego ani nienawistnego zachowania (*à laquelle aucun comportement injurieux ou haineux n'a été reproché*), bez względu na to, jak bardzo działanie to mogło być szokujące dla innych ze względu na nagość, którą narzuciła w miejscu publicznym, co stanowiło zachowanie karalne zgodnie z przepisami krajowego prawa karnego, było wniesienie poprzez celowo prowokacyjny występ wkładu w debatę publiczną na temat praw kobiet, a w szczególności prawa do aborcji” (§ 53). Ponadto Trybunał orzekł, że „choć przy ocenie sprzecznych interesów w sprawie konieczne było uwzględnienie czynników kontekstowych w postaci okoliczności miejsca oraz symboli, do których odwołała się skarżąca, sądy krajowe nie były zobowiązane, biorąc pod uwagę cel przedmiotowego przestępstwa, do dokonania wyważenia pomiędzy przywoływanym przez skarżącą prawem do wolności wypowiedzi a prawem do wolności sumienia i wyznania chronionym na mocy art. 9 Konwencji” (§ 60). Z powyższego stwierdzenia wynika, że w tym przypadku władze krajowe mogły czuć się zwolnione z obowiązku zapewnienia każdej osobie podlegającej ich jurysdykcji możliwości korzystania z praw i obowiązków określonych w Konwencji (art. 1 Konwencji). Na domiar złego Trybunał zarzucił władzom krajowym, że skoro zdecydowały się zbadać zachowanie skarżącej pod kątem naruszenia wolności wyznania, to powinny były również ocenić, czy jej zachowanie było „bezzasadnie obraźliwe” wobec przekonań religijnych wiernych oraz „czy było obraźliwe bądź stanowiło podżeganie do okazywania braku szacunku lub nienawiści wobec Kościoła katolickiego”. Ten sposób rozumowania Trybunału słusznie uznano za argumentacyjną „fikcję”, ponieważ Trybunał zachował się tak, jak gdyby nie miał świadomości, że nieuzasadniona obraza w tej sprawie była oczywista (Puppink, 2023). Z perspektywy wierzących „[nie] dość, że Bouton naruszyła poczucie przyzwoitości innych osób, to jeszcze zrobiła to, celowo bezczeszcząc kościół, stojąc przed tabernakulum, czyli dokładnie tam, gdzie Nasz Pan jest rzeczywiście obecny w ciele, krwi, duszy i boskości” (Dovico, 2022).

Z punktu widzenia niniejszego opracowania najważniejszym aspektem omawianego wyroku jest to, że Trybunał mocno podkreślił polityczny wymiar działania skarżącej. W szczególności zwrócił uwagę na fakt, że sądy krajowe odmówiły wzięcia pod uwagę znaczenia haseł wypisanych na torsie i plecach skarżącej, które niosły przesłanie feministyczne odwołujące się do manifestu proaborcyjnego z 1971 roku. Ponadto Trybunał

skrytykował sądy krajowe za to, że nie zbadały zainscenizowanej aborcji Jezusa w kontekście poglądów propagowanych przez skarżącą. W szczególności zwrócił uwagę, że sądy krajowe nie wzięły pod uwagę wyjaśnień skarżącej „dotyczących znaczenia nadanego jej nagości przez działaczki ruchu Femen, którego skarżąca była członkinią, a dla którego nagie piersi były «sztandarem politycznym»”, jak również jej wyjaśnień „dotyczących miejsca jej działania, a mianowicie miejsca kultu znanego opinii publicznej, wybranego w celu uzyskania większego rozgłosu medialnego” (§ 64).

Analizując wyrok w świetle funkcji wolności słowa, należy zgodzić się ze skarżącą, że jej wystąpienie miało charakter polityczny. Ostatecznie politykę można zdefiniować jako proces określania potrzeb wspólnoty i sposobu ich zaspokajania (Sarnecki, 2014, s. 1). Zdaniem skarżącej społeczeństwo musi zapewnić kobietom łatwy dostęp do aborcji, a cel ten można i należy osiągnąć między innymi poprzez posługiwanie się drwiną i pogardą w celu uciszenia głosów sprzeciwu. Trudno jednak uznać, aby debata publiczna mogła zostać istotnie zakłócona, gdyby skarżąca wyraziła swoje stanowisko w sposób nienaruszający praw innych osób oraz ugruntowanych zasad społecznych, czyli moralności publicznej (szacunek dla miejsc kultu jest przecież uniwersalnym standardem moralnym w każdym cywilizowanym społeczeństwie). Wydając omawiany wyrok, Trybunał wysłał jasny sygnał, że w kontekście wypowiedzi politycznych obowiązuje zasada „cel uświęca środki”. W rezultacie powstał niebezpieczny precedens, który może jedynie zachęcić do bardziej bluźnierczych lub nieprzyzwoitych ataków na chrześcijan lub inne grupy szczególnie wrażliwe. Nie będzie więc zaskoczeniem, jeśli za sprawą poczucia bezkarności wynikającego z błędnego pojmowania przez ETPC pojęcia wolności słowa wzrosnie w przyszłości liczba podobnych spraw (Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe, 2023). Jeśli zaś chodzi o drugą funkcję wolności wypowiedzi, jaką jest samorealizacja jednostki, można ewentualnie uznać, że „występ” skarżącej sprzyjał jej rozwojowi osobistemu, ale tylko przy założeniu, że rozwój człowieka polega na wyzwoleniu się spod norm społecznych umożliwiających pokojowe współzycie, takich jak okazywanie szacunku wobec miejsc i symboli uznawanych przez niektórych ludzi za święte, czy też na łamaniu i przekraczaniu wszelkich tabu związanych z dobrymi obyczajami społecznymi.

3. Obraza uczuć religijnych a swoboda wypowiedzi artystycznej

Jest rzeczą oczywistą, że „wolność artystyczna ma zasadnicze znaczenie dla bogactwa duchowego człowieka i różnorodności cywilizacji. [...] W demokracji artystów należy

zachęcać do tego, aby jako awangarda swobodnie manifestowali swoją artystyczną skłonność do kwestionowania ortodoksji i wyznaczali nowe kierunki krytycznego myślenia” (Harris i in., 2018, s. 611). W związku z tym ETPC podkreślił, że wolność artystyczna jest wartością samą w sobie, a zatem wymaga wysokiego stopnia ochrony na mocy art. 10 (np. *Jelsevar i inni przeciwko Słowenii*, § 33). Wolność ta umożliwia również uczestnictwo w publicznej wymianie wszelkiego rodzaju informacji oraz idei kulturowych, politycznych i społecznych. Jak zauważył Trybunał, „osoby, które tworzą, interpretują, rozpowszechniają lub wystawiają dzieła sztuki, przyczyniają się do wymiany idei i opinii, która jest niezbędna w społeczeństwie demokratycznym”, w związku z czym państwo ma obowiązek powstrzymać się od bezpodstawnej ingerencji w ich wolność wypowiedzi (np. *Ulusoy i inni przeciwko Turcji*, § 42). Z uwagi na „z natury wywrotowy charakter impulsu artystycznego” (Laster, 1993, s. 471) istnieje niebezpieczeństwo, że władze mogą zbyt chętnie odwoływać się do pojęcia „obowiązków i odpowiedzialności”, którego użyto w art. 10 ust. 2, aby „zamaskować środki ucisku, których działanie odstrasza i może tłumić wyobraźnię artystyczną i kreatywność” (Harris i in., 2018, s. 612).

Bez względu na to, jak istotna jest sztuka w społeczeństwie demokratycznym, nie można zaprzeczyć, że niektóre dzieła pracy twórczej mogą zostać uznane za obraźliwe wobec przekonań religijnych lub moralnych przedstawicieli określonej religii. W takich okolicznościach można powoływać się na kwestię ochrony moralności publicznej lub praw osób trzecich w celu uzasadnienia ograniczeń dotyczących swobody wypowiedzi artystycznej. Niemniej jednak — w odróżnieniu od wcześniejszego orzecznictwa, w którym Trybunał uznawał za zasadne sankcje nakładane na artystów w związku z nieuzasadnioną obrazą uczuć religijnych (*Otto-Preminger Institut przeciwko Austrii*) lub rażącym przekroczeniem granic przyzwoitości (*Müller i inni przeciwko Szwajcarii*) — w orzeczeniach z ostatnich lat „wyraźnie zarysował się zwrot w kierunku wspierania swobody wypowiedzi artystycznej” (Harris i in., 2018, s. 614). Szczególnie dobrze obrazuje tę sytuację sprawa *Vereinigung Bildender Künstler przeciwko Austrii*, w której Trybunał stwierdził naruszenie art. 10 w związku z wydaniem wobec skarżącego zakazu wystawiania malowidła przedstawiającego liczne osoby publiczne (w tym kilku polityków, członków hierarchii katolickiej, a wreszcie Matkę Teresę) podczas wykonywania różnych czynności seksualnych. Zakaz został wydany na wniosek prawnicowego polityka, który uzasadniał swój wniosek faktem, że przedstawienie go na wspomnianym obrazie jest dla niego poniżające i szkodzi jego pozycji społecznej. Trybunał uznał co prawda obraz za „nieco oburzający”

i zgodził się, że przedmiotowy zakaz miał na celu ochronę praw innych osób, ale zarazem uznał, że dzieło ma „charakter artystyczny i satyryczny”. Jednocześnie Trybunał wyjaśnił, że „satyra jest formą artystycznego wyrazu i komentarza społecznego, a z racji swoich nieodłącznych cech, jakimi są przesada i zniekształcanie rzeczywistości, w naturalny sposób ma na celu prowokowanie i poruszanie” (§ 33). W związku z tym Izba uznała niewielką większością głosów (cztery do trzech), że doszło do naruszenia art. 10.

Wyrok w sprawie *Vereinigung Bildender Künstler przeciwko Austrii* spotkał się z ostrą krytyką ze strony sędziego Loucaidesa. Jego zdanie odrębne można w istocie zatytułować „Król jest nagi”. Aby wykazać, jak bardzo większość Izby rozminęła się z rzeczywistością społeczno-kulturową i zdrowym rozsądkiem, uznając tak wulgarny i obsceniczny obraz za dzieło sztuki, sędzia Loucaides zawarł w swojej opinii jego szczegółowy opis. Na końcu tego opisu stwierdził, że „obrazy przedstawione w tym wytworze co najmniej osobliwej wyobraźni nie niosą żadnego przesłania; «malowidło» jest po prostu bezsensowną, obrzydliwą kombinacją lubieżnych obrazów, których jedynym efektem jest poniżenie, znieważenie i ośmieszenie każdej z przedstawionych osób”. Sędzia zaryzykował, że zostanie uznany przez niektórych „ekspertów w dziedzinie sztuki” za artystycznego analfabetę, otwarcie przyznając, że nie rozumie, dlaczego wyjątkowo obsceniczne przedstawienie orgii seksualnej miałyby być „porównywalne z satyrą lub ekspresją artystyczną” (*Vereinigung Bildender Künstler przeciwko Austrii*, zdanie odrębne sędziego Loucaidesa).

W dziedzinie estetyki — podobnie jak w każdej innej dziedzinie życia — będą zawsze występowały przypadki graniczne, w których odróżnienie dzieła sztuki od formy ekspresji niezasługującej na uznanie za artystyczną będzie trudne lub nawet niemożliwe, a tym samym ocena dokonywana przez sąd lub biegłych będzie potencjalnie budzić kontrowersje. Nie wolno jednak zatracić zdrowego rozsądku: „Charakteru, sensu i efektu poszczególnych elementów malowidła nie można oceniać na podstawie tego, co malarz zamierzał przekazać. Liczy się oddziaływanie widocznego obrazu na obserwatora. Ponadto fakt, że obraz został stworzony przez artystę, nie zawsze sprawia, że efekt końcowy ma charakter «artystyczny»” (*Vereinigung Bildender Künstler przeciwko Austrii*, zdanie odrębne sędziego Loucaidesa). W przeciwnym razie trzeba będzie bezkrytycznie przyjmować wyjaśnienia artystów takich jak Dorota Nieznalska, która utrzymywała, że przedstawiona przez nią fotografia męskich genitaliów przytwierdzonych do krzyża miała na celu potępienie nadmiernego zainteresowania ćwiczeniami fizycznymi i kulturystyką wśród mężczyzn, a tym samym nie

miała z założenia nikogo obrażać (Prud'homme, 2010, s. 93). Powyższa interpretacja jest być może pomysłowa, ale też pozbawiona wszelkiej logiki i powagi: sama natura znaczącej komunikacji wskazuje, że jeśli artysta chce wyrazić za pomocą swojego dzieła określone przesłanie (polityczne lub społeczne), to należy oczekiwać, że przesłanie to będzie czytelne dla odbiorców (nawet jeśli jego odczytanie będzie wymagało od nich znacznego wysiłku). W istocie wolność wypowiedzi została słusznie sklasyfikowana w niemieckiej doktrynie prawnej jako prawo podstawowe do komunikacji (*Kommunikationsgrundrecht*). Jeśli zatem ktoś twierdzi, że korzysta z przysługujących mu swobód, aby przekazać przesłanie niosące istotne treści (abstrahując już od innych skutków wywoływanych przez sztukę, takich jak wzbudzanie niejednoznacznych emocji, które niekiedy trudno jest nawet nazwać), to „ponosi winę”, jeśli zakoduje swoje przesłanie w sposób sprawiający, że jest ono obiektywnie nieczytelne (ponieważ wolność wypowiedzi „pociąga za sobą obowiązki i odpowiedzialność”). Można by było podpisać się pod decyzją o uniewinnieniu Nieznalskiej od zarzutu obrazy uczuć religijnych, gdyby wykazano, że jej przekaz był na tyle oczywisty, aby przeciętny człowiek mógł go zrozumieć, albo gdyby udowodniono, że używanie słów lub znaków bezpośrednio odnoszących się do narządów płciowych lub seksu w kontekstach niezwiązanych (lub jedynie w niewielkim stopniu związanych) z seksualnością utraciło wulgarny lub obsceniczny charakter, przez co nie przydaje już (przynajmniej w pewnym stopniu) przekazowi, jaki dana osoba próbuje zakomunikować, charakteru lekceważącego, pogardliwego, szyderczego czy poniżającego. Inny przykład: niezależnie od tego, co sądzimy o przesłaniu, jakie chciał przekazać publiczności Adam Darski (wokalista heavymetalowego zespołu Behemoth), gdy podczas swoich koncertów darł Biblię na scenie i rzucał publiczności wyrwane kartki, krzycząc przy tym, *excusez le mot*, „jedźcie to gówno!” czy nazywając religię katolicką „najbardziej zbrodniczą sektą” (Potulski, 2015, Legalis), trzeba przyznać, że „performance” artysty był przynajmniej spójny z jego z (nagannymi) intencjami.

Lekceważenie przez organy sądowe faktu, że „artyści i osoby promujące ich pracę z pewnością nie są wolni od potencjalnych ograniczeń przewidzianych w art. 10 ust. 2”, ponieważ „każdy, kto korzysta z wolności wypowiedzi, bierze na siebie zgodnie z wyraźnymi zapisami tego ustępu «obowiązki i odpowiedzialność»” (*Vereinigung Bildender Künstler przeciwko Austrii*, § 26), otwiera drogę do legalizacji, a w efekcie normalizacji poprzez prawo nie tylko nieograniczonych profanacji (w tym kontekście warto przywołać toczącą się przed Trybunałem głośną sprawę kradzieży 242 konsekrowanych hostii i wykorzystania ich do stworzenia „dzieła sztuki” w postaci napisu „pederastia” pod pretekstem potępienia pedofilii

wśród księży, zob. Bauer, 2020) i przypadków obrazy uczuć religijnych, ale także rażących przypadków oczerniania ludzi oraz naruszania ich czci i godności.

4. Wolność wypowiedzi a prawo do korzystania z forum publicznego

Analizując konflikt między wolnością wypowiedzi a prawem osób wierzących do ochrony przed poniżaniem i obrażą ze względu na wyznawaną wiarę, należy zauważyć, że art. 10 nie daje nikomu nieograniczonego prawa do wyboru forum wypowiedzi, czyli do wchodzenia na teren lokali lub obiektów publicznych bądź obiektów, które są własnością podmiotu niepaństwowego lub znajdują się pod jego zarządem, ale są otwarte dla wszystkich (Harris i in., 2018, s. 597), takich jak kościoły, placówki handlowe czy placówki opieki zdrowotnej. Takie podejście przyjął Trybunał w sprawie *Appleby przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*. Skarżący — w tym przypadku osoby protestujące przeciwko wydaniu pozwolenia na budowę — ustawili stoiska przy wejściu do centrum handlowego, które było wówczas własnością podmiotu prywatnego, ale zostało pierwotnie wybudowane przez podmiot prawa publicznego. Na stoiskach rozwiesili plakaty ostrzegające mieszkańców przed prawdopodobną utratą otwartych terenów publicznych. Pracownicy ochrony uniemożliwili protestującym zbieranie podpisów pod sprzeciwem wobec przekazania pod zabudowę niektórych działek w centrum miasta. Skarżący twierdzili, że centrum handlowe, na terenie którego prowadzą swoją kampanię, pełni funkcję centrum miasta, a na jego terenie znajdują się lokale, w których świadczone są usługi publiczne. Odwoływali się przy tym do obowiązującej w USA doktryny „forum publicznego”, zgodnie z którą władze muszą zezwolić osobom fizycznym na dostęp do prywatnych centrów handlowych w zakresie niezbędnym do korzystania z prawa do wolności słowa. Trybunał orzekł jednak, że art. 10 nie przyznaje żadnej swobody wyboru forum wypowiedzi. Jednocześnie podkreślił, że ograniczenia nałożone na skarżących miały stosunkowo ograniczony zakres, ponieważ mogli oni prowadzić swoją kampanię innymi sposobami, na przykład poprzez uzyskanie indywidualnej zgody na wystawienie stoiska bądź rozdawanie ulotek na drogach publicznych lub roznoszenie ich „od drzwi do drzwi”.

Warto zauważyć, że Trybunał odniósł się później do wyroku w sprawie *Appleby* w obu sprawach, w których skarżący postanowili wyrazić swoje przesłanie w kościołach, czyli w sprawie *Marija Alochina i inni przeciwko Rosji* oraz w sprawie *Bouton przeciwko Francji*, jednak wzmianka ta nie miała znaczącego wpływu na wynik postępowania. Jest to szczególnie zaskakujące w przypadku tej ostatniej sprawy, w której Trybunał — opierając się na orzeczeniu w sprawie *Appleby* — powinien był orzec, że skarżąca nadużyła swojego prawa

do wejścia na teren kościoła, ponieważ rażąco naruszyła powszechnie przyjęte zasady dotyczące zachowania się w świątyni (w sprawie Alochiny czynnikiem decydującym o stwierdzeniu naruszenia art. 10 była surowa kara wymierzona skarżącym, tj. dwa lata pozbawienia wolności). Istotnego znaczenia dla Trybunału nie miał również fakt, że skarżąca mogła wyrazić sprzeciw wobec stanowiska Kościoła katolickiego w sprawie aborcji na wiele innych sposobów.

Opisane wyżej rozstrzygnięcia stoją w sprzeczności z decyzją podjętą wiele lat temu przez Europejską Komisję Praw Człowieka, która uznała, że wydany wobec skarżącego zakaz przebywania w promieniu 250 metrów od kliniki aborcyjnej, który miał mu uniemożliwić zniechęcanie potencjalnych pacjentek do przerwania ciąży, był konieczny w celu zapewnienia ochrony praw innych osób, a dokładniej praw fundacji prowadzącej przedmiotową klinikę oraz osób odwiedzających i pracowników. Fundacja twierdziła, że skarżący kilka razy w miesiącu podchodził do osób odwiedzających i pracowników idących z parkingu do kliniki, pokazując im przy tym zdjęcia przedstawiające w powiększeniu szczątki płodu w połączeniu z wizerunkami Chrystusa oraz nazywając aborcję „morderstwem dziecka”, a pracowników kliniki „mordercami”. Ponadto rozdawał ulotki, które również zawierały wspomniane zdjęcia. Zdaniem fundacji „doprowadziło to do sytuacji, w której osoby odwiedzające przychodziły do kliniki zszokowane i zdenerwowane, czasami do tego stopnia, że konieczne było przełożenie zabiegu”. Skarżący z kolei utrzymywał, że „nie przeszkadzał odwiedzającym ani pracownikom i nie narzucał im się, gdy nie przyjmowali rozdawanych im ulotek, ale zgodnie z zasadą wolności wypowiedzi miał prawo do tego, aby próbować powstrzymać kobiety przed aborcją, która jest jego zdaniem zbrodnią przeciwko ludzkości”. Komisja argumentowała, że zakaz wobec skarżącego został wydany na czas określony (sześć miesięcy) i obowiązywał na określonym, ograniczonym obszarze, a zatem skarżący nie został pozbawiony swobody wyrażania opinii, a jedynie ograniczono mu możliwość korzystania z niej (*Van den Dungen przeciwko Holandii*). W ten sposób Komisja zgodziła się z podejściem władz krajowych, zgodnie z którym zakazem można objąć nie tylko teren danej placówki, ale również jej sąsiedztwo. W związku z tym rodzi się następujące pytanie: Czy Trybunał byłby skłonny uznać za uzasadnione w świetle art. 10 ust. 2 hipotetyczne ograniczenie wolności wypowiedzi ze względu na potrzebę ochrony praw osób wierzących do niezakłóconej modlitwy, gdyby komuś zakazano rozdawania osobom wchodzącym do kościoła na nabożeństwo ulotek ostro potępiających stanowisko pro-life i nazywających jego zwolenników na przykład

barbarzyńcami łamiącymi prawa kobiet? Odpowiedź na tak postawione pytanie wydaje się oczywista.

5. Wnioski

Prawa człowieka czerpią swoją legitymację i „moc” z funkcji, którą pełnią w społeczeństwie, polegającej na zapewnieniu ochrony godności osoby ludzkiej i możliwości zaspokajania podstawowych naturalnych potrzeb człowieka, w tym rozwijania i realizowania jego naturalnego potencjału. Wszędzie tam, gdzie prawa człowieka są interpretowane w oderwaniu od powyższej funkcji, zostają one nieuchronnie zredukowane do zwykłego postulatu politycznego, społecznego lub ideologicznego, a tym samym przestają skutecznie chronić jednostkę. Obrazowym przykładem takiego podejścia są próby wywodzenia z wolności wypowiedzi prawa do bluźnierstwa i narzucania w związku z tym władzom krajowym obowiązku depenalizacji obrazy uczuć religijnych czy znieważania przedmiotów czci religijnej. Dążenia te odzwierciedlają subiektywistyczną i indywidualistyczną koncepcję praw człowieka, której w żadnym razie nie można uznać za odzwierciedlenie uniwersalnego standardu. Próba narzucenia powyższej koncepcji z wykorzystaniem autorytetu międzynarodowych organów ochrony praw człowieka (nieposiadających legitymacji demokratycznej) nie może być zatem postrzegana inaczej niż jako przejaw kolonializmu ideologicznego. Niedawne orzecznictwo Trybunału w sprawie konfliktów między wolnością wypowiedzi a przepisami zakazującymi bluźnierstwa wskazuje jednoznacznie, że rozszerzenie zakresu wolności wypowiedzi o rozpowszechnianie bezzasadnie obraźliwych i nieprzyzwoitych treści nieuchronnie idzie w parze ze zmniejszeniem ochrony wolności wyznania. Zjawisko to stanowi szczególny problem w przypadku społeczeństw, w których osoby religijne stają się mniejszością, przez co ich potrzeby, interesy i uzasadnione prawa spotykają się z coraz mniejszym zrozumieniem. Z kolei penalizacja poważnych i jednoznacznych przypadków obrazy uczuć religijnych i znieważenia przedmiotów czci religijnej jest instrumentem, za pomocą którego z systemu prawnego wysyłany jest komunikat, że wolność wypowiedzi — podobnie jak każda inna wolność — pociąga za sobą konkretne obowiązki i odpowiedzialność zarówno wobec innych osób, jak i wobec całego społeczeństwa. W ten sposób system prawny pełni również funkcję edukacyjną. Rozszerzenie wolności słowa o „prawo” do bluźnierstwa jest również sprzeczne z samymi celami tej wolności, ponieważ pogarda, brak szacunku i wulgarność nie mogą być w żadnym razie mylone z rozwojem osobistym lub dążeniem do postępu w stosunkach międzyludzkich.

Bibliografia

- Bauer, N. (2020). *The “Hosts’ Case” at the ECHR*. European Centre for Law and Justice, <https://eclj.org/religious-freedom/echr/1--affaire-des-hosties--a-la-cedh>. [dostęp 30.09.2023]
- Council of Europe (2007). *Recommendation 1805 (2007): Blasphemy, religious insults and hate speech against persons on grounds of their religion*, <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?fileid=17569>. [dostęp 04.12.2023]
- Dovico, E. (2022). *Shock ruling: Femen sacrilege in church: for ECHR is freedom of expression*. Daily Compass, <https://newdailycompass.com/en/femen-sacrilege-in-church-for-echr-is-freedom-of-expression>. [dostęp 11.09.2023]
- Garlicki, L. (2010). *Artykuł 10*, w: Garlicki, L. (red.), *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1–18*, t. 1. Warszawa: C. H. Beck.
- Harris, D. J., O’Boyle, M., Bates, E. P. i Buckley, C. M. (2018). *Law of the European Convention on Human Rights*, wyd. 4. Oxford: Oxford University Press.
- Hypś, S. (2021). *Artykuł 196*, w: Grześkowiak, A. i Wiak, K. (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, wyd. 7. Warszawa: C. H. Beck.
- Jasudowicz, T. (2010). *Zagadnienia wstępne*, w: Gronowska, B., Jasudowicz, T., Balcerzak, M., Lubiszewski, M. i Mizerski, R., *Prawa człowieka i ich ochrona*, wyd. 2. Toruń: TNOiK.
- Lester, A. (1993). *Freedom of expression*, w: MacDonald, R. St. J., Matscher, F. i Petzold, H. (red.), *The European System for the Protection of Human Rights*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Nowicki, M. A. (2021). *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, wyd. 8. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Nundy, K. (2023). *On Religious Freedom and Discontent: Report on International Standards and Blasphemy Laws*. Media Freedom Coalition, <https://mediafreedomcoalition.org/wp-content/uploads/2023/05/HLP-Blasphemy-Laws-report-2023.pdf>. [dostęp 30.09.2023]
- Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe (2023). *ECHR Acquits Women that Desacrated a Paris Church Simulating an Abortion of Christ and*

Urinating on the Altar,

<https://www.intoleranceagainsthristians.eu/index.php?id=12&case=6289>. [dostęp 11.09.2023]

Obywatelski projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny (2022). Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, druk nr 2756,

<https://orka.sejm.gov.pl/Druki9ka.nsf/0/0A26B4615366A82FC12588F00038FC63/%24File/2756.pdf>. [dostęp 25.09.2023]

Potulski, J. (2015). *Sprawa Nergala – studium przypadku*, w: Biłgorajski, A. (red.), *Wolność wypowiedzi versus wolność religijna. Studium z zakresu prawa konstytucyjnego, karnego i cywilnego*. Warszawa: C. H. Beck.

Prud'homme, J. (2010). *Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights*. Freedom House, https://freedomhouse.org/sites/default/files/2020-02/Archived_Special_Report_FH_Policing_Belief_Full.pdf. [dostęp 30.09.2023]

Puppinck, G. (2021). *Degeneracja praw człowieka*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.

Puppinck, G. (2023). *Femen: ECHR supports anti-Christian blasphemy*. <https://eclj.org/free-speech/echr/femen--la-cedh-soutient-le-blaspheme-antichretien>. [dostęp 11.09.2023]

Sarnecki, P. (2014). *Prawo konstytucyjne RP*, wyd. 9. Warszawa: C. H. Beck.

United Nations (2011). *General Comment No. 34, Article 19: Freedoms of Opinion and Expression*, <https://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/gc34.pdf>. [dostęp 03.10.2023]

Venice Commission (2008). *Report on the relationship between Freedom of Expression and Freedom of Religion: the issue of regulation and prosecution of Blasphemy, Religious Insult and Incitement to Religious Hatred adopted by the Venice Commission at its 76th Plenary Session (Venice, 17-18 October 2008)*, CDL-AD(2008)026-e, [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2008\)026-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2008)026-e). [dostęp 04.12.2023]

Wojciechowski, J. (2010). *Artykuł 196*, w: Wąsek, A. i Zawłocki, R. (red.), *Kodeks karny. Część szczególna*, t. I, *Komentarz do artykułów 117–221*, wyd. 4. Warszawa: C. H. Beck.

Orzecznictwo

andyside przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, 7 grudnia 1976 r., skarga nr 5493/72.

Appleby przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, 6 maja 2003 r., skarga nr 44306/98.

Bouton przeciwko Francji, 13 października 2022 r., skarga nr 22636/19.

E. S. przeciwko Austrii, 25 października 2018 r., skarga nr 38450/12.

Jelsevar i inni przeciwko Słowenii, 11 marca 2014 r., skarga nr 47318/07.

Marija Alochina i inni przeciwko Rosji, 17 lipca 2018 r., skarga nr 38004/12.

Müller i inni przeciwko Szwajcarii, 24 maja 1988 r., skarga nr 10737/84.

Otto-Preminger Institut przeciwko Austrii, 20 września 1994 r., skarga nr 13470/87.

Rabczewska przeciwko Polsce, 15 września 2022 r., skarga nr 8257/13.

Ulusoy i inni przeciwko Turcji, 3 maja 2007 r., skarga nr 34797/03.

Van den Dungen przeciwko Holandii, 22 lutego 1995 r., skarga nr 22838/93.

Vereinigung Bildender Künstler przeciwko Austrii, 25 stycznia 2007 r., skarga nr 68354/01.

Wingrove przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, 25 listopada 1996 r., skarga nr 17419/90.

Rozdział III.

Mapowanie przyszłości wolności religijnej

Andrea Pin

Gdy prawa zmierzają w złym kierunku — los wolności religijnej i konstytucjonalizmu w XXI wieku

Streszczenie: Jeszcze do niedawna wolność religijna była traktowana na równi z innymi prawami. W miarę jak kolejne państwa europejskie wprowadzały w życie zasadę wolności wyznania, a na całym świecie upowszechniał się zachodni model konstytucjonalizmu, debata koncentrowała się głównie na odporności dotychczasowych związków wyznaniowych wobec rosnącego pluralizmu religijnego w społeczeństwach ponowoczesnych i coraz powszechniejszego agnostycyzmu. Neutralność i pluralizm miały być optymalnym rozwiązaniem sprzyjającym integracji i różnorodności w kontekście, który prowadził do wzrostu znaczenia międzynarodowych i ponadnarodowych forów sądowych. W ostatnim czasie konstytucjonalizm coraz częściej pomija jednak kwestie religii i wolności religijnej, zarówno w teorii, jak i w praktyce sądowej, czego dowodem jest najnowsze orzecznictwo Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Paradoksalnie prowadzi to do sytuacji, w której pojęcia narodowości i państwowości są ponownie brane pod uwagę jako potencjalne atuty w dążeniu do ochrony mniejszości wyznaniowych, a nie jedynie większości. Dyskusja przedstawiona w tym rozdziale prowadzi do wniosku, że napięcia, które targają współczesnym konstytucjonalizmem, wynikają w dużej mierze z zasadniczego niezrozumienia relacji między konstytucjonalizmem a religią oraz z faktu, że instytucje na szczeblu ponadpaństwowym nie potrafią chronić lokalnych społeczności religijnych — bez względu na to, czy stanowią one większość czy mniejszość.

Słowa kluczowe: wolność religijna, konstytucjonalizm, integracja europejska, Europejski Trybunał Praw Człowieka, Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej, neutralność.

1. Wstęp

Właściwe wyważenie sprzecznych racji, które łączą się z zasadniczymi pytaniami dotyczącymi godności człowieka oraz jego miejsca i celu w życiu, nie jest i nigdy nie było łatwe. Dzisiaj, w XXI wieku, zagadnienie to wzbudza na nowo zainteresowanie badaczy w związku z koniecznością zapanowania nad coraz większym pluralizmem ideologicznym i kulturowym. W krótkim czasie powstało kilka opracowań naukowych, których autorzy starają się stawić czoła narastającej fali sporów sądowych obracających się wokół religii, wolności religijnej i innych praw człowieka. Dużym zainteresowaniem naukowców, sędziów i polityków cieszy się obecnie kwestia pogodzenia potrzeb religijnych z innymi prawami.

Można odnieść wrażenie, że sprawy, w których wolność religijną przeciwstawia się prawom człowieka, przygotowują grunt pod starcie między źródłami konstytucjonalizmu a jego najnowszymi wcieleniami. Po jednej stronie stają ci, którzy wyrażają troskę o wolność wyznania — troskę, która ukształtowała współczesną koncepcję państwowości i która jest dziś często kojarzona z poglądami konserwatywnymi. Po drugiej stronie stają orędownicy praw nowszych generacji, w oparciu o które ukształtowały się najnowsze fale współczesnego konstytucjonalizmu i które są często uważane za wyraz postępowej wizji rozwoju cywilizacji ludzkiej i prawnej. Poglądy tych frakcji są na tyle rozbieżne, że wszelkie negocjacje i kompromisy są nierzadko postrzegane w kategoriach przegranej (Laycock, 2014, s. 879).

W ostatnim czasie mamy do czynienia z próbami uproszczenia problemu relacji między religią i prawem do wolności religijnej a innymi prawami poprzez całkowite wyeliminowanie kwestii religii lub wolności religijnej z debaty. Profesor Rosalind Dixon — zaliczana do grona najwybitniejszych specjalistów w dziedzinie porównawczego prawa konstytucyjnego — przedstawiła w swojej najnowszej książce własny pogląd na to, jak sądy powinny postępować w przypadku tego rodzaju sprzeczności. W opracowaniu zatytułowanym *Responsive Judicial Review* (Dixon, 2014, s. 95–98) autorka przedstawiła założenia teoretyczne dotyczące nowej roli sądów, która powinna umożliwić im współdziałanie z innymi instytucjami oraz szeroko pojętym społeczeństwem w taki sposób, aby mogły stawić czoła największym wyzwaniom, przed jakimi stoi wymiar sprawiedliwości, a jednocześnie uniknąć wywoływania negatywnych reakcji społecznych.

Profesor Dixon poddała swoją koncepcję próbie poprzez wskazanie czterech zasadniczych aspektów sporów toczących się we współczesnych demokracjach. Jej zdaniem są to: prawa socjalne, doktryna niekonstytucyjnych zmian prawa, wolność wypowiedzi i równość oraz prawo do aborcji i prawa społeczności LGBTQI+. W swoim liczącym niemal

300 stron opracowaniu autorka nie poświęciła praktycznie żadnej uwagi kwestii wolności religijnej — wyjątek stanowią jedynie dwie krótkie wzmianki na temat orzecznictwa Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych (Dixon, 2014, s. 260 i 269). W całej analizie kwestie religii i wolności religijnej zajmują miejsce marginalne, a odniesienia do nich są bardzo nieliczne. Krótko mówiąc, można odnieść wrażenie, że w stworzonym przez Rosalind Dixon katalogu roszczeń, które zasługują na rozpatrzenie w kontekście współczesnego konstytucjonalizmu, bardzo mało uwagi poświęca się ich konsekwencjom dla wolności religijnej.

Ran Hirschl i Ayelet Shachar (2018) zajęli prawdopodobnie najostrzejsze stanowisko wobec religii w artykule opublikowanym kilka lat temu w „The University of Chicago Law Review”. Autorzy rozpoczynają artykuł stwierdzeniem, że „rządy prawa i rządy Boga wydają się być na kursie kolizyjnym”, a zaraz potem podkreślają, że konflikt „tych dwóch najbardziej wpływowych idei wszechczasów” nie jest jedynie zdarzeniem tymczasowym lub historycznym. Ich zdaniem zderzenie państwa i religii jest nieuniknione, ponieważ są one „kiepsko dobraną parą, pod wieloma względami diametralnie przeciwstawną” (Hirschl i Shachar, 2018, s. 425). Hirschl i Shachar uzasadniają swój pogląd obserwacją, że główne zarzewia konfliktu między religią, wolnością religijną i prawami człowieka występują w obszarach „ochrony równości płci, wolności reprodukcyjnej, praw społeczności LGBTQ oraz prawa do godnej śmierci”. Ich zdaniem roszczenia te „są znamienne dla obecnego, liberalnego orzecznictwa w dziedzinie praw konstytucyjnych” (Hirschl i Shachar, 2018, s. 426), dla którego religia jest realnym zagrożeniem. Cytując autorów, „wyzwanie, jakie stanowi religia, można porównać do wyzwań wynikających z globalnych zjawisk gospodarczych, które podkopują autorytet państwa i podważają narracje będące podstawą jego samostanowienia” (s. 455).

Profesor Cécile Laborde nie odsuwa co prawda kwestii religii i wolności religijnej na dalszy plan, aby chronić inne prawa, tak jak to czynią Dixon, Hirschl czy Shachar, ale argumentuje, że pojęcia religii nie da się pogodzić z zasadami funkcjonowania społeczeństw uznających liberalne ideały konstytucjonalizmu. Autorka otwarcie stwierdza, że „kategoria religii nie jest właściwą *kategorią polityczno-prawną*” (Laborde, 2017, s. 2). W istocie profesor Laborde uważa, że pojęcie religii należałoby rozbić na mniejsze elementy, które wpisywałyby się w ramy intelektualne liberalizmu (s. 19–20). Można odnieść wrażenie, że w jej ujęciu liberalizm nie potrafi zaakceptować religii jako takiej.

Wszyscy cytowani wyżej wybitni naukowcy proponują takie ujęcie relacji między religią, wolnością religijną i prawami człowieka, które dodatkowo komplikuje i pogłębia analizowane problemy.

Należy również zaznaczyć, że wypchnięcie religii i wolności religijnej poza podstawowe ramy konstytucjonalizmu może wcale nie przysłużyć się samemu konstytucjonalizmowi. O ile dość powszechne jest przekonanie, że wolność religijna nie powinna już odgrywać roli pierwszoplanowej, o tyle religie mogą nadal mieć kluczowe znaczenie dla utrzymania konstytucjonalizmu w czasach, w których jego przyszłość jest bardzo niepewna. Opinia, że liberalny konstytucjonalizm znalazł się w odwrocie, nie jest wcale odosobniona, a od przełomu wieków systematycznie rośnie liczba państw i osób mieszkających w państwach, które nie respektują praw człowieka ani zasad praworządności i podziału władzy (Diamond i Plattner, 2015, s. 11).

W wydanej niedawno książce zatytułowanej *How Constitutional Rights Matter* Adam Chilton i Mila Versteeg (2020) przedstawiają wyniki badania empirycznego, które stanowi przyczynek do oceny odporności konstytucjonalizmu i praw konstytucyjnych. Badanie to jest interesujące, a zarazem niepokojące, ponieważ potwierdza, że prawa konstytucyjne niekoniecznie chronią demokrację, gdyż nie zapobiegają powrotowi na ścieżkę autokratycznego reżimu.

Jednocześnie Chilton i Versteeg pokazują, że najbardziej zaciekły opór wobec upadku ustrojów demokratycznych często stawia właśnie religia. Jak już zauważyli Hirschl and Shachar (2018, s. 450), wspólnoty religijne mają wyjątkową siłę mobilizującą. Chilton i Versteeg (2020) dodają, że „kościół chrześcijański jako jedyne potrafiły rzucić wyzwanie niedawno obalonemu prezydentowi Zimbabwe, Robertowi Mugabe, podczas jego kilkudziesięcioletnich rządów”, a wcześniej „Kościół katolicki odgrywał ważną rolę w demokratyzacji Ameryki Łacińskiej w latach 80. XX wieku, po upadku komunizmu w Europie Wschodniej” (s. 239). Ogólnie rzecz biorąc, jak zauważają autorzy, „w reżimach autorytarnych grupy religijne — zwłaszcza religie większościowe — są często jedyną siłą, która potrafi zahamować autorytarne zapędy przywódców” (s. 239).

Chilton i Versteeg wyjaśniają strategiczną rolę, jaką religie mogą odegrać w ochronie konstytucjonalizmu. Przekonują, że religie są odporne na wpływy, ponieważ skupiają się na fundamentalnych wartościach, które są podstawą funkcjonowania jednostek i całych społeczeństw. Wierzący zażarcie walczą o zachowanie wiary, ponieważ „religia daje ludziom więź ze świętością, stanowi kompas moralny przy podejmowaniu decyzji życiowych oraz

daje wskazówki i pocieszenie w kwestii tego, co ma nastąpić po śmierci” (Chilton i Versteeg, 2020, s. 240).

W oparciu o badania Richarda Garnetta (2013, s. 49) chciałbym wskazać, że istnieje ważki dodatkowy powód, dla którego religia odgrywa szczególną rolę z punktu widzenia konstytucjonalizmu — powód, który prawdopodobnie uzasadnia również głębsze i bardziej wyważone traktowanie religii i społeczności religijnych, niż mogłyby to sugerować nakreślone powyżej teorie współczesnego konstytucjonalizmu. Garnett zajmuje się głównie rolą religii i wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych, a zwłaszcza znaczeniem Kościoła katolickiego, ale jego argumentację można z powodzeniem rozciągnąć również na inne systemy prawne i wyznania. Autor przekonuje, że religia zasługuje na szczególne miejsce w ramach konstytucjonalizmu, ponieważ „oczyszcza i chroni przestrzeń społeczeństwa obywatelskiego” (Garnett, 2013, s. 40).

Argumentacja Garnetta opiera się w dużej mierze na badaniach Harolda Bermana, który zauważył, że przez wieki współistnienia kościoła i państwa w świecie Zachodu wykształciła się mentalność cechująca się poszanowaniem autonomii społeczeństwa obywatelskiego i nieufnością wobec państwa. Zdaniem Bermana (1983) „być może najbardziej wyrazistą cechą zachodniej tradycji prawnej jest współistnienie w obrębie tej samej społeczności różnych, rywalizujących ze sobą jurysdykcji i systemów prawnych” (s. 10; Garnett, 2013, 41–42). Powyższy „pluralizm prawny”, jak dodaje Berman, „wywodzi się z rozróżnienia między ustrojem kościelnym a ustrojami świeckimi”. W swoim najważniejszym dziele zatytułowanym *Law and Revolution* badacz opisał długą i krętą drogę, która doprowadziła do powstania tak złożonego i wyrafinowanego „wspólnego porządku prawnego zawierającego w sobie różne systemy prawne” (Berman, 1983, s. 10). Niełatwe pytania o to, „który sąd jest właściwy, jakie prawo ma zastosowanie i jak należy pogodzić różnice prawne” skłoniły badaczy oraz organy polityczne i kościelne do gruntownego przemyślenia swoich wzajemnych relacji (s. 10). Berman pokazał, że religie od wieków odgrywają historyczną rolę w kontrolowaniu państwa i zmuszaniu go do reformowania swoich struktur. Garnett dodał, że rola ta nadała w istocie kształt zachodniej koncepcji państwa, a religia nadal kontroluje jego działania, co wykazali empirycznie Chilton i Versteeg. Jak dodają Chilton i Versteeg (2020), dzięki istnieniu różnorodnych instytucji pozarządowych, którym drogę utorowały religie, pojęcie „pluralizmu” stało się atutem we współczesnej myśli konstytucyjnej (s. 240).

Victor Muñiz Fraticelli (2014) przedstawił chyba najbardziej aktualne ujęcie znaczenia pluralizmu dla dobra demokracji, pisząc, że „państwo — nawet najbardziej sprawiedliwe i liberalne — [ma] władzę, której należy nadać ograniczenia”. „Bez tych ograniczeń”, jak dodał, państwu „trudno będzie się samoograniczać i hamować swoje zapędy do wchodzenia we wszystkie obszary życia społecznego, nawet te, w których tworzeniu miało ono niewielki udział, oraz te, które poprzez niezależny rozwój zwróciły się ku wartościom bardzo odmiennym od wartości charakterystycznych dla demokracji liberalnej” (s. 246). W podobnym tonie wypowiada się Ian Leigh (2012), który podsumowuje historyczną drogę, jaką przeszedł zachodni konstytucjonalizm od zdrowej rywalizacji między państwem a religią do obecnego pluralizmu, zwracając uwagę na fakt, że „pluralizm wymaga uznania, że istnieje sfera niezależna od państwa, w której instytucje religijne i jednostki mogą stosować własne standardy [...] w sposób odbiegający od dominującego etosu społecznego” (s. 111).

Jak wykazały badania Harolda Bermana, droga, jaką przeszły państwa i religie, aby wypracować właściwe relacje wzajemne, trwała całe wieki i jeszcze się nie zakończyła. Wykreślenie jednego ze składników tego równania, co sugerują niektórzy wybitni współcześni uczeni, rzuca cień na przyszłość konstytucjonalizmu. W istocie logika stojąca za wypychaniem religii poza nawias konstytucjonalizmu przesłania wymiar normatywności i przynależności, który przez wieki pozwalał kontrolować państwo i przypominać mu — a także całemu społeczeństwu — o tym, że jego władza nie jest absolutna.

Na kolejnych stronach przyjrzymy się bliżej narastającym w ostatnich latach w praktyce sądowniczej napięciom między religią i wolnością religijną a innymi prawami. Analiza skupi się głównie na Europie i będzie w dużej mierze oparta na orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC) oraz Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej (TSUE), które posłuży do zbadania szerokich zmian kulturowych, jakie miały miejsce na Zachodzie. Wynika to z faktu, że Europa jest prawdopodobnie największym obszarem, na którym zaszły w ostatnich dziesięcioleciach bardzo głębokie przemiany konstytucyjne.

2. Konstytucjonalizm i pluralizm w Europie

Wraz z rozwojem konstytucjonalizmu po II wojnie światowej na całym świecie wzrosła również świadomość tego, jak ważna jest ochrona pokoju, praworządności, praw człowieka i demokracji. Zwłaszcza w Europie świadomość ta przełożyła się na powstanie silnej sieci

instytucji międzynarodowych i ponadnarodowych. Chociaż każda z tych instytucji działała w nieco innym tempie, Europejska Konwencja Praw Człowieka, Unia Europejska oraz związane z nimi trybunały rozwinęły powyższe wartości i ustanowiły organy nadzoru na szczeblu ponadpaństwowym. Po okrucieństwach pierwszej połowy XX wieku mieszkańcy Europy Zachodniej zdali sobie sprawę, że nowoczesna demokracja nie jest panaceum na całe zło społeczne i polityczne, ponieważ państwa i ich mieszkańcy mogą paść ofiarą demagogii powodującej nasilenie wewnętrznej wrogości wobec mniejszości, a rywalizacja na arenie międzynarodowej może stać się zarzewiem pełnowymiarowej wojny.

Trybunały krajowe, ponadnarodowe i międzynarodowe stały się zwyczajowymi forami umożliwiającymi rozwiązywanie drażliwych problemów, dochodzenie sprawiedliwości, godzenie sprzecznych interesów oraz dbanie o ochronę mniejszości w oparciu o narracje prawne skupione wokół praw człowieka. Ponadto sądy krajowe i międzynarodowe zaangażowały się w intensywną wymianę myśli prawnej i technik prawnych, takich jak analiza proporcjonalności, którymi następnie chętnie posługiwały się do ochrony praw i sprawowania kontroli nad procesem politycznym (Law, 2005, 652). Praktyka, zgodnie z którą organy sądowe aktywnie wymieniają się ideami i działają na rzecz ochrony praw, przyciągała większość uwagi instytucji i uczonych z trzech różnych powodów.

Po pierwsze sędziowie ze swoimi narracjami skupiającymi się na prawach zyskali szczególne względy, gdyż — jak to kiedyś ujął John Rawls (1997, s. 768) — przyjęło się, że jakość rozumowania prawnego w sądach jest szczególnie wysoka: wykształcenie, pochodzenie oraz charakter i cele wykonywanej pracy nakładają na sędziów obowiązek i stwarzają im możliwość wydawania wyważonych i obiektywnych wyroków.

Po drugie rozumowanie sądowe skupiające się na prawach wyróżniało się z moralnego punktu widzenia. Jak niedawno zauważyła antropolog prawa Fernanda Pirie (2017), „prawa człowieka i związane z nimi prawo międzynarodowe stanowią deklaracje moralne, które wielu uważa za atrakcyjne i przekonujące, ponieważ pozwalają one przełożyć nieuporządkowaną rzeczywistość konfliktu, dyskryminacji, krzywdy i ucisku na bardziej bezpośredni język” (s. 445). W tej sytuacji nie dziwi fakt, że rozstrzyganie sporów dotyczących praw człowieka stało się również dla sądów okazją do edukowania obywateli (Girard, 2022, s. 54).

Po trzecie Zachód, a zwłaszcza Europa, powierzył sądom zadanie tworzenia prawa, a nie tylko jego egzekwowania. Oba trybunały ogólnoeuropejskie odgrywają wiodącą rolę w integracji europejskiej, zwłaszcza z uwagi na przyjętą przez TSUE praktykę wykładni

celowościowej prawa unijnego (Pin, 2019, s. 231) oraz stosowaną przez ETPC wykładnię Konwencji Europejskiej jako „żyjącego instrumentu” (s. 230). W ten sposób prawo na Zachodzie rozwijało się krok po kroku dzięki spostrzegawczości sądów w kwestii zmian społecznych.

Zmiany w europejskim sądownictwie, które często wynikają z połączenia silnego nacisku na kwestie moralne z postępową wizją świata, również stwarzają pozory uczciwości i neutralności. Odchodzenie od pisanych tekstów prawnych, precedensów i ugruntowanych tradycji kulturowych odbywa się pod płaszczykiem bezstronności, co zdaje się sugerować, że orzeczenia sądów mogą prowadzić do ewolucji prawa w sposób odwołujący się raczej do zasad moralnych niż do argumentów politycznych. Fernanda Pirie (2017) uchwyciła moralne znaczenie sporów sądowych dotyczących praw człowieka, zwłaszcza na arenie międzynarodowej, stwierdzając, że „na arenie międzynarodowej uregulowania prawne dotyczące praw człowieka wielokrotnie okazywały się skutecznymi narzędziami argumentacji. [...] Ci, którzy odwołują się do praw człowieka, nierzadko starają się przedstawiać argumenty natury moralnej, aby zwrócić uwagę na swoją sprawę w ramach długofalowej kampanii na rzecz reform społecznych” (s. 441).

3. Wolność religijna zgodna z ideą konstytucjonalizmu

Od kilkudziesięciu lat kwestie wolności religijnej w Europie wpisują się z powodzeniem w powyższy scenariusz sądownictwa ukierunkowanego na prawa człowieka. Większość spraw w tym okresie skupiała się na zrównaniu traktowania mniejszości wyznaniowych, które były wcześniej dyskryminowane w Europie Zachodniej, zapewnieniu ochrony wolności sumienia osób, które nie identyfikują się z żadnym wyznaniem, oraz stopniowym wprowadzaniu ograniczonych wyjątków z powodów religijnych w wybranych dziedzinach, takich jak służba wojskowa¹²⁸. W Europie Wschodniej sporym zainteresowaniem cieszyła się z kolei kwestia statusu prawnego związków wyznaniowych, ponieważ po uwolnieniu się spod sowieckiego jarzma państwa postkomunistyczne musiały poczynić postępy w dziedzinie autonomii religijnej¹²⁹. ETPC wielokrotnie interweniował w tej sprawie, podejmując

¹²⁸ Kwestię stopniowego rozwoju prawa do sprzeciwu przeciw sumienia wobec służby wojskowej omówiono w wyroku w sprawie *Bayatyan przeciwko Armenii*, skarga nr 23459/03.

¹²⁹ Wśród wielu przykładów można wskazać politykę uznawania wspólnot religijnych: *Metodiew i inni przeciwko Bułgarii*, skarga nr 58088/08; *Fusu Arcadie i inni przeciwko Republice Mołdawii*, skarga nr 22218/06; *Kościół scjentologiczny w Sankt Petersburgu i inni przeciwko Rosji*, skarga nr 47191/06; *Bojczew i inni*

zdecydowane kroki na rzecz uznania „zbiorowego wymiaru wolności religijnej” i zapewnienia ochrony tych wyznań, które państwa nadal usiłowały kontrolować (Leigh, 2012, s. 125). Ogólnie rzecz biorąc, ETPC przyczynił się do emancypacji religii i całego społeczeństwa obywatelskiego spod władzy państwa.

Aby zapewnić wspólnotom religijnym jednakową ochronę, ETPC wezwał państwa członkowskie do przyjęcia koncepcji „neutralności” religijnej (Valero Estarellas, 2022, s. 339). Chociaż pojęcie to nie występuje ani razu w Konwencji Europejskiej, idea neutralności religijnej w orzecznictwie ETPC wyraża cel, jakim jest włączenie wszystkich członków społeczeństwa obywatelskiego w szerszą kulturę polityczną i prawną, a tym samym przewyciężenie od dawna ugruntowanych podziałów między historycznymi większościami i mniejszościami oraz nowymi społecznościami (Laborde, 2017, s. 141). Koncepcja neutralności jest także odbiciem globalnej tendencji do sekularyzacji konstytucji, która zarysowała się w drugiej połowie dwudziestego wieku. W 1946 roku religię państwową wskazywało 40% tekstów konstytucji, a następnie liczba ta spadała systematycznie do 31% w 1966 roku, 25% w 1986 roku i 22% w 2016 roku (Chilton i Versteeg, 2020, s. 234). W tym samym duchu „w 1946 roku 21% konstytucji zawierało wyrażony wprost wymóg świeckości państwa, a w 2016 roku wymóg ten znalazł się już w 39% konstytucji” (Chilton i Versteeg, 2020, s. 234).

Pomimo sukcesu sekularyzacji w skali globalnej polityka ETPC polegająca na przyjęciu zasady neutralności, która miała w pewnym sensie oddawać istotę Konwencji, była prawdopodobnie błędna, ponieważ w kilku państwach europejskich nadal funkcjonują kościoły cieszące się ugruntowaną pozycją lub widoczne jest wyraźne przywiązanie do określonej tradycji religijnej. ETPC zdefiniował jednak pojęcie neutralności na tyle szeroko, aby uwzględnić uznane religie lub ustroje oparte na tożsamości religijnej, unikając w ten sposób kontrolowania „jakiegokolwiek systemu relacji państwo–kościół jako takiego” (Chaibi, 2022, s. 803). Dążenie ETPC do neutralności miało dość łagodny charakter, ponieważ wiele z jego orzeczeń wynikało również ze skarg, w których skarżący domagali się ochrony swojej wolności religijnej. Oznacza to, że Trybunał był często wzywany do stosowania zasady neutralności w celu zapobiegania ingerencji państwa w życie religijne, nie zaś ograniczania wolności religijnej (Chaibi, 2022, s. 799). Z drugiej strony przyjęcie powyższej zasady mogło prowadzić do rozmycia pojęcia neutralności — tak było na przykład

przeciwko Bułgarii, skarga nr 77185/01; *Magyar Keresztény Mennonita Egyház i inni przeciwko Węgrom*, skargi nr 0945/11, 23611/12, 26998/12, 41150/12, 41155/12, 41463/12, 41553/12, 54977/12 i 56581/12.

wówczas, gdy pod ocenę ETPC poddano zgodność francuskiej polityki „neutralności” (zakazującej między innymi zasłaniania twarzy) z pojęciem „neutralności” wypracowanym przez ETPC w jego własnym orzecznictwie¹³⁰.

Tak wzniosłe, a przy tym niejednoznaczne rozumienie neutralności pozwoliło Trybunałowi uchylić się od trudnego zadania, jakim było uzasadnienie oficjalnego statusu religii, ale postawa ta została wystawiona na próbę w starciu z dziedzictwem religii w sprawach konstytucyjnych i prawnych. ETPC wypowiadał się na tematy związane z symbolami religijnymi, uroczystościami religijnymi oraz religiami państwowymi, czego zwieńczeniem była tocząca się przed Trybunałem sprawa *Lautsi przeciwko Włochom*¹³¹. Kontrowersyjna kwestia umieszczania krzyża w salach lekcyjnych we włoskich szkołach publicznych podzieliła Europę. Z jednej strony znaleźli się zwolennicy tezy, że obecność krzyża jest sprzeczna z ideą wolności i neutralności religijnej, a z drugiej strony — osoby przekonane, że od żadnego z krajów nie można oczekiwać zapadnięcia na „historycznego alzheimera”, jak to określił maltański sędzia Wielkiej Izby ETPC Giovanni Bonello¹³². Wśród sędziów ETPC przeważał ten ostatni pogląd, co znalazło wyraz w orzeczeniu stanowiącym, że we współczesnych demokracjach jest również miejsce na symbole religijne o charakterze państwowym. W ten sposób sprawa *Lautsi przeciwko Włochom* stała się precedensem, który pozwolił utrzymać prawo do stosowania symboliki religijnej w kontekście państwowym bez odrzucania zasady neutralności, dzięki czemu temat ten w dużej mierze zszedł na dalszy plan w praktyce sądowej i piśmiennictwie prawniczym. Kilka lat później sytuacja uległa jednak diametralnej zmianie, a większość sporów dotyczących symboli religijnych o statusie państwowym i silnych powiązań kościół–państwo stała się w dużej mierze nieaktualna.

4. Zasadnicza zmiana sytuacji

W ostatnich latach pojawiły się pewne czynniki kulturowe, które sprawiły, że konflikt między wolnością religijną a innymi prawami stał się jednym z głównych problemów współczesnych demokracji.

Rosnące rozczarowanie międzynarodowym porządkiem prawnym i rozwojem struktur ponadnarodowych w Europie zaostriżyło napięcia między zwolennikami religii i wolności religijnej a środowiskami stawiającymi na pierwszym miejscu inne prawa. Wśród przyczyn

¹³⁰ Zob. *S.A.S. przeciwko Francji*, skarga nr 43835/11.

¹³¹ *Lautsi przeciwko Włochom*, skarga nr 30814/06.

¹³² J. Bonello (separate opinion), 1.1.

powyższego rozczarowania można wyróżnić trzy czynniki: (i) błędne rozumienie roli państwowości w Europie Wschodniej, (ii) niedocenienie znaczenia religii w krajach postkomunistycznych oraz (iii) lekceważenie zarzutów dotyczących wolności religijnej w sprawach toczących się przed TSUE.

(i) Wyraźnym przejawem rozczarowania międzynarodowym i ponadnarodowym porządkiem prawnym są obserwowane w ostatnim czasie negatywne reakcje na działania instytucji międzynarodowych i ponadnarodowych. Przez dziesięciolecia sądy krajowe, międzynarodowe i ponadnarodowe wspólnymi siłami rozwijały cały system wzajemnie powiązanych praw i zasad, jednak ostatnio działalność sądów międzynarodowych i ponadnarodowych stała się przedmiotem sporów (Daly, 2017, s. 114–115). Pogląd, że sędziowie mogą wyznaczać kierunki rozwoju prawa, staje się coraz bardziej kontrowersyjny, a orzeczenia sądów są coraz częściej postrzegane jako element realizacji programów politycznych pod płaszczykiem bezstronności.

Lawina krytyki wobec politycznej roli sądów zderzyła się z głęboko zakorzenionymi doktrynami orzeczniczymi, które umożliwiały trybunałom ogólnoeuropejskim tworzenie nowego prawa i zaspokajanie potrzeb społecznych. Instytucje, których zasięg działania wykracza poza poszczególne państwa, są coraz częściej traktowane z podejrzliwością — do tego stopnia, że niektórzy otwarcie mówią, iż instytucje międzynarodowe „nieuchronnie zmierzają w kierunku imperializmu, arbitralności i autokracji” (Hazony, 2022, s. 344).

Ponadpaństwowa rola wymiaru sprawiedliwości jest przedmiotem szczególnie ostrych sporów od momentu, w którym Europa Wschodnia przyłączyła się do Europy Zachodniej w dążeniu do integracji europejskiej. Jak wskazuje wielu komentatorów, na przeważającym obszarze Europy Zachodniej panuje zasadniczy sceptycyzm wobec suwerenności państwa i władzy politycznej. Jak swego czasu podkreślił Michael Ignatieff, język i logika praw człowieka, które wykształciły się w Europie Zachodniej w drugiej połowie XX wieku, były „reakcją [...] na odkrycie tego, do jakich obrzydliwości mogło dojść, gdy państwu westfalskiemu nadano nieograniczoną suwerenność” (Ignatieff i Gutmann, 2003, s. 4). Ponadto — po tym, jak pierwsza połowa XX wieku uświadomiła wszystkim, że demokracje mogą przekształcić się w państwa w pełni autokratyczne *poprzez* proces polityczny i urny wyborcze — Europa Zachodnia nabrała również dystansu do samego procesu demokratycznego (Rehling Larsen, 2021, s. 483n). Połączenie tych dwóch czynników sprzyjało rozwojowi instytucji ponadpaństwowych, które mają co prawda słabą legitymację demokratyczną, ale mogą nadzorować zachodzące procesy (Weiler, 2012, s. 153). W Europie

Wschodniej trajektoria zdarzeń jest diametralnie inna. W drugiej połowie XX wieku większość regionu znalazła się pod kontrolą sowieckiego imperializmu, który pozbawił demokracje krajowe podmiotowości i podporządkował ich suwerenność własnemu programowi politycznemu (Rehling Larsen, 2021, s. 25). Dla Europy Wschodniej koniec sowieckiego imperializmu stał się początkiem odrodzenia suwerenności narodowej i demokracji, stąd też mniejsza skłonność państw tego regionu do poddania się władzy nowej sieci instytucji ponadpaństwowych (Rehling Larsen, 2021, s. 21).

(ii) Europa Zachodnia opacznie zrozumiała polityczną rolę religii w Europie Wschodniej. Fala symbolizmu religijnego, hymnów narodowych i częstych nawiązań do chrześcijańskiego dziedzictwa Europy Wschodniej są przejawami zjawiska, które Ran Hirschl nazwał „wielkim powrotem [...] religii i wiary w Boga” w ostatnich dziesięcioleciach (Hirschl, 2010, s. 1). Zjawisko to stoi w sprzeczności z trendami dominującymi w europejskim supranacjonalizmie, a także z nastawieniem moralnym władzy sądowniczej i naciskiem, jaki kładzie ona na neutralność — wszystkie te czynniki dalece odbiegają od postaw wypływających z wiary chrześcijańskiej, które dały impuls do odrodzenia państw narodowych w Europie Wschodniej.

(iii) Z racji tego, że TSUE bywał również wzywany do wydawania orzeczeń w sprawach, w których miała zastosowanie Karta praw podstawowych Unii Europejskiej, jego orzecznictwo jest w dużej mierze inspirowane orzecznictwem ETPC i stanowi niejako przedłużenie jego doktryny. Jak przekonująco wykazał profesor Mark Hill, oddziaływanie TSUE na szczeblu krajowym jest większe niż oddziaływanie ETPC. Wynika to z faktu, że prawo unijne stoi ponad prawem krajowym, nie wymaga dla swej skuteczności ustawodawstwa krajowego oraz nie korzysta z pojęcia „marginesu swobody”, za pomocą którego ETPC często pozostawiał państwom członkowskim duże pole manewru w zakresie wykładni, wyważonego stosowania i ochrony praw zapisanych w Konwencji (Hill, 2016, s. 25–34). Choć orzecznictwo TSUE w tej dziedzinie dopiero zaczyna się kształtować, dotychczasowy trend każe przewidywać, że podąży ono w kierunku wyznaczonym przez współczesne studia konstytucyjne — stawiające religię w pozycji podrzędnej wobec praw człowieka. TSUE zapożyczył od ETPC pojęcie „neutralności”¹³³ i postanowił interpretować unijne teksty prawne dotyczące ochrony praw człowieka jako „żyjące instrumenty”, tak jak to uczynił ETPC w odniesieniu do EKPC i jej artykułu 9¹³⁴, a przy tym pozostawił państwom członkowskim mniej miejsca na dostosowanie prawa unijnego do własnych potrzeb. Nawet

¹³³ C-426/16, *Liga van Moskeeën en Islamitische Organisaties Provincie Antwerpen VZW i inni przeciwko Vlaams Gewest*, par. 61.

¹³⁴ C-336/19, *Centraal Israëlitisch Consistorie van België i inni przeciwko Vlaamse Regering*, par. 77.

pobieżny przegląd orzecznictwa TSUE pozwala zorientować się, jakie są skutki jego doktryn dla wolności religijnej na przestrzeni zaledwie pięciu lat.

5. Pomijanie kwestii religii i wolności religijnej

TSUE przejął od ETPC skłonność do ingerowania w funkcjonowanie organizacji religijnych (Leigh, 2012, s. 125), czego wyrazem jest sugestia, że prawo unijne może wymagać od sędziów sądów krajowych weryfikowania decyzji instytucji wyznaniowych w sprawie zatrudniania bądź zwalniania osób, które nie podzielają ich poglądów w kwestiach etycznych lub sprzeniewierzają się tym poglądom¹³⁵. Sędziowie świeccy są zatem zmuszeni do weryfikowania zasad, którymi kierują się instytucje religijne, na przykład do oceniania związku między zachowaniem pracownika a etosem pracodawcy. Całkowicie odmienne stanowisko prezentuje Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, którego zdaniem wolność religijna wymaga pozostawienia organizacjom religijnym dużego marginesu swobody w kwestii traktowania swoich pracowników¹³⁶.

TSUE poddał weryfikacji zwolnienia podatkowe przysługujące związkom wyznaniowym, które zawarły odpowiednie umowy z władzami państwowymi¹³⁷, i uznał, że zwolnienia takie mogą zostać utrzymane, ponieważ podlegają ochronie, natomiast religie mniejszościowe nie mogą korzystać z takich samych zwolnień, jeśli ich roszczenia z tytułu wolności religijnej nie są przedmiotem podobnych umów. W rezultacie niewielkie mniejszości, które nie mają historycznie ugruntowanej pozycji, nie mogą uzyskać takich samych ulg podatkowych, jak dominujące od dawna związki wyznaniowe.

TSUE wykluczył zasadnicze odstępstwa przyznane mniejszościom wyznaniowym w dziedzinie produkcji żywności¹³⁸. W ramach dążenia do ochrony dobrostanu zwierząt prawo unijne zakazuje uboju metodami powodującymi cierpienie, ale przewiduje wyjątek dla uboju rytualnego, który jest dopuszczalny, o ile odbywa się w określonych ubojniach. Trybunał nie dopatrzył się jednak naruszenia wolności religijnej, gdy władze jednej z belgijskich prowincji zaprzestały wydawania zgody na funkcjonowanie tymczasowych

¹³⁵ C-414/16, *Egenberger przeciwko Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung eV*; C-68/17, [IR](#) [przeciwko JQ](#).

¹³⁶ *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church & Sch. przeciwko EEOC*, 565 U.S. 171 (2012).

¹³⁷ C-74/16, *Congregación de Escuelas Pías Provincia Betania przeciwko Ayuntamiento de Getafe*.

¹³⁸ C-426/16, *Liga van Moskeeën en Islamitische Organisaties Provincie Antwerpen VZW i inni przeciwko Vlaams Gewest*.

ubojni pozwalających zaspokoić zwiększony popyt na mięso *halal* w trakcie kilkudniowego Świąta Ofiarowania, co bardzo utrudniło muzułmanom przestrzeganie tradycji.

Wkrótce potem TSUE ponownie zajął się kwestią uboju rytualnego. Idąc za przykładem innych państw UE (Wattier, 2022, s. 268) i kierując się troską o dobrostan zwierząt, władze lokalne na dużym obszarze Belgii postanowiły całkowicie zrezygnować z tego rodzaju wyjątków podyktowanych względami religijnymi¹³⁹. Oznacza to w praktyce zakaz uboju *halal* i uboju koszernego na terenie kraju (Wattier, 2022, s. 265), podczas gdy nadal dozwolone jest zabijanie zwierząt dla sportu — w tym polowanie i łowienie ryb (s. 273). Belgijscy żydzi i muzułmanie postanowili wspólnymi siłami walczyć przeciwko tym przepisom przed sądem, ale TSUE nie dopatrywał się naruszenia wolności religijnej, ustanawiając tym samym ważny precedens dla państw sprzeciwiających się stosowaniu wyjątków ze względów religijnych¹⁴⁰.

Chociaż w tym przypadku nie przeciwstawiono bezpośrednio wolności religijnej innym prawom człowieka, decyzja podtrzymująca zakaz dokonywania uboju rytualnego przez żydów i muzułmanów w Belgii zasługuje na szczególną uwagę. TSUE potwierdził, że prawo unijne przewiduje wyjątek dla grup wyznaniowych w dziedzinie uboju zwierząt oraz że wyjątek ten ma swoje źródło w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej. Jednocześnie jednak Trybunał dodał, że Kartę należy odczytywać jako „żyjący instrument”¹⁴¹ i uznał to pojęcie za nadrzędną przesłankę do tego, aby postawić na pierwszym miejscu dobrostan zwierząt. Zamiast uznać, że prawo Unii Europejskiej równoważy sprzeczne interesy i prawa, TSUE przeciwstawił wolność religijną dobrostanowi zwierząt, a następnie nadał priorytet temu drugiemu, ponieważ zdaniem Trybunału odzwierciedla to ewolucję norm społecznych (Wattier, 2022, s. 274). W rezultacie można odnieść wrażenie, że wolność religijna jest zdaniem Trybunału domeną tych, którzy nie nadążają za postępem.

W innej kategorii spraw TSUE opowiadał się konsekwentnie, z bardzo nielicznymi wyjątkami, za zasadą neutralności pracodawcy — bez względu na stawiane na szali interesy, kontekst czy możliwość kompromisu, a także pomimo zaangażowania UE na rzecz równości i niedyskryminacji, również w miejscu pracy. Trybunał uznał na przykład, że zasady dotyczące ubioru w miejscu pracy obowiązujące w żłobku¹⁴², drogerii¹⁴³ czy globalnym

¹³⁹ Dekret władz Flandrii z dnia 7 lipca 2017 r.; *Code Wallon du bien-etre des animaux* z dnia 4 października 2018 r.

¹⁴⁰ C-336/19, *Centraal Israëlitisch Consistorie van België i inni przeciwko Vlaamse Regering*.

¹⁴¹ C-336/19, *Centraal Israëlitisch Consistorie van België i inni przeciwko Vlaamse Regering*, par. 77.

¹⁴² C-804/18, *IX przeciwko WABE eV*.

przedsiębiorstwie zatrudniającym dziesiątki tysięcy osób mają pierwszeństwo przed potrzebami religijnymi poszczególnych pracowników¹⁴⁴. Wizerunek firmy oraz dążenie do wyeliminowania z jej placówek i działalności wszelkich symboli religijnych były niemal zawsze stawiane wyżej niż potrzeby pracownika dotyczące ubierania się zgodnie z wymogami wyznawanej wiary¹⁴⁵.

W ten sposób TSUE przyjął w praktyce ideę neutralności odrzuconą dziesiątki lat temu za oceanem. Po tym, jak Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych orzekł w sprawie *Employment Division v. Smith*, że powszechnie obowiązujące przepisy prawa, które nie przewidują wyjątków dla mniejszości wyznaniowych, są zgodne z pierwszą poprawką do Konstytucji Stanów Zjednoczonych¹⁴⁶, Kongres uchwalił w 1993 roku ustawę o przywróceniu wolności religijnej (Religious Freedom Restoration Act), aby zachęcić do jak najszerszego stosowania wyjątków ze względów religijnych. W ślady Kongresu poszło również kilka stanów, które przyjęły podobne uregulowania na szczeblu stanowym. TSUE zdecydowanie przeciwstawia się takiemu podejściu do kwestii wyjątków prawnych.

Reakcja mniejszości religijnych na przyjęty przez TSUE model neutralności dobitnie świadczy o nieufności wobec instytucji Unii Europejskiej. W jednej z najnowszych spraw dotyczących ubioru podyktowanego względami religijnymi strony zadały Trybunałowi pytanie i uzyskały jednoznaczną odpowiedź w kwestii tego, że prawo unijne określa jedynie próg ochrony wolności religijnej, który państwa członkowskie mogą podwyższać, wzmacniając tym samym status swobód religijnych¹⁴⁷. Pytanie to jest samo w sobie znaczące. Podmioty troszczące się o wolność religijną coraz częściej wątpią w gotowość UE do ochrony tej kategorii wolności i mają nadzieję, że instytucje krajowe będą chronić ich interesy skuteczniej niż instytucje unijne. Co znamienne, osoby pytające o to, czy państwo członkowskie może zwiększyć ochronę wolności religijnej ponad to, co przewidziano w prawie UE, nie są przedstawicielami większości wyznaniowych — wręcz przeciwnie, ich głos jest głosem mniejszości.

Jeśli Unia Europejska oczekiwała „rewolucji w dziedzinie praw”, jak twierdzili niektórzy po przyjęciu Karty praw podstawowych (Komarek, 2014, s. 527), to rewolucja ta

¹⁴³ C-341/19, *MH Müller Handels GmbH przeciwko MJ*.

¹⁴⁴ C-157/15, *Samira Achbita i Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding przeciwko G4S Secure Solutions NV*.

¹⁴⁵ Jedynym znaczącym wyjątkiem jest sprawa C-188/15, *Asma Bougnaoui i Association de défense des droits de l'homme (ADDH) przeciwko Micropole SA*.

¹⁴⁶ 494 U.S. 872 (1990).

¹⁴⁷ C-804/18 i C-341/19, *IX przeciwko WABE eV i MH Müller Handels GmbH przeciwko MJ*.

zdaje się traktować wolność wyznania jako prawo drugiej kategorii. Zezwalając na likwidację wyjątków na tle religijnym, i to pomimo długiej tradycji stosowania zasady proporcjonalności oraz rozumowania uwzględniającego kontekst, TSUE przyjął uniwersalne podejście, które nie uwzględnia potrzeb mniejszości — zarówno tych o ugruntowanej pozycji, jak i tych, które swoją pozycję dopiero budują. Można odnieść wrażenie, że podejście to jest próbą powielenia ideologii neutralności w szerszym kontekście, co pociąga za sobą również szersze skutki z punktu widzenia wolności wyznania i działalności instytucji religijnych. Kontrowersyjna koncepcja neutralności ukształtowała się pierwotnie w orzecznictwie ETPC, gdzie służyła propagowaniu pluralizmu, równego traktowania wszystkich wyznań i poszanowania autonomii religijnej. W orzecznictwie TSUE koncepcja ta została jednak postawiona na głowie i stała się pretekstem do lekceważenia potrzeb religijnych, a potencjalnie również do podważania wewnętrznych zasad funkcjonowania organizacji religijnych. Trybunał przeszedł w dużej mierze od ochrony wolności religijnej *oraz* innych praw do ochrony innych praw *przed* religią.

Ran Hirschl jako pierwszy zaobserwował „tendencję do sekularyzacji [...] w orzecznictwie sądów konstytucyjnych” oraz „impuls antyreligijny w orzecznictwie konstytucyjnym nawet w najbardziej przychylnie nastawionych i wielokulturowych systemach politycznych” (Hirschl, 2010, s. 163). Obraz, jaki wyłania się z orzecznictwa TSUE, współgra z przemyśleniami Hirschla i odzwierciedla teorie, które autor ten rozwinął w późniejszym czasie we współpracy z Ayelet Shachar. Hirschl i Shachar twierdzą, że konstytucjonalizm jawi się jako religia — ich zdaniem jest on „autonomiczny, apolityczny i umotywowany moralnie” (Hirschl i Shachar, 2018, s. 431). Jednocześnie zastrzegają, że „we współczesnych zsekularyzowanych społeczeństwach rolę przypisywaną dawniej religii wyraźnie przejmuje inny czynnik; ramy konstytucyjne danego ustroju są często jego «najwyższym prawem» i jako takie często przenikają do wielu obszarów życia publicznego i prywatnego tak samo, jak wcześniej czyniła to religia” (Hirschl i Shachar, 2018, s. 432).

Zdaniem Hirschla i Shachar (2018) instytucje liberalnego konstytucjonalizmu chronią i wyrażają określony rodzaj moralności, który stanowi radykalną alternatywę dla moralności wpływającej z przekonań religijnych. Autorzy otwarcie przyznają, że argumentacja odwołująca się do religii ma niewielkie szanse przekonać sąd czy inny organ konstytucyjny, ponieważ instytucje konstytucjonalizmu kierują się własną logiką, która jest sprzeczna z logiką religii (s. 436). Inaczej mówiąc, w starciu z konstytucją w postępowaniu sądowym religia stoi na przegranej pozycji (s. 437).

Wypowiedzi wiodących współczesnych konstytucjonalistów są uderzająco podobne do tez Bermana, ponieważ konsekwentnie potwierdzają istnienie konfliktu między państwem a religią, ale wynikające z nich wnioski są diametralnie różne. Berman postrzegał starcie między kościołem a państwem jako coś zdrowego i korzystnego, ponieważ pozwalało ono *kontrolować działania państwa*, natomiast Shachar, Hirschl, Laborde i — jak można przypuszczać — Dixon wydają się uważać, że w wyniku tego starcia jeden z przeciwników (w tym przypadku religia) musi zostać wyeliminowany.

6. Oczekiwania wobec prawa

Chociaż w centrum zainteresowania współczesnego konstytucjonalizmu znajdują się ochrona praw mniejszości, zwalczanie dyskryminacji czy promowanie różnorodności, w rzeczywistości kryje się za tym coś więcej. Państwa Zachodu z pewnością wypracowały narzędzia umożliwiające zażegnywanie konfliktów, godzenie sprzecznych interesów czy tworzenie warunków sprzyjających poszanowaniu różnorodności. Wśród narzędzi dostępnych w zachodniej kulturze konstytucyjnej, zwłaszcza w Europie, można wymienić wyjątki prawne, zasadę proporcjonalności oraz analizę kontekstową (Hirschl, 2018, s. 3), jednak narzędzia te nie zawsze służą zapewnieniu pluralizmu i uwzględnieniu różnorodności. Ochrona religii i wolności religijnej może być elementem realnej polityki publicznej, ale często schodzi w niej na dalszy plan. Jak pokazuje orzecznictwo TSUE w dziedzinie wolności religijnej i zwalczania dyskryminacji, w rozważaniach moralnych opartych na zasadzie neutralności pomija się znaczenie, jakie ma dla osób wierzących niezakłócona swoboda praktykowania wiary. Prowadzi to niestety do wniosku, że badania konstytucyjne i praktyka sądowa w Europie są błędne i krótkowzroczne, ponieważ zapomina się w nich o jednym z głównych założeń trwającego od dziesięcioleci ruchu propagującego neutralność jako kluczowe pojęcie we współczesnym konstytucjonalizmie, jakim jest włączenie społeczne, kulturowe i polityczne (Laborde, 2017, s. 141). Sytuacja ta może również prowadzić do negatywnych reakcji wobec instytucji i doktryn, które są coraz częściej postrzegane jako źródło podziałów, co utwierdza osoby przegrywające przed sądem w przekonaniu, że są traktowane jako obywatele drugiej kategorii, a także przeszkadza w zaspokojeniu zbiorowych potrzeb religijnych.

Krytycy nowej fali populizmu narastającej w Europie Wschodniej słusznie wskazują na obsesyjne przywiązanie do pojęć suwerenności i nacjonalizmu¹⁴⁸. Twierdzą, że tego rodzaju ruchy polityczne stawiają sobie za cel zastąpienie systemu praw, tożsamości, roszczeń i interesów, który ma z założenia chronić i pielęgnować pluralizm, ideą jednorodnych i spójnych tożsamości zbiorowych (Bard, Chronowski i Fleck, 2023, s. 6). Nie da się ukryć, że wraz z tymi zjawiskami Zachód obserwował niekiedy odradzanie się „antysemityzmu oraz islamofobii i etnonacjonalistycznego rasizmu” (Baer, Kovacs i Vogel, 2023, s. 193), jednak badania i orzecznictwo w dziedzinie wolności religijnej w Europie zdają się sugerować, że główny nurt współczesnego konstytucjonalizmu również bywa wybiórczy i tendencyjny.

7. Wnioski

Konflikt między religią i wolnością religijną a innymi prawami sugeruje, że problem nie dotyczy samej wolności religijnej, a prawdziwym przedmiotem debaty jest natura konstytucjonalizmu. Jak wykazali uczeni zajmujący się kwestią pluralizmu i relacji między państwem a religią, rolą religii było przypominanie, że władza państwowa nie ma charakteru absolutnego.

Przywołane wyżej poglądy mówiące o tym, że dla religii jako takiej nie może być miejsca we współczesnym konstytucjonalizmie, że pojęcie to nic nie wnosi do idei społeczeństwa obywatelskiego bądź że religia koliduje nieuchronnie z samą naturą konstytucjonalizmu, są uderzające, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę cały wachlarz narzędzi, które wypracowano w Europie w celu pogodzenia sprzecznych interesów i praw. Podobnie jak w przeszłości, religia wydaje się być niezbędna do tego, by przypominać, że władza państwa ma swoje granice, a to przecież jeden z celów samego konstytucjonalizmu.

Bibliografia

Baer, S., Kovacs, K. i Vogel, M. (2023). *Constitutionalism Today: The Prospects of the European Constitutional Community*, w: Kovacs, K. (red.), *The Jurisprudence of Particularism: National Identity Claims in Central Europe*. Oxford: Hart, s. 187–208.

¹⁴⁸ Literatura przedmiotu jest niezwykle obszerna. Przegląd najważniejszych pozycji zawiera następujące wydawnictwo: Rovira Kaltwasser, C., Taggart, P., Ochoa Espejo, P., and Ostiguy, P. (eds.). (2017). *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford: Oxford University Press.

- Bard, P., Chronowski, N. i Fleck, Z. (2023). *Use, Misuse, and Abuse of Constitutional Identity in Europe*. CEU Democracy Institute Working Papers No. 6, 2023, <https://democracyinstitute.ceu.edu/articles/petra-bard-nora-chronowski-zoltan-fleck-use-misuse-and-abuse-constitutional-identity>.
- Berman, H. J. (1983). *Law and Revolution*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Chaibi, M. (2022). *State and Church Relationships under the European Convention on Human Rights: A Value Framework for State Action*. *Religions* 13(9), s. 797–811.
- Chilton, A. S. i Versteeg, M. (2020). *How Constitutional Rights Matter*. Nowy Jork: Oxford University Press.
- Daly, T. G. (2017). *The Alchemists. Questioning Our Faith in Courts as Democracy-Builders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diamond, L. i Plattner, M. F. (2015). *Democracy in Decline*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dixon, R. (2014). *Responsive Judicial Review: Democracy and Dysfunction in the Modern Age*. Nowy Jork: Oxford University Press.
- Garnett, R. W. (2013). 'The Freedom of the Church': (Towards) an Exposition, Translation, and Defense. *Journal of Contemporary Legal Issues* 21, s. 33–57.
- Girard, R. (2022). *Populism, Executive Power, and "Constitutional Impatience": Courts as Institutional Stabilisers in the United Kingdom*. *Constitutional Studies* 8, s. 35–61.
- Hazon, Y. (2022). *Conservatism: A Rediscovery*. Washington, DC: Regnery Gateway.
- Hill, M. (2016). *Freedom of Religion: Strasbourg and Luxembourg Compared*, w: Durham, W. C. i Thayer, D. (red.), *Religion and Equality: Law in Conflict*. Londyn: Routledge, s. 25–34.
- Hirschl, R. (2010). *Constitutional Theocracy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hirschl, R. (2018). *Opting Out of "Global Constitutionalism"*. *Law & Ethics of Human Rights* 12(1), s. 1–36.
- Hirschl, R. i Shachar, A. (2018). *Competing Orders? The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism*. *University of Chicago Law Review* 85(2), s. 425–455.

- Ignatieff, M. i Gutmann, A. (2003). *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Komarek, J. (2014). *National Constitutional Courts in the European Constitutional Democracy*. *International Journal of Constitutional Law* 12(3), s. 525–544.
- Laborde, C. (2017). *Liberalism's Religion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Law, D. S. (2005). *Generic Constitutional Law*. *Minnesota Law Review* 89, s. 652–742.
- Laycock, D. (2014). *Religious Liberty and the Culture Wars*. *University of Illinois Law Review* 3, s. 839–880.
- Leigh, I. (2012). *Balancing Religious Autonomy and Other Human Rights under the European Convention*. *Oxford Journal of Law and Religion* 1(1), s. 109–125.
- Muñiz Fraticelli, V. M. (2014). *The Structure of Pluralism: On the Authority of Associations*. Oxford: Oxford University Press.
- Pin, A. (2019). *The Transnational Drivers of Populist Backlash in Europe: The Role of Courts*. *German Law Journal* 20(2), s. 225–244.
- Pirie, F. (2017). *The Rule of Laws: A 4,000-Year Quest to Order the World*. Nowy Jork: Basic Books.
- Rawls, J. (1997). *The Idea of Public Reason Revisited*. *University of Chicago Law Review* 64(3), s. 765–807.
- Rehling Larsen, S. (2021). *Varieties of Constitutionalism in the European Union*. *Modern Law Review* 84(3), s. 477–502.
- Valero Estarellas, M. J. (2022). *Neutralidad del Estado y Autonomía Religiosa en la Jurisprudencia de Estrasburgo*. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Wattier, S. (2022). *Ritual Slaughter Case: The Court of Justice and the Belgian Constitutional Court Put Animal Welfare First*. *European Constitutional Law Review* 18(2), s. 264–285.
- Weiler, J. H. H. (2012). *Deciphering the Political and Legal DNA of European Integration: An Exploratory Essay*, w: Dickson, J. i Eleftheriadis, P. (red.), *Philosophical Foundations of European Union Law*. Oxford: Oxford University Press, s. 137–158.

Alejandra Vanney

Przemoc, wolność i prawda

Streszczenie: W obecnych czasach każde poważne roszczenie do prawdy jest uznawane — przynajmniej potencjalnie — za zagrożenie dla pokoju społecznego, tym bardziej gdy dotyczy prawdy religijnej. Wynika to z faktu, że w przypadku religii prawda ma zasadnicze znaczenie nie tylko z doktrynalnego punktu widzenia, ale również na poziomie praktycznym — w życiu osób wierzących, które uzewnętrzniają swoją prawdę także w sferze publicznej. Od kilkudziesięciu lat uważa się, że szczególnie duże ryzyko istnieje w przypadku religii monoteistycznych, które pretendują do posiadania prawdy absolutnej, co zdaniem krytyków może prowadzić do gwałtownych sporów między wyznawcami „prawdziwej” i „fałszywej” religii. Groźba rzekomo nieuniknionej przemocy ma też być kolejnym dowodem na to, że konieczne jest narzucenie systemu politycznego, w którym w imię pokoju społecznego wszystkie światopoglądy byłyby uważane za równe pod względem wartości poznawczej. Wizja religii jako źródła przemocy pociąga za sobą również podejrzenie, że wszelkie roszczenia do prawdy (nie tylko te związane z religią) mogą być zagrożeniem zarówno dla społeczeństwa, jak i dla wolności religijnej pojmowanej w sposób wykluczający możliwość jej pogodzenia z akceptacją wartości absolutnych, obiektywnych i ostatecznych. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, że religia jest faktycznie źródłem przemocy. Wręcz przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że do przemocy prowadzi stosowanie dogmatów — religijnych lub innych — w życiu społecznym i politycznym. W istocie każda próba narzucenia człowiekowi dogmatu stoi w sprzeczności z jego wrodzoną potrzebą swobodnego poszukiwania prawdy (nie zaś przyjmowania prawdy odgórnie narzuconej) i życia zgodnie z nią, czyli poszukiwania ostatecznej przyczyny i sensu własnego istnienia oraz rzeczywistości (co umożliwia właśnie religia). Próby narzucania ostatecznego sensu mogą wywoływać różnorakie i często gwałtowne reakcje. Biorąc pod uwagę dominację sekularyzmu państwowego we współczesnych społeczeństwach zachodnich (w odróżnieniu od innych społeczeństw, w których powszechne jest raczej upolitycznienie religii), można śmiało stwierdzić, że przyczyną większości aktów przemocy związanej z tożsamością jest właśnie narzucanie świeckich dogmatów.

Słowa kluczowe: przemoc, roszczenie do prawdy, monoteizm, wolność religijna, prawda, dogmat, sekularyzm.

Wiele osób uważa, że powinniśmy po prostu przestać mówić o Bogu.

Richard Rorty (2002, s. 54)

Rozważając rolę religii w społeczeństwach obywatelskich na coraz bardziej świeckim Zachodzie, należy przede wszystkim zastanowić się, dlaczego w ogóle podjęto próbę (zakończoną w dużej mierze sukcesem) wyeliminowania religii ze społeczeństwa obywatelskiego, na co zwrócił uwagę Richard Neuhaus w opublikowanej w 1984 roku książce *The Naked Public Square*. Chociaż książka ta już w momencie publikacji wzbudziła spore kontrowersje, nawet ci, którzy nie podzielali wizji autora, zgodzili się z jego podstawowym założeniem, że zakazywanie wypowiedzi religijnych w przestrzeni publicznej wyłącznie ze względu na ich religijny charakter jest błędem (zob. np. Cox, 1984). Dzisiaj, czterdzieści lat później, wcale nie jest pewne, czy przeciwnicy obecności religii w sferze publicznej nadal zgadzają się z tym założeniem. Sekularyzm państwowy, któremu towarzyszą stale poszerzane mechanizmy kontroli prawnej, staje się coraz bardziej nietolerancyjny wobec konkurencyjnych światopoglądów. Można odnieść wrażenie, że pozostawienie „za drzwiami” swojej religii, a przynajmniej tych jej elementów, które nie są zgodne z dominującą ideologią, ułatwia dostęp do przestrzeni publicznej i społecznej w społeczeństwach zachodnich. Chociaż większość Europejczyków identyfikuje się jako osoby wierzące, należy zadać sobie pytanie, ilu z nich faktycznie wyznaje religie, które wyrażają silne roszczenia do prawdy i stawiają wysokie wymagania swoim wyznawcom. Co więcej, należy zastanowić się, ilu z nich jest wyznawcami czegoś, co Robert Bellah i jego współpracownicy ochrzcili mianem „sheilaizmu” — od imienia rozmówczyni, która opisała swoją całkowicie prywatną religię jako kwestię „słuchania własnego wewnętrznego głosu”¹⁴⁹.

Wśród wielu proponowanych wyjaśnień powyższego zjawiska należy wymienić szeroko rozpowszechniony pogląd, że nie da się ustanowić trwałego pokoju społecznego

¹⁴⁹ „Wierzę w Boga. Nie jestem fanatyczką. Nie pamiętam, kiedy ostatni raz byłam w kościele. Moja wiara zaprowadziła mnie bardzo daleko. To sheilaizm. Mój własny cichy głos [...]. W moim sheilaizmie [...] chodzi po prostu o to, żeby starać się kochać siebie i być dla siebie wyrozumiałym. W sumie chyba o to, żeby dbać o siebie nawzajem” (cytat w: Bellah i in., 1985, s. 221). Należy jednak zaznaczyć, że indywidualizm religijny nie jest niczym nowym w zachodniej myśli politycznej, czego dowodem są słowa Thomasa Paine’a („Mój umysł jest moim kościołem”) czy Thomasa Jeffersona („Sam jestem sektą”), również cytowane w Bellah i in. (1985).

w świecie, w którym najgłębsze i najbardziej osobiste przekonania i uczucia ludzi różnią się tak mocno i tak zasadniczo¹⁵⁰. Religia jest najradkalniejszym wyrazem najbardziej osobistych przekonań i uczuć, co zdaniem niektórych najsilniej zaostrza istniejące różnice. Dlatego, jak argumentują zwolennicy tej tezy, właściwym sposobem postępowania jest rezygnacja z uzewnętrzniania swojej wiary¹⁵¹. Zgodnie z tym poglądem osoba wpisująca się w proponowany model zachowania szanuje wolność niewierzących lub wyznawców innych religii — w przeciwieństwie do osób, które publicznie wyrażają swoją wiarę.

Głównym niebezpieczeństwem wynikającym z powyższego poglądu nie jest wcale próba (lub żądanie) uciszenia głosów religijnych w sferze publicznej. Najgroźniejsze jest przekonanie, że należy zakazać afirmacji wszelkich religii (i prawdopodobnie wszelkiej wiedzy) w kategoriach prawdy, ponieważ nie zawierają one wewnętrznej prawdy, a jedynie twierdzenia będące prawdą dla ich wyznawców. Z racji odrzucenia jedności (logosu) wyrzeczenie się prawdy pociąga za sobą konieczność zadowalania się częściowymi i jednostronnymi obrazami rzeczywistości, którym przypisuje się taką samą wartość poznawczą i werytatywną i które mogą być narzucane innym jedynie za pomocą takich środków, jak przemoc, władza, polityka, prawo, kultura itp. Stanowisko to wynika z założenia, że prawda nie istnieje jako byt dostępny dla człowieka i wobec niego wiążący, ponieważ zastępuje ją praktyka lub dobre intencje, a „religia zamyka się w sferze subiektywności, ponieważ dobra i prawdy nie można rozpoznać w sposób obiektywny” (Ratzinger, 2005, s. 162)¹⁵². W ten sposób religia zostaje sprowadzona do poziomu współczesnego człowieka. Krótko mówiąc, relatywistyczny pluralizm staje się ekskluzywizmem, ponieważ opiera się na stanowczym i niepodważalnym, wydanym z góry

¹⁵⁰ Zob. np. Mische i Mische, 1977; Huntington, 1997; Harris, 2005. Przeciwny pogląd prezentuje Bielefeldt (2013, p. 34).

¹⁵¹ Jak wskazuje Robert P. George, „sekularyzm ortodoksyjny jest rzecznikiem restrykcyjnego i absolutnego rozdziału nie tylko kościoła i państwa, lecz także wiary i sfery publicznej: żadnej modlitwy (choćby cichej) w szkołach publicznych, żadnego wspierania szkół parafialnych, żadnych manifestacji symboli religijnych w przestrzeni publicznej, żadnego prawodawstwa umotywowanego inspirowanymi religią moralnymi przekonaniami ustawodawców bądź ich wyborców. [...] [Sekularyzm] dąży do sprywatyzowania całej religii [oraz] rozpowszechnia mit, według którego jedyną podstawą do odrzucenia jego twierdzeń jest twierdzenie, że to sam Bóg objawił reguły sprzeczne z sekularnymi zasadami. Większość ortodoksyjnych sekularystów zapewnia nas, że ich twierdzenia w pełni i bezapelacyjnie potwierdza rozum, stąd można się ich wyprzeć, jedynie przyjmując irracjonalną czy przynajmniej nieracjonalną wiarę. Zapewniają oni, że zajmują stanowisko rozumne; wszystkie mu przeciwne muszą więc opierać się na nierozumnej wierze” (George, 2019, s. 30–31).

¹⁵² Ratzinger zwraca też uwagę na inną współczesną propozycję, która sama siebie nazywa „pragmatyczną”. Głosi ona, że wszystkie religie powinny wyrzec się sporu o prawdę i poświęcić się „ortopraksji”, którą w obecnych czasach może być służba na rzecz pokoju i sprawiedliwości. Dzieje się tak, ponieważ zdecydowano, że człowiek nie potrafi samodzielnie rozpoznać prawdy o Bogu, a zatem musi zadowolić się dostępem do działania.

osądzie: kiedy jest mowa o pokoju społecznym, przyjmuje się automatycznie, że relatywistyczny pluralizm jest obowiązującą normą myślenia i działania, z góry delegitymizującą wszelkie sprzeczne z nią koncepcje. Jest to zatem pojęcie wykluczające¹⁵³.

Ogólnie rzecz biorąc, panuje następujący pogląd: jeśli ktoś twierdzi, że jest przekonany o prawdzie w tak ważnej sprawie jak religia, to istnieje ryzyko (faktyczne lub potencjalne), że będzie chciał narzucić „swoją” prawdę społeczeństwu, lekceważąc przy tym określone prawa — takie jak prawo do wolności myśli lub wyznania. Oznacza to, że w zależności od tego, w jaki sposób odbywa się rzekome narzucanie przekonań religijnych, może powstać niebezpieczeństwo wybuchu aktów przemocy. Sytuacja taka miałaby mieć miejsce zwłaszcza w społeczeństwach, które z kulturowego i konstytucyjnego punktu widzenia dążą do pokoju, współistnienia, tolerancji i pluralizmu, ponieważ istniejąca w nich wolność pozwala osobom roszcującym sobie pretensje do prawdy absolutnej łatwo rozpowszechniać swoje poglądy. Jak wskazuje Joseph Ratzinger, współczesne społeczeństwo żąda od religii zrozumienia, że tolerancja wymaga nieakceptowania (przynajmniej publicznie) wyrażanych przez religię roszczeń do prawdy. Uznanie podstawowych prawd wymagałoby bowiem odrzucenia przestarzałych założeń w celu przerwania spirali przemocy, która przebiega przez historię religii. W tej sytuacji faktycznie wydaje się, że „rezygnacja [...] z roszczenia do prawdy byłaby podstawą nowego światowego pokoju oraz warunkiem pogodzenia [religii] z nowoczesnością” (Ratzinger, 2005, p. 168).

Monoteizm a przemoc

Akty przemocy popełniane w imię religii zdarzają się niestety od zarania dziejów, ale w tym stuleciu przybrały one szczególnie niepokojącą i wszechobecną formę. Brutalny atak i okrucieństwa, jakich doświadczył Izrael z rąk Hamasu 7 października 2023 roku, po raz kolejny pokazują, że przemoc motywowana religijnie jest zjawiskiem powszechnym w historii ludzkości. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z syjonizmem, islamizmem,

¹⁵³ W tym sensie R. P. George potwierdza, że „mniejszościowe stronnictwo w obozie sekularystów, które broni ideologii świeckości, nie twierdzi, że jej zasady są dobre czy też potwierdzone przez rozum [...], lecz na poziomie czysto praktycznym [mówi], że oficjalne opowiedzenie się instytucji publicznych za sekularyzmem stanowi jedyny sposób zachowania pokoju społecznego. Koniec końców ta strategia obrony sekularyzmu okazuje się beznadziejna. Musi być w niej bowiem zawarte odwołanie do idei prawdy moralnej i powołanie na autorytet rozumu (choćby wyłącznie w celu potwierdzenia wartości pokoju społecznego), nawet jeżeli oficjalnie neguje on możliwość prawdy moralnej i twierdzi, że rozum nie ma żadnego rzeczywistego autorytetu” (George, 2019, przyp. 22, s. 30–31).

antysemityzmem czy islamofobią, wspólnym określeniem na odmianę religii, która przyjmuje tak brutalną postawę, jest obecnie „fundamentalizm”¹⁵⁴.

Jedną z teorii, które są obecnie często wysuwane z uwagi na akty przemocy inicjowane w szczególności przez islamskie grupy mniejszościowe, mówi, że ze względu na swoje roszczenia do prawdy monoteizmy są z natury potencjalnymi rozsądnymi przemocą (zob. np. Manemann, 2003, s. 50–67; Marquard, 1979, s. 40–58; Marquard, 1983; Miller, 1974; De Dieguez, 1981; Onfray, 2005; Nelson-Pallmeyer, 2003; Jürgensmeyer, 2003; Catherwood, 2007). Marc Ellis (2002) twierdzi na przykład, że wszystkie „religie monoteistyczne [...] rodzą się w cyklu przemocy” i że przemoc nieuchronnie trwa w nich oraz pomiędzy nimi (s. 75), a Regina Schwartz (1997) pisze o „brutalnym dziedzictwie monoteizmu”. Jak twierdzą wspomniani wyżej autorzy, monoteizm prowadzi od dogmatyzmu do przemocy i wojny. Przyczynę problemu zdaje się wyjaśniać obraz starotestamentalnego Boga przedstawiony przez Richarda Dawkinsa:

Bóg Starego Testamentu to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich: zawistny (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczenia, mściwy i żądny krwi zwolennik czystek etnicznych, mizogin, homofob i rasista,

¹⁵⁴ Bez zagłębiania się w niezwykle złożone przyczyny obecnego konfliktu w Izraelu i Strefie Gazy można jednoznacznie stwierdzić, że element religijny, który leży u podstaw tego konfliktu i stale go podsyca, jest dodatkowo wzmacniany przez traktowanie religii jako elementu tożsamości narodu. Z tego powodu wciąż pojawiają się w dyskursie politycznym i docierają do opinii publicznej na całym świecie płynące z jednej lub drugiej strony głosy potępienia — czy to za antysemityzm, czy za islamofobię.

Można jednak odnieść wrażenie, że to monocentryczna i narcystyczna nacjonalistyczna koncepcja narodu — oparta częściowo na tożsamości religijnej każdej ze stron — tworzy obraz historii, w którym „dobro” identyfikuje się z własną grupą, a „zło” z „obcymi”, czyli z postrzeganym wrogiem. Nacjonalizm połączył rozumowanie moralne z użyciem siły lub przemocy, co wynika z założenia, że naród jest najwyższą wartością zbiorową oraz nieodzownym fundamentem wspólnoty, tożsamości, bezpieczeństwa i dobrobytu. W szerszym kontekście konfliktu izraelsko-palestyńskiego wzrost nacjonalizmu religijnego i postaw prowojennych postawił przed nami nowe wyzwania, zwłaszcza w konfrontacji (a niekiedy również w sojuszu) z międzynarodowym dżihadyzmem. Po obu stronach konfliktu religia w naturalny sposób zakłada pewien związek z nacjonalizmem, ponieważ jej rola i funkcja jest określana w kontekście powyższych zjawisk.

Zgodnie z klasyfikacją nacjonalizmów religijnych zaproponowaną przez M. Jürgensmeyera (1996) nacjonalizmy etniczne biorą na cel inne grupy etniczne, natomiast nacjonalizm ideologiczny bierze na cel sekularyzm we własnym kraju lub rywalizujące religie: „podejście etniczne do nacjonalizmu religijnego *upolitycznia* religię poprzez wykorzystanie tożsamości religijnych do celów politycznych; podejście ideologiczne do nacjonalizmu religijnego robi coś przeciwnego: *ureligijnia* politykę” (s. 5). Powyższe rozróżnienie jest istotne, ponieważ wskazuje na dwa podstawowe sposoby integrowania religii z polityką narodową i procesami formowania tożsamości narodowej, w wyniku których powstają narracje ideologiczne propagujące nienawiść i usprawiedliwiające tragiczne wydarzenia w umysłach zarówno muzułmanów, jak i Żydów.

dzieciobójca o skłonnościach ludobójczych (oraz morderca własnych dzieci przy okazji), nieznośny megaloman, kapryśny i złośliwy tyran. (Dawkins, 2007, s. 26)

Cytowani wyżej autorzy są skłonni uznać religie abrahamowe za główny punkt niezgody w historii. Ich zdaniem religie te wywołują podziały i przyczyniają się do powstawania grup osób zmarginalizowanych, co jest najważniejszą przyczyną późniejszych gwałtownych konfrontacji. Idea wyłączności i monopolu na prawdę, która charakteryzuje monoteizm, jest uważana za źródło wszelkiego zła. W rezultacie, jak twierdzą niektórzy zachodni intelektualiści, przemoc i wojna są w długich dziejach religii monoteistycznych ich nieodłącznym elementem, a nie wyjątkiem (Hoffmann, 2006, s. 7), ponieważ religia, jak wyraźnie stwierdził Christopher Hitchens (2007), jest „głównym źródłem zła na świecie” (s. 283).

W powyższej narracji, jak to ujął Daniel Cho (2018), „ilekroć media donoszą obecnie o monoteizmie — niezależnie od tego, czy jest to historia o chrześcijańskich konserwatystach walczących z ustawodawstwem dotyczącym małżeństw osób tej samej płci, zamachowcu-samobójcy detonującym materiały wybuchowe w imię islamu czy ortodoksyjnym Żydzie cenzurującym wypowiedzi kobiet — zawsze wydaje się, że dzieje się tak dlatego, że monoteizm osiągnął nowy poziom nietolerancji”, a sama skłonność do nietolerancji nie jest przypadkowa (s. 804)¹⁵⁵. Argumentacja jest zatem następująca: monoteizmy roszczą sobie wyłączne pretensje do prawdy — pretensje, które nieuchronnie i nierozłącznie wiążą się z nietolerancją. Jeśli religia (lub jakikolwiek system myślowy) twierdzi, że ma monopol na prawdę, to z konieczności musi odrzucać wszystkie inne ujęcia duchowości, boskości, a nawet samego świata — tak jak odrzuca wiele innych nieprawd. Być może monoteizmy nie byłyby tak problematyczne, gdyby ich wyłączność na rozumienie prawdy i jaźni była jedynie kwestią teoretyczną. Jak jednak twierdzą krytycy, rozumienie prawdy w kategoriach wyłączności nieuchronnie przejawia się również w sferze praktycznej, w której powstają podziały między narodami, praktykami i kulturami wynikające z faktu, że niektóre z nich są podnoszone do rangi normatywnej, a inne traktowane jako odstępstwa.

Wśród autorów, którzy są nieufni wobec monoteizmu i interpretują religię wyłącznie w kategoriach społeczno-politycznych, można wymienić amerykańską badaczkę religii Ritę Gross, buddystkę, której zdaniem pewne wersje monoteizmu są szczególnie odrażające ze względu na silne promowanie mentalności typu „my–oni” oraz arogancji i ksenofobii.

¹⁵⁵ Cho wspomina również o reakcjach wierzących: McGrath i McGrath, 2007; Haught, 2008.

Najtrudniejsza byłaby według niej sytuacja, w której wyznawcy jednej religii zaczęliby wkraczać w świat i światopogląd innej religii, a początkowa wrogość wynikająca z postrzeganej różnicy ustąpiłaby miejsca przyjaźni oraz uznaniu tego, że koniec końców „oni” są „tacy jak my”. Wynika to z faktu, że, jak argumentuje autorka, „skoro «oni» są tak samo ludzcy oraz tak samo mądrzy i moralni jak «my», to *muszą* uczestniczyć w tym samym religijnym wszechświecie, co «my», nawet jeśli na pozór «ich» religia wydaje się zupełnie inna. [...] Twierdzenie to nadal wywyższa jedną religię ponad inne, przy czym oczywiście tą lepszą religią jest «nasza» religia” (Gross, 1999, s. 356–357). Jak to ujął Robert Erlewine, profesor filozofii w katedrze im. Isaaca Funka na Illinois Wesleyan University, ten rodzaj „agonizmu wobec innego” rodzi prozelityzm lub skłonność do ewangelizacji, co jego zdaniem dodatkowo pogłębia inherentną konfliktowość religii, zwłaszcza w przypadku uniwersalistycznych monoteizmów, ze szczególnym wskazaniem na chrześcijaństwo i islam (Erlewine, 2010, s. 10)¹⁵⁶.

Obecna krytyka dyskursu monoteistycznego, wykraczająca poza odmiany trzech religii abrahamowych, jest tak powszechna i wręcz wszechobecna, że kojarzenie monoteizmu z nietolerancją, fanatyzmem i przemocą stanowi swego rodzaju dowód kulturowy i społeczny, który można przyjąć bez kwestionowania. Postawa ta, charakterystyczna dla współczesnej panoramy kulturowej, przejawia się dziś na kilka sposobów. Być może najbardziej rozpowszechnione jest swego rodzaju poszukiwanie zadośćuczynienia — chodzi tu o przewyżczenie alternatywy między Jerozolimą a Atenami jako punktami odniesienia dla kultury zachodniej poprzez przywrócenie Egipcjom należnego miejsca w katalogu jej najważniejszych źródeł (Cura Elena, 2010, s. 13). Głównym propagatorem tego podejścia jest niemiecki egiptolog Jan Assmann. Chociaż uznaje on, że zjawisko przemocy występowało również w innych tradycjach religijnych (także politeistycznych), to jednak uważa, że w ich przypadku przemoc można było przypisać uwarunkowaniom politycznym i społecznym. Nowością wprowadzoną przez monoteizm było natomiast głoszenie istnienia jednego prawdziwego Boga, co zdaniem Assmana doprowadziło do pierwszych przypadków przemocy motywowanej religijnie. W tym ujęciu przemoc nie jest przypadkową okolicznością, lecz integralnym i nieodłącznym elementem monoteistycznego wyznania

¹⁵⁶ Erlewine wskazuje również, że chociaż człowiek ma silną skłonność do wrogości wobec rzeczy odmiennych, a inność jest bardzo trudna do włączenia w naturalny sposób w życie osobiste, to w rozważanym przypadku zapomina się, że religia, a zwłaszcza chrześcijaństwo, co wyraźnie wynika z Pisma Świętego, stanowi fundamentalne przesłanie otwartości na obcego, z którym, jak się uważa, łączy człowieka braterska więź o charakterze nadprzyrodzonym. Radykalnie zmienia to sytuację, ponieważ nie dość, że inność przestaje być podejrzana czy odległa, to jeszcze powstaje pewien obowiązek troszczenia się o obcą osobę.

wiary, ponieważ to właśnie wyłączość definiuje monoteizm i jego wyjątkowy wkład w globalny krajobraz religijny. Jak pisze niemiecki autor:

Wszystkie te religie łączy stanowczo sformułowana koncepcja prawdy. Wszystkie opierają się na rozróżnieniu między prawdziwą a fałszywą religią, głosząc prawdę, która nie stoi w relacji komplementarnej do innych prawd, lecz odsyła wszystkie tradycyjne lub konkurencyjne prawdy do sfery fałszu. (Assmann, 2010, s. 3)

Co więcej, monoteizm jest dla Assmanna z natury „antyreligią”, która wyklucza wszystkie wcześniejsze wierzenia, traktując je jako „pogaństwo”. Od tego momentu, jak dalej rozważa autor, zaczęła się rozwijać koncepcja „bałwochwalstwa”, które stanowi największy ze wszystkich grzechów. Zdaniem Ratzingera myśl Assmanna prowadzi do następującego wniosku:

Exodus powinien być odwrócony; musimy powrócić do „Egiptu” — to znaczy, że w kwestii religii należy znieść opozycję prawdziwy – nieprawdziwy; powrócić do świata bogów, którzy w swym bogactwie i różnorodności wypełniali kosmos i dlatego nie mogli się wykluczać, lecz jedynie wzajemnie dopełniać i rozumieć. (Ratzinger, 2005, s. 169–170)

Ignorując rolę rozumu w religiach takich jak chrześcijaństwo, Assmann argumentuje, że objawienie jest podstawą nietolerancji, ponieważ jest ono dane, a zatem niedostępne dla rozumu ze strony niewierzących. Innymi słowy, objawienie zostaje oddzielone od rozumu (por. Hoye, 2019).

Religia a prawda

Zupełnie nieuzasadnione są sugestie, wysuwane między innymi przez Assmanna, jakoby sposobem na rozwiązanie przewidywanego konfliktu między różnymi prawdami miała być całkowita rezygnacja z roszczenia do prawdy. Wręcz przeciwnie, przynajmniej w przypadku chrześcijaństwa — a nawet narodów Zachodu, których kościoły opustoszały, lecz które są wciąż „narodami z chrześcijańskim piętnem” (Manent, 2016, s. 19), wywodzącymi się nie tylko z „Jerozolimy”, ale także z „Aten” i „Rzymu”¹⁵⁷ — tym, co otwiera możliwość istnienia

¹⁵⁷ Zob. np. słowa Jana Pawła II w katedrze w Santiago de Compostela (9 listopada 1982 r.): „Odnajdź siebie samą [Europo]! Bądź sobą! Odkryj swoje początki. Tchnij życie w swoje korzenie. Tchnij życie w te autentyczne wartości, które sprawiały, że twoje dzieje były pełne chwały”; przemówienie Benedykta XVI

wielości prawd i uwalnia poszczególne prawdy od absolutności, jest przyłgnięcie do boskiej prawdy w abstrakcyjnej formie boskiego Bytu. Co więcej, chrześcijaństwo rozpadłoby się, gdyby oddzieliło się od prawdy. Krytycy tacy jak Assmann zdają się jednak nie być tego świadomi, co zresztą staje się oczywiste, gdy przeczytamy, że „wszystkie religie monoteistyczne są antyreligiami”, ponieważ nie ma w nich „naturalnej lub ewolucyjnej drogi, która prowadziłaby od błędu bałwochwalstwa do prawdy monoteizmu. Prawda ta może przyjść tylko z zewnątrz, poprzez objawienie” (Assmann, 1998, s. 169).

Bardziej radykalnym obrońcą wspomnianej wyżej tezy jest socjolog Ulrich Beck. Uważa on religię za coś wręcz niebezpiecznego i twierdzi, że prawdę należy zastąpić pokojem; w jego ujęciu prawda jest dla pokoju zagrożeniem. Proponowane przez niego rozwiązanie to taka tolerancja międzyreligijna, w której miłość bliźniego nie oznacza — jak w jego mniemaniu wierzą chrześcijanie — wrogości. Zgodnie z wizją Becka celem tolerancji nie jest prawda, lecz pokój. Zakłada on, że różne religie mają różne roszczenia do prawdy, które są ze sobą sprzeczne i wzajemnie się podważają. Nazywa tę wizję „jedyną prawdą” i twierdzi, że „zagroza ona nie tylko prawdzie, ale także dalszemu istnieniu ludzkości” (por. Beck, 2008, s. 191).

Socjolog maluje drastyczny obraz nietolerancji religijnej:

Religia ustanawia jedno absolutne kryterium: wiarę — w porównaniu z nią wszystkie inne rozróżnienia wydają się nieistotne. [...] Ta równość, ta eliminacja granic między ludźmi, grupami, społeczeństwami i kulturami jest społecznym fundamentem religii [chrześcijańskich]. Konsekwencją jest to, że tak jak zacierają się różnice między tym, co polityczne, a tym, co społeczne, tak też, w równie absolutny sposób, wprowadza się do świata nowe fundamentalne rozróżnienie i hierarchię — rozróżnienie między wierzącymi i niewierzącymi. „Niewierzącym”, zgodnie z logiką tej dwoistości, odmawia się statusu istot

w Bundestagu (22 września 2011 r.): „Kultura Europy zrodziła się ze spotkania Jerozolimy, Aten i Rzymu — ze spotkania wiary Izraela w Boga, filozoficznego rozumu Greków i rzymskiej myśli prawniczej. To trójstronne spotkanie ukształtowało głęboką tożsamość Europy”. Zob. także interwencję Josepha Weilera przed Wielką Izbą w sprawie *Lautsi* (w imieniu Armenii, Bułgarii, Cypru, Grecji, Litwy, Malty, Federacji Rosyjskiej i San Marino). Odnosząc się do religijnego pochodzenia wielu symboli znajdujących się w europejskiej przestrzeni publicznej, takich jak krzyż pojawiający się na flagach, herbach, budynkach itp., argumentuje on, że tak jak błędem byłoby twierdzenie, że krzyż jest jedynie symbolem narodowym, tak samo błędem jest twierdzenie, że ma on znaczenie wyłącznie religijne: „Jest on jednym i drugim — z historycznego punktu widzenia jest częścią tożsamości narodowej wielu państw europejskich”. Również Habermas odnosi się do chrześcijaństwa i Zachodu, chociaż jego nawiązania do chrześcijaństwa są raczej wybiórcze. Uznaje jednak wyjątkowość dziedzictwa judeochrześcijańskiego w rozwoju liberalnej demokracji (Habermas i Ratzinger, 2006, s. 44).

ludzkich. Religia zawsze niesie ze sobą (mniej lub bardziej ukrytą) demonizację religijnej inności. (Beck, 2008, s. 52)¹⁵⁸

Zdaniem Becka religie pozbawione roszczenia do prawdy byłyby również pozbawione konfliktów — każda z nich miałaby własnego boga, a fakt, że żadna nie rościłaby sobie prawa do twierdzenia, że to jej bóg jest prawdziwy, stwarzałby dobre warunki do rozwoju tolerancji. W ten sposób socjolog opowiada się za „zasadą hybrydowości religijnej”, która uznaje „ludzką zasadę subiektywnego politeizmu” (Beck, 2008, s. 62). Na tym polega jego zdaniem proces cywilizowania religii.

Należy jednak zauważyć, że omawiając pojęcie prawd absolutnych (w liczbie mnogiej), do których roszczą sobie tytuł religie, zarówno Assmann, jak i Beck stosują bardzo różne interpretacje tego, jak same religie rozumieją wiarę i prawdę. Chrześcijanie wierzą w prawdę absolutną, ale nie wierzą, że jest ona absolutyzacją prawdy indywidualnej. W tym tkwi zasadnicza różnica nie tylko względem obu powyższych autorów, ale także względem uczonych, którzy oparli swoje idee na różnych odmianach sceptycyzmu. Ta nieufność wobec rozumu leży u podstaw relatywizmu — wynikającego z ogólnej nieufności wobec religii, która bierze się z ogólnej nieufności wobec roszczeń religii do prawdy. Postawa ta przejawia się w pytaniu, czy ludziom dane jest poznanie prawdy (we właściwym tego słowa znaczeniu) o Bogu i rzeczach boskich. Nierzadko uważa się, że twierdzenia religijne są pozbawione jakiegokolwiek wartości prawdy; że wszystkie są ze sobą zgodne, ponieważ ostatecznie żadne z nich nie jest prawdziwe.

Z pewnością można odnieść wrażenie, że jedność prawdy, którą głoszą wszystkie religie monoteistyczne, „unieważnia” różnorodne i zróżnicowane indywidualności, a także może — jak sugerują niektórzy — w despotyczny sposób osłabiać autonomię i wolność jednostek oraz dusić w zarodku wszelkie próby dialogu czy krytycznego badania monolitycznie postrzeganej prawdy. Skoro jednak religia monoteistyczna uznaje koncepcję prawdy (która ostatecznie musi być jedną prawdą, nadrzędną wobec samej religii), to musi też bez wahania podporządkować się zasadom racjonalności (czy inaczej rozumności), a to z kolei pociąga za sobą uznanie autentycznych prawd niezależnie od ich źródła — także jeśli

¹⁵⁸ W swojej nienawiści do religii i prawdy Beck nie oszczędza również papieża Benedykta, twierdząc, że „walcząc z «dyktaturą relatywizmu», [Benedykt] broni katolickiej hierarchii prawdy za pomocą swego rodzaju logiki gry karcianej, w której wiara przebija rozum. Wiara chrześcijańska przebija wszystkie inne rodzaje wiary. [...] Papież jest zaś najwyższym atutem w przekazie prawdy prawowiernych katolików. On oczywiście nie chce urażać tej hierarchii prawdy. Jednak albo nie widzi, albo woli nie widzieć, że na skutek tej strategii w bardzo delikatnej, a nawet bezbronnej relacji między religiami *pokój zostaje zastąpiony prawdą*, przez co zostaje naruszony”. (s. 173)

są częściowe lub zróżnicowane. Ponadto musi zezwalać na poszukiwanie prawd częściowych, które umożliwiają dialog i mogą być uzasadniane w najbardziej przekonujący sposób: za pomocą zasad logiki (takich jak porównywanie, analiza, wykazywanie poprawności czy sprowadzanie do absurdu)¹⁵⁹.

Prawda a wolność

Skandal, jakim jest wzywanie imienia Boga nie tylko nadaremno, ale także w celu usprawiedliwienia przemocy, wiąże się bezpośrednio z kwestią szczególnej relacji między człowiekiem a prawdą.

Interesujące podejście do relacji między religią, przemocą i prawdą prezentuje Sergio Sánchez Migallón, dyrektor Instytutu Antropologii i Etyki na Uniwersytecie Nawarry, w artykule analizującym dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowany „Bóg Trójca, jedność ludzi. Chrześcijański monoteizm przeciwko przemocy”¹⁶⁰. Jak wskazuje hiszpański uczonec, natura przyjmowania prawdy jest kwestią złożoną i bardzo głęboko osadzoną w psychologii. Wynika to z faktu, że prawda jako taka jest z pewnością obiektywna i uniwersalna, sapiencjalnie lub holistycznie spójna (jak postuluje monoteizm), a także wydaje się mieć co do zasady charakter intelektualny, pojmowany niejako automatycznie. Jednak prawda jest również subiektywna w tym sensie, że objawia się jako taka jedynie wobec podmiotu i w jego rozumieniu. Prawda jest światłem, ale światło to zapala się w każdym człowieku z osobna. Z tego powodu tylko jednostka może rozpalić w sobie prawdę, spojrzeć na nią i ją dostrzec; prawda objawia się w każdym człowieku tylko w takim stopniu i w taki sposób, na jaki jej on pozwoli. Pełna, obiektywna prawda o rzeczach nigdy nie pokrywa się z tym, co my jako ograniczone pod wieloma względami podmioty uważamy za prawdę o nich. Dzieje się tak nie tyle z powodu wewnętrznych ograniczeń ludzkiej podmiotowości, ile z powodu niepełnego charakteru perspektywy, jaką z konieczności przyjmuje każdy podmiot — uwarunkowany swoją historią, choć jej świadomy, a tym samym nie do końca jej podporządkowany. Właśnie z tego powodu jest wciąż miejsce na tajemnicę, na postępowanie wiedzy, a nawet na niechęć do poznania (por. Sánchez Migallón, 2015, s. 294–295).

¹⁵⁹ To, czy wszystkie monoteizmy są zgodne z podanymi kryteriami, jest kwestią drugorzędą, choć w praktyce bardzo istotną. Zwłaszcza w przypadku monoteizmu chrześcijańskiego można stwierdzić, że przez całą swoją historię nie szczędził on wysiłków, aby taką zgodność osiągnąć.

¹⁶⁰ Dokument ten, sporządzony w 2014 roku, został pierwotnie opublikowany w języku włoskim, a następnie przetłumaczony na język hiszpański. Streszczenie w języku polskim zostało opublikowane w serwisie internetowym Stolicy Apostolskiej (zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2014).

Powyższe uwarunkowania stały się podstawą sformułowanej w XX wieku koncepcji „wolności sumienia” lub „wolności religijnej”. W deklaracji Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej *Dignitatis humanae* dokonano definitywnego rozróżnienia między obiektywną prawdą *per se* — wraz z powszechnym i osobistym obowiązkiem jej poszukiwania — a sumieniem, które swobodnie poszukuje prawdy i trwa przy niej lub nie:

Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleńi są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy. Tego zaś zobowiązania nie zdołają ludzie wypełnić w sposób zgodny z własną swą naturą, jeśli nie mogą korzystać zarówno z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu. A więc prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze. Dlatego prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny. (Paweł VI, 1965, n. 2 *in fine*).

Jak wiadomo, powyższego rozróżnienia nie zrozumieli ani ci, którzy widzieli w nim wyrzeczenie się prawdy wiary, ani ci, którzy — wręcz przeciwnie — interpretowali cytowaną deklarację jako arbitralne uznanie soteriologicznej ważności każdej doktryny. Oznacza to, że w istocie odrzucili je ci, którzy nie potrafią zrozumieć wyjątkowej relacji, jaka istnieje między wolną i skończoną istotą ludzką a prawdą absolutną. Druga strona medalu jest taka, że skoro przyjęcie prawdy jest dobrowolne, to oprócz należnego jej szacunku może również rodzić się pokusa stosowania przymusu po to, aby wymusić trwanie przy niej. Inaczej mówiąc, ścisły związek między płaszczyzną obiektywności prawdy a płaszczyzną subiektywności jej przyjęcia umożliwia bezrefleksyjne przechodzenie między tymi płaszczyznami. Stwarza to ryzyko wystąpienia przemocy, ponieważ do wymuszenia akceptacji określonego punktu widzenia — nawet jeśli nie ma on związku z prawdą — może zostać wykorzystany brutalny przymus (por. Sánchez Migallón, 2015, s. 296).

Powyższe pytania nie są niczym nowym. Już filozofia klasyczna, z całym swoim radykalizmem, stawiała problem przyjęcia prawdy właśnie w odniesieniu do ludzkiego działania — w perspektywie praktycznej i etycznej. W swoim *Państwie* Platon

przeanalizował poglądy sofistów i Sokratesa¹⁶¹. Obie tradycje intelektualne łączy pogląd, że zdania wyrażające prawdę przypominają w pewnym sensie rzeczywistość, co zachęca ludzi do ich zaakceptowania i przyjęcia. Różnica dotyczy motywów, które skłaniają do uznania czegoś za prawdę. Sofiści uważają, że domniemane prawdy przemawiają do człowieka jedynie ze względu na jego własny interes związany z posiadaniem władzy. Twierdzą, że ze strachu przed utratą władzy człowiek jest gotów uciec się do wszelkich środków, łącznie z przemocą i niesprawiedliwością, aby tę władzę utrzymać¹⁶². W przeciwieństwie do nich Sokrates odrzuca powyższą interpretację psychologiczną, chociaż z pozoru wyjaśnia ona problem w wiarygodny sposób. Filozof zastanawia się, czy strach i żądza władzy są istotnie jedynymi czynnikami motywującymi człowieka do trwania przy prawdzie o tym, co jest moralnie słuszne, czy też istnieje również inny powód. Stawia pytanie o to, czy może istnieć światło, które nie wynika z interesu własnego człowieka, lecz znajduje się w samej prawdzie. Tym samym zakłada możliwość znalezienia wewnętrznego czynnika skłaniającego do poszukiwania prawdy, jakim jest potrzeba dowodu. Jest to zatem kwestia nie tyle czynnego i interesownego przyjęcia prawdy, ile otwarcia się na moc tego, co prawdziwe. Dylemat ten towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów i pozostaje aktualny także dzisiaj. Chociaż historia jest pełna opowieści o strachu, przemocy i żądzy władzy, nie brakuje również przykładów osób, które poszukiwały prawdy dla niej samej. Przecistawiając się presji poprzez akt wolności, który już sam w sobie sugeruje gotowość do poszukiwania i akceptowania prawdy dla niej samej, bez względu na związane z nią zagrożenia czy

¹⁶¹ W podobnym kontekście Joseph Ratzinger stwierdził, że Sokrates, poganin, był pod pewnym względem „prorokiem Jezusa Chrystusa” z racji swojej ufności w zdolność człowieka do prawdy (Ratzinger, 2010b, s. 532–533).

¹⁶² Strach prowadzi do reakcji obronnych, a w skrajnych przypadkach nawet do przemocy. Jeśli skutkiem strachu jest kompulsywne poszukiwanie dużej wspólnoty, może pojawić się pokusa pójścia na skróty i podjęcia próby powiększenia lub rozszerzenia takiej wspólnoty poprzez przymus fizyczny lub psychiczny. Z kolei motywowane strachem poszukiwanie absolutnego schronienia w transcendencji może doprowadzić do ślepej i bezwarunkowej ufności wobec Boga, która sprawia, że nie patrzy się już na osobiste wady i nie dba o nie, a jedynie skupia się na przynależności do pewnej chronionej grupy rasowej lub na czysto ideologicznym przestrzeganiu doktryny. Taka wizja Boga prowadzi do postrzegania go jako istoty tak odległej, że sama myśl o jego poznaniu wydaje się absurdem, a jego wola jawi się jako niemożliwa do zinterpretowania. Pozwala to usprawiedliwić każde działanie, nawet przemoc. Ponadto jeśli szuka się usprawiedliwienia z samego tylko lęku przed karą, najłatwiejszym rozwiązaniem jest całkowicie ślepe i bezwarunkowe, legalistyczne posłuszeństwo, w którym nie ma miejsca na pytania o zasadność przemocy. Wreszcie odwołanie się do bezpośredniej rzeczywistości materialnej w obawie przed nihilistyczną pustką prowadzi do arbitralnego korzystania z najskuteczniejszych środków w celu osiągnięcia zamierzonych celów — środków, które mogą zwiększyć przemoc. Strach i żądza władzy są zatem ściśle ze sobą powiązane. Połączenie obu tych zjawisk często prowadzi do przemocy, która karmi się nimi (zob. Sánchez Migallón, 2015, s. 298–299).

potencjalne korzyści, człowiek jest w stanie odkryć to, co prawdziwe i sprawiedliwe, niezależnie od interesu własnego czy strachu.

Jaka jest faktyczna motywacja do przyjmowania prawdy? To, co ewidentnie prawdziwe, narzuca się bardziej niż cokolwiek innego, ale czyni to w sposób zasadniczo różniący się od celowego narzucania władzy. Z racji swojej wewnętrznej spójności i sensu dowody z wielką siłą przyciągają umysł, ale czynią to bez przymusu¹⁶³.

Prawda, wolność i wolność religijna

Już od kilkudziesięciu lat na świecie dochodzi do krwawych zbrodni, których korzenie zdają się tkwić w naukach islamu. Zdaniem niektórych uczonych i intelektualistów powyższe zbrodnie stanowią kolejny dowód na to, że przemoc jest nieodłącznym elementem wiary islamskiej, jednak nie ma zgody co do tego, czy źródłem problemu są błędne przekonania niewielkiej mniejszości fanatyków czy też sama doktryna religijna. Jak wspomniano na początku, powtarzające się akty przemocy są uznawane przez ateistycznych intelektualistów za paradygmat monoteizmu w jego najczystszej postaci, a religie abrahamowe są ich zdaniem kluczem do zrozumienia przyczyn niezgody na przestrzeni dziejów, ponieważ powodują powstanie grupy outsiderów, co ma być rzekomo główną przyczyną gwałtownych starć¹⁶⁴.

Interpretacja Sama Harrisa i innych ateistycznych intelektualistów, którzy biorą grupy mniejszościowe za prawdziwych przedstawicieli religii i sugerują przy tym, że „osoba o umiarkowanych poglądach religijnych nie jest nikim więcej niż niespełnionym fundamentalistą” (Harris, 2004, s. 20–21), jest wysoce wątpliwa. Nie dość, że nie ma żadnych dowodów na to, iż źródłem przemocy jest religia, to jeszcze wszystko wskazuje na to, że do przemocy prowadzi raczej stosowanie dogmatów — religijnych lub innych — w życiu społecznym i politycznym¹⁶⁵. Przykładem mogą być dogmaty o charakterze nacjonalistycznym, w ramach których religia jest postrzegana jako element polityczny identyfikujący dany naród (nacjonalizm religijny). Prawdą jest, że religijne ugrupowania nacjonalistyczne często skupiają się na pojedynczym aspekcie tożsamości danej osoby lub

¹⁶³ W podobnym duchu deklaracja *Dignitatis humanae* stwierdza, że „prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie” (n. 1).

¹⁶⁴ „Religia daje jednostkom i członkom grup społecznych powód do rodzenia się, umierania, zabijania i oddawania życia dla własnego dobra lub dla dobra grupy” (Otis, 2006, s. 176).

¹⁶⁵ Uważam, że przemoc ma podłoże polityczne, gdy jest stosowana w celach politycznych, gdy jest popełniana przez władze polityczne bądź gdy jest sankcjonowana lub dozwolona przez władze polityczne lub całą społeczność. Ma ona wówczas charakter celowo publiczny.

grupy, tworząc podziały między społecznościami poprzez podkreślanie różnic, a nie podobieństw. W takim przypadku nawet język i kultura, które powinny łączyć ludzi i ułatwiać przepływ idei, stają się punktami spornymi. W rzeczywistości nikt nie ma jednej tożsamości¹⁶⁶. Jesteśmy złożonymi istotami o szerokiej gamie zainteresowań, a religijne ugrupowania nacjonalistyczne często sprowadzają naszą tożsamość właśnie do kwestii religii, przez co izolują mniejszości i biorą je na cel swoich ataków.

W tej sytuacji każdy dogmat, który rości sobie pretensje do słuszności na podstawie sztywnej, dosłownej interpretacji pozbawionej cienia racjonalności, prędzej czy później skutkuje przemocą. Ostatecznie każda próba narzucenia człowiekowi dogmatu stoi w sprzeczności z jego wrodzoną potrzebą swobodnego poszukiwania prawdy (nie zaś przyjmowania prawdy odgórnie narzuconej) i życia zgodnie z nią, czyli poszukiwania ostatecznej przyczyny i sensu własnego istnienia oraz rzeczywistości (co umożliwia właśnie religia). Wszelkie próby narzucania ostatecznego sensu mogą wywoływać różnorakie i często gwałtowne reakcje: od męczeństwa po fanatyzm religijny, od rasizmu po nacjonalizm, od przemocy politycznej sekularyzmu wobec indywidualnego sumienia po agresywne dialogi na forum publicznym i tak dalej.

Z uwagi na dominację sekularyzmu państwowego we współczesnych społeczeństwach zachodnich (w odróżnieniu od innych społeczeństw, w których powszechne jest raczej upolitycznienie religii), można śmiało stwierdzić, że przyczyną większości aktów przemocy związanej z tożsamością jest właśnie narzucanie świeckich dogmatów¹⁶⁷. Trzeba oczywiście przyznać, że niektóre współczesne szkoły filozoficzne nie wykazują aż tak radykalnie niezrównoważonego dogmatyzmu (świeckiego bądź religijnego) przejawiającego się w sztywnych stwierdzeniach i proponują bardziej elastyczne, fallibilistyczne ujęcia prawdy, które podlegają dalszej i ciągłej weryfikacji¹⁶⁸. Nie rozwiązuje to jednak problemu, ponieważ

¹⁶⁶ W podobnym tonie wypowiada się laureat Nagrody Nobla i znany autor Amartya Sen w swojej książce zatytułowanej *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (2006, s. 4–5): „W naszym codziennym życiu postrzegamy siebie jako członków różnych grup i faktycznie należymy do nich wszystkich. Obywatelstwo, miejsce zamieszkania, pochodzenie geograficzne, płeć, klasa społeczna, poglądy polityczne, zawód, zatrudnienie, nawyki żywieniowe, zainteresowania sportowe, gusta muzyczne, zobowiązania społeczne itp. powodują, że dana osoba należy do różnych grup. Każda z tych zbiorowości, do których dana osoba jednocześnie należy, nadaje jej szczególną tożsamość. Jednocześnie żadna z nich nie może być traktowana jako wyłączna cecha tożsamości danej osoby ani jedyna kategoria przynależności”.

¹⁶⁷ Należy pamiętać, że przemoc może być stosowana nie tylko poprzez użycie lub groźbę użycia siły, która może spowodować obrażenia, szkody, niedostatek, a nawet śmierć, ale również za pomocą środków werbalnych lub psychologicznych.

¹⁶⁸ Fakt, że dostępność prawdy jest w dzisiejszym świecie często kwestionowana, można przypisać kilku powiązanim ze sobą czynnikom, takim jak brak wiary w możliwość poznania prawdy (zwłaszcza gdy jest ona

powyższa postawa pozwala jedynie na formułowanie stwierdzeń o charakterze wstępnym i warunkowym, nie zaś prawd aspirujących do uniwersalności i obiektywności. Co więcej, wstępne stwierdzenia, które nie są poparte solidnym zrozumieniem prawdy, stwarzają ryzyko popadnięcia w inny dogmatyzm — agnostyczny lub relatywistyczny. Debata na temat związku między religią a przemocą wpisuje się zatem w znacznie szerszą i głębszą dyskusję dotyczącą relacji między prawdą a wolnością, religijnego sensu życia i zachowań społecznych, pokojowo uregulowanego i opartego na wzajemnym szacunku współistnienia obywateli oraz samego istnienia zasady wolności religijnej.

Wnioski

Zasadniczym kamieniem milowym w najnowszych dziejach tradycji katolickiej, jeśli chodzi o wolność religijną, była deklaracja Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae* (zob. Hamer i Congar, 1969; Murray, 1966; Scatena, 2003). Bez wątplenia jest to element nauczania Kościoła, który najbardziej podkreśla tolerancję, jednak sposób, w jaki osiąga swój skutek, jest nieco paradoksalny. Ojcowie Soboru pragnęli zintegrować pojęcie „tolerancji” ze swoim pojęciem „wolności religijnej” w tak spójny sposób, że uznali za stosowne zrezygnować z użycia tego pierwszego terminu (czy też raczej czuli się zobowiązani go unikać), motywowani głębszą intencją i perspektywą szerszych horyzontów. Sobór „oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej [...] w samej jej naturze” (Paweł VI, 1965, n. 2). W deklaracji nie stwierdzono jednak, że godność ludzka opiera się *wyłącznie* na naturze, niezależnie od tego, czy ktoś trwa w prawdzie czy w błędzie. Z pewnością godność osoby wzrasta wraz z uznaniem prawdy i czynieniem dobra, ponieważ obraz Boga znajduje bardziej wyraźne odzwierciedlenie w człowieku dzięki właściwemu korzystaniu z wolności, a dla istoty rozumnej błąd jest zawsze złem. Należy jednak podkreślić, że sam fakt bycia osobą pociąga za sobą posiadanie fundamentalnej godności ontologicznej i teologicznej, która nie znika z racji trwania w błędzie (Ocáriz, 1995, s. 872).

przedstawiana jako ostateczna i absolutna) oraz pogląd, że rozumienie prawdy związane z twierdzeniami metafizycznymi jest nie tylko reliktem przeszłości, ale i czymś, co należy przezwyciężyć. Innym powszechnym argumentem jest to, że dyskursy teologiczne mogą być nieadekwatne do wyzwań nowoczesności i ponowoczesności, jeśli nie uznają między innymi uwarunkowań historycznych całej wiedzy, jej ograniczeń społecznych i kulturowych, decydujących czynników subiektywnych, złożoności procesów hermeneutycznych, zasadniczych ograniczeń ludzkiego poznania oraz pragmatycznych aspektów prawdy.

Powyższe podejście wydaje się szczególnie istotne w kontekście debaty na temat wolności religijnej w przestrzeni publicznej. Jak zauważył Thomas Farr, emerytowany prezes organizacji Religious Freedom Institute, „owocnym sposobem [prowadzenia tej debaty] jest skupienie się na tym, kim jesteśmy, a nie na tym, kim jest Bóg” (Farr, 2008, s. 20). Postawa taka nie wymaga od nikogo zaprzeczania własnym zasadom religijnym. Z drugiej strony przedstawione podejście — skoncentrowane bardziej na osobie i jej naturze — nie powinno przesłaniać problemu, który naukowiec z Harvardu Michael Sandel trafnie nazwał „obciążoną jaźnią”. W tym przypadku chodzi o myśl polityczną, która definiuje wolność religijną wyłącznie jako kolejną miarę ludzkiej autonomii — niczym jeden z towarów dostępnych na półce w supermarkecie. Dzieje się tak, ponieważ — jak zauważa autor — wiele osób postrzega religię nie jako wybór, ale jako obowiązek, przez co wolność religijna jest definiowana jako prawo do wypełnienia obowiązku i jako odpowiedź na coś zewnętrznego, na coś, co kusi z siłą wiążącą sumienie (por. Sandel, 1990, s. 74–92, cyt. w Farr, 2008, s. 20–21).

Niezależnie od powyższych wątpliwości wolność religijna jest prawem wynikającym nie tylko z godności osoby ludzkiej, ale także z natury aktu religijnego. Dlatego tak ważne jest powiązanie prawdy z wolnością: chociaż afirmacja wolności zakłada poszukiwanie prawdy, ta ostatnia istnieje zawsze — niezależnie od faktycznego stosunku jednostek lub grup do nakazu jej poszukiwania. W związku z tym nie dość, że wolność religijna i obowiązek poszukiwania prawdy nie są sobie przeciwstawne, to jeszcze obowiązek ten jest fundamentem wolności religijnej i jej nieodłącznym postulatem. Oznacza to, że związek między wolnością a prawdą leży u podstaw argumentu ustanawiającego prawo do wolności wyznania: prawdy nie można osiągnąć bez jej dobrowolnego poszukiwania i trwania przy niej przez wolnego człowieka, a wolność wyraża się najdobitniej w poszukiwaniu prawdy i spotkaniu z nią.

Chociaż prawda jest częścią procesu poszukiwania, w którym należy szanować drogę obraną indywidualnie przez każdego, nawet jeśli jest ona niepełna czy wręcz błędna, w ostatecznym rozrachunku tylko otwartość na prawdę absolutną, na prawdę, która nie ma granic, uzdalnia metafizycznie do urzeczywistnienia wolności w jej najpełniejszym znaczeniu. Dlatego aby odkryć, że prawda o Bogu jest nie tylko wyzwoleniem, ale także gwarancją ludzkiej wolności, należy koniecznie wkroczyć na tę ścieżkę poszukiwań.

Bibliografia

- Assmann, J. (1998). *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Assmann, J. (2010). *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press.
- Beck, U. (2008). *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, tłum. R. Livingstone. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, R., Madsen, N., Sullivan, W. M., Swidler, A. i Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Bielefeldt, H. (2013). *Misperceptions of Freedom of Religion or Belief*. *Human Rights Quarterly* 35(1), s. 33–68.
- Catherwood, C. (2007). *Making War in the Name of God*. Nowy Jork: Citadel Press.
- Cho, K. D. (2018). Monotheism and its Vicissitudes. *Theory & Event* 21(4), s. 804–821.
- Cox, H. (1984). *Putting God Back in Politics*. *The New York Times*, 26 sierpnia.
- Cura Elena, S. del (2010). *Un solo Dios. Violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo*. Madryt: Real Academia de Doctores de España.
- Dawkins, R. (2007). *Bóg urojony*, tłum. P. J. Sz wajcer. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- De Dieguez, M. (1981). *L'idole monothéiste*. Paryż: PUF.
- Ellis, M. H. (2002). *Israel and Palestine – Out of the Ashes: The Search for Jewish Identity in the Twenty-First Century*. Londy: Pluto Press.
- Erlewine, R. (2010). *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*. Bloomington: Indiana University Press.
- Farr, T. F. (2008). *World of Faith and Freedom: Why International Religious Liberty Is Vital to American National Security*. Oxford: Oxford University Press.
- George, R. P. (2001). *Zderzenie ortodoksji. Kryzys prawa, religii i moralności*, tłum. M. J. Czarnecki. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- Gross, R. M. (1999). *Religious Diversity: Some Implications for Monotheism*. *CrossCurrents* 49(3), s. 349–366.

- Habermas, J. i Ratzinger, J. (2006). *Dialectics of Secularization – On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press.
- Hamer, J. i Congar, Y. (red.) (1969). *La libertad religiosa. Declaración Dignitatis humanae personae*. Madryt: Taurus.
- Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. Nowy Jork: W. W. Norton.
- Harris, S. (2005). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (reprint). Nowy Jork: W. W. Norton.
- Haight, J. F. (2008). *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville: Presbyterian Publishing Corporation.
- Hitchens, Ch. (2007). *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Nowy Jork: Twelve Books.
- Hoffmann, J. R. (2006). *The God of Hosts*, w: Hoffmann, R. J. (red.), *The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Nowy Jork: Prometheus Books, s. 7–14.
- Hoye, W. (2019). *God and Violence*, w: *Divine Being and Its Relevance According to Thomas Aquinas*. Boston: Brill, s. 104–120.
- Huntington, S. P. (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nowy Jork: Simon & Schuster.
- Jürgensmeyer, M. (1996). *The Worldwide Rise of Religious Nationalism*. *Journal of International Affairs* 50(1), s. 1–20.
- Jürgensmeyer, M. (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Manemann, J. (red.) (2003). *Monotheismus*. *Jahrbuch Politische Theologie* 4, s. 50–67.
- Manent, P. (2016). *Beyond Radical Secularism: How France and the Christian West Should Respond to the Islamic Challenge*. South Bend: St. Augustine Press.
- Marquard, O. (1979). *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, w: Poser, H. (red.), *Philosophie Und Mythos: Ein Kolloquium*. Berlin: De Gruyter, s. 40–58.

- Marquard, O. (1983). *Aufgeklärter Polytheismus — auch eine politische Theologie*, w: Taubes, J. (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, t. 1, *Der Fürst dieser Welt*. Monachium: Fink, s. 77–84.
- McGrath, A. E. i McGrath, J. (2007). *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Londyn: SPCK.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2014). *Bóg Trójca, jedność ludzi. Chrześcijański monoteizm przeciwko przemocy*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_pl.html [dostęp 17.10.2023].
- Miller, D. L. (1974). *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*. Dallas: Spring Publications.
- Mische, G. i Mische, P. (1977). *Toward a Human World Order: Beyond the National Security Straitjacket*. Nowy Jork: Paulist Press.
- Murray, J. C. (red.) (1966). *Religious Liberty: An End and a Beginning*. Nowy Jork: Macmillan.
- Nelson-Pallmeyer, J. (2003). *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*. Harrisburg, Trinity Press International.
- Neuhaus, R. J. (1984). *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ocáriz, F. (1995). *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*. *Scripta Theologica* 27(3), s. 865–883.
- Onfray, M. (2005). *Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique*. Paryż: Grasset.
- Otis, P. (2006). *Religious Warfare on the Global Battlefield*, w: Hoffmann, J. R. (red.), *The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Nowy Jork: Prometheus Books.
- Paweł VI (1965). *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*. OpenLEX, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/akty-korporacyjne/deklaracja-o-wolnosci-religijnej-286768070> [dostęp 17.10.2023].
- Ratzinger, J. (2005). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski. Kielce: Jedność.

- Ratzinger, J. (2010a). *A Turning Point for Europe?* San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2010b). *Conscience and Truth*. *Communio* 37, s. 529–538.
- Rorty, R. (2002). *Cultural Politics and Arguments for God*, w: Frankenberry, N. K. (red.), *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Migallón, S. (2015). *Religión, verdad y violencia: la redención del miedo y del poder*. *Miscelánea Comillas*, 73(143), s. 289–312.
- Sandel, M. J. (1990). *Freedom of Conscience or Freedom of Choice*, w: Hunter, J. D. i Guinness, O. (red.), *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, Waszyngton: Brookings Institution, s. 74–92.
- Scatena, S. (2003). *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*. Bologna: Il Mulino.
- Schwartz, R. M. (1997). *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. Londyn: Penguin Random House.

Cyril Hovorun

University College Stockholm

Wartości i sekularyzm

Streszczenie: Sekularyzacja rozumiana jako radykalne rozróżnienie między sferą polityczną a sferą kościelną jest kluczem do zrozumienia kategorii wartości. W artykule scharakteryzowano współczesne teorie sekularyzacji i wskazano miejsce, jakie w ich kontekście zajmują wartości, a także zilustrowano na przykładzie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jak idea wartości może być nadużywana. Gdy „tradycyjne wartości” zaczynają być wykorzystywane jako broń, wojny kulturowe mogą przekształcić się w prawdziwe— takie jak ta na Ukrainie. W przypadku Rosji tego rodzaju ewolucyjne zmiany zbiegły się w czasie z zainicjowaną przez tamtejszych przywódców politycznych i religijnych, a następnie przez nich zinstrumentalizowaną transformacją sowieckiego wojującego sekularyzmu w wojujący antysekularyzm postsowiecki. Paradoksalnie proces ten prowadzi do „samosekularyzacji” Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i zerwania przez niego z pierwotnymi, chrześcijańskimi zasadami.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, wartości, wojna, Rosyjski Kościół Prawosławny

Wstęp

Już od czasów Maxa Webera sekularyzacja jest przedmiotem wnikliwych badań naukowych, które zaowocowały powstaniem szeregu modeli tego zjawiska i poglądów na nie. Można je uporządkować według różnych kluczy (zob. Gorski, 2000; Gorski i Altinordu, 2010; Fenn, 2009; Eastwood i Prevlakis, 2010), między innymi w oparciu o przedstawioną niżej systematykę, która jest przedmiotem analizy w niniejszym artykule:

1. Radykalny sekularyzm, który zakłada docelowo niemal całkowity zanik religii
2. Umiarkowany sekularyzm, który przewiduje gettoizację religii
3. Samosekularyzacja religii
4. Wartości jako kompromis między religią a świeckim społeczeństwem

5. Antysekularyzm
6. Postsekularyzm, który proponuje modele komunikacyjne umożliwiające pokojowe współistnienie przeciwstawnych światopoglądów
7. Rekonfiguracja relacji między religią a społeczeństwem
8. Wykorzystanie wartości jako broni

Powyższe modele można ująć jako proces dialektyczny, który wychodzi od tezy w postaci sekularyzmu, następnie przechodzi do antytezy w postaci antysekularyzmu, a ostatecznie dochodzi do dwóch możliwych form syntezy. Pierwszą z nich jest ponowne przyjęcie przez nowoczesne społeczeństwa tradycyjnych wzorców religijnych (postsekularyzm), a drugą — sekularyzacja rozumiana jako rekonfiguracja tradycyjnych wzorców relacji między religią a społeczeństwem. W tym ostatnim przypadku zakłada się, że w wyniku rekonfiguracji wytworzą się nowe wzorce.

Radykalny sekularyzm

Istotę radykalnego sekularyzmu najtrafniej podsumował Peter Berger (1929–2017), który w 1968 roku zawarł w swoim artykule w „The New York Times” następującą obserwację: „W XXI wieku osoby wierzące będzie prawdopodobnie można znaleźć jedynie w niewielkich sektach, w których będą kurczowo trzymać się razem, aby stawić opór ogólnoswiatowej świeckiej kulturze” (Berger, 1968, s. 2). Nim jednak rozpoczął się XXI wiek, autor musiał przyznać się do błędu (Berger, 1999, s. 2). Gdy na krótko przed śmiercią Bergera spotkałem się z nim w jego bostońskim mieszkaniu, powtórzył, że religia pozostaje tak samo silna i atrakcyjna jak dawniej. Z dzisiejszej perspektywy osoby, które twierdzą, że religia przetrwa jedynie w niewielkich sektach o marginalnym znaczeniu, same stały się przedstawicielami takiej sekty.

Umiarkowany sekularyzm

Nie brakuje osób, które opowiadają się za umiarkowanym sekularyzmem, czyli poglądem, że religia nigdy całkowicie nie zniknie, ale zasadniczo straci na znaczeniu i zamknie się w gettach. Taką wizję przyszłości religii przedstawiał Max Weber (1864–1920), który starał się raczej opisywać zjawiska niż narzucać swoje koncepcje (zob. Weber, 1946; Fenn, 2009, s. 72–81). Na podstawie obserwacji zmian zachodzących w ówczesnym społeczeństwie

i trwającej równolegle debaty na temat sekularyzacji uczony ukuł termin, który miał na stałe wpisać się w język kolejnych pokoleń socjologów badających problematykę sekularyzacji: „odczarowanie świata” (niem. *Entzauberung der Welt*)¹⁶⁹.

Francuski filozof Marcel Gauchet (ur. 1946) użył powyższego sformułowania w tytule swojej książki (1985), w której podjął próbę uaktualnienia¹⁷⁰ teorii o nieuchronnej sekularyzacji świata poprzez uwzględnienie wszelkich zawłości zarówno samego świata, jak i ludzkiej egzystencji. Autor wprowadził rozróżnienie na człowieka nowoczesnego i człowieka religijnego. Ten pierwszy, jak zauważył w recenzji książki Gaucheta Francis Fukuyama, „jest przywiązany do przyszłości [...] z taką samą pewnością, z jaką każda religia przywiązywała go do przeszłości” (Fukuyama, 1998, s. 131).

Religia jako czynnik własnej sekularyzacji

Thomas Luckmann rozwinął we współpracy ze swoim przyjacielem Peterem Bergerem teorię mówiącą, że również sama religia może przyczyniać się do sekularyzacji. Dzieje się tak, gdy ruchy teologiczne chcą „pozbawić Kościoły ich tradycyjnych treści i zastąpić je różnymi świeckimi ewangeliami — egzystencjalizmem, psychoanalizą, wyzwoleniem przez rewolucję czy awangardową wrażliwością” (cyt. w Fenn, 2009, s. 141). Mówiąc bardziej ogólnie, można stwierdzić, że religia sama doprowadza do sekularyzacji, gdy staje w jednym szeregu z ideologiami — czy to lewicowymi, czy prawicowymi.

Zdaniem Steve’a Bruce’a (ur. 1954) taka samosekularyzacja jest jedynym sposobem na przetrwanie religii we współczesnym społeczeństwie. W społeczeństwie tym, opierającym się na zasadach indywidualizmu, pluralizmu, egalitaryzmu i racjonalizmu, religia nie może znaleźć dla siebie właściwego miejsca, chyba że „znajdzie sobie inne zajęcie niż budowanie relacji między jednostkami a nadprzyrodzonością” (Bruce, 2002, s. 30). Bruce jest przedstawicielem nurtu neoklasycznego w europejskim sekularyzmie, a jego książka zatytułowana *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (2011) jest próbą

¹⁶⁹ Weber posłużył się tym sformułowaniem w swoim wykładzie zatytułowanym „Nauka jako powołanie” (niem. *Wissenschaft als Beruf*), wygłoszonym w 1918 roku na Uniwersytecie w Monachium i opublikowanym rok później (Weber, 1919).

¹⁷⁰ Inną wartą odnotowania próbę aktualizacji klasycznych tez sekularyzmu podjęło w swojej książce dwoje amerykańskich politologów, Pippa Norris i Ronald Inglehart (2004). Autorzy starają się odświeżyć pogląd, że religia zostanie zastąpiona przez świeckość o tyle, o ile racjonalność zastąpi przesady. Twierdzą, że religia trafia na podatny grunt w warunkach niepewności społecznej, w związku z czym jej pozycja słabnie wraz ze zmniejszaniem się poczucia niepewności (wynikającego między innymi z braku modernizacji gospodarczej).

zaktualizowania staromodnej, agresywnej odmiany tego poglądu. Z jednej strony autor nadal broni klasycznej sekularystycznej tezy, zgodnie z którą na skutek postępu religia staje się zbędna, a z drugiej uznaje złożoność procesu sekularyzacji i ostrzega przed postrzeganiem go w sposób liniowy.

Wartości jako kompromis między religią a świeckim społeczeństwem

Talcott Parsons (1902–1979)¹⁷¹ przewidywał, że rolą Kościoła w nowoczesnym społeczeństwie będzie zaspokajanie zapotrzebowania na normy i wartości. Co więcej, twierdził, że relacja Kościoła ze społeczeństwem będzie możliwa tylko dzięki wartościom (Gorski i in., 2012, s. 3), co oznacza, że Kościół będzie mógł wchodzić w relacje ze współczesnym człowiekiem dopiero wtedy, gdy zostanie zsekularyzowany. Jeśli tak się nie stanie, powinien pozostać w swoim getcie, w którym zostanie zamknięty na skutek sekularyzacji (zob. Fenn, 2009, s. 82). Pogląd ten należy uznać za sekularystyczny z dwóch względów: po pierwsze sugeruje on, że nieuniknionym skutkiem postępu będzie stopniowe zastępowanie religii bezreligijnością, a po drugie opowiada się za sekularyzacją Kościoła.

Sformułowany przez Parsonsa pogląd, że Kościół powinien zmienić się w naczynie służące do przechowywania świeckich wartości, podzielali także inni socjologowie. Na przykład David Martin (1929–2019) uważał, że w procesie sekularyzacji Kościół „przetransponuje się” do sfery świeckiej, w której będzie dzielił przestrzeń fizyczną, społeczną i instytucjonalną z podmiotami pozareligijnymi (Martin, 1967; 1978; 2005; Fenn, 2009, s. 109). Zdaniem Martina taka mutacja Kościoła w kierunku świeckości nie byłaby niczym negatywnym — wręcz przeciwnie, mogłaby dobrze służyć jego interesom we współczesnym świecie.

Bryan Wilson (1926–2004) uważał, że sekularyzacja Kościoła ma miejsce, gdy środek ciężkości jego przesłania zamiast pozostawać w sferze transcendencji przesuwa się w stronę wartości (Wilson, 1976; 1982; Tschannen, 1991; Fenn, 2009, s. 119). Proces ten zachodzi, gdy społeczeństwo porzuca swój przednowoczesny, wspólnotowy charakter i uniezależnia się od tradycyjnej opieki Kościoła, a sam Kościół na nowo określa siebie i swoje relacje ze społeczeństwem przez pryzmat pluralizmu. Z punktu widzenia Wilsona i jego zwolenników,

¹⁷¹ Uczony pozostawił po sobie liczne dzieła, w oparciu o które powstał jeszcze obszerniejszy korpus badań nad jego dorobkiem (zob. zwłaszcza Parsons i Toby, 1977).

k którzy opowiadają się za sekularyzacją Kościoła, wartości są przeciwieństwem tego, co transcendentne.

Teoria antysekularyzacji

Teorie sekularyzacji, które dominowały w zachodnich kręgach intelektualnych mniej więcej do lat 80. XX wieku — zarówno te radykalne, jak i te bardziej umiarkowane — znalazły się w ogniu krytyki ze strony antysekularyzmu, wywodzącego się głównie ze Stanów Zjednoczonych¹⁷². Podstawową tezą antysekularyzmu było to, że sekularyzacja nie jest rzeczywistym zjawiskiem społecznym, a jedynie wytworem wyobraźni stronnicych naukowców. Przedstawiciele tego nurtu twierdzili, że sytuacja jest wprost odwrotna: rzeczywista religijność w społeczeństwie nie tylko się nie zmniejszyła, ale wręcz wzrosła. Należy jednak zauważyć, że antysekularyzm, który atakuje sekularyzm, pozostaje „izmem”, czyli dzieli ze swoim antagonistą ideologiczne uprzedzenia.

Rzecznikiem wspomnianego wyżej antysekularyzmu był Rodney Stark (1934–2022), autor licznych książek poświęconych temu zagadnieniu (zob. Stark, 1985; Hackett, 1990). W jednym ze swoich najważniejszych dzieł, napisanym wspólnie z Rogerem Finke'm i zatytułowanym *The Churching of America* (2005), Stark argumentuje, że teoria sekularyzacji — opierająca się na założeniu, że religii nie da się pogodzić z dążeniem do nowoczesności — nie przetrwa zderzenia z realiami Stanów Zjednoczonych. Kraj ten bez wątplenia wiezie prym we wdrażaniu nowoczesnych rozwiązań: jest silnie zurbanizowany, demokratyczny, przemysłowy i racjonalny. Jednocześnie jednak daleko mu do świeckości.

Niezależnie od powyższych obserwacji obaj autorzy uznają, że sytuacja w Ameryce nie przekłada się na cały świat, a w Europie Zachodniej widoczna jest ewidentna stagnacja religii. Stagnacji tej nie tłumaczą jednak niezgodnością religii i nowoczesności, lecz europejskim modelem postępowania w kwestii religii. Aby wyjaśnić proces, który uznaje się za sekularyzację, proponują model rynkowy, zgodnie z którym związki wyznaniowe są niczym przedsiębiorstwa konkurujące ze sobą na hipotetycznym rynku religii. Jeśli mamy do czynienia z wolną konkurencją, uczestnicy rynku, którzy dbają o swoich klientów, prosperują. Jeśli rynek jest nadmiernie regulowany przez państwo i zdominowany przez monopole, tak jak w Europie, „firmy religijne” stają się niewydolne (Finke i Stark, 2005, s. 17), przez co

¹⁷² Cecil Greek (1992) twierdzi, że amerykańska socjologia ma silne korzenie religijne, przez co bardziej krytycznie podchodzi do wszelakich teorii sekularyzacji.

klienci odwracają się od nich. Niski poziom religijności w Europie można zatem wytłumaczyć nie spadkiem popytu na religię, ale jej nieefektywną podażą. Z tego powodu Stark sugeruje całkowitą rezygnację z terminu „sekularyzacja”, który jego zdaniem wprowadza jedynie w błąd (Stark i Iannaccone, 1994).

Kilku innych badaczy — także amerykańskich — nie zgadza się z powyższą interpretacją danych socjologicznych. Na przykład Mark Chaves (ur. 1960) krytykuje twierdzenie, że religijność w Stanach Zjednoczonych rośnie. Na podstawie badań ankietowych z lat 1972–2008 badacz doszedł do wniosku, że „żaden ze wskaźników dotyczących tradycyjnych wierzeń lub praktyk [...] nie wykazuje tendencji wzrostowej” (Chaves, 2011, s. 110).

Niektóre z argumentów Starka znalazły potwierdzenie w badaniach porównawczych na temat duchowości średniowiecznej i nowożytnej (zob. Van Engen, 1986; 2004)¹⁷³. Badania te zaprzeczają popularnemu stereotypowi, że główną przyczyną spadku duchowości w Europie jest nowoczesność. Wynika z nich, że intensywność życia religijnego nie zmieniła się zbyt wiele wraz z przejściem Europy ze średniowiecza do nowożytności. Zmienił się raczej jego charakter — istotnie stało się ono bardziej racjonalne, mniej podatne na przesady, silniej związane z lokalnym kontekstem politycznym i kulturowym oraz mniej zależne od form hierarchicznych (zob. Gorski, 2000, s. 148). Tych form religijności, które uległy zmianie, nie należy jednak utożsamiać z religijnością jako taką, ponieważ ta ostatnia zbyt mało się zmieniła.

Konflikt między sekularyzmem a antysekularyzmem

Sekularyzm i antysekularyzm wydają się być niemożliwe do pogodzenia, a przedstawiciele obu nurtów potrafią nierzadko interpretować te same dane socjologiczne na różne, często przeciwstawne sposoby. U podstaw tego konfliktu leżą zderzenie światopoglądów oraz walka o to, co Richard Fenn (1978; 1987; 2001) nazwał „granicami sacrum”. Impuls do walki był w tym przypadku podobny do tego, który wywołał inne spory ideologiczne prowadzone w XIX i XX wieku. Mark Juergensmeyer (1993) nazwał debatę akademicką na ten temat „nową zimną wojną”.

W duchu powyższej wojny Christian Smith (2003; 2000; 2005; 2009) wyraził pogląd, że sekularyzacja nie jest procesem pokojowym i naturalnym lecz rewolucją, w sercu której

¹⁷³Zob. przegląd badań naukowych na ten temat (Gorski, 2000, s. 139–148).

znajdują się ludzie z ich pasjami i aspiracjami. Dlatego błędem byłoby postrzeganie sekularyzacji jako mechanicznego procesu, którego wynik jest z góry przesądzony. Jeśli zjawisko to faktycznie ma miejsce, jego siłą napędową są działania człowieka, a nie historyczny *telos*.

Postsekularyzm

Próba zażegnania konfliktu między światopoglądem sekularystycznym a religijnym leży u podstaw tak zwanego „postsekularyzmu”, który przewiduje powrót religii. Początek nowej ery zasygnalizował Jack Miles (1997) w swoim artykule w „The New York Times” zatytułowanym *Faith Is an Option; Religion Makes a Comeback. (Belief to Follow)*. Autor z jednej strony przedstawia niewątpliwe oznaki upadku religii we współczesnym społeczeństwie amerykańskim, a z drugiej dostrzega jeszcze bardziej widoczne oznaki odrodzenia religijnego. W przeciwieństwie do Rodneya Starka, Miles nie twierdzi, że sekularyści się mylili. Zauważa jedynie, że nadszedł czas na powrót religii.

Kilka lat później uznawany za „ikonę świeckiego racjonalizmu” Jürgen Habermas (ur. 1929) wyraził wbrew swojej reputacji podobny pogląd, który ma obecnie zastosowanie głównie w kontekście europejskim (Gorski i Altinordu, 2008, s. 56). W październiku 2001 roku, wkrótce po tym, jak samoloty uderzyły w bliźniacze wieże World Trade Center w Nowym Jorku, Habermas wygłosił publiczne przemówienie skierowane do członków Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich, w którym oznajmił, że rozpoczęła się „era postsekularna” (Habermas i Reemtsma, 2001). Jak wyjaśniał w późniejszych publikacjach, nie chodziło mu wcale o powrót do ery przedsekularnej (Habermas i Mendieta, 2002). W erze postsekularnej, jak przewidywał Habermas, światopogląd religijny i świecki będą ze sobą pokojowo współistnieć dzięki dialogowi, co pozwoli uniknąć „zderzenia cywilizacji” (Kirwan, 2009, s. 155). W Habermasowskiej idei społeczeństwa postsekularnego nie chodzi jedynie o to, że religia utrzymuje swoją pozycję w coraz bardziej świeckim otoczeniu, a społeczeństwo w dalszym ciągu uznaje istnienie wspólnot religijnych. Inaczej mówiąc, wyrażenie „postsekularny” nie jest jedynie publicznym wyrazem uznania dla funkcjonalnego wkładu społeczności religijnych w odtwarzanie pożądaných motywów i postaw. Świadomość publiczna społeczeństwa postsekularnego odzwierciedla raczej pewien wgląd normatywny, który niesie konsekwencje dla wzajemnych relacji politycznych między obywatelami wierzącymi a niewierzącymi. W społeczeństwie postsekularnym istnieje coraz większa

świadomość tego, że „modernizacja świadomości publicznej” ogarnia i niejako zwrotnie zmienia w kolejno następujących po sobie fazach mentalność zarówno religijną, jak i świecką. Jeśli obie strony uznają sekularyzację społeczeństwa za proces wzajemnego uczenia się siebie, to będą również potrafiły ze względów poznawczych poważnie potraktować swój wzajemny wkład w rozwiązywanie trudnych problemów w sferze publicznej (Habermas, 2006, s. 258).

Habermasowska koncepcja postsekularyzmu odzwierciedla w większym stopniu debatę filozoficzną niż rozwój społeczny *per se* (Grønkvær, 1998; Blond, 1998). Jest swego rodzaju „izmem”, który próbuje przewyciężyć inny „izm”: postsekularyzm stanowi następstwo sekularyzmu. Idee uczonego wywodzą się z założeń szkoły frankfurckiej i świadczą o zmianach w neomarksistowskim rozumieniu społeczeństwa (Mendieta, 2005). Postsekularyzm jest też zbieżny z innym nurtem współczesnej filozofii, postmodernizmem, a Jeffrey Robbins nazwał go wręcz „postmodernistycznym powrotem religii” (Robbins, 2007, s. 10–13; zob. także Gellner, 1992; Flanagan i Jupp, 1996; Lee i Ackerman, 2002). Związek postmodernizmu z postsekularyzmem nie jest jednak oczywisty, zwłaszcza z racji tego, że postmodernizm jest zdaniem wielu niemożliwy do pogodzenia z religią, a przynajmniej wobec niej nieprzyjazny. Niemniej jednak w naszych czasach to postmodernizm pomógł Kościołowi odzyskać znaczenie w sposób, który wyjaśniam poniżej.

O ile sekularyzm jest kojarzony z modernizmem, o tyle postsekularyzm jest współczesny postmodernizmowi. Jak to ujął Clayton Crockett, „postsekularyzm jest następstwem postmodernizmu, ponieważ możliwość istnienia sekularyzmu jest wpisana w tożsamość modernizmu” (Crockett, 2011, s. 160–161). Postsekularyzm i postmodernizm łączy nie tylko przedrostek i chęć zastąpienia poprzednika. Chcąc nie chcąc, postmodernizm uchylił Kościołowi drzwi do powrotu do społeczeństwa, z którego został on wcześniej wyrugowany w procesie sekularyzacji:

Nowoczesność utrzymywała wśród świeckich wartości pewien hierarchiczny porządek oparty na szeregu dualizmów: publiczny–prywatny, umysł–ciało, rozum–pasja, uniwersalny–partykularny, natura–kultura, przedmiot–podmiot, w których, ogólnie rzecz biorąc, pierwszy element był ceniony wyżej niż drugi. Powyższe dualizmy i separatyzy my uporządkowały przestrzeń dla działań publicznych, tworząc tym samym podwaliny liberalnego państwa. W postmodernistycznym rozwinięciu logiki nowoczesności dualizmy te upadły,

a wraz z nimi upadł również wynikający z nich hierarchiczny system wartości.
(Ward, 2008, s. xviii–xix)

Upadek ten w efekcie zburzył, a przynajmniej obniżył mur dzielący sferę prywatną od publicznej, którym w procesie sekularyzacji otoczono religię i w ten sposób zamknięto ją w getcie. Inaczej mówiąc, ponowoczesność osłabiła podziały wprowadzone przez nowoczesność.

Teologowie skwapliwie skorzystali z tej okazji, aby rozwinąć postsekularną teologię polityczną. Teologia polityczna ostatnich kilku dekad jest w praktyce postsekularna, ponieważ, jak zauważył Jürgen Moltmann, oznacza powrót Kościoła do ponowoczesnej przestrzeni publicznej i stanowi uzasadnienie jego obecności w tej przestrzeni:

Nowa teologia polityczna zakłada publiczne dawanie świadectwa wiary oraz wolność bycia uczniem Chrystusa w polityce — nie tylko w sferze prywatnej i nie tylko wewnątrz Kościoła. Nie dąży do „ponownego upolitycznienia” Kościoła, jak insynuują jej krytycy, lecz do schrystianizowania politycznej egzystencji Kościołów i chrześcijan zgodnie z kryteriami bycia uczniami Chrystusa, które można znaleźć w Kazaniu na Górze, dotyczącymi budowania kultury niestosowania przemocy. Polityka stanowi szerszy kontekst całej chrześcijańskiej teologii. Teologia ta musi mieć krytyczny stosunek do religii politycznej i polityki religijnej oraz stanowczo propagować konkretne zaangażowanie chrześcijan „na rzecz sprawiedliwości, pokoju i integralności stworzenia”. (Moltmann, 1994, s. 39–40)

Teologia postsekularna jest odpowiedzią na ideologię „śmierci Boga”¹⁷⁴ i pokazuje, dlaczego „Bóg nie umarł” w latach 60. XX wieku, kiedy Kościół został wyrzucony lub wycofał się z przestrzeni publicznej.

Pojęcie postsekularności stało się popularne i weszło do powszechnego obiegu w wielu dziedzinach wiedzy, jednak można odnieść wrażenie, że socjologia religii ma z nim pewien problem¹⁷⁵. Pojęcie to doczekało się między innymi krytycznego omówienia w zbiorze esejów opublikowanym w 2012 roku pod redakcją Philipa Gorskiego, Davida Kyumana Kima, Johna Torpeya i Jonathana VanAntwerpena (Gorski i in., 2012). Jedną

¹⁷⁴ To paradoksalne przejście od postmodernistycznego stwierdzenia o „śmierci Boga” do postmodernistycznego postsekularyzmu znalazło odzwierciedlenie w pracach Johna Caputo i Gianni Vattimo (Caputo i Vattimo, 2007; Caputo, 2006; 2007; 2013; Caputo i Scanlon, 1999; Vattimo, 2011; 2006; 2002; 1999; 1988).

¹⁷⁵ Istnieją jednak pewne wyjątki (McLennan, 2007).

z głównych osi krytyki stanowi fakt, że świeckość jest wynalazkiem intelektualistów zainspirowanych epoką oświecenia. Chcieli oni, aby społeczeństwo było świeckie, jednak nie oznacza to wcale, że w istocie takie się stało: „Popularna obecnie idea «powrotu religii» jest po części akademickim mitem. Religia nie jest jak wulkan, który pozostaje przez jakiś czas uśpiony, a potem ponownie wybucha” (Zucca i Ungureanu, 2012, s. 2).

Rekonfiguracja relacji między Kościołem a społeczeństwem

Przywołani wyżej socjologowie opowiadają się za innym sposobem postrzegania postsekularności. Ich zdaniem sekularyzacja nie jest exodusem Kościoła z życia współczesnych ludzi, lecz jego nowym *modus vivendi* i *operandi* — zarówno w sferze publicznej, jak i w sferze prywatnej. Sekularyzacja oznacza w praktyce przebudowę wzorców relacji między Kościołem a społeczeństwem, nie zaś zerwanie tych relacji, chociaż wielu rzeczników sekularyzmu faktycznie chciało doprowadzić do ich zerwania. Dlatego postsekularność dąży nie tyle do przywrócenia rzekomo zerwanych relacji, ile do ich przekonfigurowania. Proces ten rozpoczął się dyferencjacją tradycyjnych wzorców relacji między Kościołem a świeckością.

Socjologowie, którzy początkowo rozważali sekularyzację w kategoriach dyferencjacji, dostrzegli, że Kościół opuszcza sferę publiczną i zamyka się w sferze prywatnej. Talcott Parsons, który jako jeden z pierwszych pisał o dyferencjacji Kościoła, przypisał go do obszaru prywatnych przekonań (zob. Tschannen, 1991, s. 399–400). Jego dzieło kontynuowali następnie Thomas Luckmann (1927–2016) i Karel Dobbelaere (ur. 1933).

U podstaw tego, jak Luckmann postrzegał dyferencjację, leżał pogląd, że nie należy mylić Kościoła z religią, przynajmniej jeśli chodzi o ich role w społeczeństwie (Luckmann, 1967, s. 26–27). Przeznaczeniem Kościoła we współczesnym społeczeństwie (czyli w latach sześćdziesiątych, kiedy autor wydał swoją *Niewidzialną religię*) miało być zepchnięcie na margines, natomiast religia miała przetrwać pod warunkiem, że stanie się zindywidualizowana, czyli bezkościelna. Właśnie ta „niewidzialna religia” była dla Luckmanna religią „prawdziwą”.

Bogatszą w niuanse teorię — zwaną teorią prywatyzacji — zaproponował Karel Dobbelaere, który wyróżnił trzy poziomy sekularyzacji: makro, mezo i mikro (Dobbelaere, 2004, s. 13). Pierwszy z nich ma charakter społeczny, drugi — organizacyjny, a trzeci —

indywidualny. Zgodnie z tym podziałem sekularyzacja dokonuje się poprzez (1) dyferencjację funkcjonalną podsystemów społecznych, (2) wykształcenie się konkurencyjnych rynków religijnych oraz (3) indywidualizację i prywatyzację praktyk i wierzeń religijnych.

Koncepcja prywatyzacji religii, która jest najwcześniejszym wzorcem dyferencjacji, jest również bliska pierwotnemu sekularyzmowi. W umiarkowany sposób odzwierciedla ona dynamikę wypychania Kościoła ze sfery publicznej do prywatnego życia jednostek i sugeruje istnienie dużych rozbieżności między Kościołem a nowoczesnym społeczeństwem.

Kilku uczonych nie zgodziło się jednak z powyższą interpretacją dyferencjacji i uznało ją za redukcjonistyczną. José Casanova (1994) przekonywał, że Kościół nie jest skazany na to, by jego działalność została ograniczona do sfery prywatnej, ponieważ w jego naturze leży działanie w sferze publicznej¹⁷⁶. Jednocześnie jednak zaznaczył, że warunkiem dopuszczenia Kościoła do sfery publicznej powinno być przejście „próby zgodności”. Aby móc pozostać w tej sferze, Kościół nie powinien zagrażać indywidualnym wolnościom oraz nowoczesnym strukturom społecznym i politycznym, które wykształciły się w procesie sekularyzacji (zob. Chaves, 1995, s. 1189). W przypadku Casanovy krytyka idei prywatyzacji jest jednym z przejawów odrzucenia przez autora wcześniejszych teorii sekularyzacji. Uznaje on sekularyzm za ideologię (Casanova, 2009) i podkreśla jego europocentryzm, dlatego odmawia uznania jego uniwersalnego charakteru (zob. Warner, 1996, s. 1779). Nie oznacza to jednak, że Casanova w całości odrzuca pojęcie sekularyzacji. Autor popiera tezę o dyferencjacji jako zjawisku, które było faktycznie korzystne dla religii. Wśród korzyści wymienia na przykład emancypację Kościoła spod władzy struktur politycznych oraz jego współpracę ze społeczeństwem obywatelskim (Gorski i in., 2012, s. 6–7).

Peter Berger doszedł do podobnych wniosków bardzo okrężną drogą. W swoich wcześniejszych dziełach, jak już wspomniano, dał się poznać jako zwolennik teorii sekularyzacji, jednak na późniejszym etapie doszedł do wniosku, że „całe grono historyków i socjologów piszących swe dzieła pod szerokim hasłem «teorii sekularyzacji» zasadniczo się myli”. Teoria ta jest jego zdaniem wymysłem wąskiej „elitarniej subkultury”, która nie odzwierciedla globalnej rzeczywistości w sferze religii¹⁷⁷. Przyjęte przez tę subkulturę

¹⁷⁶ Z perspektywy teologii na uwagę zasługują podobne koncepcje opracowane przez Miroslava Volfa (2011).

¹⁷⁷ Berger wyraził się w tej kwestii dość mocno: „Istnieje międzynarodowa subkultura złożona z ludzi mających wyższe wykształcenie na modłę zachodnią, zwłaszcza w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych, która jest rzeczywiście zsekularyzowana. Subkultura ta jest głównym «nośnikiem» postępowych, oświeceniowych przekonań i wartości. Chociaż jej członkowie są stosunkowo nieliczni, mają szerokie wpływy, ponieważ kontrolują instytucje ustanawiające «oficjalne» definicje rzeczywistości, a w szczególności szkolnictwo, środki

„założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywe. Współczesny świat [...] jest tak samo zażarcie religijny, jak zawsze, a gdzieś tam nawet bardziej” (Berger, 1999, s. 2). Uznając ten fakt, Berger wyraził swoje wątpliwości co do obu strategii, czyli „odrzućenia” i „przystosowania” Kościoła w relacji z nowoczesnym społeczeństwem (s. 3). Jednocześnie wyraził uznanie dla teorii wspierających „kontrsekularyzację” (s. 6), mimo że wcześniej był im przeciwny (zob. Gorski i Altinordu, 2008, s. 56). Osobiście preferował teorie opowiadające się za restrukturyzacją relacji między Kościołem a społeczeństwem (zob. Fenn, 2009, s. 142).

Powyższe teorie rozwinęły się w dużej mierze dzięki wysiłkom kanadyjskiego socjologa Charlesa Taylora (ur. 1931), który w książce zatytułowanej *A Secular Age* podjął się odpowiedzi na następujące pytanie: „Dlaczego praktycznie niemożliwym było nie wierzyć w Boga w naszym zachodnim społeczeństwie, dajmy na to, w 1500 roku, a w 2000 roku dla wielu z nas jest to nie tylko łatwe, ale wręcz nieuniknione?” (Taylor, 2007, s. 25). Odpowiadając na to pytanie, Taylor obala uproszczone interpretacje nowoczesności jako epoki naturalnie bezreligijnej i odrzuca sekularystyczne teorie o nieuchronnym upadku religii w związku z postępem ludzkości (Gallagher, 2008, s. 434). Szczególnie mocno krytykuje interpretowanie sekularyzacji jako osłabienia roli religii w sferze publicznej i upadku instytucjonalnej przynależności religijnej (Taylor, 2007, s. 574, 2). Zamiast tego opowiada się za interpretacją, zgodnie z którą sekularyzacja polega na transformacji środowiska, w którym funkcjonuje religia (zob. Gallagher, 2008, s. 434). Sekularyzacja jest dla niego kryzysem niektórych form religijności, ale nie religii jako takiej.

Powyższa interpretacja wskazuje na zmianę w relacjach między Kościołem a społeczeństwem, a jednocześnie narzuca pewien sposób postrzegania tej zmiany. Taylor przedstawia zachodzący proces jako migrację ze „świata paleo-Durkheimowskiego” do „neo-Durkheimowskiego” rozumienia Kościoła jako instytucji społecznej. W tym pierwszym świecie wszelkie zmiany w Kościele były uważane za projekcję pozornie potężniejszych mechanizmów społecznych, natomiast w nowym otoczeniu Kościół wyemancypował się spod powyższych mechanizmów i stał się bardziej autonomiczny (Carey i Gascoigne, 2011, s. 17). Taylor opisuje wspomniane mechanizmy jako „immanentne ramy”, które składają się z kilku

masowego przekazu oraz wyższe szczeble systemu prawnego. Ludzie ci są dziś niezwykle podobni do siebie na całym świecie, zresztą dzieje się to już od dłuższego czasu (choć, jak mieliśmy okazję zobaczyć, są też osoby wyłamujące się z tej subkultury, zwłaszcza w krajach muzułmańskich). Raz jeszcze z żalem przyznaję, że nie potrafię stwierdzić, dlaczego osoby z tego typu wykształceniem są aż tak podatne na sekularyzację. Mogę jedynie wskazać, że mamy tu do czynienia ze zglobalizowaną kulturą elit” (Berger, 1999, s. 10).

porządków: kosmicznego, społecznego i moralnego (Casanova, 2009, s. 1053). Ramy te stanowią zdaniem uczonego osnowę współczesnej epoki świeckiej.

Philip Gorski następująco podsumował napięcia między starą szkołą sekularyzmu a nową szkołą głoszącą ideę „rekonfiguracji”:

„Po niemal trzech wiekach głoszenia całkowicie błędnych prorocत्व i przeinaczania zarówno terażniejszości, jak i przeszłości, nadszedł już chyba czas, aby odprowadzić doktrynę sekularyzacji na cmentarz nietrafionych teorii i tam wyszeptać *«requiescat in pacem»*” (Stark, [1985]). Tak brzmi epitafium dla debaty na temat sekularyzacji sformułowane przez Starka niemal dekadę temu. Z perspektywy czasu taniec Starka nad grobem jawi się w jeszcze bardziej komicznym świetle. Można sobie wyobrazić martwą teorię powstającą z grobu niczym zombie w klasycznym horrorze. Jeśli bardzo chcemy pozostać przy estetyce horroru, teorię sekularyzacji można trafniej porównać do potwora doktora Frankenstein, zszytego z pozostałości dawno umarłych debat — teologii augustiańskiej, prawa kanonicznego, reformacji z czasów panowania Henryka VIII, pozytywistycznej filozofii historii i tak dalej. Możemy też pójść jeszcze dalej w naszej analogii do Frankenstein. Podobnie jak potwór z opowieści Shelley, teoria ta zrodziła się z naukowej pychy, której wytwory czasami buntują się przeciwko swoim panom, wymykając się spod ich kontroli i przedostając się do debaty politycznej, w której tańczą tak, jak im zagrają inni panowie — wykorzystujący je do potępiania świeckich humanistów czy wprowadzania idei religijnych z powrotem do sfery publicznej. Co zrobić z tak potworną teorią? (Gorski i Altınordu, 2008, p. 75)

Można odnieść wrażenie, że sekularyzacja faktycznie zmieniła barwy i służy teraz innym panom. Z instrumentu stworzonego z myślą o wypchnięciu Kościoła z przestrzeni publicznej przekształciła się w instrument, za pomocą którego może on pozbyć się obciążeń — takich jak dbanie o interesy polityczne. Innymi słowy sekularyzacja wprawdzie zaszkodziła Kościołowi, ale ostatecznie okazała się dla niego korzystna. Dzięki niej Kościół nie tylko powraca do sfery publicznej, ale też może w niej działać w nowy, bardziej skuteczny sposób. Powraca bogatszy o większą świadomość tego, czym jest i czym nie jest jako Kościół. Sekularyzacja oczyszcza przesłanie Kościoła *urbi et orbi* z politycznych i ideologicznych domieszek, dzięki czemu przesłanie to lepiej odzwierciedla samoświadomość Kościoła.

Sposób, w jaki sekularyzacja zmienia się z wroga Kościoła w jego sojusznika, można uznać za opatrnościowy. Jak słusznie zauważa Gianni Vattimo, sekularyzacja jest kenozą chrześcijaństwa, dzięki której Kościół powraca do swojej natury — do *agape* (zob. Caputo i Vattimo, 2007, s. 14). Co więcej, może być nawet postrzegana jako kenoza Boga w Jego relacji z człowiekiem: Bóg godzi się na to, aby ludzie Go opuścili, aby ostatecznie obrócić to na ich korzyść i na korzyść całego Kościoła.

Kościół może czerpać korzyści z sekularyzacji, gdy na nowo poukłada swoje relacje z modernizującym się społeczeństwem. Rekonfiguracja jest procesem dialektycznym, którego początkową tezą był średniowieczny, całościowy model relacji między kościołem, państwem i społeczeństwem. W modelu tym wszystkie trzy elementy zlały się w jeden podmiot i stały się niemal nierozróżnialne, co miało swoje zalety i wady. Z jednej strony Kościół pomagał zachować integralność sfery politycznej i sfery publicznej społeczeństwa przednowoczesnego, czerpiąc przy okazji liczne korzyści wynikające z tej roli. Z drugiej strony relacje między poszczególnymi podmiotami nabrały na pewnym etapie, w późnej starożytności, cech przymusu i zaczęły ograniczać każdy z tych podmiotów, przez co ostatecznie stały się ciężarem.

W którymś momencie ciężar ten stał się zbyt duży, a w reakcji na obezwładniający charakter relacji między Kościołem a państwem i społeczeństwem rozpoczął się proces dyferencjacji (różnicowania). Na początku proces ten dotyczył relacji między Kościołem a państwem (sekularyzacja w sensie rozdziału Kościoła od państwa), a później również relacji między Kościołem a społeczeństwem (sekularyzacja w sensie usunięcia Kościoła z przestrzeni publicznej). W tym ostatnim przypadku prowadziło to do radykalnych niekiedy form sekularyzacji, które stanowiły dialektyczną antytezę wobec średniowiecznej tezy o symfoniczności. Przykładem może być polityka „wojującego ateizmu” w Związku Radzieckim. W procesie dyferencjacji wszystkie trzy elementy triady (Kościół, państwo i społeczeństwo) stopniowo uświadomiły sobie swoją odrębną podmiotowość i zaczęły ją pielęgnować.

Proces dyferencjacji wpłynął nie tylko na relacje między trzema wspomnianymi podmiotami, ale również na wewnętrzną strukturę każdego z nich. Państwo stało się mniej represyjne w sprawach religii i etyki, a społeczeństwo przeszło od wzorców monarchicznych do egalitarnego republikanizmu. Z kolei Kościół stał się mniej zhierarchizowany i bardziej zaufał swoim wspólnotom oraz laikatowi.

Uświadomiwszy sobie i doceniwszy swoją odrębną podmiotowość, wszystkie trzy podmioty zaczynają ponownie zbliżać się do siebie w procesie syntezy. Należy jednak podkreślić, że taka „postsekularna” synteza nie powinna eliminować tego, co jej uczestnicy osiągnęli na etapach antytetycznych. Kościół nie powinien zapominać o tym, co na nowo odkrył na temat swojej misji — odrębnej od politycznych programów państwa. Społeczeństwo nie powinno zapominać o prawach i wolnościach, które wywalczyło dla swoich członków, a państwo powinno pamiętać o tym, że jego powołaniem jest służyć ludziom, a nie posługiwać się nimi. Dzięki powyższym „darom” sekularyzacji podmioty te powinny na nowo zbliżyć się do siebie.

Oprócz korzyści wynikających z dyferencjacji i obiecywanych przez „postsekularną” syntezę należy też jednak wspomnieć o znacznych szkodach, jakie sekularyzacja może wyrządzić wszystkim trzem podmiotom relacji. W procesie sekularyzacji powstały konstrukcje, które okazują się niebezpieczne dla społeczeństwa i Kościoła. Jedną z nich jest ideologia. W istocie sam sekularyzm jest ideologią, która zdaniem Grahama Warda „nie zdołała zapewnić wyzwolenia, równości i dóbr wspólnych, w które wierzyła” (Ward, 2011, s. xiv). Ideologia zatruwa zarówno społeczeństwo, jak i Kościół: w społeczeństwie Kościół jest zastępowany religią cywilną, a w Kościele rozprzestrzeniają się nacjonalizmy i uprzedzenia ideologiczne, które są przejawami sekularyzacji.

Fundamentalizm jest reakcją nie tylko na sekularyzację społeczeństwa, ale także na sekularyzację wewnątrz Kościoła. Paradoksalnie, idąc w kierunku fundamentalizmu, Kościół może stać się czynnikiem własnej sekularyzacji. Kolejną przyczyną sekularyzacji Kościoła może być zredukowanie go do określonych instytucji lub warstw, takich jak duchowieństwo, hierarchia, elity duchowe itd. Kiedy świeckim odmawia się prawa do utożsamiania się z Kościołem w pełnym tego słowa znaczeniu, opuszczają oni łono Kościoła i odchodzą do sfery uważanej za świecką. Jak pisze Peter Berger, „koncentracja działań i symboli religijnych w jednej sferze instytucjonalnej [...] *ipso facto* sprawia, że reszta społeczeństwa jest definiowana jako «świat», jako sfera profanum przynajmniej względnie wyjęta spod jurysdykcji sacrum” (Berger, 1967, s. 123). Redukcja ta wpisuje się w szerszy obraz, w którym Kościół dokonuje rozróżnienia między sacrum a profanum. Rozróżnienie to — dodatkowo wzmocnione przez Kościół — tworzy przestrzeń świecką, w której Kościół nie jest następnie mile widziany. W ten sposób Kościół sam doprowadza do powstania przestrzeni potencjalnie mu wrogich.

Wykorzystanie wartości jako broni — przypadek Rosji

Przypadek Rosji Władimira Putina pokazuje, że ponowna synteza państwa, społeczeństwa i Kościoła może pójść w złym kierunku. Jest też przykładem na to, że wartości, które mają sprzyjać budowaniu relacji między tymi trzema podmiotami, mogą im zaszkodzić, gdy są wykorzystywane jako broń.

W okresie władzy sowieckiej w Rosji doszło do bardzo gwałtownego rozdzielania Kościoła od państwa. Państwo prześladowało Kościół i wyobrażało sobie społeczeństwo sowieckie jako całkowicie bezreligijne (zob. Smolki, 2018). Po upadku Związku Radzieckiego, za rządów Borysa Jelcyna (prezydenta Rosji w latach 1991–1999), rozpoczął się proces postsekularyzacji, który nabrał tempa za rządów Putina (Stoeckl, 2020). Rosyjski Kościół Prawosławny stara się obecnie odzyskać centralne miejsce w rosyjskiej przestrzeni publicznej, a państwo mu to ułatwia, jednak pod warunkiem całkowitej lojalności. Dlatego Kościoły w Rosji (nie tylko prawosławne, ale także protestanckie) wspierają wojnę prowadzoną przez państwo przeciwko Ukrainie. Co więcej, Rosyjski Kościół Prawosławny zapewnia państwu i społeczeństwu zaplecze ideologiczne w postaci wizji będącej substytutem sowieckiego komunizmu. Jest to jednocześnie religia cywilna i polityczna (zob. Hovorun, 2017), zawierająca również pewne elementy zachodniego postsekularyzmu.

Rosyjski postsekularyzm i związana z nim religia obywatelsko-polityczna mają charakter postmodernistyczny. Ideologia, która wyznacza ich ramy, łączy w sobie elementy historyczne, które same z siebie byłyby niemożliwe do pogodzenia, takie jak monarchia Romanowów i sowiecka nienawiść do *ancien régime*. W panteonie rosyjskiej postsekularnej religii obywatelskiej stoją obok siebie takie postacie jak Iwan Groźny, Mikołaj Romanow czy Józef Stalin. Zestawienie takie jest możliwe tylko przy bardzo postmodernistycznym podejściu do tematu.

Rosyjski postmodernistyczny postsekularyzm leży również u podstaw wojny przeciwko Ukrainie, którą rosyjska propaganda przedstawia jako świętą wojnę z zachodnim sekularyzmem. W materiałach propagandowych zachodni krajobraz religijny jest ukazywany jako świecka, pozbawiona ducha pustynia. Obecne pokolenie Rosjan równie mocno wierzy w to, że Bóg powierzył im misję ponownego zasiania religii na świecie, jak ich dziadkowie wierzyli, że ich misją jest całkowite uwolnienie świata od religii. Mieszkańcy Rosji zazwyczaj nie zdają sobie sprawy z tego, że sama idea postsekularności, którą zresztą sprowadzają *ad absurdum*, narodziła się na Zachodzie.

Rosyjska propaganda chętnie korzysta również z innego zachodniego wzorca, jakim jest kategoria wartości. W styczniu 2023 r. Władimir Putin podpisał dekret zmieniający „podstawy polityki kulturalnej państwa” — dokument ramowy w randze ustawy. Nowy model polityki kulturalnej lepiej odzwierciedla założenia strategiczne Putina i przyczynia się do racjonalizacji wojny z Zachodem toczonej przez niego na terenie Ukrainy. Dekret postuluje „suwerenność kulturową” Rosji, która miałyby się opierać na „wartościach duchowych i moralnych”¹⁷⁸. Tok myślenia, jaki wynika z tego dokumentu, jest następujący: Zachodnie demokracje liberalne doprowadziły do zepsucia wartości wypracowanych przez tradycyjne religie, na skutek czego ludzkość znalazła się na skraju przepaści relatywizmu moralnego. Bóg powierzył Rosji misję ocalenia ludzkości przed nią samą poprzez krzewienie zbioru wartości wywodzących się z rosyjskiej cywilizacji prawosławnej. Właśnie te wartości i zbawienie świata od moralnej dekadencji są stawką wojny na Ukrainie.

Kreml zapożyczył pojęcie „wartości duchowych i moralnych” (nazywanych również „tradycyjnymi wartościami” od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Ich głównym twórcą i propagatorem jest patriarcha Moskwy Cyryl, który pełni tę funkcję od lat 70. ubiegłego wieku (zob. Kirill, 2011). W szczytowym okresie kampanii sekularyzacyjnych na Zachodzie patriarcha zetknął się między innymi z ideami Talcotta Parsonsa i uznał, że mają one zastosowanie do sytuacji w Związku Radzieckim w obliczu wojującego sekularyzmu. Cyryl miał nadzieję, że wykorzystanie koncepcji wartości umożliwi Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu utrzymanie choćby minimalnej pozycji w społeczeństwie.

Nadzieja ta nie spełniła się w latach 70. i 80. XX wieku, natomiast przyjęta koncepcja świetnie sprawdziła się w sytuacji politycznej w postsowieckiej Rosji po roku 2000, gdzie posłużyła do uzasadnienia rodzącego się wówczas poglądu o wyjątkowej roli rosyjskiej cywilizacji. Przywódcy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z patriarchą Cyrylem na czele przekonali rosyjskie kierownictwo polityczne, że „rosyjski świat” został ukształtowany przez religię i szczególny zbiór wartości. Jednocześnie podkreślili, że wartości te różnią się od zachodnich, dlatego Zachód stara się je wyeliminować. Zgodnie z tą tezą Rosja nie miała innego wyboru, jak tylko rozpocząć wojnę przeciwko Ukrainie — wojnę, która według patriarchy Cyryla ma charakter prewencyjny. Wyjaśnia on, że wojna zapobiega niszczeniu prawdziwych wartości, o które cywilizacja rosyjska troszczy się w imieniu całej ludzkości.

¹⁷⁸ Dokument opublikowano na stronie internetowej Kremla:

<http://static.kremlin.ru/media/events/files/ru/qcDRpNRKdqbkKAX8mD0TP9z02hAhAJAT4.pdf> [dostęp 02.09.2023].

Ludzkość nie powinna zatem walczyć z Rosją, lecz być jej wdzięczna za wypełnianie misji ochrony tych wartości na całym świecie. W ich obronie rosyjscy przywódcy nie cofną się przed zniszczeniem Ukrainy, a nawet całego świata. Były prezydent Rosji Dmitrij Miedwiediew (urzędujący w latach 2012–2018) opublikował w mediach społecznościowych następujący komunikat:

Walczymy z tymi, którzy nas nienawidzą, którzy zakazują naszego języka, naszych wartości, a nawet naszej wiary, którzy szerzą nienawiść wobec historii naszej Ojczyzny [...] Mamy okazję, aby wysłać wszystkich wrogów w ogień piekielny [tutaj Miedwiediew wyraźnie nawiązuje do broni jądrowej], ale nie to jest naszym zadaniem. (Miedwiediew, 2022)

Przykład Rosji Putina i Cyryla pokazuje, że nawet tak szlachetne idee, jak postsekularne zbliżenie między zsekularyzowanym społeczeństwem a Kościołem czy polityka oparta na wartościach, mogą być brutalnie instrumentalizowane i nadużywane. Sprawcy wojny twierdzą, że chronią chrześcijańskie prawosławie, a jednak niszczą cerkwie znajdujące w zasięgu rosyjskich min i pocisków. Twierdzą, że chronią wartości rodzinne, a jednak zniszczyli lub rozbili miliony ukraińskich rodzin. Rosyjscy żołnierze gwałcą zarówno matki, jak i ich dzieci, czasami na oczach rodziny. Zginęły setki dzieci, a tysiące straciły rodziców. Miliony zostały odebrane matkom i ojcom. Płacą bardzo wysoką cenę za instrumentalizację antysekularystycznych wartości.

Bibliografia

- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Berger, P. L. (1968). *A Bleak Outlook Is Seen for Religion*. The New York Times, 25 lutego.
- Berger, P. L. (red.). (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blond, P. (1998). *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. Londyn: Routledge.
- Bruce, S. (2002). *God Is Dead: Secularization in the West*. Malden: Blackwell.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Caputo, J. D. (2006). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.

Caputo, J. D. (2007). *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic.

Caputo, J. D. (2013). *Truth: Philosophy in Transit*. Londyn: Penguin Books.

Caputo, J. D. i Scanlon, M. J. (red.) (1999). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press. Vattimo, G. (2011). *A Farewell to Truth*. Nowy Jork: Columbia University Press.

Caputo, J., Vattimo, G., 2007. *After the Death of God*, Nowy Jork: Columbia University Press.

Carey, H. M. i Gascoigne, J. (red.) (2011). *Church and State in Old and New Worlds*. Lejda: Brill.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, J. (2009). *The Secular and Secularisms*. Social Research 76(4), s. 1049–1066.

Chaves, M. (1995). *Review: Public Religions in the Modern World by Jose Casanova*. Social Forces 73(3), s. 1188–1189.

Chaves, M. (2011). *American Religion: Contemporary Trends*. Princeton: Princeton University Press.

Crockett, C. (2011). *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*. Nowy Jork: Columbia University Press.

Dobbelaere, K. (2004). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruksela: Peter Lang.

Eastwood, J. i Prevlakis, N. (2010). *Nationalism, Religion, and Secularization: an Opportune Moment for Research*. Review of Religious Research 52(1), s. 90–111.

Fenn, R. K. (1978). *Toward a Theory of Secularization*. Storrs: Society for the Scientific Study of Religion.

Fenn, R. K. (1987). *The Dream of the Perfect Act: an Inquiry Into the Fate of Religion in a Secular World*. Nowy Jork: Tavistock.

Fenn, R. K. (2001). *Beyond Idols the Shape of a Secular Society*. Oxford: Oxford University Press.

- Fenn, R. K. (2009). *Key Thinkers in the Sociology of Religion*. Londyn: Continuum.
- Finke, R. i Stark, R. (2005). *The Churching of America, 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Flanagan, K. i Jupp, P. C. (red.) (1996). *Postmodernity, Sociology, and Religion*. New York: St. Martin's Press.
- Fukuyama, F. (1998). *Review: The Disenchantment of the World: A Political History of Religion by Marcel Gauchet*. *Foreign Affairs* 77(3), s. 131.
- Gallagher, M. P. (2008). *Charles Taylor's Critique of 'Secularisation'*. *Studies: An Irish Quarterly Review* 97(388), s. 433–444.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paryż: Gallimard. Wersja angielska: Gauchet, M. (1997). *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. Londyn: Routledge.
- Gorski, P. S. (2000). *Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*. *American Sociological Review* 65(1), s. 138–167.
- Gorski, P. S. i Altinordu, A. (2008). *After Secularization?* *Annual Review of Sociology* 34, s. 55–85.
- Gorski, P. S., Kyuman Kim, D., Torpey, J. i VanAntwerpen, J. (red.). (2012). *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. Nowy Jork: NYU Press.
- Greek, C. E. (1992). *The Religious Roots of American Sociology*. Nowy Jork: Garland.
- Grønkvær, N. (1998). *The Return of God: Theological Perspectives in Contemporary Philosophy*. Odense: Odense University Press.
- Habermas, J. (2006). *On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion*, w: de Vries, H. i Sullivan, L. E. (red.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Nowy Jork: Fordham University Press, s. 251–260.
- Habermas, J. i Mendieta, E. (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Habermas, J. i Reemtsma, J. P. (2001). *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt nad Menem: Suhrkamp.

Hackett, D. G. (1990). *Rodney Stark and the Sociology of American Religious History*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29(3), s. 372–376.

Hovorun, C. (2017). *Civil Religion in the Orthodox Milieu*, w: Stoeckl, K., Gabriel, I. i Papanikolaou, A. (red.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*. Londyn: Bloomsbury, s. 253–262.

Juergensmeyer, M. (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkley: University of California Press.

Kirill (2011). *Freedom and Responsibility: A Search for Harmony – Human Rights and Personal Dignity*. Londyn: Darton, Longman and Todd.

Kirwan, M. (2009). *Political Theology: An Introduction*. Minneapolis: Fortress Press.

Lee, R. L. M. i Ackerman, S. E. (2002). *The Challenge of Religion After Modernity: Beyond Disenchantment*. Aldershot: Ashgate.

Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Modern Society*. Nowy Jork: Macmillan.

Martin, D. (1967). *A Sociology of English Religion*. Nowy Jork: Basic Books.

Martin, D. (1978). *The Dilemmas of Contemporary Religion*. Nowy Jork: St. Martin's Press.

Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.

McLennan, G. (2007). *Towards Postsecular Sociology?* *Sociology* 41(5), s. 857–870.

Mendieta, E. (2005). *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*/ Londyn: Routledge.

Miedwiediew, D. (2022). *Почему наше дело правое. Ответы на простые вопросы в день народного единства*, Telegram, 4 listopada, https://t.me/medvedev_telegram/206. [dostęp 02.09.2023]

Miles, J. (1997). *Faith Is an Option; Religion Makes a Comeback. (Belief to Follow)*. *The New York Times*, 7 grudnia, <http://www.nytimes.com/1997/12/07/magazine/faith-is-an-option-religion-makes-a-comeback-belief-to-follow.html>. [dostęp 01.09.2023]

Moltmann, J. (1994). *Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times*. *Scottish Journal of Theology* 47(1), s. 19–42.

- Norris, P. i Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, T. i Toby, J. (1977). *The Evolution of Societies*. Englewood Cliff: Prentice-Hall.
- Robbins, J. (2007). *Introduction: After the Death of God*, w: Caputo, J. i Vattimo, G., *After the Death of God*. Nowy Jork: Columbia University Press.
- Smith, C. (2000). *Christian America? What Evangelicals Really Want*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, C. (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, C. (2009). *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, C. (red.) (2003). *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press.
- Smolkin, V. (2018). *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton: Princeton University Press.
- Stark, R. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. i Iannaccone, L. R. (1994). *A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3), s. 230–252.
- Stoeckl, K. (2020). *Russian Orthodoxy and Secularism*. Lejda: Brill.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press.
- Tschannen, O. (1991). *The Secularization Paradigm: a Systematization*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4), s. 395–415.
- Van Engen, J. (1986). *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*. *The American Historical Review* 91(3), s. 519–552.
- Van Engen, J. (2004). *Religion in the History of the Medieval West*. Aldershot: Ashgate.
- Vattimo, G. (1988). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Stanford: Stanford University Press.

- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. Nowy Jork: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2006). *Dialogue with Nietzsche*. Nowy Jork: Columbia University Press.
- Volf, M. (2011). *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Ward, G. (2008). *Introduction: "Where We Stand"*, w: Ward, G. (red.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Ward, G. (2011). *Foreword*, w: Losonczi, P., M. Luoma-Aho, A. Singh (red.), *The Future of Political Theology Religious and Theological Perspectives*. Farnham: Ashgate.
- Warner, R. (1996). *Review: Public Religions in the Modern World by Jose Casanova*. *American Journal of Sociology* 101(6), s. 1778–1779.
- Weber, M. (1919). *Wissenschaft als Beruf*. Monachium: Duncker und Humblot.
- Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*, tłum. i red. Gerth, H. H. i Wright Mills, C. Nowy Jork: Oxford University Press.
- Wilson, B. (1976). *Contemporary Transformations of Religion*. Londyn: Oxford University Press.
- Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Zucca, L. i Ungureanu, C. (red.) (2012). *Law, State and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press.

dr Ewa Dryglas-Komorowska

Akademia Jagiellońska w Toruniu

#ToJestWojna. Wychowanie chrześcijańskie wobec współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych

Słowa kluczowe: wychowanie chrześcijańskie, kultura życia, kultura śmierci, dyktatura relatywizmu, media społecznościowe, wojna światów.

Abstrakt: Niniejszy artykuł oscyluje wokół problematyki sporu aksjologiczno-kulturowego, jaki toczy się we współczesnej Polsce i Europie: pomiędzy światem wartości chrześcijańskich a „dyktaturą relatywizmu” (Benedykt XVI), pomiędzy „kulturą życia” a „kulturą śmierci” (Jan Paweł II). W pracy naszkicowane zostały rozterki egzystencjalne, z jakimi zmagają się obecnie ludzie młodzi doświadczający „duchowej schizofrenii”: z jednej strony przywiązani do tradycyjnych wartości, z drugiej zaś – zanurzeni w zsekularyzowanej rzeczywistości, przynoszącej radykalną redefinicję człowieka. W obliczu stopniowego zaniku praktyk religijnych wśród młodzieży, co potwierdza raport *Kościół w Polsce*, pojawia się pytanie o kształt i perspektywy wychowania chrześcijańskiego w państwie polskim, zwłaszcza w kontekście działań ewangelizacyjnych podejmowanych przez katolików w mediach społecznościowych.

Raport *Kościół w Polsce* z 2021 roku, przygotowany przez Katolicką Agencję Informacyjną, ukazuje niepokojącą tendencję: w ciągu ostatniego trzydziestolecia poziom praktyk religijnych wśród młodzieży spadł o połowę. Jak wskazują autorzy raportu, Kościół przestaje być również dla młodych Polaków, a konkretnie dla ponad 50% polskich studentów, autorytetem instytucjonalnym. Zjawiskom tym towarzyszy spadek liczby wiernych deklarujących zgodne z nauczaniem Kościoła postawy moralne, np. w sferze etyki seksualnej¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Zob. https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI_Raport_Kosciol- w Polsce 2021 2.pdf [dostęp z dn. 4.06.2023, s. 5–6].

Jednocześnie w ostatnich latach w Polsce można obserwować intensywny rozwój lewicowych ruchów społecznych, m.in. feministycznych, promujących wartości, które często stoją w sprzeczności z etyką chrześcijańską. Po wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 roku szczególnie intensywnie wybrzmiał w przestrzeni publicznej temat aborcji, który stał się zarzewiem masowych protestów o antyklerykalnym (i antyrządowym) wydźwięku.

Popularny *hashtag* towarzyszący wspomnianym demonstracjom – #ToJestWojna – określa charakter sporu światopoglądowego, z jakim mamy obecnie do czynienia w Polsce. Abstrahując od politycznego wymiaru tego konfliktu, trzeba zauważyć, że wspomniana „wojna” rozgrywa się w sferze aksjologicznej i kulturowej. Niewątpliwie fakt ten prowokuje do stawiania pytań: o kształt i przyszłość wychowania chrześcijańskiego w Polsce; o narzędzia, za pomocą których chrześcijańskie wartości mogą docierać do ludzi młodych i być znaczącą alternatywą dla ateistycznych i antytradycjonalistycznych, radykalnych ideologii.

To jest wojna

Jak już zostało wspomniane, popularny w mediach społecznościowych *hashtag* bezpośrednio związany jest z protestami przeciwko zaostrzeniu prawa dotyczącego aborcji, organizowanymi przez Ogólnopolski Strajk Kobiet pod koniec 2020 i na początku 2021 roku. Wpisuje się on doskonale w „militarną” retorykę polskiego ruchu feministycznego – wszak nie bez przyczyny jedna z jego sztandarowych przedstawicielek, Klementyna Suchanow, opublikowała w roku 2020 książkę zatytułowaną *To jest wojna. Kobiety, fundamentalisci i nowe średniowiecze*. Autorka opowiada w niej m.in. o źródłach „ciemnego, fundamentalistycznego nurtu”, którego wyznawcami są „rycerze zła”, chcący odebrać kobietom prawo do decydowania o „intymności, o [...] ciele, o tym, jak kochać i kogo, i w ogóle jak żyć”¹⁸⁰.

Nie ulega wątpliwości, że o wspomnianej „wojnie” nie można jednak mówić wyłącznie w kategoriach doraźnego konfliktu światopoglądowego w Polsce, ale w szerokiej perspektywie sporu aksjologiczno-kulturowego, który toczy się w Europie od kilku ostatnich dziesięcioleci¹⁸¹. Agnieszka Kołakowska trafnie pisała w tym kontekście o nowym obliczu

¹⁸⁰

Zob. <https://ksiegarnia.pwn.pl/To-jest-wojna-Kobiety-fundamentalisci-i-nowe-sredniowiecze,820792433,p.html> [dostęp z dn. 4.06.2023].

¹⁸¹ Choć oczywiście nie można zapominać, że z punktu widzenia antropologii i historiozofii chrześcijańskiej jest to jednocześnie, jak zauważa Benedykt XVI w odwołaniu do myśli św. Augustyna, „zmaganie, które przenika

sekularyzacji Europy w XXI wieku, która – w odróżnieniu od prób sekularyzacji przeprowadzonych w XX wieku przez dwa totalitaryzmy – prowadzi do całkowitego zburzenia dotychczasowego „ładu biologicznego” oraz do radykalnej redefinicji człowieka, pozwalającej nam „ustalać bez żadnych ograniczeń (w tym biologicznych), czym i kim jesteśmy” (Kołakowska, 2010, s. 298)¹⁸². Ta nowa ideologia, odrzucając pojęcie natury ludzkiej wywiedzione z kultury judeochrześcijańskiej, lekceważąc dziedzictwo tejże kultury i świat jej wartości¹⁸³, jest więc z gruntu antytradycjonalistyczna i – antychrześcijańska (zob. Kołakowska, 2010, s. 307).

Redukcjonistyczna antropologia współczesności zanegowała również duchowy wymiar człowieczeństwa; wyprowadziła człowieka na „ziemię jałową” – w przestrzeń pozbawioną perspektywy metafizycznej¹⁸⁴. W tejże przestrzeni nie przestaje jednak toczyć się wojna, którą Jan Paweł II nazwał w swoich rozmowach z Vittorioem Messoriem zatytułowanych *Przekroczyć próg nadziei* „zmaganiem się o duszę świata współczesnego”: z jednej strony będzie to głoszenie Ewangelii, z drugiej przeciwstawiająca się mu z całą determinacją „anty-ewangelizacja”¹⁸⁵.

całą historię. [...] Historia świata jest walką pomiędzy dwoma rodzajami miłości: miłością do siebie samego – aż do zniszczenia świata; i miłością do innych – aż do rezygnacji z siebie samego. Ta zawsze widoczna walka trwa także w naszych czasach” (Benedykt XVI, 2011, s. 70).

¹⁸² Autorka wymienia przy tym szereg zjawisk ściśle związanych ze wspomnianą redefinicją człowieka, takich jak: „[...] zacieranie się pokoleń i pojęcia biologicznych związków rodzinnych wskutek zapłodnienia komórek jajowych *in vitro* spermą od anonimowych dawców; możliwość, uzyskana także dzięki postępom technologii zapłodnienia *in vitro*, rodzenia dzieci w wieku na przykład sześćdziesięciu lat; dzieci na zamówienie, z wyborem płci i koloru oczu; homoseksualne małżeństwa i możliwość adoptowania przez nie dzieci, a zatem homoseksualne rodziny; zaprzeczenie wszelkich różnic między kobietą i mężczyzną pod względem ich roli jako rodziców, innymi słowy, odrzucenie pojęcia ojca i matki; [...] technologia pozwalająca mężczyznom genetycznie bezpłodnym spłodzić dziecko przez wstrzyknięcie plemników *in vitro* bezpośrednio do komórki jajowej; inna technologia, która ponoć rychło ma umożliwić tworzenie komórek plemnikowych z komórek macierzystych wziętych z embrionów płci żeńskiej – co pozwoliłoby parom lesbijskim płodzić dzieci bez uczestnictwa mężczyzn w jakimkolwiek stadium tego procesu; wreszcie technologia, dzięki której zapowiada się możliwość tworzenia komórek jajowych i plemnikowych z komórek macierzystych męskich [...] – co z kolei pozwoliłoby męskim parom homoseksualnym płodzić dzieci bez uczestnictwa kobiet” (Kołakowska, 2010, s. 299).

¹⁸³ Jerzy Bagrowicz, omawiając zjawisko aksjologicznego wykorzenienia człowieka współczesnego, podkreśla – w odniesieniu do myśli Jana Pawła II – że jesteśmy „wezwani do pamięci o tych wartościach, które kształtowały kulturę człowieka przez tysiące lat i prowadziły go do ciągłego wysiłku <<stawania się bardziej człowiekiem>>”. Zob. Bagrowicz, 2012, s. 174.

¹⁸⁴ W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisał, iż zjawisko to jest efektem zaniku wrażliwości na Boga: „Gdy zatem zanika wrażliwość na Boga, zostaje też zagrożona i zniekształcona wrażliwość na człowieka [...]. Człowiek nie potrafi już postrzegać samego siebie jako kogoś >>przedziwnie odmiennego<< od innych ziemskich stworzeń; uznaje, że jest tylko jedną z wielu istot żyjących, organizmem, który – w najlepszym razie – osiągnął bardzo wysoki stopień rozwoju. Zamknięty w ciasnym kręgu swojej fizycznej natury staje się w pewien sposób >>rzeczą<< i przestaje rozumieć >>transcendentny<< charakter tego, że >>istnieje jako człowiek<<”. *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, 2000, s. 869.

¹⁸⁵ ¹⁸⁵ Zob. https://www.rodaknet.com/rp_sw_papiez_jpll_przekroczyc_prog_nadziei.pdf [dostęp z dn. 4.06.2023, s. 28].

W encyklice *Evangelium vitae* (1995), poświęconej wartości i nienaruszalności ludzkiego życia, Jan Paweł II mówić będzie *expressis verbis*, niezwykle zresztą przejmująco, o najgłębszej istocie tej wojny, toczącej się na naszych oczach – wojny pomiędzy „kulturą życia” a „kulturą śmierci”. Słowa te, spisane przed ponad dwudziestu laty, brzmią niezwykle aktualnie również i dzisiaj:

Ten obraz pełen światła i cieni powinien nam w pełni uświadomić, że stoimy wobec nadludzkiego, dramatycznego zmagania między złem i dobrem, między śmiercią i życiem, między „kulturą śmierci” i „kulturą życia”. Jesteśmy nie tylko świadkami, ale nieuchronnie zostajemy wciągnięci w tę walkę: wszyscy w niej uczestniczymy i stąd nie możemy uchylić się od obowiązku *bezwarunkowego opowiedzenia się po stronie życia* (*Encykliki...*, 2000, s. 878).

O „kulturze śmierci” i „dyktaturze relatywizmu”

Również Benedykt XVI w słynnym wywiadzie-rzecz *Światłość świata* z 2010 roku, oscylując wokół problematyki walki laicyzmu z chrześcijaństwem, podkreślał, że współcześnie „jakaś abstrakcyjna negatywna religia staje się tyrańską normą, za którą musi podążać każdy” i która próbuje zmusić Kościół, aby zatracił własną tożsamość, aby w imię fałszywie pojętej tolerancji zmienił swoje poglądy. Ta „negatywna religia” jest niczym innym jak „dyktaturą relatywizmu” (zob. Benedykt XVI, Seewald, 2011, s. 62–63).

Warto w tym miejscu rozważyć przez chwilę, na jakie zagrożenia związane z ową „dyktaturą relatywizmu” (mówiąc językiem Benedykta XVI), czy też „kulturą śmierci” (mówiąc językiem Jana Pawła II), należałoby zwrócić szczególną uwagę – zwłaszcza w kontekście wychowawczym?

Szereg inspirujących – i wciąż niezwykle aktualnych – spostrzeżeń na ten temat przynosi książka Dietricha von Hildebranda *Koń trojański w mieście Boga* z 1967 roku, w której autor porusza m.in. problematykę konieczności wychowania dzieci do wartości:

Nazbyt wielu współczesnych – pisze von Hildebrand – ignoruje wielkie zło, jakie wyrządza się dziecku wówczas, gdy wszelką duchową inspirację i wszelkie dokonane z miłością zaznajomienie go z wartościami uznaje się za pogwałcenie jego wolności [...] Współczesny szacunek dla duszy dziecka powinien zatem iść w parze ze

zdecydowaną niechęcią wobec towarzyszących mu *wypaczonych idei edukacji i wolności* (Hildebrand, 2006, s. 132).

Chrześcijańskie pojęcie wolności, jak zauważa autor *Konia trojańskiego w mieście Boga*, stanowi dokładne przeciwieństwo „anarchicznej samowoli”, co oznacza, że człowiek jest zdolny do przewycięzania własnego egocentryzmu, własnej pychy i zmysłowości (Hildebrand, 2006, s. 175); innymi słowy: do przewycięzenia wspomnianej „dyktatury relatywizmu”, która „nie uznaje niczego za ostateczne i jako jedyną normę traktuje własne ja i jego pragnienia” (Benedykt XVI, Seewald, 2011, s. 62). Też dyktaturze ulega, jak pisał Jan Paweł II w *Evangelium vitae*, znaczna część opinii publicznej, usprawiedliwiając wszelkie przestępstwa przeciwko życiu (takie jak chociażby aborcja) prawem do „indywidualnej wolności” (*Encykliki...*, 2000, s. 845).

Hildebrand podkreśla przy tym z całą stanowczością, że byt prawdziwej demokracji zależy od „jasnego rozróżnienia między wolnością a samowolą”, od uzmysłowienia sobie faktu podlegania rozmaitym formom swoistej inżynierii społecznej – działaniom polegającym na wtłaczaniu do ludzkich umysłów przekonania o tym, że żyjemy w epoce pełnego poszanowania wolności człowieka (Hildebrand, 2006, s. 179).

Nie tylko zresztą poszanowania wolności – pozornie jest to również bowiem epoka Rozumu (Benedykt XVI określił go mianem tzw. „zachodniego rozumu”), tzn. pewne formy myślenia i działania uznane są za jedyne rozumne i dlatego winny być praktykowane przez wszystkich ludzi. Jednocześnie chrześcijaństwo zostaje ośmieszone i wykluczone z tego obszaru „rozumności” – jako że proponuje antropologię wykraczającą poza obszar zainteresowań nauk przyrodniczych, sytuując człowieka w perspektywie transcendentnej. Tym samym zaczyna się szerzyć tzw. „negatywna tolerancja” – aby dostosować przestrzeń publiczną do jedynych słusznych zachodnich norm „rozumności”, próbuje się z niej wyrugować wartości i symbole chrześcijańskie (np. znak krzyża) – jako nieprzystające do nowego, zsekularyzowanego świata (zob. Benedykt XVI, Seewald, 2011, s. 62–64).

Idąc zaś tropem owych powszechnie obowiązujących w Europie norm „rozumności”, stwierdzić należy, że dotarły one już także na liczne polskie uczelnie wyższe, przez co zaczyna dochodzić z jednej strony do naruszeń wolności religijnej, z drugiej zaś strony – do naruszeń wolności uprawiania nauki, której gwarantem jest wszak, jak pisał Kazimierz Ajdukiewicz, wolność wyboru zagadnień i metody badawczej, wolność myśli i wolność słowa (Ajdukiewicz, 1965, s. 266). Jako przykład można tu podać chociażby głośną w ostatnim czasie sprawę prof. Ewy Budzyńskiej z Uniwersytetu Śląskiego, którą grupa studentów

(notabene, zaangażowanych w lewicowe ruchy społeczne: demonstracje feministyczne i parady LGBT)¹⁸⁶ oskarżyła m.in. o „narzucanie ideologii *anti-choice*” i „promowanie poglądów radykalno-katolickich”¹⁸⁷. Skarga do władz uczelni dotyczyła zajęć zatytułowanych *Międzypokoleniowe więzi w rodzinach światowych*; podczas jednego z wykładów poświęconego chrześcijańskiej wizji rodziny prof. Budzyńska zaprezentowała treści, które nie spodobały się części studentów, takie jak: nazwanie człowieka w prenatalnej fazie rozwoju dzieckiem, definicję rodziny jako podstawowej komórki społecznej opartej o związek kobiety i mężczyzny czy wyniki badań dotyczące negatywnych skutków wychowywania dzieci przez konkubinaty jednopłciowe. Mimo że Rzecznik Dyscyplinarny UŚ uznał, iż zarzut prezentowania treści niezgodnych z aktualnym stanem naukowym jest bezzasadny, ostatecznie prof. Budzyńska ukarana została naganą¹⁸⁸. Przykładów postępującej ideologizacji polskich uczelni wyższych i związanych z nią ograniczeń wolności akademickiej można by wskazać więcej; Instytut Ordo Iuris opublikował w 2021 roku listę ponad dwudziestu najważniejszych naruszeń tego rodzaju¹⁸⁹.

W świecie współczesnym dostrzec można także inne widome znaki owej „wojny światów”, ciągłego zmagania się dwóch przeciwstawnych sobie kultur, ciągłej redukcji wartości, takie jak: wyrugowanie pojęcia prawdy z obszaru filozofii czy kategorii piękna z nauk o kulturze (zob. Górny, 2008, s. 10). Poszukiwanie prawdy obiektywnej nie jest już domeną zainteresowań sporej rzeszy ludzi nauki. W świecie „dyktatury relatywizmu”, będącej spuścizną postmodernizmu, tego rodzaju dążenie wydaje się niepotrzebne – o czym ironicznie mówił Leszek Kołakowski w jednym ze swoich mini-wykładów o maxi-sprawach:

Tak zwany postmodernizm unicestwia albo chce unicestwić prawdę jako osobną wartość życia, samodzielny i prawomocny cel: prawda w znaczeniu tradycyjnym jest przesądem, być jej nie może; wiedza nasza jest produktem zmieniających się kulturalnych okoliczności i podobnie zaufanie nasze do jej prawdomocności [...]; tylko zastarzałe przesady filozoficzne utrzymują przy życiu niemądrą wiarę w jakieś światy

¹⁸⁶ Zob. <https://ordoiuris.pl/wolnosci-obywatelskie/ordo-iuris-w-obronie-wolnosci-akademickiej-sprawa-prof-budzynskiej-ponownie> [dostęp z dn. 4.06.2023].

¹⁸⁷ Zob. <https://ordoiuris.pl/edukacja/wraca-sprawa-prof-budzynskiej-mimo-naduzyc-na-us-sad-umarza-postepowanie> [dostęp z dn. 4.06.2023]. Ówczesny wicepremier oraz minister nauki i szkolnictwa wyższego Jarosław Gowin stwierdził, że przypadek prof. Budzyńskiej ukazuje tendencję do ograniczania wolności badań naukowych. Zob. <https://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C87097%2Ckatowice-wykladowczyni-uniwersytetu-dr-hab-ewa-budzynska-ukarana-nagana.html> [dostęp z dn. 4.06.2023].

¹⁸⁸ Zob. <https://ordoiuris.pl/edukacja/komisja-dyscyplinarna-niejednomyslana-w-sprawie-prof-budzynskiej> [dostęp z dn. 4.06.2023].

¹⁸⁹ Zob. https://ordoiuris.pl/sites/default/files/inline-files/Wolnos%CC%81c%CC%81_akademicka_w_Polsce.pdf [dostęp z dn. 16.06.2023].

zmyślone, do których ovladnięcia umysłowego mamy rzekomo dążyć. Tak to czas i wysiłek na próżno tracimy, miast trudzić się zadaniami realnymi, mianowicie tym, jak życie weselszym uczynić (Kołodowski, 2009, s. 307).

Leszek Kołodowski dotyka tu jeszcze jednego ważnego tematu: owa ironiczna pointa zacytowanej wypowiedzi – o człowieku, trudniącym się dziś tym, „jak życie weselszym uczynić” – wiąże się ściśle z problematyką współczesnej redukcji pojęcia szczęścia, sprowadzanego wyłącznie do ogólnego „zadowolenia z życia”, dążenia do emocjonalnego doświadczania przyjemności przez człowieka – czyli po prostu współczesnego hedonizmu (zob. Dutkiewicz 2012, s. 159–160).

To właśnie hedonizm, obok indywidualizmu i utylitaryzmu, staje się, jak zauważył Jan Paweł II w *Evangelium vitae*, znakiem rozpowszechniającego się w kulturze współczesnej materializmu praktycznego. Postawa konsumpcjonistyczna, nieograniczone czerpanie przyjemności z życia fizycznego, dążenie do poprawy „jakości życia” wyłącznie w sensie ekonomicznym – to lapidarny obraz aksjologii charakterystycznej dla pogrążonej w kryzysie kulturowym współczesnej Europy, w której „wartości związane z <<być>> zostają zastąpione przez wartości związane z <<mieć>>” (zob. *Encykliki...*, 2000, s. 870–871)¹⁹⁰.

Wychowanie chrześcijańskie *hic et nunc* – trudności i perspektywy

Przytoczone powyżej konteksty aksjologiczno-kulturowe związane ze zjawiskami, które dwaj wielcy teologowie naszych czasów określali za pomocą lapidarnych formuł, takich jak: „kultura śmierci”, „dyktatura relatywizmu”, „zachodnie normy rozumności” czy „negatywna tolerancja” – nie napawają optymizmem, jeśli chodzi o efekty ich oddziaływania edukacyjno-wychowawczego.

Pozostaje więc pytanie, czy świat wartości chrześcijańskich i związana z nim „kultura życia” może stać się atrakcyjną, pociągającą propozycją wychowawczą dla ludzi młodych? A idąc dalej tym tropem – w jaki sposób Kościół w Polsce może nawiązać skuteczny dialog z młodzieżą, podlegającą przecież – poprzez uczestnictwo w kulturze masowej i popularnej, poprzez ciągłą obecność w mediach społecznościowych – silnym wpływom radykalnych lewicowych ideologii, które podsycają w przestrzeni publicznej nastroje antyklerykalne i antykatolickie?

¹⁹⁰ Warto zwrócić uwagę na fakt, że personalizm chrześcijański, np. w ujęciu Emmanuela Mouniera, nie zgadza się na zbyt ostre przeciwstawianie sobie kategorii „bycia” i „posiadania”; nie chodzi bowiem o osiągnięcie ascezy, o całkowite wyzbycie się dóbr materialnych, lecz raczej o niepoddawanie się dobrom materialnym. Zob. Tyburski, Wachowiak Wiśniewski, 2002, s. 599.

Po pierwsze: warto pamiętać o tym, że negatywne głosy opinii publicznej na temat Kościoła są często efektem niezrozumienia jego misji: Kościół nie może wszak zrezygnować z obrony określonych wartości w życiu społecznym, nawet tych najbardziej niepopularnych – nawet jeśli narazi się tym samym na ryzyko ostrej krytyki (Rogowski, 2011, s. 402).

Po drugie: ludzi młodych, którzy ulegają z wątpieniu w wartości chrześcijańskie pod wpływem zmasowanych ataków na Kościół spowodowanych jego różnymi błędami i grzechami, można by wesprzeć słowami G.K. Chestertona, który jakże trafnie zauważył przed laty w swojej słynnej książce *Dla Sprawy*, że „[...] świat sam zawsze robił wszystko to, o co oskarża Kościół. Więcej nawet – robił to w sposób znacznie bardziej drastyczny, na znacznie większą skalę oraz [...] nie posiadając żadnych wzorców, które by pozwalały wrócić potem do normalności lub wyrazić skruchę. Katolickie wypaczenia mogą zostać naprostowane i zreformowane, ponieważ katolicy mają koncepcję prawidłowej formy. Katolickie grzechy mogą zostać rozgrzeszone, bo istnieją standardy i zasady rozgrzeszenia. Gdzie jednak we współczesnym świecie istnieją jeszcze takie zasady?” – zapytuje retorycznie Chesterton (Chesterton, 2013, s. 155). W świecie XXI wieku to właśnie trwałe, nienaruszalne zasady etyczne chrześcijaństwa mogą stać się dla ludzi młodych punktem oparcia w powszechnym aksjologicznym chaosie. Mogą stać się lekarstwem na jedną z chorób współczesności, jaką jest *acedia*, rozumiana jako duchowa ospałość i obojętność, jako niezdolność do wysiłku duchowego, połączona ze stanem apatii i smutku; dziś dodalibyśmy również – ze stanem depresji. *Acedia*, ten Demon Południa, który przed wiekami czyhał na samotnych eremitów, dziś atakuje „wielomilionowe masy” (Miłosz, 1989, s. 149), w dużej mierze także – ludzi młodych.

Oczywiście nie jest łatwo walczyć z własną duchową gnuśnością – czego wymaga od młodych chrześcijaństwo. Toteż nie ulega wątpliwości, że jak trafnie zauważył Leszek Kołakowski, „być chrześcijaninem jest [...] i zawsze było zadaniem trudnym, bo chrześcijaństwo wymaga zdolności do radykalnego odsłaniania przed samym sobą własnego zła. Wielcy nauczyciele chrześcijaństwa nie taili też, że chrześcijan w tym sensie jest niewielu i zawsze było niewielu. Że jest ich niewielu – nie jest to wszelako objawem żadnego <<kryzysu>> chrześcijaństwa, ale potwierdzeniem czegoś, co samo o sobie mówi: iż trudno sprostać jego wymaganiom” (Kołakowski, 2012, s. 232). Jan Paweł II zachęcał jednak młodych, aby nie rezygnowali z wymagań, jakie stawia przed nimi chrześcijaństwo, nie rezygnowali z wytężonej pracy nad sobą, to jest z formowania się jako osoby, które dojrzewają w kierunku „bycia”, a nie wyłącznie „posiadania”. „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali – mówił papież – Wbrew wszystkim mirażom

ułatwionego życia musicie od siebie wymagać. To znaczy właśnie <<więcej być>>¹⁹¹. W ten sposób Jan Paweł II jawi się jako roztropny wychowawca młodzieży, który rozumie, że jednym z podstawowych czynników w wychowaniu jest aktywność własna wychowywanego, wysiłek intelektualny i duchowy, prowadzący w stronę odpowiedzi na niezwykle ważne pytanie – pytanie o własną tożsamość (zob. Olbrycht, 2009, s. 634).

A odpowiedź na to pytanie jest dziś dla wielu ludzi młodych niezwykle problematyczna – doświadczają oni bowiem, mówiąc językiem Benedykta XVI, swoistego „podzielenia egzystencji”, innymi słowy: duchowej schizofrenii (Benedykt XVI, Seewald, 2011, s. 67); z jednej strony mają bowiem wolę przynależności do Kościoła, z drugiej jednak – ulegają wpływom nowego światopoglądu, nie dającego się pogodzić z chrześcijaństwem.

Z pewnością dużym problemem, z którym borykają się młodzi katolicy, jest lęk przed ostracyzmem ze strony środowiska rówieśniczego, np. w sytuacji publicznego przyznania się do wyznawania określonych wartości chrześcijańskich, takich jak chociażby bezwarunkowa obrona życia poczętego. W czasie ogólnopolskich protestów przeciwko zaostrzeniu prawa aborcyjnego, gdy młodzież masowo wykorzystywała na swoich facebookowych zdjęciach profilowych nakładki z logo Strajku Kobiet o jawnie proaborcyjnym przesłaniu – wyłamania się z tego ogólnego trendu i wykorzystanie nakładki „pro-life” świadczyć mogło o odwadze i bezkompromisowości młodego człowieka. Nie każdy bowiem nastoletni chrześcijanin jest gotowy na to, by zostać odrzucony czy wyśmiany z powodu opowiedzenia się po stronie „kultury życia” (por. Ruiz Jurado, 2009, s. 629).

Nie bez przyczyny na zakończenie niniejszych rozważań wspomniany zostaje Facebook. Trzeba bowiem z całą mocą podkreślić, że to właśnie nowe media są dziś jednym z najważniejszych narzędzi, za pomocą których można przekazywać chrześcijańskie treści wychowawcze i tworzyć szeroką platformę dialogu międzypokoleniowego. W tym kontekście potencjał *social media*, takich jak wspomniany Facebook, ale też Instagram, TikTok, a zwłaszcza YouTube jest ogromny. Wielu współczesnych katolików – osób duchownych i świeckich – próbuje ten potencjał wykorzystywać. Warto wspomnieć choćby o dwóch tego rodzaju inicjatywach.

I tak Langusta na Palmie, czyli kanał youtubowy założony przez o. Adama Szustaka, ma dziś już ponad 880 tysięcy subskrybentów, a wiele zamieszczanych przez słynnego dominikanina na YouTube filmów zyskuje miliony odsłon¹⁹². Cykle vlogów o. Szustaka to

¹⁹¹ Zob. <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/748> [Homilia z Liturgii Słowa do młodzieży na Westerplatte, dostęp z dn. 4.06.2023].

¹⁹² Zob. <https://www.youtube.com/user/Langustanapalmie> [dostęp z dn. 4.06.2023].

najczęściej propozycje rekolekcji dla młodzieży czy komentarze biblijne, zrealizowane w sposób niezwykle nowoczesny, w których dominikanin posługuje się językiem potocznym, zrozumiałym dla młodzieży (choć nierzadko również kontrowersyjnym). W każdym razie oddziaływanie ewangelizacyjne o. Szustaka – jako chrześcijańskiego youtubera i vlogera – na tysiące młodych ludzi w Polsce jest niezaprzeczone.

Innym przykładem działalności ewangelizacyjnej podejmowanej przez katolików w mediach społecznościowych jest kanał youtubowy łódzkiej wspólnoty Mocni w Duchu, skupiającej osoby świeckie i konsekrowane, a prezentujący m.in. autorską twórczość muzyczną, nagrania rekolekcji czy transmisje mszy świętych¹⁹³. W marcu 2020 roku, w czasie pierwszego polskiego *lockdownu* związanego z epidemią Covid-19, wspólnota emitowała na żywo program o charakterze edukacyjno-ewangelizacyjnym pt. *Przepiękne Królestwo*, przeznaczony dla dzieci w wieku szkolnym, który cieszył się sporą popularnością wśród rodzin katolickich, i który zaowocował stworzeniem odrębnego kanału na YouTube – Mocni w Duchu Dzieciom¹⁹⁴.

Na zakończenie niniejszych rozważań warto podkreślić za papieżem Benedyktem XVI, że spontaniczne inicjatywy ewangelizacyjne – dodajmy, że także te medialne – biorą początek nie z instytucji, lecz z autentycznej wiary; powstają one nie dlatego, że Kościół jako instytucja coś organizuje, lecz ponieważ sami ludzie są wierzący (Benedykt XVI, Seewald, 2011, s. 150). I wydaje się, że w tym kontekście należy dziś myśleć o znaczeniu mediów społecznościowych w procesie chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży – jako o przedsięwzięciu, za które odpowiedzialni są wszyscy wierzący, świadomi edukacyjno-wychowawczego znaczenia nowych mediów we współczesnej rzeczywistości kulturowej.

¹⁹³ Zob. https://www.youtube.com/results?search_query=mocni+w+duchu [dostęp z dn. 4.06.2023]. Kanał ma obecnie ponad 260 tysięcy subskrybentów.

¹⁹⁴ Zob. https://www.youtube.com/results?search_query=mocni+w+duchu+dzieciom [dostęp z dn. 4.06.2023]. Kanał ma obecnie ponad 26 tysięcy subskrybentów.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1965). *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Bagrowicz J. (2012). *Chrześcijańskie wychowanie personalistyczne*, [w:] Bilicka, B. (red.), *Wychowanie do wartości w świecie cyberkultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Benedykt XVI, Seewald P. (2011). *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Chesterton G.K. (2011). *Dla Sprawy*, Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- Dutkiewicz T. (2012). *Filozofia i życie w Chrystusie. Filozoficzne podstawy moralnego nauczania Kościoła*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (2000). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Górny G. (2008). *Demon Południa*, Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- Hildebrand von H. (2006). *Koń trojański w mieście Boga*, Warszawa – Ząbki: Wydawnictwo Fronda.
- Kołakowska A. (2010). *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa: Wydawnictwo „Teologii Politycznej”.
- Kołakowski L. (2012). *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kołakowski L. (2009). *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kowalczyk S. (2004). *Etyka postmodernizmu*. Idō – Ruch dla Kultury: rocznik naukowy, t. 4.
- Miłosz Cz. (1989). *Metafizyczna pauza*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Olbrycht K. (2009), *Pytania wokół roli tożsamości w wychowaniu*, [w:] Pasierbek W., Grodecka M. (red.), *Horyzonty wychowania w czasach przemian*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rogowski C. (2011). *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Ruiz Jurado M. (2009). *W kierunku pedagogiki chrześcijańskiej*, [w:] Pasierbek W., Grodecka M. (red.), *Horyzonty wychowania w czasach przemian*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R. (2002). *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń: Wydawnictwo Dom Organizatora.

Netografia

[https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI Raport Kosciol-w Polsce 2021_2.pdf](https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI_Raport_Kosciol-w_Polsce_2021_2.pdf) [Raport Kościół w Polsce, dostęp z dn. 4.06.2023].

<https://ksiegarnia.pwn.pl/To-jest-wojna-Kobiety-fundamentalisci-i-nowe-sredniowiecze,820792433,p.html> [dostęp z dn. 4.06. 2023].

https://www.rodaknet.com/rp_sw_papiez_jpII_przekroczyc_prog_nadziei.pdf [*Przekroczyć próg nadziei: Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, dostęp z dn. 4.06.2023].

<https://www.facebook.com/ogolnopolskistrajkkobiet/> [dostęp z dn. 4.06.2023].

<https://ordoiuris.pl/wolnosci-obywatelskie/ordo-iuris-w-obronie-wolnosci-akademickiej-sprawa-prof-budzynskiej-ponownie> [dostęp z dn. 4.06.2023].

<https://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C87097%2Ckatowice-wykladowczyni-uniwrsytetu-dr-hab-ewa-budzynska-ukarana-nagana.html> [dostęp z dn. 4.06.2023].

<https://ordoiuris.pl/edukacja/wraca-sprawa-prof-budzynskiej-mimo-naduzyc-na-us-sad-umarza-postepowanie> [dostęp z dn. 4.06.2023].

<https://ordoiuris.pl/edukacja/komisja-dyscyplinarna-niejednomyslana-w-sprawie-prof-budzynskiej> [dostęp z dn. 4.06. 2023].

https://ordoiuris.pl/sites/default/files/inline-files/Wolnos%CC%81c%CC%81_akademicka_w_Polsce.pdf [*Lista najważniejszych ograniczeń wolności akademickiej w Polsce*, dostęp z dn. 16.06.2023].

<http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/748> [Homilia z Liturgii Słowa do młodzieży na Westerplatte, dostęp z dn. 4.06.2023].

<https://www.youtube.com/user/Langustanapalmie> [dostęp z dn. 4.06.2023].

https://www.youtube.com/results?search_query=mocni+w+duchu [dostęp z dn. 4.06.2023].

https://www.youtube.com/results?search_query=mocni+w+duchu+dzieciom [dostęp z dn. 4.06.2023].

Saša Horvat

Uniwerytet w Rijece

Wydział Medyczny

e-mail: sasa.horvat@medri.uniri.hr

Mowa nienawiści — spojrzenie filozoficzne

Streszczenie: Mowa nienawiści to wieloaspektowe i złożone zjawisko, które wymyka się łatwym definicjom. Celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na to zjawisko z filozoficznego punktu widzenia poprzez zbadanie jego elementów składowych: języka i nienawiści. Obok krótkiej analizy filozoficznej języka w artykule przedstawiono również omówienie aktualnych przemyśleń na temat pojęcia nienawiści z perspektywy arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn. Ponadto podkreślono złożoność omawianego zagadnienia oraz to, jak ważne jest uznanie przyczyny celowej za zasadę przewodnią w prowadzonych rozważaniach. W ten sposób zwrócono również uwagę na konieczność nieustannego uświadamiania sobie potencjalnie katastrofalnych skutków tego zjawiska.

Wstęp

Dzięki sile języka duch ludzki może wznieść się na wyżyny, ale za sprawą tego samego daru może również pograć się w otchłani rozpacz. Od początku historii ludzkości wyrazom miłości nierzadko towarzyszą wyrazy nienawiści, a język pełni funkcję naczynia mogącego pomieścić wszystkie ludzkie myśli — także te, które zmierzają do unicestwienia innego człowieka. W przedstawionym opracowaniu mowa nienawiści jawi się nam nie tylko jako wstęp do niszczycielskich działań, ale również jako sposób na racjonalizowanie i usprawiedliwianie tragicznych aktów ludobójstwa.

Czy należy nakładać ograniczenia dotyczące mowy nienawiści, czy też silniej chronić wolność wypowiedzi? Jak należy postępować z internetowymi platformami społecznościowymi, które zezwalają na anonimowe publikowanie obelg i nienawistnych wypowiedzi, a tym samym stają się wylęgarnią wzajemnej niechęci?

Powyższe pytania są często zarzewiem zaciekłych sporów dotyczących mowy nienawiści — mamy przecież do czynienia ze złożonym problemem, który jest ściśle

powiązany z dynamiką procesów społecznych. Język jest dla ludzi i społeczeństw na całym świecie nośnikiem wymiany poglądów, dzięki któremu powstaje wolny rynek idei. Najlepsze idee są doceniane i dzięki temu trwają, wypierając inne idee uznawane za mniej wartościowe. Problem polega na tym, że w ewolucyjnej i kulturowej rywalizacji idei do obiegu zbyt często przedostają się treści pozbawione podstaw, fałszywe, obraźliwe czy wręcz uosabiające czystą nienawiść. Negatywizm obejmuje całe spektrum postaw, w którym jedną ze skrajności stanowi właśnie nienawiść — popychająca ludzi do aktywnego poszukiwania i identyfikowania ofiar za pośrednictwem różnych kanałów komunikacji społecznej. Dzięki internetowi i mediom społecznościowym nienawiść może rozprzestrzeniać się w sposób niemal nieograniczony, a do tego pozostaje udokumentowana w postaci śladu (i niestety przetartego szlaku) dla przyszłych pokoleń oraz w postaci danych, które mogą posłużyć do trenowania sztucznej inteligencji.

Czym jednak jest mowa nienawiści — ta niemal zabójcza mieszanka niezwykle silnych ludzkich emocji oraz ich nośnika, jakim jest być może najcenniejsza umiejętność człowieka, czyli język?

Opanowanie języka umożliwiło społecznościom ludzkim zacieśnienie więzi między ich poszczególnymi członkami, a także ułatwiło im organizowanie się, zdobywanie pożywienia i zapewnienie sobie bezpiecznego schronienia. Dzięki językowi osiągnięto wiele korzyści, przez co stał się on niewątpliwie jednym z podstawowych czynników pobudzających rozwój społeczny. Jako element pośredniczący w relacjach międzyludzkich, język obejmuje wszystko to, co wypełnia umysł człowieka: zarówno najwspanialsze i najbardziej chwalebne aspekty człowieczeństwa, jak i zło, które kładzie się cieniem na ludzkiej dobroci.

Mowa nienawiści towarzyszy ludzkości od zarania dziejów, ale dopiero niedawno znalazła się w centrum uwagi w świecie Zachodu, zwłaszcza po II wojnie światowej. Uczni szybko zdali sobie sprawę z tego, że mowa nienawiści występuje we wszystkich znanych nam społecznościach (z nielicznymi wyjątkami, o ile takie istnieją). Każde społeczeństwo ma własną kulturę i posługuje się własnym językiem, co oznacza, że różne są również przejawy mowy nienawiści.

Powyższe uwarunkowania oznaczają, że aby zrozumieć mowę nienawiści, należy w każdym przypadku starannie przeanalizować kontekst kulturowy, w którym ona występuje. Są słowa, które w jednej kulturze są uznawane za obraźliwe i traktowane jako bezpośredni atak na określone grupy społeczne, a w innych kulturach nie mają równie silnego ładunku

emocjonalnego i negatywnego zabarwienia. Pojęcia — stanowiące konstrukcje myślowe, które umożliwiają nam zebranie wszystkiego, co wchodzi w zakres naszego doświadczenia — kształtują się w oparciu o strukturę definicji, która jest następnie wypełniana treścią. Należy jednak pamiętać, że treść ta jest uwarunkowana kulturowo. Wrażliwość ludzkiego ucha na drgania powietrza wywołane wypowiedzianymi słowami kształtuje się poprzez zanurzenie we własnej tradycji.

W niektórych miejscach mowa nienawiści oddziałuje z całą swoją siłą, a w innych oddziaływanie to jest znikome. Jeszcze w innych miejscach te same sformułowania mogą wcale nie zostać uznane za nacechowane nienawiścią. Nie wolno jednak zapominać, że mowa nienawiści ma również inny istotny aspekt, jakim jest zdolność do zniekształcania i zacierania okoliczności historycznych. Centrum Pamięci w Srebrenicy przedstawiło niedawno wyniki badania na temat problemu zaprzeczania ludobójstwu w Srebrenicy i rozwoju mowy nienawiści w mediach społecznościowych, zwłaszcza w serwisie TikTok (Muslimović, 2023). Badanie wykazało tendencję wzrostową, jeśli chodzi o posługiwanie się mową nienawiści, zwłaszcza wśród młodzieży. W tym kontekście warto także zwrócić uwagę na kolejną cechę mowy nienawiści, jaką jest jej nieusuwalność. Gdy już zostanie użyta przeciwko określonej grupie, pozostaje na zawsze utrwalona dla przyszłych pokoleń, a także może dostosowywać się do nowych form komunikacji międzyludzkiej, takich jak internet i media społecznościowe.

Zdefiniowanie mowy nienawiści, która jest niebezpiecznym zjawiskiem o zasięgu globalnym i może zwiastować potencjalne akty ludobójstwa (tak jak w przypadku członków plemienia Tutsi w Rwandzie, grupy etnicznej Rohingja w Mjanmie, Bośniaków w Bośni i Hercegowinie itd.), nastrocza pewnych trudności. Niezwykle istotne jest na przykład uwzględnienie czynników społeczno-kulturowych, w otoczeniu których kształtuje się to zjawisko.

Próby ujęcia zjawiska mowy nienawiści w ramy prawne napotykać na przeszkodę w postaci braku jednoznacznej definicji tego pojęcia. Przykładem może być przedstawiony w 2019 roku przez Organizację Narodów Zjednoczonych dokument zatytułowany „Strategia i plan działania ONZ w sprawie mowy nienawiści” (*UN Strategy and Plan of Action on Hate Speech*), w którym stwierdzono, że nie istnieje uznana na arenie międzynarodowej definicja mowy nienawiści ani precyzyjna definicja określenia „nienawistny”. Zgodnie z definicją przyjętą w powyższym dokumencie mowa nienawiści to „wszelkiego rodzaju komunikacja ustna, pisemna lub behawioralna, która polega na atakowaniu osoby lub grupy osób bądź

stosowaniu wobec nich pejoratywnego lub dyskryminującego języka ze względu na ich tożsamość, czyli, inaczej mówiąc, wyznanie, pochodzenie etniczne, narodowość, rasę, kolor skóry, pochodzenie narodowe, płeć bądź inny element tożsamości”. Celem podjętej przez ONZ inicjatywy było poszerzenie wiedzy na temat mowy nienawiści w kontekście międzynarodowego systemu praw człowieka (z uwzględnieniem takich kwestii, jak podleganie do dyskryminacji, wrogości lub przemocy). Ponadto chodziło o doprecyzowanie stosowanych wyróżników, które można podsumować w trzech punktach:

(1) Mowa nienawiści może wyrażać się w różnych formach, w tym w formie obrazów, karykatur, memów, przedmiotów, gestów lub symboli, a także może być rozpowszechniana w formie fizycznej lub elektronicznej. (2) Mowa nienawiści ma charakter „dyskryminujący” (co oznacza stronniczość, bigoterię lub nietolerancję) bądź „pejoratywny” (co oznacza uprzedzenia, pogardę lub poniżanie) wobec osoby lub grupy osób. (3) Mowa nienawiści odwołuje się do rzeczywistych lub postrzeganych „elementów tożsamości” danej osoby lub grupy osób, w tym do „wyznania, pochodzenia etnicznego, narodowości, rasy, koloru skóry, pochodzenia narodowego lub płci”, ale również do cech takich jak język, pochodzenie ekonomiczne lub społeczne, niepełnosprawność, stan zdrowia, orientacja seksualna i wiele innych. (United Nations, 2019)

Chociaż podana definicja wraz z szerszym objaśnieniem stwarza pewną podstawę do zwalczania mowy nienawiści, motywy stojące za tym zjawiskiem oraz sposoby i przyczyny jego powstawania pozostają niejasne. Czy można wskazać dodatkowe aspekty, które przyczynią się do bardziej wnikliwego poznania istoty tego zjawiska? Aby lepiej zrozumieć naturę mowy nienawiści, skorzystamy z pewnych obserwacji filozoficznych i psychologicznych w nadziei na to, że pozwolą one nakreślić szerszy kontekst dla prowadzonej analizy.

1. Elementy składowe mowy nienawiści: język i nienawiść

Przedstawione w artykule podejście wyróżnia się tym, że mowa nienawiści jest analizowana jako zjawisko składające się z dwóch zasadniczych elementów: języka i nienawiści. Każdy z tych elementów jest podstawowym, a zarazem złożonym zjawiskiem właściwym dla gatunku ludzkiego, jednak dopiero ich połączenie powoduje powstanie trzeciego, odrębnego zjawiska, jakim jest mowa nienawiści. Mamy nadzieję, że zbadanie każdego z pierwszych

dwóch zjawisk z osobna pozwoli nam lepiej zrozumieć także trzecie zjawisko. Jednocześnie z przedstawionym podejściem wiąże się również pewne ryzyko, ponieważ może ono odciągnąć naszą uwagę od zjawiska będącego dla nas zasadniczym przedmiotem zainteresowania. Niemniej jednak mamy nadzieję, że zaproponowany podział pozwoli nam uzyskać lepszy wgląd w złożony i głęboko zakorzeniony w ludzkiej egzystencji charakter mowy nienawiści.

1.1. Mowa/język

Gdy stoimy obok innej osoby, na przykład na przystanku autobusowym, możemy zebrać pewne informacje, obserwując jej postawę ciała, ubiór czy sposób, w jaki trzyma w dłoni parasol. Jednak to, co dzieje się w jej głowie — jej myśli i emocje — pozostaje przed nami ukryte. Inaczej mówiąc, umysły innych osób są nieprzejrzyste dla naszego pojmowania. W najlepszym przypadku możemy na podstawie własnych doświadczeń stwierdzić pewne podobieństwa i spróbować wyobrazić sobie ich myśli.

Język pozwolił w pewnym stopniu przełamać powyższą barierę w kontaktach z innymi ludźmi. Dzięki niemu możemy komunikować wszystko to, co wyrasta z naszych własnych doświadczeń, a także poznawać doświadczenia innych osób. Język miał zasadniczy wpływ na ewolucję gatunku ludzkiego (Tomasello, 2018, s. 91; Dennett, 2017, s. 176), a nasze fizyczne ciała ewoluowały i przystosowywały się w sposób umożliwiający optymalne wykorzystanie naszych zdolności językowych. Na wszystkich etapach ewolucji człowieka istotnym aspektem był rozwój obszarów mózgu i narządów niezbędnych do wykonywania określonych funkcji, w tym do opanowania języka, którym posługujemy się obecnie. Przyniosło nam to liczne korzyści, ponieważ dzięki rozwojowi tej umiejętności możemy dzielić się z innymi cennymi informacjami na temat świata oraz nawiązywać silne więzi międzyludzkie (Dunbar, 2014, s. 263–264).

Z perspektywy społeczno-humanistycznej za pomocą szeroko rozumianego języka opisujemy nasze najskrytsze myśli i najdalsze zakątki wszechświata. Wszystko, co wyłania się z człowieka, wyłania się z niego przez język. W języku odkrywane są przed nami byty (Heidegger, 1989, s. 61–62). Jednocześnie musimy mieć świadomość, że ludzie już od dawna nie kształtują języka, a być może nigdy go nie kształtowali. Jesteśmy istotami, które rodzą się w otoczeniu języka. Mowa poprzedza nas i kształtuje, jest domostwem naszego bycia — domostwem, pod którego strzechą mieszka człowiek, jak to określił w swoim słynnym liście

Heidegger (1977, s. 76). Patrząc nadal z perspektywy Heideggera, zaczynamy rozumieć, że myśliciele oraz ci, którzy władają mocą słowa, stają się stróżami naszego domostwa (1977, s. 76). Trudno o bardziej wyrazistą ilustrację tego, jak ogromne znaczenie ma dla człowieka język.

1.2. Nienawiść z perspektywy arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn

Arystoteles uważał, że aby pojąć jakieś zjawisko lub wyjaśnić, dlaczego jakaś rzecz istnieje, należy zrozumieć jej przyczyny lub podstawowe zasady. W swoim dziele wyróżnił cztery przyczyny, które pozwalają na różne sposoby odpowiedzieć na pytanie o to, dlaczego istnieje konkretny byt, a mianowicie przyczynę materialną, przyczynę formalną, przyczynę sprawczą i przyczynę celową (Arystoteles, 1983, ks. V). Czy arystotelesowska teoria przyczynowości może nam pomóc w zrozumieniu nienawiści?

Przyczyna materialna (*causa materialis*) powinna nam dostarczyć informacji o elementach, które kształtują nienawiść i przez które się ona objawia. Przyczyna formalna (*causa formalis*) powinna nam dać wgląd w możliwe do zaobserwowania formy nienawiści, a zwłaszcza w to, jak się ona przejawia. Przyczyna sprawcza (*causa efficiens*) powinna nam pomóc we wskazaniu osób lub grup odpowiedzialnych za szerzenie mowy nienawiści. Na koniec przyczyna celowa (*causa finalis*) powinna rzucić nieco światła na pobudki i cele nienawiści, a tym samym wskazać, co stara się ona osiągnąć. Powyższe cztery przyczyny wskazane przez Arystotelesa można stosunkowo prosto zastosować do przykładów materialnych, takich jak budowa świątyni, gdzie kamień jest przyczyną materialną, koncepcja świątyni stanowi przyczynę formalną, robotnicy i architekci uosabiają przyczynę sprawczą, a przyczyną celową jest oddawanie czci bóstwom. Nie wolno jednak zapominać, że nienawiść jest złożonym stanem umysłu właściwym dla jednostek lub grup i skierowanym przeciwko innym jednostkom lub grupom, co utrudnia wyznaczenie w tym kontekście jednoznacznych granic.

1.2.1. Przyczyna materialna (*causa materialis*)

W rozważaniach nad przyczyną materialną możemy przyjrzeć się fizycznemu fundamentowi, na którym jest zbudowany dany przedmiot. Z perspektywy arystotelesowsko-tomistycznej materia jest nieokreślona i znajduje się w stanie potencjalności (możliwości), z którego może przejść w konkretną postać. Inaczej mówiąc, z pomocą oddziałujących na nią sił może ona

zostać skonkretyzowana: na przykład blok kamienia może przejść z możliwości do aktu w postaci posągu. Co jest więc materią nienawiści?

Można zauważyć, że przejawami nienawiści są liczne elementy związane z językiem, takie jak mówienie, słuchanie (ze zrozumieniem), czytanie, pisanie, komunikacja niewerbalna, gestykulacja, język migowy, interpretacja itd. Powyższe czynności językowe wymagają złożonej koordynacji wielu narządów ciała, w tym strun głosowych, języka, warg, płuc i przepony, które działają w połączeniu z wyspecjalizowanymi obszarami mózgu — takimi jak ośrodek Broki, ośrodek Wernickego itd. Ciekawie byłoby uwzględnić aspekt biologiczny nienawiści i zbadać, co dzieje się w mózgu i ciele w czasie, gdy doświadczamy tego uczucia, a także dowiedzieć się, jak procesy neurobiologiczne (Zeki i Romaya, 2008) bądź uwarunkowania genetyczne wpływają na naszą skłonność do nienawiści. Bardziej wnikliwa analiza tego zagadnienia byłaby jednak zbyt daleko idącą dygresją.

Wyrazami nienawiści mogą być także różne zjawiska materialne — od unikania kontaktu z podmiotem, którego dana osoba nienawidzi, poprzez ataki werbalne i tworzenie symboli nienawiści (takich jak obrazy, karykatury, memy, przedmioty, gesty czy symbole) aż po fizyczną napaść (zobacz także Paz i in., 2020).

Nienawiść to zjawisko psychiczne, które nabiera kształtu z pomocą innych zjawisk psychicznych. Staje się to jasne, gdy podejmiemy próbę zdefiniowania samej nienawiści. Zjawisko to można na przykład zdefiniować jako „silne negatywne uczucie skierowane przeciwko osobie lub grupie osób, cesze osobowości bądź zachowaniu, przejawiające się w postaci nietolerancji, wrogości, złości, a nawet prześladowania i złego traktowania przedmiotu nienawiści” (*Hrvatska enciklopedija*, 2023). Jeśli zajrzemy do słownika Merriam-Webster, zobaczymy, że „nienawiść” jako rzeczownik została tam zdefiniowana jako „silna wrogość i niechęć wynikająca zwykle ze strachu, złości lub poczucia krzywdy; skrajna niechęć lub obrzydzenie; systematyczny, a zwłaszcza wykorzystywany do celów politycznych wyraz nienawiści” (Merriam-Webster, 2023). Czasownik „nienawidzić” zdefiniowano z kolei następująco: „odczuwać skrajną wrogość wobec kogoś; traktować kogoś z czynną wrogością” (Merriam-Webster, 2023). Z psychologicznego punktu widzenia, zgodnie z definicją opracowaną przez Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne (American Psychological Association — APA), nienawiść to „wrogie nastawienie emocjonalne łączące w sobie intensywne uczucie wstrętu, złości, a często również chęć wyrządzenia krzywdy” (American Psychological Association, 2023). Zdaniem niektórych autorów nienawiść ma swoje specyficzne cechy, ale współlistnieje z wieloma innymi emocjami, które ją napędzają, takimi

jak „wywyższanie się, złość, złośliwość, oburzenie, uraza, pogarda, złośliwa radość z krzywdy wyrządzonej przedmiotowi nienawiści (*Schadenfreude*), zemsta, a często także zazdrość lub zawiść oraz instynktowne poczucie lub bardziej zapośredniczone przejawy obrzydzenia” (Szanto, 2020, s. 456).

Z tego powodu każda sytuacja, w której rozwija się nienawiść lub w której jest ona już silnie zakorzeniona w osobie nienawidzącej, może występować wiele odcieni uczuć. Komplikuje to dodatkowo wszelkie próby stworzenia jednoznacznej definicji nienawiści jako takiej lub przedstawienia ogólnych wniosków co do materii, z jakiej jest ona stworzona.

1.2.2. Przyczyna formalna (*causa formalis*)

Przyczyna formalna dotyczy konfiguracji lub struktury, poprzez którą coś nabiera kształtu lub powstaje. Forma kształtuje dany byt i nadaje mu jego rzeczywisty stan.

Analizując problem nienawiści z perspektywy psychologiczno-filozoficznej, odkrywamy, że jej konkretna forma nie jest jeszcze w pełni poznana. Nienawiść może być silną i irracjonalną emocją (Sternberg i Sternberg, 2008, s. 16), ale można ją także postrzegać jako uczucie, które odzwierciedla trwałe nastawienie wpływające na emocje, jakie dana osoba żywi wobec innej osoby, bez związku z osobistą urazą (Brudholm, 2010; Ben-ze'ev, 2000). Ponadto niektórzy badacze sugerują, że nienawiść może być instynktem ewolucyjnym.

Sternberg (2003, s. 311–312) sugeruje również w swojej dwuczynnikowej teorii nienawiści, że istnieje siedem jej rodzajów. Na początku wskazuje na „chłodną nienawiść”, która charakteryzuje się uczuciem obrzydzenia wobec określonej grupy, a następnie wymienia kolejne rodzaje — aż do „palącej nienawiści”, której celem jest unicestwienie przedmiotu nienawiści.

1.2.3. Przyczyna sprawcza (*causa efficiens*)

Przyczyna sprawcza daje początek działaniu lub zmianie. Co może wywołać nienawiść? Osoba żywiąca nienawiść często nie jest świadoma tego, że rozwija się w niej to zjawisko, a niekiedy nie zna nawet osoby będącej przedmiotem nienawiści (Szanto, 2020, s. 459). Niemniej jednak otwartość na fakt rozwijania się nienawiści jest istotnym czynnikiem sprzyjającym temu procesowi, podobnie zresztą jak bezkrytyczna akceptacja tego procesu

i bierność wobec niego. Należy jednak podkreślić, że przedmiot wywołujący nienawiść znajduje się poza osobą, która tę nienawiść odczuwa.

Na tym etapie możemy już rozpoznać pewne niuanse. Potrafimy wyróżnić okoliczności, w których rodzi się nienawiść, oraz wskazać przedmioty nienawiści, które dają początek procesowi rozwijania się tego stanu.

Jeśli chodzi o okoliczności nienawiści, można stwierdzić, że pewne czynniki kulturowe (takie jak rodzina, środki przekazu, nauczanie religijne, działania partii politycznych itd.) oraz tradycje mogą zaszczerpić, ukształtować i ugruntować w jednostce nienawiść wobec konkretnego przedmiotu. Ludzie kierują się w życiu przyzwyczajeniami i uprzedzeniami, ponieważ dzięki nim potrafią zapanować nad ogromem informacji, z jakimi mają na co dzień do czynienia. Krytyczne podejście do pozyskiwanych informacji wymaga ogromnej ilości energii i czasu, dlatego często łatwiej jest bezkrytycznie przyjmować i stosować pewne wyobrażenia, poglądy czy przekonania. Nie dziwi zatem fakt, że na rozwijanie się nienawiści wpływają często podświadome negatywne uprzedzenia, które kultura wpaja jednostkom w procesie socjalizacji (Allport, 1954).

Jeśli mówimy o przedmiocie nienawiści, nienawiść może być wywoływana przez osobę lub grupę osób. W przypadku jednostki na proces rozwijania się nienawiści u osoby, która żywi to uczucie, mogą wpływać cechy i działania takiej jednostki, a dokładniej jej negatywne atrybuty uznawane za „godne” nienawiści (Salice, 2020). W przypadku grupy osób czynnikami wywołującymi nienawiść mogą być określone kwalifikatory lub cechy tej grupy (przynależność religijna, poglądy polityczne, kolor skóry itd.).

Warto zauważyć, że przedmiotem nienawiści, czyli tym, co wzbudza nienawiść u nienawidzącego, nie jest cała osoba, lecz jakaś jej negatywna cecha. Właśnie ta cecha (element tożsamości) sprawia, że dana osoba jest „godna” nienawiści (Vendrell Ferran, 2021; Fussi, 2022, s. 395). Ponadto konkretna cecha może sprawić, że za złą i „godną” nienawiści zostanie uznana cała grupa ludzi, co oznacza, że nienawiść cechuje się skłonnością do globalizacji i nadmiernej generalizacji. Jak zauważa Ben-ze'ev (2000), „negatywna ocena w kontekście nienawiści ma charakter globalny, jednak nie w takim sensie, że każdy aspekt znienawidzonej osoby jest uznawany za negatywny, lecz w takim sensie, że jej negatywne aspekty są na tyle zasadnicze, iż inne cechy stają się nieistotne” (s. 382).

Szanto (2020) przedstawia katalog możliwych przedmiotów nienawiści, do których zaliczają się jego zdaniem: „(i) osoby; (ii) grupy społeczne; (iii) «rodzaje» osób, klasy,

osobowości bądź osoby występujące niejako w zastępstwie grup społecznych i społeczności; oraz/lub (iv) ideologie, style życia, religie, wartości abstrakcyjne, kultury bądź inne fakty społeczne” (s. 461).

1.2.4. Przyczyna celowa (*causa finalis*)

Przyczyna celowa wskazuje na ostateczny cel danego podmiotu. Nienawiść jako cel może oznaczać dążenie do zdominowania, kontrolowania, upokorzenia, podporządkowania, a nawet całkowitego unicestwienia znienawidzonej osoby lub grupy osób. Konsekwencje nienawiści utrzymują się zarówno w jednostkach, jak i w społeczeństwie, pozostawiając po sobie trwałe skutki dla przyszłych pokoleń i społeczeństw.

Poprzez nienawiść ludzie wchodzą z innymi (jednostkami lub grupami) w relacje, które są doprowadzane do skrajności (Brudholm, 2010). Nienawiść to stan relacji, w którym nie dostrzega się już żadnych niuansów, a szanse na nawiązanie kontaktów interpersonalnych zostały zaprzepaszczone. To stan, w którym dominuje już tylko jedna barwa — barwa nienawiści. Oczywiście, chociaż jest to stan osobliwy, pozostaje on „najbardziej złożonym — dialektycznym — typem antagonizmu społecznego” (Szanto, 2020, s. 456).

Ponadto nienawiść jest nierozzerwalnie związana z negatywną motywacją i sprzyja jej powstawaniu (Aumer i in., 2015, s. 6), a także ma moc tworzenia podziałów pod pretekstem oddzielania dobra od zła. Gdy mówimy o nienawiści zbiorowej, jest to zjawisko polegające na dzieleniu na grupy i wyznaczaniu wyraźnych granic przynależności: „Nienawidzimy (ich), dlatego jesteśmy (od nich różni). Nienawiść nie ogranicza się do wzmacniania na poziomie afektywnym przynależności wewnątrzgrupowej i spójności wewnątrzgrupowej, czyli poczucia przynależności. Zjawisko to ma siłę społeczno-psychologiczną i społeczno-ontologiczną pozwalającą stworzyć społeczność osób żywiących te same uczucia — społeczność nienawidzących” (Szanto, 2020, s. 469–470).

W ramach tożsamości grupowej, którą wszystkie osoby należące do grupy są zobowiązane respektować i podtrzymywać, nienawiść kształtuje własne „ja” każdej z tych osób. Nienawiść służy ustanowieniu wyraźnej dynamiki władzy w relacji (w przypadku nienawiści o charakterze osobistym) lub w społeczeństwie (w przypadku nienawiści zbiorowej), której ostatecznym celem jest zdominowanie lub, co gorsza, zniszczenie grupy przeciwnej. Jak podkreśla Sternberg (2003), „można przyjąć, że jedną z najpotężniejszych sił leżących u podstaw masowych mordów (choć z pewnością nie jedyną taką siłą) jest nienawiść

— pieczołowicie pielęgnowana i kształtowana w celu osiągnięcia starannie, świadomie i systematycznie wskazanych celów. Nienawiść dotyczy każdego pojęcia, którym określimy takie morderstwa, od terroryzmu poprzez masakry i ludobójstwo po czystki etniczne” (s. 304).

Wnioski

Kluczem do rozwiązania zagadki jest zrozumienie i wyjaśnienie tego, jak gatunek obdarzony zdolnością do tworzenia wysublimowanego, sięgającego boskości piękna w sztuce potrafi również popełniać haniebne czyny w imię tego samego człowieczeństwa, w którym ma udział, i wyrządzać krzywdę swoim bliźnim.

Mowa nienawiści jest jednym z narzędzi, przez które realizuje się skłonność człowieka do niszczenia tego, co inne, co groźne, co odmienne. W ramach tego zjawiska zbiegają się dwa nieodłączne elementy człowieczeństwa: język i emocje (choć dla niektórych nienawiść jest postawą, a inni postrzegają ją jako uczucie). Ludzie dysponują najdalej rozwiniętym językiem i najbardziej złożonymi formami emocji, ale gdy te dwa złożone zjawiska połączą się w mowę nienawiści, otwierają się bramy piekieł.

Język jest niczym koryto, którym może płynąć rzeka nienawiści. To przez język nienawiść przekształca się z nieokreślonego stanu wewnętrznego w wyraźnie wyartykułowaną i ukierunkowaną intencję. Inaczej mówiąc, to poprzez język nienawiść może wynurzyć się z głębi ludzkiej podmiotowości i zawładnąć całym ciałem osoby nienawidzącej. Każda istota mająca oczy i uszy potrafi usłyszeć i odczytać mowę nienawiści, a sama nienawiść łatwo przywiera do każdego, kto się z nią zetknie. Mowa nienawiści ma między innymi perspektywę biologiczną, kulturową, historyczną, antropologiczną, psychologiczną oraz prawną. Perspektywa filozoficzna rozwinięta w tej pracy ma na celu ukazanie siły tego zjawiska w kontekście jego złożoności. Należy zresztą zauważyć, że każda dyskusja na temat mowy nienawiści musi uwzględniać złożoność tego zjawiska, ponieważ w przeciwnym razie pozostanie jedynie powierzchowna.

Omówione w artykule podejście ma oczywiście pewne braki, co nie powinno dziwić z racji specyfiki poruszanego zagadnienia. Oferuje ono jednak pewne wskazówki, które mogą pomóc społeczeństwu w konfrontacji ze zjawiskiem, które wydaje się niemożliwe do powstrzymania — zwłaszcza z uwagi na sposób funkcjonowania internetowych sieci społecznościowych. Jeśli zdamy sobie sprawę z tego, jak bardzo jesteśmy uzależnieni od

języka, łatwiej nam będzie zrozumieć, do jakiego stopnia zjawisko to przenika ludzkość we wszystkim, co tworzy.

Zastosowanie arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn ułatwia nieco zrozumienie licznych punktów widzenia, a także dostarcza wskazówek co do tego, jakie kwestie powinny mieć pierwszeństwo w obliczu wieloperspektywizmu. Sugerujemy, że przyczyna celowa określa podstawowy punkt widzenia, jaki należy przyjąć w dyskusji nad mową nienawiści w różnych kontekstach. Daje nam ona wgląd w to, jak daleko może sięgać to zjawisko i jakie może mieć konsekwencje. Pozostałe trzy przyczyny służą dodatkowemu rozszerzeniu powyższej zasadniczej perspektywy.

Mowa nienawiści nie jest wyłącznie kwestią wypowiedzi, które są dla innych głęboko obraźliwe. Jest to zjawisko, które stawia nas w konfrontacji z całością człowieczeństwa we wszystkich jego wymiarach. Inaczej mówiąc, każda decyzja dotycząca mowy nienawiści bez wątplenia wpływa na wiele innych wymiarów ludzkiej egzystencji.

Bibliografia

Allport, G. W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.

American Psychological Association (2023). *Hate*. APA Dictionary of Psychology, <https://dictionary.apa.org/hate>.

Arystoteles (1983). *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak. Warszawa: PWN.

Aumer, K., Krebs Bahn, A. C. i Harris, S. (2015). *Through the Looking Glass, Darkly: Perceptions of Hate in Interpersonal Relationships*. *Journal of Relationships Research* 6(4), s. 1–7, doi:10.1017/jrr.2014.14.

Ben-ze'ev, A. (2000). *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Brudholm, T. (2010). *Hatred as an attitude*. *Philosophical Papers* 39(3), s. 289–313.

Dennett, D. C. (2018). *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. Londyn: Penguin.

Dunbar, R. (2014). *Human Evolution*. Londyn: Pelican.

Fussi, A. (2022). *Anger, Hatred, Prejudice. An Aristotelian Perspective*, w: Bortolan, A. i Magri, E. (red.), *Empathy, Intersubjectivity, and the Social World: The Continued*

- Relevance of Phenomenology. Essays in Honour of Dermot Moran*. Boston: De Gruyter, s. 389–413.
- Heidegger, M. (1977). *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: Heidegger, M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski. Warszawa: Czytelnik, s. 76–127.
- Heidegger, M. (1989). *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”*. Gesamtausgabe, t. 39. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje* (2021). *Mržnja*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=42263>.
- Merriam-Webster (2023), *Hate*. Merriam-Webster Dictionary, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hate>.
- Muslimović, A. (2023). *TikTok opasna mreža za porast trenda negiranja genocida u Srebrenici*. Detektor, <https://detektor.ba/2023/03/14/tik-tok-opasna-mreza-za-porast-trenda-negiranja-genocida-u-srebrenici/>.
- Paz, M. A., Montero-Díaz, J. i Moreno-Delgado, A. (2020). *Hate Speech: A Systematized Review*. SAGE Open 10(4), <https://doi.org/10.1177/2158244020973022>.
- Salice, A. (2020). *I hate you. On hatred and its paradigmatic forms*. Phenomenology and the Cognitive Sciences 20, s. 617–633.
- Sternberg, R. J. (2003). *A Duplex Theory of Hate: Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide*. Review of General Psychology 7(3), s. 299–328.
- Sternberg, R. J. i Sternberg, K. (2008). *The Nature of Hate*. Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818707>.
- Szanto, T. (2020). *In hate we trust: The collectivization and habitualization of hatred*. Phenomenology and the Cognitive Sciences 19, s. 453–480, <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9604-9>.
- Tomasello, M. (2018). *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge: Belknap Press.
- United Nations (2019). *Strategy and Plan of Action on Hate Speech*, https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/advising-and-mobilizing/Action_plan_on_hate_speech_EN.pdf.
- Vendrell Ferran, Í. (2021). *Hate: Toward a Four-Types Model*. (2021). Review of Philosophy and Psychology, <https://doi.org/10.1007/s13164-021-00568-z>.

Zeki, S. i Romaya, J. P. (2008). *Neural Correlates of Hate*. PLOS ONE 3(10), s. e3556,
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0003556>.

AUTORZY

Felix Böllmann. Dyrektor ds. rzecznictwa europejskiego w ADF International. W ramach swoich obowiązków nadzoruje zespoły w Wiedniu, Brukseli i Strasburgu, które działają na rzecz poszanowania wolności religijnej, świętości życia i praw rodzin (w tym małżeństw) we współpracy z organizacjami międzynarodowymi, a także uczestniczą w postępowaniach przed sądami krajowymi i trybunałami międzynarodowymi w całej Europie. Przed rozpoczęciem pracy w ADF International prowadził prywatną działalność jako radca prawny w Lipsku oraz pracował jako radca prawny w EurAsia Group — międzynarodowej firmie inwestującej w energię i zasoby naturalne. Felix Böllmann ukończył studia prawnicze w 1999 roku, a w 2006 roku obronił doktorat na Uniwersytecie w Lipsku. Podczas studiów prawniczych odbywał staże w firmach prywatnych, instytucjach rządowych oraz kancelariach prawnych w Niemczech, w Rosji i na Białorusi. Publikował artykuły z zakresu prawa porównawczego, ekonomii, międzynarodowych praw człowieka i kultury. Oprócz ojczystego języka niemieckiego biegle włada językiem angielskim i rosyjskim.

Agnieszka Brzezińska. Absolwentka Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy w zakresie wychowania muzycznego, w 2014 roku uzyskała tytuł doktora nauk społecznych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. Swoją działalność muzyczną związała z muzyką kościelną, pracując jako organistka. Obecnie pracuje na stanowisku dyrektora Ośrodka Chopinowskiego w Szafarni. Założycielka zespołu kameralnego *Portamus Gaudium* (1985) i zespołu *Claritas* (1990), dyrygentka najstarszego toruńskiego chóru *Lutnia* (od 2005), była dyrygentka chóru Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Toruniu. Od 1998 roku jest związana z Toruńskim Uniwersytetem Trzeciego Wieku, gdzie prowadzi cykl wykładów z historii muzyki. Od 2015 roku prowadzi zajęcia z historii muzyki kościelnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jest również autorką publikacji na temat muzyki kościelnej oraz założycielką Fundacji „Chopin w Ogrodzie Sztuk”.

Ewa Dryglas-Komorowska. Doktor nauk humanistycznych, wykładowca akademicki (Akademia Jagiellońska w Toruniu) i nauczyciel licealny. Studiowała filologię polską, kulturoznawstwo i historię sztuki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jest też laureatką Nagrody „Archiwum Emigracji” za najlepszą pracę doktorską oraz autorką książki

Miłosz a malarstwo (2019). Jej działalność badawcza jest związana z pedagogiką kultury i edukacją estetyczną.

Maciej Duda. Adiunkt w Katedrze Kryminologii i Kryminalistyki Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz studia doktoranckie na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Jest autorem ponad 80 publikacji naukowych, a także członkiem Polskiego Towarzystwa Kryminologicznego im. prof. Stanisława Batawii i Europejskiego Towarzystwa Kryminologicznego oraz ekspertem Międzynarodowej Unii Ochrony Przyrody — Komisji Polityki Środowiskowej, Gospodarczej i Społecznej. W sferze jego zainteresowań badawczych znajdują się: ekokryminologia, wiktymologia, przestępczość przeciwko dziedzictwu kulturowemu i przyrodniczemu, nielegalne rynki, przestępczość kryminalna, przestępczość zorganizowana, penitencjarystyka, subkultury młodzieżowe oraz patologie społeczne.

Saša Horvat. Filozof, profesor w Katedrze Nauk Społecznych i Humanistycznych Nauk Medycznych Wydziału Medycznego Uniwersytetu w Rijece (Chorwacja). W zakres jego podstawowych zainteresowań filozoficznych wchodzi neurofilozofia, filozofia religii, nauka i religia oraz wolność religijna. Jest głównym badaczem w dwóch międzynarodowych projektach naukowych: „Philosophy of (neuro)science and theology: understanding data, methods and results of neuroscience of religion” [„Filozofia (neuro)nauki i teologii: rozumienie danych, metod i wyników neuronauki religii”] oraz „The Dynamic Theodicy Model: Understanding God, Evil and Evolution” [„Dynamiczny model teodycei: rozumienie Boga, zła i ewolucji”] (razem z prof. Piotrem Roszakiem). Ponadto jest członkiem zespołu eksperckiego Laboratorium Wolności Religijnej prowadzonego przez Fundację Pro Futuro Theologiae z siedzibą w Toruniu. Prof. Horvat jest także inicjatorem i przewodniczącym komitetu organizacyjnego międzynarodowej konferencji interdyscyplinarnej „Rijeka Scientific Bridges” w Rijece w Chorwacji. Publikował książki i artykuły w międzynarodowych czasopismach oraz wygłaszał referaty na temat wolności religijnej na licznych konferencjach.

Cyril Hovorun. Profesor eklezjologii, stosunków międzynarodowych i ekumenizmu w Sankt Ignatios College, University College Stockholm oraz dyrektor Huffington Ecumenical Institute na Loyola Marymount University w Los Angeles. Jest absolwentem Akademii Teologicznej w Kijowie i Uniwersytetu Narodowego w Atenach, a studia doktoranckie odbył

na Durham University. Był przewodniczącym Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego, pierwszym zastępcą przewodniczącego Komisji Edukacyjnej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, a następnie pracownikiem naukowym Uniwersytetów Yale i Columbia oraz profesorem wizytującym Uniwersytetu w Münster w Niemczech. Jest też międzynarodowym stypendystą Chester Ronning Centre for the Study of Religion and Public Life na Uniwersytecie Alerty w Kanadzie oraz zaproszonym profesorem na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Adam Jakuszewicz. Doktor nauk prawnych Uniwersytetu Europejskiego Viadrina we Frankfurcie nad Odrą, Niemcy (tytuł rozprawy doktorskiej: „Freedom of Conscience in the Polish Constitution: A Comparative Interpretation” [„Wolność sumienia w polskim porządku prawnym w świetle wykładni prawnoporównawczej”]). Jest adiunktem na Wydziale Prawa i Ekonomii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół prawa konstytucyjnego i praw człowieka, a w szczególności wokół orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Jest autorem ponad 50 publikacji, a także prowadził wykłady jako wykładowca wizytujący na uniwersytetach w Hiszpanii (La Laguna, Granada), Portugalii (Lizbona), Ukrainie (Kijów, Lwów, Winnica) oraz Gruzji (Gori).

Weronika Kudła. Doktor nauk prawnych (Wydział Prawa i Administracji) oraz magister italianistyki (Instytut Filologii Romańskiej) Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, asystent naukowy na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek zespołu ekspertów Laboratorium Wolności Religijnej prowadzonego przez Fundację Pro Futuro Theologiae z siedzibą w Toruniu. Stypendystka programu Erasmus na Uniwersytecie Tor Vergata w Rzymie, uczestniczka VIII Edycji Akademii Młodych Dyplomatów Europejskiej Akademii Dyplomacji w Warszawie oraz programu „Bioethics: The Law, Medicine, and Ethics of Reproductive Technologies and Genetics” [„Bioetyka. Prawo, medycyna i etyka technologii reprodukcyjnych i genetyki”] na Uniwersytecie Harvarda. Autorka książki *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA* oraz artykułów dotyczących problematyki praw człowieka. Jej działalność naukowa jest związana z prawami człowieka, własnością intelektualną i prawem mediów.

Asher Maoz. Dziekan-założyciel Wydziału Prawa w Centrum Akademickim Peresa oraz szef Komitetu Stosunków Międzynarodowych tego Centrum. Prof. Maoz wykładał na czołowych uniwersytetach na całym świecie: w Stanach Zjednoczonych, Europie i Australii. Pracował

też na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Tel-Awiiwie, gdzie wykładał następujące przedmioty: prawo konstytucyjne, stosunki państwo–religia, wolność słowa, prawo rodzinne oraz prawo spadkowe. Profesor Maoz posiada tytuły LLB i LLM, oba *summa cum laude* (Uniwersytet Hebrajski), M.Comp.L (Uniwersytet Chicagowski) i JSD (Uniwersytet w Tel-Awiiwie), a także doktorat honoris causa Uniwersytetu Owidiusza w Konstancy (Rumunia). Pełnił funkcję doradcy naukowego Knesetu w sprawie przyjęcia konstytucji Państwa Izrael oraz był przewodniczącym Państwowej Komisji ds. Tajemnicy Dziennikarskiej. Jest autorem kilku książek oraz ponad 100 artykułów naukowych i rozdziałów w pracach zbiorowych. Pełni też funkcję wiceprzewodniczącego Komitetu Honorowego AIDLR.

Christine Mengès-Le Pape. Profesor Uniwersytetu w Tuluzie (Capitole), autorka prac dotyczących relacji między polityką a religią we Francji i w Europie. Zajmuje się historią instytucjonalną, polityczną i społeczną: sprawiedliwością, finansami i ekonomią okresu nowożytnego. Organizuje międzynarodowe sympozja i konferencje oraz nadzoruje publikacje dotyczące takich zagadnień, jak „Nauczanie religii” (2009) i „Przekaz religijny” (2011), „Gospodarka bez prawa” (2011) oraz „Dług, religia i prawo” (2013). Była też organizatorką konferencji „Sprawiedliwość, Między Teologią a Prawem” (2015), „Wzajemność” (2017), „Solidarność” (2019) oraz „Wolność” (2022). Prowadzone przez nią seminaria poświęcone fundamentalnym zasadom mają sprzyjać dialogowi zakorzenionemu w tradycji między środowiskiem akademickim a przywódcami religijnymi.

Andrea Pin. Profesor prawa porównawczego i dyrektor Programu Prawa i Technologii na Uniwersytecie w Padwie oraz starszy wykładowca w Centrum Studiów nad Prawem i Religią na Uniwersytecie Emory’ego. Wcześniej był również urzędnikiem sądowym we włoskim Trybunale Konstytucyjnym oraz wykładowcą wizytującym w Kellogg Institute for International Studies (Notre Dame). Wykładał w Stanach Zjednoczonych (Uniwersytet Emory’ego i Uniwersytet Notre Dame), Izraelu (Uniwersytet Bar-Ilana i Uniwersytet Reichmana) oraz Rosji (Uniwersytet im. Łomonosowa w Moskwie). Jest autorem pięciu książek, w tym monografii zatytułowanej *The Legal Treatment of Muslim Minorities in Italy* [Sytuacja prawna mniejszości muzułmańskich we Włoszech] (Ashgate, 2016), pracy zbiorowej oraz kilku artykułów prawniczych.

Piotr Roszak. Profesor nauk teologicznych, nauczyciel akademicki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika (UMK) w Toruniu i na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (UNAV), członek zwyczajny Papieskiej Akademii im. św. Tomasza z Akwinu. Tłumacz

z hiszpańskiego i łaciny, współzałożyciel Fundacji Pro Futuro Theologiae. W swojej pracy badawczej zajmuje się egzegezą biblijną św. Tomasza z Akwinu (wraz z drem Jörgenem Vijgenem współorganizował międzynarodową konferencję poświęconą tomizmowi biblijnemu), chrystologią rytu hiszpańsko-mozarabskiego, teologią analityczną (grant z Center of Philosophy of Religion na Uniwersytecie Notre Dame, USA) oraz fenomenem pielgrzymek do Santiago de Compostela.

Marcela Szymanski. Konsultantka ds. publicznych i korespondentka serwisu *CNN en Español* ds. EU oraz NATO. Ukończyła studia licencjackie z komunikacji i magisterskie z ekonomii, a także pracuje nad doktoratem z polityki międzynarodowej na Georgia State University. Obecnie zajmuje stanowisko dyrektora ds. badań w Centrum Studiów nad Wolnością Religijną (działającym w strukturach organizacji Pomoc Kościołowi w Potrzebie) oraz jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu Ameryk w Puebli (UDLAP), gdzie zajmuje się tematyką przemian politycznych i demokratyzacji. Ponadto jest członkiem Rady Ekspertów działającego przy ONZ Międzynarodowego Sojuszu na rzecz Wolności Religijnej i Przekonań (IRFBA) oraz współpracuje z ośrodkiem Center for Shared Civilizational Values, który odpowiada za organizację nowej grupy G20 ds. religii (pierwsze posiedzenie na Bali 2 listopada 2022 r.). W 2022 roku znalazła się na opublikowanej przez tygodnik „Catholic Herald” liście 250 najbardziej wpływowych katolików w Stanach Zjednoczonych. Od 2015 roku jest redaktorem naczelną raportu „Wolność religijna na świecie” dla papieskiego stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie (jej publikacje naukowe można znaleźć w Internecie).

Hans-Martien ten Napel. Profesor prawa konstytucyjnego i administracyjnego na Uniwersytecie w Lejdzie. Przed przejściem na Wydział Prawa wykładał w Instytucie Nauk Politycznych na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu w Lejdzie. Był stypendystą podoktoranckim (*post-doctoral fellow*) w ośrodku Minda de Gunzburg Center for European Studies na Uniwersytecie Harvarda (Cambridge w stanie Massachusetts), a w roku akademickim 2014–2015 uczestniczył jako pracownik naukowy w programie studiów prawniczych w Center of Theological Inquiry w Princeton w stanie New Jersey. Brał również udział w interdyscyplinarnym projekcie badawczym zatytułowanym „Law and Religious Freedom” [„Prawo a wolność religijna”]. Od 2015 roku jest członkiem kolegium redakcyjnego czasopisma „Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid” (znanego także pod angielską nazwą „Journal of Religion, Law and Policy”). Od 2021 roku jest również członkiem rzeczywistym organizacji Center for Religion, Culture and Democracy (CRCDD)

z siedzibą w Plano w stanie Teksas. Ponadto zasiada w kolegium redakcyjnym czasopisma „Journal of Religion, Culture & Democracy”.

Alejandra Vanney. Profesor filozofii polityki w Buenos Aires, adiunkt na Uniwersytecie Princeton (USA) oraz członek Laboratorium Wolności Religijnej działającego przy Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wcześniej była wizytującym pracownikiem naukowym na Uniwersytecie Princeton (USA) i Uniwersytecie Cambridge (Wielka Brytania). Doktorat z filozofii politycznej uzyskała na Uniwersytecie Nawarry (Hiszpania). Ukończyła również studia podyplomowe z zakresu europeistyki na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie w Maastricht (Holandia), studia z zakresu integracji zakończone uzyskaniem dwóch dyplomów, tj. dyplomu Krajowej Szkoły Administracji Publicznej (Polska) i dyplomu École nationale d'administration (Francja), oraz studia z zakresu administracji publicznej na Uniwersytecie Nawarry. Otrzymała szereg grantów i nagród przyznawanych przez różne instytucje naukowe, a ponadto jest autorką ośmiu książek oraz licznych artykułów i rozdziałów w pracach zbiorowych. W swojej pracy naukowej zajmuje się kwestiami wolności wyznania, relacji polityki i religii w społeczeństwie obywatelskim oraz podstaw etycznych godności ludzkiej.

Iwona Zamkowska. Jest związana z Uniwersytetem Technologiczno-Humanistycznym im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu. Głównym obszarem jej zainteresowań badawczych jest problematyka wolności religijnej w edukacji publicznej w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Zasiada w zarządzie stowarzyszenia Głos Prześladowanych Chrześcijan. Jej najważniejszą publikacją jest monografia *Religious Liberty in the Educational System of the United States* [*Wolność religijna w systemie szkolnictwa w Stanach Zjednoczonych*] (Berno: Peter Lang D, 2020).