

**WOKÓŁ KONCEPCJI
WOLNOŚCI RELIGIJNEJ 1**

WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

t. 1

Praca zbiorowa pod redakcją
Pauliny Jabłońskiej
Pawła Szuppe



Warszawa 2022

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej,
Warszawa 2022

Redaktor naukowy

ks. dr hab. Waldemar Cisko, prof. ucz. UKSW

Recenzenci

ks. dr hab. Władysław Wyszowadzki, prof. PUNO
dr hab. Grzegorz Łęcicki, prof. ucz. UKSW

Redakcja

dr Paulina Jabłońska
dr Paweł Szuppe

Korekta:

Urszula Hańkiewicz

Łamanie i projekt okładki:

Grzegorz Sztandera



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki
na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022”.

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej
analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz
interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym
i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności
Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie



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

ISBN 978-83-8281-175-9

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl; www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE – ks. Waldemar Cisto	7
Foreword	
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej o wolności religijnej w służbie wspólnego dobra	11
International Theological Commission's document on religious freedom at the service of the common good	
BOGUMIŁ GACKA MIC	
Amerykański personalista Walter George Muelder i Deklaracja o wolności religijnej	29
American personalist Walter George Muelder and the Declaration on Religious Liberty	
PAWEŁ SZUPPE	
Wolność religijna w kontekście problematyki nowych ruchów religijnych w Europie	47
Religious freedom in the context of the problem of new religious movements in Europe	
KS. MARIUSZ BOGUSZEWSKI	
Formy naruszania wolności religijnej	67
Forms of violations of religious freedom	
MARCELI RYSZARD GĘŚLA OFM	
Wolność wyznania i kultu religijnego. Ograniczenia w stanie epidemii Sars-Cov-2 w Polsce oraz w wybranych krajach sąsiednich	77
Freedom of religion and worship. Limitations in the state of the Sars-Cov-2 epidemic in Poland and in selected neighboring countries	
MICHAEL ZICHY	
<i>Menschenbild</i> : an important factor for our identity	91
<i>Menschenbild</i> : Ważny czynnik dla naszej tożsamości	
ANNA KARNAT	
Individual identity in the concepts of modern, late modern and postmodern societies: a comparative analysis	115
Tożsamość indywidualna w koncepcjach społeczeństw nowoczesnych, późnowoczesnych i ponowoczesnych: analiza porównawcza	

KS. RYSZARD FICEK

- Changes and identity: the ideology of liberal capitalism
in the context of the personalist thought
of Cardinal Stefan Wyszyński 135
Przemiany i tożsamość: Ideologia liberalnego kapitalizmu
w kontekście myśli personalistycznej kardynała Stefana Wyszyńskiego

SOPHIA OMOKANYE

- Identity-making in Nigerian Pentecostal networks 179
Tworzenie tożsamości w nigeryjskich sieciach zielonoświątkowych

SAFIA AL-SHAMERI

- The freedom of religion and belief in Islam 193
Wolność religii i wiary w islamie

SŁOWO WSTĘPNE

Opublikowany przez Sekcję Brytyjską Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie w listopadzie 2022 roku raport *Prześladowani i zapomniani* przedstawia panoramę problemów związanych z sytuacją chrześcijan w różnych rejonach świata. Obejmująca lata 2020–2022 analiza wykazuje, że niestety liczba krajów, w których chrześcijanie są dyskryminowani i prześladowani na różny sposób, rośnie. Naturalnie raport dotyczy jedynie przyznających się do wiary w Chrystusa, jednak *per analogiam* można rozciągnąć jego ustalenia także na inne grupy religijne. W wielu bowiem przypadkach opisane w raporcie sytuacje, zwłaszcza opresje państwowe, dotyczą w równym stopniu każdego wierzącego, niezależnie od przynależności religijnej. Każda bowiem forma ograniczania praw wolności, które z natury przysługują każdemu człowiekowi, dotyka także sfery potrzeb i wolności religijnych, nawet jeśli nie jest wprost w nią wymierzona. Taka sytuacja stoi w sprzeczności z lansowanym modelem współczesności jako ery wolności. Procesy globalizacyjne, rozwój technologii internetowych, powszechny dostęp do informacji, promowanie treści liberalnych i wolnościowych może rodzić w nas przekonanie, że żyjemy w czasach, które można nazwać epoką wolności. Pośród wielu aspektów udanego i pożądanego życia, właśnie wolność jawi się jako jego naczelną cechą charakterystyczną. Być człowiekiem współczesnym, to mieć możliwość decydowania o wszystkim, o rządzie i kolorze butów, o miejscu pracy i składzie wypijanej codziennie kawy, o posiadaniu potomstwa i liczbie dni wypoczynku. Każda forma narzucania czegokolwiek z jakiegokolwiek strony odbierana jest jako największe zagrożenie.

Ta idealistyczna wizja wolności dostępnej każdemu, o każdej porze, w każdych warunkach i w każdej dziedzinie nie wytrzymuje jednak krytyki ze strony rzeczywistości. Szczególnie ostatnie lata: ogólnoswiatowa pandemia, wielomiesięczne *lockdowny* a w ostatnich miesiącach wojna w Ukrainie, a w konsekwencji kryzys energetyczny i ekonomiczny dotyczący ludzi mieszkających tysiące kilometrów od Kijowa – to wszystko pokazało, jak krucha i podatna na czynniki zewnętrzne jest wolność osobista. Konieczność

podporządkowania się zewnętrznym ograniczeniom jest odbierana jako gwałt na podstawowych prawach, rośnie społeczna frustracja, a jej skutków w dalszej przyszłości nie sposób przewidzieć.

W tym kontekście podejmujemy refleksję na temat wolności religijnej jako szczególnego aspektu wolności jako takiej. Wydaje się być to temat ważny i palący, gdyż w wielu analizach umyka on oczom badaczy. Religia i jej wyznawanie staje się niemodne i nieprzystające do nowoczesności. Tymczasem wolność religijna, jako przejaw intymnej decyzji wiary, jest jednym z konstytutywnych elementów wolności osobistej. Także brak wiary, ateizm w każdej jego formie, zasada się właśnie na wolności religijnej. Wolne podejmowanie decyzji wiary i nie-wiary i wyrażanie tej decyzji przez zewnętrzne akty nie może być traktowane jako przywilej, ale musi znaleźć swoje właściwe miejsce w tkance praw naturalnych przysługujących każdemu człowiekowi.

Najlepszym orężem w walce o wolność religijną jest upowszechnianie wiedzy w tym temacie. Jak zostało już zasygnalizowane wcześniej, powszechne przekonanie o czasach współczesnych jako epoce wolności stoi w sprzeczności z wieloma przykładami jej łamania. Widzimy także wiele działań, które ograniczają lub w sposób zakamuflowany anulują ludzką wolność. Tam, gdzie wolność stała się priorytetem, działania jej przeciwników muszą przyjmować bardziej wysublimowane metody. Manipulacja, półprawdy, natłok informacyjny, odwoływanie się do emocji, zwłaszcza do strachu, stosowanie *fake newsów* – to jedynie przykłady rozległych działań, które uderzają w ludzką wolność. Podobnie jest w przypadku wolności religijnej. Pojawia się wiele działań i metod, które nie tyle prowadzą do fizycznego prześladowania osób wierzących (choć takich przypadków jest ciągle wiele, a w ostatnich latach widzimy nawet ich liczebny wzrost), ale dążą do wyeliminowania sfery odnoszącej się do religii z przestrzeni publicznej. Społeczny ostracyzm, publiczne ośmieszanie i dyskredytowanie, podważanie wartości pragmatycznej – to tylko najszybciej przychodzące na myśl hasła w tym kontekście.


Każde działanie, które zmierza do zwiększenia świadomości zagrożeń dla wolności religijnej, jest najlepszą metodą w walce o zachowanie prawa do wolności religijnej. Wobec wymienionych wyżej zagrożeń możemy wykazać się większą świadomością problemu. Edukacja i samoświadomość to najlepsze lekarstwa, które chronią przed manipulacją. Ufamy, że niniejszy zbiór szczegółowych opracowań w tym zakresie przyczyni się do zwiększenia świadomości na temat wolności religijnej, da argumenty w dyskusjach na

ten temat a przede wszystkim ugruntuje w każdym z odbiorców pragnienie wolności, także tej religijnej.

Oddajemy państwu do rąk poniższy zestaw tekstów związanych z badaniami poszczególnych autorów, dotyczącymi wolności religijnej. Jak wskazuje tytuł niniejszej publikacji, to co je charakteryzuje to właśnie różnorodność. To zróżnicowanie jest jednak w tym przypadku swoistym kluczem. Nie powinno ono jednak nas dziwić, gdyż problematyka wolności religijnej jest niezwykle zróżnicowana. Stąd też poniższe teksty stanowią tylko fragment niezwykle bogactwa koncepcji wolności, postaci, wydarzeń, wyzwań i procesów.

ks. Waldemar Cisko

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

 <https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Nauk Teologicznych
Zakład Dialogu Religijnego
Katedra Misjologii

DOKUMENT MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W SŁUŻBIE WSPÓLNEGO DOBRA

W latach 2014–2018 jedna z grup roboczych Międzynarodowej Komisji Teologicznej¹ zastanawiała się nad znaczeniem wolności religijnej we współczesnym świecie. Owocem jej pracy był dokument pt. *Wolność religijna dla dobra wszystkich. Podejście teologiczne do współczesnych wyzwań*, zatwierdzony przez całą komisję w 2018 r., a opublikowany rok później, 21 marca 2019 r.² Został on upowszechniony na stronie internetowej Komisji i przetłumaczony na siedem języków, wśród których nie ma jeszcze niestety języka polskiego. Dlatego też celem niniejszego tekstu jest przybliżenie najważniejszych założeń i refleksji wyżej wspomnianego dokumentu, wzbogaconych o konieczne odniesienia do nauczania Kościoła i osobiste spostrzeżenia.

Dokument ten z założenia nie ma charakteru akademickiego, ale jest raczej refleksją teologiczno-hermeneutyczną, zachęcającą do refleksji nad deklaracją Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*, która rozwinęła

¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna została ustanowiona przez św. Pawła VI 11 kwietnia 1969 r. przy Kongregacji Nauki Wiary. Zadaniem Komisji jest wspomaganie Stolicy Apostolskiej, w szczególności Kongregacji Nauki Wiary, w studiowaniu ważnych kwestii doktrynalnych. Komisja złożona jest z teologów pochodzących z różnych szkół i narodowości. Członkowie Komisji – których liczba nie przekracza 30 – są mianowani przez ojca świętego na pięcioletnią kadencję. Komisja może też wypełniać swoje funkcje na poziomie podkomisji. Wyniki studiów są przedstawiane papieżowi i przekazywane dla użytku Kongregacji Nauki Wiary.

² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La liberté religieuse pour le bien de tous. Une approche théologique aux défis contemporains* (LLR), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_fr.html [10.07.2022].

chrześcijańskie racje przemawiające za poszanowaniem wolności religijnej jednostek i wspólnot w ramach państwa prawa i praktyk sprawiedliwości w społeczeństwach obywatelskich oraz przedstawiła fundamenty osobistego i wspólnotowego podejścia do wolności religijnej³. Uwzględnia przy tym nowy kontekst historyczny życia wspólnoty ludzkiej, charakteryzujący się m.in. zupełną obojętnością etyczno-religijną państwa jako takiego, zwłaszcza w obrębie kultury Zachodu. Dokument ukazuje także ścisłą relację między perspektywą teologiczną i antropologiczną, która wypływa z personalistycznych zasad wspólnotowego i chrześcijańskiego pojęcia wolności religijnej dla wszystkich.

Omawiany dokument rozpoczyna się od przypomnienia soborowej deklaracji *Dignitatis humanae* oraz jej recepcji w Magisterium Kościoła i teologii po Soborze Watykańskim II (rozdz. 2). Następnie podaje on filozoficzne i antropologiczne zasady wolności religijnej, ujmowanej zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i wspólnotowej (rozdz. 3). W kolejnym, czwartym rozdziale podkreśla on znaczenie wspólnot religijnych w życiu społecznym. Następny rozdział wskazuje na zakorzenienie wolności religijnej w osobowej kondycji człowieka, w jego godności, która jest niezbywalna. Z tej perspektywy ideologie państwowe, uważające siebie za neutralne religijnie i etycznie, trzeba uznać za sprzeczne same w sobie (rozdz. 5). Ostatnie rozdziały skupiają się na wkładzie wolności religijnej w budowanie życia wspólnego i pokoju społecznego (rozdz. 6) oraz na centralnym znaczeniu wolności religijnej dla współczesnego posłannictwa Kościoła (rozdz. 7).

1. Spostrzeżenia dotyczące współczesnych uwarunkowań

W pierwszej, wstępnej części dokumentu przedstawiono współczesny kontekst refleksji o wolności religijnej, zauważając, iż często – zwłaszcza na Bliskim Wschodzie i w Azji – do głosu dochodzą zwolennicy tradycji religijnych i narodowych a w wielu zsekularyzowanych społeczeństwach powstają różnorodne wspólnoty religijne. Natomiast tam, gdzie pojawia się problem wolności religijnej, jest ona omawiana w odniesieniu do koncepcji praw człowieka i wolności obywatelskich, które są związane z kulturą o charakterze liberalnym, demokratycznym, pluralistycznym i świeckim. Ten dyskurs odwołuje się do pokojowego współżycia, godności jednostki oraz

³ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DWR), 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.

dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego i wyrażany jest w języku współczesnego państwa liberalnego. Refleksja czerpiąca z chrześcijańskich zasad godności osoby i ścisłych związków między ludźmi jest tutaj o wiele bardziej pogłębiona. Współczesna radykalizacja religijna, nazywana powszechnie „fundamentalizmem”, nie jest prostym powrotem do praktykowania tradycyjnej formy religii. Jest ona często specyficznym sprzeciwem wobec liberalnych praktyk współczesnego państwa, w szczególności wobec relatywistycznej etyki i obojętności państwa w stosunku do religii⁴. Niektórzy zaś uważają, iż ogłaszana przez państwo neutralność w rzeczywistości uznaje wyznawaną wiarę i przynależność religijną za przeszkodę do pełnego obywatelstwa kulturowego i politycznego. Można to określić jako formę „miękkiego totalitaryzmu”. Rzekoma neutralność kultury politycznej usuwa wszelkie uzasadnienie etyczne i wszelką inspirację religijną, w rzeczywistości marginalizując – jeśli nawet nie wykluczając – ekspresję religijną ze sfery publicznej, a wraz z nią pełne uczestnictwo w kształtowaniu społeczeństwa demokratycznego. Stąd wypływa owa dwuznaczność roszczeń sfery publicznej do neutralności i obiektywnie dyskryminującej wolności obywatelskie. Pomijanie religijnego czynnika ludzkiego życia pociąga za sobą pomijanie innych obszarów własnej historii i tradycji, decydujących o spójności społecznej. Reakcją na tę słabość systemu jest fanatyzm, pojawiający się zwłaszcza wśród młodych. Może mieć on charakter ateistyczny lub teokratyczny. I nie ma on charakteru prostego powrotu do przeszłości⁵.

W przeciwieństwie do klasycznej tezy, która wieszczyla upadek religii jako nieuchronny efekt modernizacji technicznej i ekonomicznej, dzisiaj

⁴ Na przykład w historii niepodległej Nigerii wielokrotnie pojawiały się ruchy społeczne, polityczne i gospodarcze, a nawet etniczne, odwołujące się do haseł islamu jako podstawy doktrynalnej. Przy końcu lat siedemdziesiątych XX w. pojawił się ruch synkretyczny „Ruch Maitatsine” („Złorzeczącego”), od przydomka jego przywódcy Muhammada Marwa. W 1978 r. powstał ruch skierowany przeciwko innowacjom w islamie, nazwany hausąskim akronimem *Yan Izala* („Członkowie Izala”). Nie inaczej jest z powstałym dwadzieścia lat temu Boko Haram, co w języku hausa oznacza „zachodnia cywilizacja jest zabroniona”, głośnym ugrupowaniem działającym głównie na pograniczu Nigerii, Nigru, Czadu i Kamerunu. Por. J. Różański, *Islam a dżihad w basenie jeziora Czad*, w: *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, red. tenże, Warszawa 2016, s. 45–60. Por. także: W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003.

⁵ Por. LLR, n. 1–5. Por. także P. Mazurkiewicz, P. Laszuk, U. Góral, *Unia Europejska wobec religii*, Warszawa 2021; *Religia – tożsamość – Europa*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2005; W. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwania standardu europejskiego*, Toruń 2013.

mówi się o powrocie religii na arenę publiczną. Automatyczna korelacja między postępowaniem cywilizacyjnym a wygaśnięciem religii została sformułowana na podstawie przesłanek ideologicznych postrzegających religię jako mityczną konstrukcję społeczeństwa, które nie opanowało jeszcze racjonalnych narzędzi pozwalających na osiągnięcie emancypacji i dobrobytu. Teorię tę uznaje się za niewystarczającą nie tylko w odniesieniu do prawdziwej natury świadomości religijnej, ale także w odniesieniu do naiwnej wiary w humanistyczne możliwości modernizacji technologicznej. Jednak współczesny powrót do religijnej interpretacji rzeczywistości często wydaje się sprzeczny z tradycją i rozwojem kulturowym wielkich religii historycznych. Nowe formy religijności jawią się często jako niepokojące odchylenia od orientacji religijnej. Nie mówiąc już o rażącej motywacji religijnej niektórych form totalitaryzmów, które dążą do narzucenia ideologii poprzez terrorystyczną przemoc, nawet w obrębie wielkich tradycji religijnych. Jednocześnie żywotny postmodernistyczny zanik przywiązania do prawdy i transcendencji z pewnością stanowi nowe wyzwanie dla wolności religijnej zarówno w kontekście politycznym, jak i prawnym. Podobnie rzecz się ma z teorią państwa liberalnego, traktującego zobowiązanie do prawdy jako absolutnie niezależne od jakiegokolwiek pierwiastka religijnego. Ochrona wolności religijnej i pokoju społecznego zakłada, że państwo nie tylko powinno rozwijać współpracę między wspólnotami religijnymi i społeczeństwem obywatelskim, ale także tworzyć kulturę otwartą na religię. Trzeba przewyciężyć uprzedzenia wynikające z czysto emocjonalnej lub ideologicznej wizji religii. Religia ze swej strony musi dążyć do jasnego przedstawienia własnej wizji wspólnoty ludów⁶.

Chrześcijaństwo, a konkretnie Kościół katolicki, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, rozwinął refleksję nad własną tożsamością religijną, która odrzuca każdą próbę instrumentalizacji religii (Kościół) przez władzę polityczną jako pewnego rodzaju prozelityzm. Dzisiaj ewangelizacja pozytywnie wartościuje kontekst wolności religijnej i odpowiedzialności obywatelskiej. Chrześcijaństwo wzywa do wiary, ale nie należy mylić tego apelu z jej narzucaniem czy też sprowadzeniem człowieka do stanu poddaństwa. Wiara inspirowa do głoszenia wolności religijnej i świadectwa transcendentnej

⁶ Por. LLR, n. 6–7. Por. także: P. Szymaniec, *Koncepcje wolności religijnej. Rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej*, Wrocław – Wałbrzych 2017; *Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017; *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021.

prawdy. Wolność do poszukiwania prawdy Bożej oraz zamiłowanie do braterstwa między ludźmi zawsze idą w parze⁷. To są warunki dla jakości życia i przetrwania ludzkości jako wspólnoty. Masowe migracje całych narodów, głównie z powodu endemicznego stanu ubóstwa i stałego cyklu wojen, stworzyły na Zachodzie społeczeństwa strukturalnie międzyreligijne, międzykulturowe i międzyetniczne. Stąd też pojawiły się nowe wyzwania zachęcające do stworzenia nowych relacji między wolnością religijną a demokracją obywatelską, do prawdziwego humanizmu, zdolnego uczynić Ziemię domem dla wszystkich ludzi. Związek między wolnością religijną a godnością człowieka ma dziś znaczenie polityczne. Kościół, który żyje w społeczeństwie pluralistycznym i wielokulturowym, musi rozwijać w tych warunkach świadectwa wiary⁸.

2. Perspektywa deklaracji *Dignitatis humanae* w jej czasach i obecnie

W drugim rozdziale dokument nawiązuje do deklaracji Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*, która ukazuje wolność religijną jako niezbywalne prawo każdego człowieka. Ta soborowa deklaracja uwypukla pewne dojrzewanie rozumienia przez Magisterium natury Kościoła i jego relacji z państwem, a szerzej relacji wspólnoty religijnej i państwa.

2.1. Perspektywa przedsoborowa i soborowa

Dignitatis humanae nawiązuje do historii tych relacji, kiedy to chrześcijaństwo stanowiło religię państwową i było *de facto* religią dominującą w społeczeństwie zachodnim. Agresywne ustanowienie sekularyzmu państwowego było najpierw odczytywane przez Kościół jako rodzaj „apostazji”,

⁷ Por. LLR, n. 8. Mówi o tym m.in. św. Jan Paweł II, podkreślając, iż Kościół proponuje „pełen szacunek apel do sumień ludzkich, wszyscy bowiem mają obowiązek poszukiwania prawdy, stanowczo jednak odzegnując się od jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego, którego nie da się pogodzić z dobrowolnym przyzwoleniem danym Bogu w akcie wiary. To właśnie Kościół katolicki nazywa wolnością religijną, która jest podstawowym prawem człowieka, a zarazem jest wymogiem samej religii. Kościół wyraża uznanie rządów, które potrafią zapewnić tę wolność wszystkim”. Jan Paweł II, *Obowiązek i prawo przepowiadania. Garoua. Msza św. o ewangelizację narodów*, 11 VIII 1985, w: *Jan Paweł II, Nauczanie papieskie*, t. VIII/2: 1985 (lipiec – grudzień), red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2005, s. 157.

⁸ Por. LLR, n. 9–10.

a nie jako „uzasadniony rozdział” Kościoła i państwa. W refleksji teologicznej zmieniało się to jednak szybko. Jan XXIII w *Pacem in terris* opisał prawa i obowiązki ludzi z perspektywy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Nauczał, że zjednoczenie ludzi musi dokonywać się w wolności, która znajduje uwierzytelnienie w porządku stworzenia, jakiego pragnie Bóg. Powołanie człowieka do życia znajduje się w jego danej przez Boga zdolności do poszukiwania prawdy za pomocą własnej inteligencji, do wybierania dobra za pomocą własnej woli i do przyjęcia z całego serca Bożej obietnicy zbawienia, obietnicy Bożej miłości, która odkupuje i dopełnia człowieka⁹.

Mówiąc o istotnych punktach *Dignitatis humanae*, omawiany dokument podkreśla – zgodnie z wielowiekowym nauczaniem Kościoła – że prawo do wolności religijnej ma fundament w godności osoby ludzkiej, poznawanej tak przez objawione Słowo Boże, jak i przez rozum. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej ma być uznane w prawie konstytucyjnym i ma się stać prawem obywatelskim¹⁰. Jako takie prawo to jest objawione przez Boga, na sposób wolny przyjęte w akcie wiary i wyjaśnione przez refleksję Kościoła.

Pierwszym argumentem przemawiającym za wolnością religijną jest integralność osoby ludzkiej, czyli niemożność oddzielenia wewnętrznej wolności człowieka od jej publicznego wyrazu. Zgodnie z pierwotnym zamysłem Bożym człowiek jest otwarty na transcendencję, stworzony jako *capax Dei*. Jest to podstawowy fundament wolności religijnej¹¹. Drugim argumentem jest konieczność poszukiwania przez człowieka prawdy. Zakłada to dialog między ludźmi zgodnie z ich naturą społeczną. Wartość dialogu jest decydująca, ponieważ prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą całej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie¹². Wolność religijna nie ogranicza się tylko do jednostki, ale obejmuje całą wspólnotę, a w szczególności sposób rodziny. Trzeci argument wywodzi się z natury religii i z natury człowieka, pojmowanego jako *homo religiosus*. Władze cywilne i polityczne, których rzeczywistym zadaniem jest troska o doczesne dobro wspólne, nie mają prawa ingerować w kwestie związane z domeną osobistej wolności religijnej. Wynika to z niematerialnego charakteru sumienia jednostki. Państwo musi również szanować publiczne manifestowanie wolności religijnej, o ile nie wpływa ono negatywnie na sprawiedliwy porządek

⁹ Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Paris 1964, n. 9, 14, 45–46, 64, 75.

¹⁰ Por. DWR, n. 2a.

¹¹ Por. tamże, n. 2a, 9, 11, 12.

¹² Por. tamże, n. 1c.

publiczny społeczeństwa. Wreszcie czwarty argument dotyczy granic władzy czysto ludzkiej, cywilnej i prawnej, w sprawach religii¹³.

2.2. Posoborowe nauczanie o wolności religijnej

Po pięćdziesięciu latach od opublikowania omawianej deklaracji soborowej pojawiły się nowe, globalne zagrożenia dla wolności religijnej. Papieże posoborowi wciąż wskazywali na pytania antropologiczne, polityczne i teologiczne dotyczące dobra wspólnego i pokoju między narodami świata. Pytania te były ściśle związane z kwestią wolności religijnej.

Dla Pawła VI prawo do wolności religijnej jest związane z prawdą o osobie ludzkiej. Prawda o człowieku ujawnia się, gdy dąży on do przekroczenia granic doczesności, w kierunku uznania, że jest stworzony przez Boga. Godność człowieka polega właśnie na odpowiadaniu na prawdę imperatywów moralnych i na dialogu z innymi. W dzisiejszym kontekście ten dialog dotyczy także innych religii. Jan Paweł II potwierdza, że wolność religijna, będąca fundamentem wszystkich innych wolności, jest niezbywalnym wymogiem godności każdej osoby. Nie jest ona prawem pośród innych, ale „jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów”¹⁴. Prawo to jest kamieniem węgielnym struktury praw człowieka, dlatego wolność religijna musi być uznana i usankcjonowana jako prawo obywatelskie; jest ona nieodłącznym elementem prawdziwej demokracji, jest konieczną gwarancją życia, sprawiedliwości, prawdy, pokoju i misji chrześcijan w ich wspólnocie¹⁵.

Syntezę myśli papieża Benedykta XVI na temat wolności religijnej można znaleźć w jego orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2011 r. Papież poucza w nim, że prawo do wolności religijnej opiera się na godności osoby ludzkiej w takiej mierze, w jakiej jest ona istotą duchową, relacyjną i otwartą na transcendencję. Nie jest to więc prawo zarezerwowane tylko

¹³ Por. LLR, n. 17–21. Por. także: W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej. Ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, Poznań 2003; M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, przeł. A. Juchniewicz, Warszawa 2002.

¹⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, 7 XII 1990, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, n. 39.

¹⁵ Por. tamże, n. 12b-c, 17f-i. Por. także: W. Cwił, *Wolność religijna podstawowym prawem człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2019; G. Łukawski, *Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2005; W. Szukalski, *Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2010.

dla wierzących, ale przysługuje wszystkim ludziom, ponieważ jest syntezą i szczytem wszystkich innych praw podstawowych. Promowanie sprawiedliwości, jedności i pokoju w rodzinie ludzkiej sprzyja poszukiwaniu prawdy, która koncentruje się na Bogu, oraz wartości etycznych i duchowych, które są wspólne i uniwersalne. To poszukiwanie sprzyja ostatecznie dialogowi między wszystkimi dla wspólnego dobra. Natomiast brak poszanowania wolności religijnej na każdym poziomie życia: indywidualnym, wspólnym, obywatelskim czy politycznym, znieważa zarówno Boga, jak i godność człowieka. Przejawem tego braku poszanowania są m.in. sekciarstwo religijne i przemoc fundamentalistów. Przejawia się on także w różnych formach dyskryminacji religijnej oraz w manipulacjach sekularyzmu ideologicznego¹⁶. Papież Franciszek z kolei naucza, że wolność religijna stanowi cenny dar Boga dla wszystkich, jest ona obroną przed totalitaryzmami i decydującym wkładem w ludzkie braterstwo. Poszanowanie prawa do wolności religijnej odnawia i wzmacnia naród. Papież Franciszek podkreśla, że autentyczna religia musi być zdolna do zdania sobie sprawy z istnienia drugiego człowieka. Musi ona sprzyjać współpracy, kroczeniu razem, budowaniu pokoju¹⁷.

Nawiązując do deklaracji *Dignitas humanae* papież Benedykt XVI podkreślał, iż „przez wieki Kościół przechowywał i przekazywał naukę otrzymaną od Mistrza i od apostołów. W życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkiej historii, pojawiały się niekiedy sposoby postępowania, które nie były zgodne z duchem Ewangelii lub wręcz mu się przeciwstawiły. Niemniej jednak nauka Kościoła o tym, że nikogo nie wolno zmuszać do wiary, zawsze trwała mocno”¹⁸.

3. Prawo człowieka do wolności religijnej

Antropologia chrześcijańska utrzymuje, że każda osoba pozostaje przez całe życie w relacji z innymi, z ludzką wspólnotą. A zatem dobro osoby i dobro wspólnoty nie powinny być postrzegane jako przeciwstawne, ale jako posiadające jeden cel. Osoby pozostające w dialogu dążą do wspólnego dobra wszystkich, w dalszej perspektywie całej ludzkości.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 VI 2009, n. 29, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [10.09.2022].

¹⁷ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Wrocław 2014, n. 257.

¹⁸ Por. tamże, n. 26–30.

Totalitaryzmy XX w. niszczyły jednostkę w imię absolutnej władzy państwa. Reakcją na to traumatyczne doświadczenie jest podkreślanie niezbywalnych praw jednostki, w tym prawa do wolności religijnej. Większość myślicieli zgadza się z tym, że podstawowe prawa człowieka opierają się na „godności osoby ludzkiej”. Jednak natura tej godności jest ciągle przedmiotem debaty¹⁹. Czy godność ta obiektywnie wykracza poza ludzkie samostanowienie, czy też zależy całkowicie od uznania społecznego? Czy ma ona charakter ontologiczny, czy też czysto prawny? Jaka jest relacja między wolnością i osobistymi wyborami a ochroną dobra wspólnego i prawdą o naturze ludzkiej? W klasycznym ujęciu metafizycznym osoba jest definiowana jako „indywidualna substancja o rozumnej naturze”. Natura ludzka w swej nieredukowalności znajduje się na skrzyżowaniu świata duchowego i fizycznego. Tą naturą nie można dowolnie manipulować, gdyż człowiek nie stwarza samego siebie. Fakt bycia obdarowanym nie stanowi jednak ograniczenia dla wolności. Jako jedyne kryterium skutecznego uznania osoby *a priori* uznaje się jej biologiczną przynależność do rodzaju ludzkiego. Godność osobowa i prawa człowieka są bezwarunkowo wpisane w tę przynależność. Byt osobowy, w tym sensie, nie jest związany z faktem bycia świadomym czy zdolnym do samostanowienia. Bycie człowiekiem i bycie osobą jest zawsze nie do odróżnienia, ponieważ nie staje się człowiekiem, jeśli jest się czymś innym.

Uznanie bytu osobowego jest podstawą wspólnoty bytów ludzkich. Szczególne znaczenie ma zatem zaangażowanie na rzecz wsparcia relacyjnej koncepcji bytu osobowego. Interakcja i wzajemność, które charakteryzują byt osobowy, odpowiadają głębokiemu uwarunkowaniu ludzkiej pojedynności, zarówno w życiu ciała, jak i ducha.

Ta prawda o kondycji ludzkiej odwołuje się też do sumienia moralnego osoby, czyli do sądu rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje

¹⁹ Już polscy prekursorzy powszechnych praw człowieka Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic podkreślali w XV w., iż podstawą tych praw jest godność ludzka. Stanisław ze Skarbimierza w kazaniu o wojnach sprawiedliwych nazywał człowieka „najgodniejszym ze stworzeń na świecie”. Paweł Włodkowic zaś, który przeniósł polską myśl prawną na grunt międzynarodowy, przyjmuje za punkt wyjścia wspólne wszystkim ludziom dziecięstwo Boże i związaną z tym najwyższą godność człowieka. Powiada on: „Wszyscy zaś, tak wierni, jak niewierni, są owcami Chrystusa przez stworzenie, choćby nie byli z owczarni Kościoła». Wszystkich zatem ogarnia i na straży praw wszystkich staje prawo Boskie (*ius Divinum*), jak też «naturalne prawo społeczności ludzkiej», a więc prawo natury (*ius naturale*) i odgałęziające się odeń prawo narodów (*ius gentium*)”. Cyt za: T. Jasudowicz, *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, 1993, z. 1, s. 135–136.

lub którego dokonała²⁰. Działanie wbrew sumieniu byłoby działaniem wbrew temu, co człowiek uważa za konieczne dla dobra. W gruncie rzeczy byłoby to działanie wbrew woli Boga, ponieważ Bóg przemawia przez sumienie. Prawo do nieprzymuszania do działania wbrew własnemu sumieniu pozostaje w głębokiej harmonii z chrześcijańskim przekonaniem, że przynależność religijna jest zasadniczo określona przez postawę – wiarę – która ze swej natury musi być wolna. Ten chrześcijański nacisk na niezbędną wolność aktu wiary odegrał zapewne ważną rolę w historycznym procesie emancypacji jednostki. Z tej perspektywy można zrozumieć, jak Kościół interpretuje swoją podstawową misję uwalniania każdego człowieka spod władzy grzechu i zła, złośliwej siły, która stara się przekonać człowieka o niemożności miłości Boga²¹.

4. Prawo wspólnoty do wolności religijnej²²

Chrześcijańska koncepcja praw mężczyzn i kobiet zakłada, że wrodzona wolność człowieka ma być przeżywana w sposób odpowiedzialny i dla dobra wszystkich. Jednakże ta wolność potrzebuje relacji międzyludzkich. Żaden człowiek nie jest samotną wyspą, ale jest zawsze połączony z innymi, z którymi jest powołany do budowania wspólnoty. Szczególną rolę w budowaniu wspólnoty odgrywa rodzina. Rodziny ustanawiają intymne więzi między mężczyzną i kobietą, zapewniając osobową ciągłość poprzez wychowanie i edukację dzieci. Społeczeństwo żyje dzięki temu fundamentowi. Obsesyjnie pojmowana równość stara się zneutralizować zniuansowane bogactwo różnorodności ludzkiej, w tym także wprowadzić idealnie neutralny system wartości w odniesieniu do miejsca religii w życiu społecznym, w tym wobec świata symbolicznego religii. To sprawia, że funkcje symboliczne, na których opiera się przynależność społeczna, stają się coraz bardziej obce dla społeczeństwa, które nie jest w stanie ich zrozumieć i uszanować.

W życie rodzinne i narodowe wpisane są praktyki religijne, związane z konkretnym człowieczeństwem. Łączy się z nimi integralne wychowanie dziecka i włączenie go do społeczności. Ludzie wolni dochodzą do głosu w relacji z innymi, którzy zdobyli już większą wolność, i uczą się od tych bardziej wolnych korygować w sobie wszystko, co pozostaje zależne od impulsów, uwarunkowań, konformistycznych ograniczeń, narcystycznego

²⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009, n. 1778.

²¹ Por. LLR, n. 29–42.

²² Por. tamże, n. 43–55.

samopotwierdzenia. Żadne państwo nie może zagwarantować żywotności swojej „demokracji”, pojmowanej jako dobro wspólne, bez poszanowania wspólnot, które tworzą to samo państwo. Lekceważenie tej zasady sprawia, że nawet najszlachetniejsze formuły pozostają takimi tylko z nazwy²³.

W tym kontekście podkreślić trzeba wartość instytucji pośredniczących w życiu państwa. Te instytucje różnią się od grup nacisku, lobby i innych grup, których celem jest uzyskanie wyłącznych korzyści dla swojej grupy interesu, bez względu na dobro wspólne. Instytucje pośredniczące pełnią pewną aktywną mediację w życiu państwa, z funkcjami subsydiarności instytucjonalnej w interesie dobra wspólnego. W tym kontekście Kościół katolicki nie uważa siebie za prywatną grupą interesów, rywalizującą o potwierdzenie własnych przywilejów. Kościół nie jest zwykłą grupą opiniotwórczą czy grupą nacisku. Nie jest też konkurencją dla państwa w sferze zarządzania społeczeństwem obywatelskim. Kościół, odrzucając jakikolwiek model rządu teokratycznego, pozostaje głosem na rzecz wolności religijnej w sferze publicznej.

Rewolucja komunikacyjna, dzięki Internetowi i mediom społecznościowym, ukazuje potencjał nowych zasobów technologicznych dla interakcji międzyludzkich. Ale sprzyjają one także stylowi interakcji emocjonalnej o coraz większej intensywności. Pozorna wolność indywidualnej ekspresji w sieci, wraz z trudnościami w weryfikacji treści, spowodowała również powstanie poważnego zjawiska *fake newsów*, nie wspominając o polaryzacji poglądów i obecności tzw. *hejterów*. Wolność słowa i odpowiedzialność uczestnictwa mogą łatwo ulec rozszczepieniu w środowisku interakcji online. Dotyczy to także wolności religijnej.

5. Państwo a wolność religijna²⁴

W nauczaniu Kościoła podkreśla się, iż Królestwo zainaugurowane przez Jezusa nie jest „z tego świata” (J 18, 36). Sprawowanie władzy pasterskiej

²³ Podczas spotkania z Umarem al-Baszirem w Chartumie św. Jan Paweł II podkreślał, iż „prawo jednostek i społeczności do swobodnego wyznawania i praktykowania swej wiary jawi się jako niezbędny element pokojowego współistnienia ludzi. Wolność sumienia oraz wolność poszukiwania prawdy i działania w zgodzie z własnymi przekonaniem religijnymi to tak fundamentalne ludzkie prawa, że każda próba ograniczenia ich prawie nieuchronnie prowadzi do gwałtownych konfliktów”. Jan Paweł II, *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa. Spotkanie z prezydentem Sudanu*, 10 II – Chartum, OsRomPol, 1993, nr 1, s. 37–38.

²⁴ Por. LLR, n. 56–65.

nie może być mylone z logiką władzy, która „kieruje narodami” (Łk 22, 25). Przestrzeń uprawnionego uznania prerogatyw władzy politycznej (cezara) nie podlega dyskusji, pod warunkiem, że władza ta nie próbuje uzurpować sobie miejsca Boga (por. Mt 22, 21). Przez wieki tej zasadzie zagrażały dwa niebezpieczeństwa. Pierwsze wyrażała teokratyczna pokusa wywodzenia pochodzenia i prawomocności władzy cywilnej z *plenitudo potestatis* władzy religijnej, tak jakby władza polityczna była sprawowana na mocy prostej delegacji od władzy kościelnej. Druga pokusa polega na wchłonięciu Kościoła przez państwo, tak jakby Kościół był organem lub prostą funkcją państwa, obciążoną wymiarem religijnym. Jednak przez wieki zauważyć można poszukiwanie także teologicznej formuły równowagi. W ujęciu konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* odpowiedzią na te poszukiwania jest model relacji zgodny z zasadami autonomii i współpracy między wspólnotą polityczną a Kościołem²⁵. Ta koncepcja jest dojrzałym odbiciem tradycji chrześcijańskiej. Może być ona traktowana także jako zasada uniwersalna. Bóg nie narzuca określonej formy rządów. Rozumiana teologicznie, ziemską władza nad innymi wywodzi się ostatecznie od Boga i jest zależna od Jego autorytetu. Pomimo tego ostatecznego oparcia na autorytecie Boga, więzi społeczne i rządy polityczne pozostają przedsięwzięciem ludzkim. Ponieważ jednak władza jest zależna od Bożego osądu, istnieje precyzyjna granica mocy nadanej ziemskiej władzy do rządzenia ludźmi i społecznościami.

Współcześnie jednak pojawiają się także „liberalne” ograniczenie wolności religijnej. Wywodzą się one z pierwotnego znaczenia pojęcia równości obywateli, która odnosiła się do relacji prawnych między jednostką a państwem. W tym ujęciu każdy członek danego systemu rządów był uważany za równego wobec prawa tego systemu. Z czasem ujęcie to zostało przetransponowane na świat etyki i kultury, uniemożliwiając w ten sposób ocenę moralną poszczególnych praktyk kulturowych, jak również ich wartościowanie pod kątem dobra wspólnego. Przyczyniło się to do utraty znaczenia etosu i kultury. Ponadto w „moralnie neutralnym” państwie obserwuje się pewną

²⁵ „Wspólnota polityczna i Kościół są, każde na własnym terenie, od siebie niezależne i autonomiczne. Jednak i wspólnota polityczna i Kościół, choć z różnego tytułu, służą osobistemu i społecznemu powołaniu tych samych ludzi. Służbę tę będą mogli pełnić dla dobra wszystkich tym skuteczniej, im lepiej prowadzić będą ze sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu. Człowiek bowiem nie jest ograniczony do samego tylko porządku doczesnego, ale żyjąc w historii ludzkiej, integralnie zachowuje swoje powołanie do życia wiecznego”. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, n. 76c.

tendencję do kontroli wszystkich ludzkich sądów, przekształcając w ten sposób państwo w „etycznie autorytarne”. Ta „etyka państwa” może zagrozić uzasadnionej wolności wspólnot religijnych do organizowania się zgodnie z ich zasadami. W niektórych formach liberalna doktryna polityczna, która wyraźnie wyklucza wszelkie odwołania do pojęć dobra transcendentnego, wydaje się wyraźnie ograniczać wolność w zakresie słowa, myśli, sumienia i religii. W tym przypadku neutralność sfery publicznej nie gwarantuje równości osób wobec prawa, ale narzuca wykluczenie określonego porządku preferencji, łączących odpowiedzialność moralną i argumentację etyczną z antropologiczną i społeczną wizją dobra wspólnego.

Rzekoma neutralność ideologiczna liberalnego państwa, która wybiórczo wyklucza wolność przejrzystego świadectwa wspólnoty religijnej w sferze publicznej, otwiera drogę do fałszywej transcendencji. Papież Franciszek przestrzegał nas przed tym niedocenianiem obojętności religijnej: „Kiedy w imię ideologii dąży się do wykluczenia Boga ze społeczeństwa, kończy się to oddawaniem czci bożkom, a człowiek szybko gubi samego siebie, jego godność jest deptana, jego prawa są gwałcone”²⁶.

6. Wkład wolności religijnej w życie i pokój społeczny

Wolność religijna ma służyć dobru wszystkich ludzi w danej społeczności, gdyż wspólnota jako taka jest dobrem sama w sobie, także dla jednostek. Tylko tam, gdzie istnieje wola wspólnego życia, można zbudować dobrą przyszłość dla wszystkich. Ten właśnie fakt sprawia, że jesteśmy odpowiedzialni za siebie nawzajem, blisko i daleko. W tej odpowiedzialności szczególne znaczenie ma sfera przekonań religijnych i najbardziej intymnych przekonań etycznych człowieka. Trzeba jednak pamiętać, iż różne formy doświadczenia religijnego (indywidualne i zbiorowe, historyczne i współczesne) nie muszą posiadać tej samej wartości. Powinny one respektować dobro wspólne, a to władza polityczna ma obowiązek chronić i bronić. Pokojowa wzajemność praw wymaga, aby wolność wyrażania i praktykowania religii przez mniejszość religijną w jednym kraju odpowiadała wolności dla mniejszości religijnych w kraju, w którym wyznawcy tej religii stanowią większość.

²⁶ Franciszek, *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju, a nie przemocy. Przemówienie podczas spotkania ze zwierzchnikami innych religii i wyznań chrześcijańskich w Tiranie – podróż do Albanii*, 21 IX 2014, OsRomPol, 2014, nr 10, s. 14.

W niektórych państwach nie ma prawnie zagwarantowanej wolności religijnej, a w innych wolność ta jest drastycznie ograniczona do sprawowania kultu wspólnotowego lub ściśle prywatnych praktyk. W takich krajach publiczne wyrażanie przekonań religijnych nie jest dozwolone, wszelkie formy komunikacji religijnej są generalnie zakazane, a surowe kary, w tym kara śmierci, są zarezerwowane dla tych, którzy chcą nawracać lub dążą do nawracania innych ludzi. W krajach o reżimach dyktatorskich, w których dominuje myślenie ateistyczne – a nawet, z całym szacunkiem, w niektórych krajach uważających się za demokratyczne – członkowie wspólnot religijnych są często prześladowani lub poddawani niekorzystnemu traktowaniu w miejscu pracy, wykluczani z pełnienia funkcji publicznych i pozbawiani dostępu do niektórych poziomów pomocy społecznej. Podobnie dzieła społeczne zakładane przez chrześcijan (w dziedzinie zdrowia, edukacji itp.) podlegają ograniczeniom legislacyjnym, finansowym lub komunikacyjnym. W tych wszystkich przypadkach nie można mówić o prawdziwej wolności religijnej²⁷.

7. Wolność religijna w misji Kościoła

Kościół zachęca wiernych do dawania wolnego świadectwo miłości Boga. Jest on wewnętrznie ukierunkowany na służbę zbawczej tajemnicy Boga, dzięki której człowieczeństwo każdego zostaje w pełni zrealizowane. Kościół głosi też wolność religijną dla wszystkich. Jest ona otwarta na współpracę i życie wspólnotowe. Ostatecznie chrześcijańska wizja wolności religijnej czerpie z głębokiej inspiracji wiary w prawdę o Chrystusie i Jego Wcieleniu dla naszego zbawienia.

Wolność religijna sprzyja dialogowi międzyreligijnemu prowadzonemu w celu poszukiwania wspólnego dobra. Otwartość dialogu i promocja pokoju są ze sobą ściśle związane. Poprzez dialog dotyczący podstawowych tematów życia ludzkiego wyznawcy różnych religii wydobywają na światło dzienne najważniejsze wartości swojej tradycji. Rozpoznaje się również ich autentyczne zaangażowanie w to, co uważają za istotne dla ostatecznego sensu życia ludzkiego oraz uzasadnienie ich nadziei na społeczeństwo bardziej sprawiedliwe i braterskie.

Dla Kościoła „męczeństwo” to najwyższe świadectwo niestosowania przemocy i prawdziwej wierności wierze, która stała się przedmiotem

²⁷ Por. LLR, n. 66–72.

swoistej nienawiści, zastraszenia i prześladowania. Męczennicy stanowią słuszną motywację do naśladowania, nie tylko przez wierzących, ale także przez wszystkich, którzy w sercu pragną wolności, godności i pokoju między ludźmi. Męczennicy oparli się presji odwetu. Położyli kres duchowi zemsty i przemocy dzięki sile przebaczenia i braterskiej miłości²⁸.

W zakończeniu dokument wspomina także o głoszeniu Ewangelii wszystkim narodom. W ujęciu Kościoła jest ono zaproszeniem Boga Ojca kierowanym do wszystkich, aby mogli oni dobrowolnie otworzyć swe serca na wiarę w Chrystusa. Kościół nie dąży do dominacji nad narodami i do świeckich rządów nad światem. Co więcej, widzi, że powiązanie władzy politycznej i misji ewangelicznej jest zwodniczą pokusą. Sam Jezus odrzuca złudną korzyść takiego projektu jako diabelskie uwiedzenie (por. Mt 4, 8–10). Państwo ze swej strony nie może być teokratyczne, ateistyczne czy neutralne w taki sposób, że słuszne roszczenia kultury religijnej i przynależności religijnej są dla niego obojętne. Państwo jest powołane do zachowania „pozytywnej laickości” w odniesieniu do różnych form życia społecznego i kulturowego²⁹.

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje problematykę wolności religijnej w służbie wspólnego dobra w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W tym celu przedstawia spostrzeżenia dotyczące współczesnych uwarunkowań. Prezentuje perspektywę deklaracji *Dignitatis humanae* w jej czasach i obecnie, prawo człowieka do wolności religijnej, prawo wspólnoty do wolności religijnej. Podejmuje też zagadnienia wolności religijnej w kontekście państwa, wkładu wolności religijnej w życie i pokój społeczny oraz wolności religijnej w misji Kościoła.

Słowa kluczowe: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, wolność religijna, wspólne dobro.

ABSTRACT

The article reveals the issue of religious freedom in the service of the common good in light of the document of the International Theological Commission. To this end, it presents insights on contemporary conditions. It presents the perspective of the declaration *Dignitatis humanae* in its time and today, the human right to religious freedom, the right of the community to religious freedom. It also addresses the issues of religious freedom in the context of

²⁸ Por. tamże, n. 73–82.

²⁹ Por. tamże, n. 83–87.

the state, the contribution of religious freedom to life and social peace, and religious freedom in the mission of the Church.


Key words: International Theological Commission, religious freedom, common good.

BIBLIOGRAFIA

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La liberté religieuse pour le bien de tous. Une approche théologique aux défis contemporains*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_fr.html [10.07.2022].
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 IV 1963, Paris 1964.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 509–616.
- Jan Paweł II, *Obowiązek i prawo przepowiadania. Garoua. Msza św. o ewangelizację narodów*, 11 VIII 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 8/2: 1985 (lipiec – grudzień), red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2005, s. 153–158.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa. Spotkanie z prezydentem Sudanu*, 10 II – Chartum, OsRomPol, 1993, nr 1, s. 37–38.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 VI 2009, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [10.09.2022].
- Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, Wrocław 2014.
- Franciszek, *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju, a nie przemocy. Przemówienie podczas spotkania ze zwierzchnikami innych religii i wyznań chrześcijańskich w Tiranie – podróż do Albanii*, 21 IX 2014, OsRomPol, 2014, nr 10, s. 14–15.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.

- Bar W., *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003.
- Ćwil W., *Wolność religijna podstawowym prawem człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2019.
- Davies M., *Sobór Watykański II a wolność religijna*, przeł. A. Juchniewicz, Warszawa 2002.
- Jasudowicz T., *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, 1993, z. 1, s. 131–149.
- Łukawski G., *Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2005.
- Mazurkiewicz P., Laszuk P., Góral U., *Unia Europejska wobec religii*, Warszawa 2021.
- Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021.
- Religia – tożsamość – Europa*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2005.
- Różański J., *Islam a dżihad w basenie jeziora Czad*, w: *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, red. J. Różański, Warszawa 2016, s. 45–60.
- Sobczak W., *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwania standardu europejskiego*, Toruń 2013.
- Szukalski W., *Od tolerancji do wolności religijnej. Ewolucja poglądów w dokumentach II Soboru Watykańskiego*, Poznań 2003.
- Szukalski W., *Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2010.
- Szymaniec P., *Koncepcje wolności religijnej. Rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej*, Wrocław – Wałbrzych 2017.
- Wymiary wolności religijnej we współczesnej Europie*, red. P. Szymaniec, Wałbrzych 2017.

BOGUMIŁ GACKA MIC

 <https://orcid.org/0000-0002-6573-0798>
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Nauk Teologicznych
Zakład Dialogu Religijnego
Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego

AMERYKAŃSKI PERSONALISTA WALTER GEORGE MUELDER I DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Personalizm rozwinął się w Ameryce w okresie złotego wieku w filozofii amerykańskiej i jest najstarszym i nadal żywotnym kierunkiem filozoficzno-teologicznym w Stanach Zjednoczonych.

Walter George Muelder (1907–2004) jest wybitnym przedstawicielem amerykańskiego personalizmu. Łączy on w swojej osobie dorobek Szkoły Bostońskiej i Szkoły Kalifornijskiej, ponieważ wykładał w obu tych ośrodkach etykę społeczną i teologię chrześcijańską. Jego ojciec studiował pod kierunkiem B.P. Bowne’a, sam zaś Profesor studiował u E.S. Brightmana i znał osobiście R.T. Flewellinga. Do jego zasadniczych pozycji należy podręcznik filozofii amerykańskiej, wydany razem z Lawrence’em Searsem, pt. *The Development of American Philosophy* (Boston 1940, 1960), *The Foundations of the Responsible Society* (1960), *Moral Law in Christian Social Ethics* (1966) i *Toward a Discipline of Social Ethics* (1972).

W 1964 roku W.G. Muelder był obserwatorem ekumenicznym na Soborze Watykańskim II i określa swoją doktrynę *Communitarian Personalism*, co przypomina *communio personarum* papieża Jana Pawła II. Jako obserwator Soboru wywarł znaczący wpływ na przygotowanie i opracowanie *Deklaracji o wolności religijnej* (1965).

1. Walter George Muelder (1907–2004)

Walter George Muelder urodził się 1 marca 1907 roku w Boody w stanie Illinois w rodzinie Hermanna i Minnie Horlitz Muelder. Ojciec jego, Epke

Hermann Muelder, pochodził z północno-zachodnich Niemiec z małej wioski West Rivochene na pograniczu z Danią. Hermann był najstarszym dzieckiem dużej rodziny Muelderów. Kiedy miał czternaście lat, rodzina wyemigrowała do Ameryki. Tutaj Epke Hermann pracował jako niemieckojęzyczny pastor metodystów. W związku z tym, że metodyści stosowali wędrowny tryb nauczania, jego pierwszą placówką stało się Summerfield w stanie Illinois. Jest to miejscowość położona w południowo-zachodnim obszarze St. Louis. Następnie pracował w Boody w stanie Illinois.

Jesienią 1908 roku Epke Herman Muelder przeniósł się z Boody do Szkoły Teologii Uniwersytetu Bostońskiego w celu pogłębienia swojej wiedzy teologicznej oraz znajomości języka angielskiego. Na uniwersytecie studiował razem z Edgarem Sheffieldem Brightmanem u Bordena Parkera Bowne'a. W 1909 roku uzyskał stopień magistra teologii, nie przerywał jednak studiów pod kierunkiem Bowne'a aż do śmierci tego ostatniego w 1910 roku. Był świadkiem śmierci doktora Bowne'a, który zmarł podczas zajęć na zawał serca.

To ojciec wprowadził Waltera w personalizm. Był to personalizm Bordena Parkera Bowne'a. W wywiadzie powiedział: „Mojemu ojcu zawdzięczam ambicję intelektualną i naukową oraz wiarę w to, że jeśli ktoś posiada zdrową filozofię życia, to potrafi dostrzec sens we wszystkim. Mój ojciec czuł, że bardzo się wzmocnił emocjonalnie pod wpływem personalizmu Bordena Parkera Bowne'a. Zatem dom wychował mnie w duchu personalizmu bostońskiego oraz w etyce społecznej. Taką etyką interesował się też mój ojciec. Pamiętam, że zaczytywał się pismami Waltera Rauschenbuscha. Bardzo cenił teologię społeczną dobrej nowiny”¹.

Rodzice matki Waltera, Minnie Horlitz wywodzili się z Pomorza. Jednakże jej matka prawdopodobnie urodziła się w Berlinie, ojciec zaś pochodził z Pomorza. Minnie miała dwa lata, kiedy rodzice wyemigrowali do Ameryki. Matka także była źródłem wielkiej inspiracji dla Waltera: „Ona również wcześniej została diakonisą metodystów i miała nadzieję, że wyjedzie na misję do Indii. Jednak spotkała mojego ojca (tutaj Walter się uśmiecha) i to stało się niemożliwe. Ona współczuła ludziom. Bardzo interesowała się misją Kościoła oraz jego służbą. Zatem obojgu rodzicom zawdzięczam zamiłowanie do służenia ludziom oraz miłość do Kościoła. Matka była bardzo troskliwą i miłosierną osobą”².

¹ B. Gacka, *An Interview with Dean Emeritus Walter G. Muelder by Rev. Bogumił Gacka, MIC, May 27, 1993, Boston, MA*, red. E. Yandell, T. Flynn, Stockbridge 1996, s. 5.

² Tamże.

Epke Hermann Muelder i Minnie Horlitz pełnili misję rodziny wędrowniej z siedmiorgiem dzieci. Byli bardzo odważnymi ludźmi, a w swoim małżeństwie doczekali pięćdziesiątej rocznicy wspólnego pożycia.

Walter George urodził się jako drugi syn. Najstarszym z rodzeństwa był Hermann Richard. Następnie urodził się Milton Epke Gruben i Oliver Wilbur. Walter miał jeszcze trzy siostry: Ednę Henriettę, Florence Esther i najmłodszą Ruth Tuschneldę.

W Burlington Walter spotkał swoją przyszłą żonę, Marthę Grotewohl. Chodzili do tej samej szkoły średniej, a potem do junior college. Po raz pierwszy spotkali się w drugiej klasie. Przez cały okres nauki łączyła ich zażyła przyjaźń.

W małżeństwie Waltera i Marthy urodziły się trzy córki. Najstarsza Sonia wyszła za Paula Devitta. Mają dwoje dzieci, Monikę i Johna. Sonia ukończyła Newton Public School oraz Uniwersytet Bostoński. Magisterium napisała na Uniwersytecie w Bridgeport i obecnie zajmuje się stosunkami społecznymi miasta Norwalk w ramach Komitetu do Spraw Służb Społecznych Stanu Connecticut.

Idąc śladami ojca, jesienią 1927 roku Walter Muelder wstąpił na Wydział Teologii Uniwersytetu Bostońskiego. Był przekonany socjalistą, w duchu Eugene'a V. Debsa. W *The Boston Personalist Tradition* wspomina: „Chciałem zostać profesorem teologii. Uzbrojony w ewangeliczny zapał, pacyfizm oraz socjalizm wstąpiłem na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Bostońskiego (Boston University School of Theology), gdzie wcześniej studiował mój ojciec pod kierunkiem Bordena Parkera Bowne'a”³.

A.C. Knudson najpierw zapoznał W. Mueldera z Ernstem Troeltschem, jednakże nie tym od *Społecznej nauki Kościołów chrześcijańskich*. Myślenie Knudsona było bardzo kantowskie i tak jak Bowne, jego nauczyciel, odwoływał się on do religijnego *a priori*, które wyjaśniali Rudolf Otto i Ernst Troeltsch. Idea ta, wydaje się, jak mówi Muelder: „ochroniała doświadczenie religijne przed redukcjonizmem praktykowanym przez takich iluministów [w sensie: oświeceniowców] jak Comte, Marks, Freud i wielu innych. Knudson preferował zasadę samouprawomocniającą w swojej epistemologii krytycyzmu religijnego. W tym sensie różnił się od E.S. Brightmana, którego personalizm był bardziej heglowski i którego uznanie dla całości,

³ W.G. Muelder, *Communitarian Dimensions of the Moral Laws*, w: *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, ed. by P. Deats and C. Robb, Macon 1986, s. 238.

dla metody dialektycznej oraz dla spójności kryterium prawdy, nieustannie mnie inspirowało. Zarówno Knudson, jak i Brightman zachęcali mnie do napisania rozprawy o Erneście Troeltschu⁴.

W latach 1930–1931 Walter G. Muelder spędził rok na Uniwersytecie Frankfurckim, studiując początkowo pod kierunkiem Paula Tillicha, jako stypendysta International Institute of Education. W owym czasie Frankfurt pozostawał pod wpływem socjaldemokracji. Tutaj Muelder zobaczył jak praktycznie wprowadza się w życie myśl socjaldemokratyczną. Około 1930 roku myśl ta przeżywała właściwie już swoją agonię w Niemczech, kiedy to 27 partii politycznych rozbiło scenę polityczną i gospodarczą. Niemcy ugiwały się, obciążone, na mocy Traktatu Wersalskiego, płaceniem reparacji wojennych oraz pod prężeniem poczucia winy po I wojnie światowej. Inflacja oraz recesja w gospodarce światowej spowodowały, że miliony ludzi (około 6–7 milionów) pozostawało bez pracy. Jak powtarzał Einstein, Hitler stał się rakiem na pustym żołądku Niemiec.

W 1925 roku już jako student w Knox College W.G. Muelder zaczął nauczać oraz pełnić posługę w kościele. Uczęszczając na zajęcia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Bostońskiego (*School of Theology*) równolegle pracował w kościele metodystów w North Stoughton w stanie Massachusetts. W tym celu został wyświęcony na diakona w 1928 roku.

Pracując nad rozprawą doktorską (1930–1933) na temat filozofii historii Ernsta Troeltscha oraz jego tez zawartych w *The Social Teaching of the Christian Churches (Nauczanie społeczne kościołów chrześcijańskich)*, Walter Muelder jednocześnie pogłębiał swoje rozumienie historii oraz wewnętrznego rozwoju kościołów. W 1932 roku z radością przywitał nowe sformułowanie Społecznego Wyznania Wiary w ramach Federalnej Rady Kościołów oraz dotyczące jego własnego wyznania. Także jako student-pastor w North Hampton w kościele kongregacyjnym poszerzył swoje doświadczenie w administracji parafialnej poza kościołem episkopalnym metodystów, w którym został wyświęcony jako starszy w 1931 roku. Walter Muelder ukończył swoją rozprawę doktorską „Indywidualności Totalne w filozofii historii Ernsta Troeltscha”, napisaną pod kierunkiem Edgara S. Brightmana, i uzyskał stopień doktora filozofii Uniwersytetu Bostońskiego w 1933 roku. W roku kościelnym 1933–1934, będąc w Crandon-Argonne

⁴ Tenże, *Communitarian Christian Ethics: A Personal Statement and a Response*, w: *Toward a Discipline of Social Ethics. Essays in Honor of Walter George Muelder*, red. P. Deats Jr., Boston 1972, s. 298–299.

w stanie Wisconsin, w czasie Wielkiej Recesji, nauczył się, jak przeżyć rok za jedyne 600 dolarów.

W 1934 roku zainaugurował swoją karierę nauczycielską w Berea College w stanie Kentucky, gdzie Martha i on rozpoczęli wspólne życie. Tam też pozostali przez sześć lat, do roku 1940. W Berea College początkowo pełnił funkcję nauczyciela Biblii i filozofii. W 1937 roku został delegatem na specjalną konwencję partii socjalistycznej w Chicago.

Od września 1940 do lata 1945 roku W.G. Muelder przebywał w Los Angeles na Uniwersytecie Południowej Kalifornii i pracował w Szkole Religii dla absolwentów. Spędził tam mniej więcej cały okres II wojny światowej, będąc profesorem teologii chrześcijańskiej oraz etyki. W zakres zajęć wchodziło jednak wykładanie teologii filozoficznej. Zajmował się bardzo wieloma dziedzinami. Aktywnie uczestniczył zarówno w pracach uniwersytetu, jak też dbał o rozwój Szkoły Religii oraz brał udział w życiu społeczeństwa. W 1941 roku w związku z atakiem na Pearl Harbor zaczęła się nagonka na osoby pochodzenia japońskiego. Tacy ludzie studiowali też w Szkole Religii oraz byli członkami kościoła. Walter Muelder kierował wtedy wydziałem stosunków ludzi różnych ras Federacji Kościoła w Los Angeles i uczestniczył także w pracach Rady Jedności Obywatelskiej, którą utworzono na okres wojny w celu łagodzenia napięć etnicznych na tym obszarze. Histeria wywołana wojną zmusiła władze do zamknięcia stu tysięcy Amerykanów pochodzenia japońskiego oraz ich zwolenników w obozach koncentracyjnych zwanych „Centrami relokacyjnymi” (było ich pięć). Polityka ta stanowiła zasadnicze pogwałcenie wolności obywatelskich Małego Tokio w Los Angeles.

Obowiązkiem Mueldera jako człowieka Kościoła i działacza ekumenicznego było służyć osobom pochodzenia japońskiego, cierpiącym z powodu przesiedlania, a także odwiedzać je w obozach. Starał się im pomagać, protestując przeciwko izolowaniu ich w obozach koncentracyjnych. Kościół metodystów nazwał rozkaz przesiedlenia Japończyków w 1942 roku akcją nieamerykańską i niechrześcijańską. W tych latach znano Mueldera jako pacyfistę oraz jako przeciwnika przystąpienia Ameryki do wojny. Sprzeciwiał się pacyfizmowi Reinholda Niebuhra, który przyłączał się do pacyfistycznego nurtu chrześcijan tylko pomiędzy wojnami. Bycie chrześcijańskim pacyfistą oznaczało przyjęcie takiej postawy także w czasie wojny.

W 1940 roku W. Muelder jako profesor Uniwersytetu Południowej Kalifornii opublikował wspólnie z Laurence'em Searsem *The Development of American Philosophy: A Book of Readings* (1940–1960). W czasie II wojny światowej napisał esej zatytułowany *Personality in Christian Ethics* (1943),

proponując swój personalizm wspólnotowy (*Communitarian Personalism*). Napisał też tekst krytyczny *Reinholda Niebuhra koncepcja człowieka* („The Personalist”, lipiec 1945). Chodziło o koncepcję człowieka, którą przedstawił Niebuhr w swoich rozprawach *Moral Man and Immoral Society* (*Człowiek moralny i niemoralne społeczeństwo*) oraz *The Nature and Destiny of Man* (*Natura i przeznaczenie człowieka*).

„Edgarowi S. Brightmanowi zawdzięczam więcej niż jakimkolwiek innemu filozofowi, ale on jeszcze nie był uznanym filozofem społecznym, kiedy ja pracowałem jako asystent Bowne’a na Wydziale Filozofii. Zachęcił mnie jednak do rozwijania personalizmu w kierunku etyki społecznej. Wkrótce odkryłem, że taka praca życia wymagała ryzyka podjęcia szerokich badań w różnych dziedzinach oraz badań interdyscyplinarnych”⁵.

2. Ekumenizm

Jesienią 1945 roku doktor Walter Muelder przybył do Szkoły Teologii Uniwersytetu Bostońskiego jako dziekan i profesor etyki społecznej. Na tym stanowisku pozostał aż do przejścia na emeryturę w 1972 roku. W końcu lat czterdziestych, kiedy pełnił funkcję dziekana, wielkim problemem było takie przekształcenie i zmodernizowanie programu studiów teologii i socjologii, aby odpowiadały one epoce powojennej. Uzupełniając strukturę zajęć, Muelder podjął próbę stworzenia szerokiego i spójnego programu, a także starał się zwiększyć liczbę pracowników wydziału, która odpowiadałaby potrzebom nowego programu. Do zadań pastora dziekan Muelder zaliczał „po pierwsze, prowadzenie wspólnotowego nabożeństwa oraz nauczanie; po drugie, jego zdolność do chrześcijańskiej edukacji; i po trzecie, jego zdolność wprowadzania porządku w kościele, bycia ze wspólnotą, wychodzenie do innych kościołów w ramach posługiwania w świecie”⁶.

Przez cały wiek XIX oraz początek XX wydziały Uniwersytetu Bostońskiego były rozrzucone po całym Bostonie. Koniec lat czterdziestych to próba skupienia uniwersytetu w jednym miejscu. Wydział Teologiczny (założony w 1839) jest najstarszym wydziałem uniwersytetu (*School of Theology*). Znajdował się w historycznym Beacon Hill. Zadanie Mueldera zatem polegało na zgromadzeniu funduszy, zamówieniu projektu oraz przeniesieniu wydziału z jego historycznego miejsca do Charles River

⁵ Tenże, *Communitarian Christian Ethics*, s. 295–296.

⁶ Gacka, *An Interview with Dean Emeritus*, s. 7.

Campus. Następnie należało wesprzeć wydział w okresie zarządzania senatora McCarthy'ego.

Joseph McCarthy, senator stanu Wisconsin, przewodniczył prawicowej antykomunistycznej histerii lat pięćdziesiątych. Oskarżano ludzi o skłonności komunistyczne, nawet jeśli głosili tylko idee demokratyczne czy liberalne. Myślano w taki sposób: jeśli ktoś skłania się ku socjalizmowi, to z pewnością pozostaje pod wpływem komunizmu i musi być lojalny wobec Rosji. Wielu ludzi straciło pracę w szkolnictwie, ponieważ byli oskarżeni przez McCarthy'ego czy też jego sprzymierzeńców o skłonności komunistyczne. Profesor Muelder był bardzo zaangażowanym członkiem wydziału, a także działał aktywnie w Civil Liberties Union (Związek Wolności Obywatelskich), który bronił wolności pracowników naukowych. W związku z tym był uważany za przeciwnika McCarthy'ego. Era polityczna tego ostatniego trwała od około 1950 roku do połowy lat pięćdziesiątych, kiedy McCarthy ostatecznie otrzymał upomnienie od Senatu Stanów Zjednoczonych. W 1950 roku Muelder opublikował *A Personalistic Critique of Marxism (Personalistyczna krytyka marksizmu)*. W tych latach Muelder bardzo mocno zaangażował się w ruch ekumeniczny. Ówczesne poszukiwanie jedności zaczęło się od wysiłków Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego w 1804 roku na rzecz przetłumaczenia i rozprowadzenia Biblii w różnych krajach. Dwanaście lat później Amerykańskie Towarzystwo Biblijne, a obecnie Międzynarodowe Towarzystwo Biblijne, kontynuowało to dzieło.

Podobną akcję w celu przewyciężenia podziałów narodowych i wyznaniowych rozpoczęto w Londynie w 1946 roku, tworząc Evangelical Alliance (Unię Ewangeliczną). Spośród pierwszych spotkań ekumenicznych najbardziej znacząca była Światowa Konferencja Misyjna (*World Missionary Conference*) zorganizowana w Edynburgu w 1910 roku. Na zakończenie tej konferencji utworzono Komitet Kontynuacyjny, który miał dalej prowadzić dzieło rozpoczęte na konferencji. Wśród członków tego Komitetu znajdowali się John R. Mott oraz J.H. Oldham, późniejszy sekretarz Międzynarodowej Rady Misyjnej, która utworzyła się z Komitetu Kontynuacyjnego, i przewodniczący Konferencji Oksfordzkiej w 1937 roku.

W latach dwudziestych założono trzy główne ekumeniczne organizacje religijne. Były to: Międzynarodowa Rada Misyjna (1921), Ruch Życie i Praca (Sztokholm, 1925) oraz Ruch Wiara i Ład (Lozanna, 1927). Wszystkie te trzy organizacje ostatecznie połączyły się, tworząc Światową Radę Kościołów. Na spotkaniach w Edynburgu w 1937 roku oraz w Oksfordzie w 1937 roku Ruch Wiara i Ład oraz Wiara i Życie powołały Komisję Tymczasową Światowej

Rady Kościołów w Procesie Tworzenia w 1938 roku. W 1948 roku utworzono w Amsterdamie Światową Radę Kościołów. Tam też odbyło się pierwsze spotkanie Rady. 147 kościołów potwierdziło swoją jedność w jednym Panu Jezusie Chrystusie jako Bogu i Zbawicielu⁷. W 1954 roku zorganizowano Drugie Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów na Uniwersytecie Północno-zachodnim w Evanston w stanie Illinois. Jako wiodący Główny Komitet wybrał temat: „Chrystus – nadzieja świata”, z sekcjami: Wiara i Ład, która zajęła się tematem „Nasza jedność w Chrystusie i nasza odrębność jako kościołów”, Sekcja Ewangeliczna przygotowująca sprawozdanie „Misja Kościoła do tych, którzy żyją poza nim”, Sekcja Spraw Społecznych opracowująca temat „Społeczeństwo odpowiedzialne w perspektywie światowej”, Sekcja Spraw Międzynarodowych zajmująca się „Chrześcijanami w walce o wspólnotę światową” oraz Sekcja Relacji Międzynarodowych z tematem „Kościoły wśród napięć rasowych i etnicznych”⁸.

Walter Muelder pozostawał pod wpływem Zgromadzenia w Evanston, które potwierdziło ideę Społeczeństwa Odpowiedzialnego powstałą w Amsterdamie, oraz jeszcze bardziej zaangażował się w etykę społeczną misji Kościoła. Był członkiem Komitetu Wiara i Ład od 1952 do 1975 roku, współprzewodnicząc Komitetowi do Spraw Współpracy Kobiet i Mężczyzn w Kościele utworzonemu w Lake Forest w 1954 roku. Zgromadzenie w Evanston wpłynęło także na koncepcję wspólnoty światowej W. Mueldera. W swoim głównym dziele *The Foundations of the Responsible Society (Podstawy społeczeństwa odpowiedzialnego, 1960)*, przetłumaczonym później na koreański przez B.J. Changa, profesor Muelder napisał, iż społeczeństwo odpowiedzialne, jako idea wysunięta przez Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie, jest „zagadnieniem, które powstaje w relacji etyki do faktu istnienia wspólnoty światowej”.

W 1950 roku z okazji poświęcenia budynku Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Bostońskim oraz kaplicy Marsha (*Marsh Chapel*), na Uniwersytet zaproszono Jacquesa Maritaina, przyznając mu tytuł doktora *honoris causa*. Reprezentował on ekumeniczną grupę naukowców, która powstała przy tej okazji. W 1955 roku W. Muelder jako dziekan Wydziału Teologii ustanowił Katedrę Ekumenizmu, prawdopodobnie pierwszy w skali światowej pełnoprawny wydział zajmujący się ekumenizmem, jaki po-

⁷ Zob. World Council of Churches, *Man's Disorder and God's Design. The Amsterdam Assembly Report*, New York 1948.

⁸ Zob. World Council of Churches, *The Evanston Report*, New York 1955.

wstał na uniwersytecie w tamtym czasie. Katedrą kierował Neils Ernstom, który należał również do władz Światowej Rady Kościołów. W tej samej dekadzie powstało wiele napięć pomiędzy ludźmi różnych ras. Katedra zasłynęła z tego, że przyznała więcej tytułów doktora Afroamerykanom niż jakakolwiek inna instytucja w Stanach Zjednoczonych. Właściwie połowa doktorantów na Wydziale Teologii w Ameryce w tamtej dekadzie studiowała właśnie tutaj. W tym czasie także Martin Luther King Jr. był studentem tego Wydziału Teologii. King w swojej walce o prawa obywatelskie tak wyraził się na temat wpływu Mueldera: „Następnym stadium mojej intelektualnej pielgrzymki do zasady niestosowania przemocy były studia doktoranckie na Uniwersytecie Bostońskim. Tutaj miałem okazję rozmawiać z wieloma zwolennikami zasady niestosowania przemocy, zarówno wśród studentów, jak i osób przybywających do miasteczka uniwersyteckiego. Wydział Teologii Uniwersytetu Bostońskiego (*Boston University School of Theology*) prowadzony przez dziekana Waltera G. Mueldera oraz profesora Allena Knighta Chalmersa bardzo sprzyjał pacyfizmowi. Zarówno dziekan Muelder, jak i doktor Chalmers z wielkim zainteresowaniem podchodzili do problemu sprawiedliwości społecznej, co wyrastało nie z powierzchownego optymizmu, lecz z głębokiej wiary w możliwość ludzi, kiedy zechcą współpracować z Bogiem”⁹.

Dziekan W. Muelder był nieustępliwy w swoim oddaniu zasadzie niestosowania przemocy oraz radykalnej sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej. Stąd też oryginalne połączenie personalizmu oraz zasady niestosowania przemocy u Kinga zarówno w praktyce, jak i teorii leżało u podstaw rozwoju amerykańskiego personalizmu.

3. Deklaracja o wolności religijnej

Jesienią 1964 roku dziekan Walter Muelder został zaproszony przez Sobór do wzięcia udziału w charakterze obserwatora w trzeciej sesji obrad Soboru Watykańskiego II. Zaproszenie wystosowano poprzez Światową Radę Metodystów. Muelder wspomina to jako ogromne doświadczenie.

„Uczestniczenie w tej sesji było dla mnie wielkim przywilejem. Codziennie rano chodziłem na Mszę św. Obserwatorzy mieli wspaniałego tłumacza, którym był angielski dominikanin. Prowadził tłumaczenie symultaniczne. To było rzeczywiście wielkim zaszczytem dla mnie, że mogłem w ciągu tych

⁹ M. Luther King Jr., *Stride Toward Freedom*, New York 1958, s. 100.

tygodni pobytu w Watykanie wysłuchać czterystu przemówień po łacinie, co było także bardzo interesujące. W tym roku dyskutowano też nad całym problemem wolności religijnej. Sporo uwagi poświęcono również Konstytucji o Kościele oraz udoskonalono wiele dokumentów. Ci, którzy należeli do grona obserwatorów, byli zapraszani dwa razy w tygodniu na specjalne seminaria, którym wówczas przewodniczył biskup Willebrands, późniejszy kardynał. Zapewniano nas, iż nasze komentarze i uwagi krytyczne wobec Soboru będą przekazane odpowiedniej komisji, która zajmuje się tymi problemami. Ze względu na moje szczególne zainteresowanie stosunkami Państwo – Kościół moja grupa poprosiła mnie, abym ich reprezentował w kwestii wolności religijnej. Z zadowoleniem muszę stwierdzić, iż wiele spraw, które uważałem za istotne, znalazło się w Deklaracji o wolności religijnej¹⁰.

Grupa obserwatorów odwiedziła wiele klasztorów oraz ważnych dla Kościoła miejsc historycznych. O. Courtney Murray, wybitny amerykański teolog katolicki oraz profesor w Woodstock (Maryland), wyraził swoje pełne poparcie dla doktora Mueldera po jego „niezwykle mądrej interwencji”¹¹, jakiej dokonał w piątek 2 października 1964 roku. O. Murray utrzymywał, iż wolność religijna jako kwestia polemiczna powinna zniknąć z dyskusji pomiędzy kościołami. Powinniśmy pracować razem nad niesieniem Ewangelii całemu światu. Miał wielką nadzieję, iż schemat wypracowany przez Sobór może trafić na wspólny grunt, na którym również znajdują się stwierdzenia Światowej Rady Kościołów. Taka sytuacja umożliwiałaby dialog, przez który chrześcijanie Kościoła rzymskokatolickiego oraz protestanci mogliby dopracować się solidnej teologii wolności religijnej. Taka teologia mogłaby odierać humanizm ateistyczny. Oto wypowiedź W. Mueldera oraz uwagi O.C. Murraya omówione przez D. Hortona, delegata-obszawatora reprezentującego Międzynarodową Radę Kongresową (Zjednoczony Kościół Chrystusowy): „Walter Muelder z kościoła metodystów z USA przedstawił swe głębokie refleksje. 1) Czy w tekście dotyczącym schematu mówi się o jednej wolności pośród wielu, czy też jest to podstawa samej idei wszystkich wolności? 2) Sądził, iż w niektórych sformułowaniach uważa się ją po prostu za jedną wolność pośród wielu, choć właściwie opisywała ona relację człowieka do Boga, a zatem angażowała całego człowieka. Jest ona fundamentem wszystkich prawdziwych wolności. 3) Chociaż prawa

¹⁰ Gacka, *An Interview with Dean Emeritus*, s. 8–9.

¹¹ D. Horton, *Vatican Diary 1964. A Protestant Observes The Third Session of Vatican Council II*, Filadelfia – Boston 1965, s. 66.

zawsze pozostają w relacji do obowiązków, prawo do wolności religijnej nie pochodzi z obowiązku, lecz z natury człowieka, którego stworzył Bóg. 4) Muelder uważał, iż przejście od wolności religijnej do ograniczeń takiej wolności w schemacie było zbyt gwałtowne, praktycznie zbyt komunistyczne. Ograniczenia praw jakiegokolwiek rodzaju powstają z faktu pluralizmu społeczeństwa ludzkiego. 5) Państwo nie może wyczerpać dobra wspólnego, a zatem nie może ostatecznie określić wspólnego dobra całego społeczeństwa, którego częścią jest Kościół.

O. John Courtney Murray, profesor w Woodstock (Maryland), który był jednym z głównych twórców schematu, miał wprowadzić nas w przedmiot dzisiaj po południu, ale spóźnił się. Przybył jednak potem i stwierdził, że całkowicie zgadza się z dr. Muelderem. 1) Społeczeństwo musi zapewnić potrzebę wolności dla wszystkich swoich członków; spośród tych wolności dominuje wolność religijna. 2) Porządek obiektywny społeczeństwa musi korelować z subiektywnym porządkiem sumienia, które jest skierowane na Boga. 3) Państwo, które usiłuje określić wolność swoich obywateli, jest w najlepszym razie paternalistyczne, a w najgorszym tyranizuje: zasadnicze znaczenie ma tu wola ludzi wyrażona przez prawo czy też opinię publiczną. Wola ta nie może być spisana raz na zawsze, lecz winna stanowić przedmiot ciągłego dialogu. Celem rządu jest utrzymanie porządku publicznego, który nie jest tym samym co dobro wspólne¹².

Pewne światło na charakter tych dyskusji oraz ich wpływu na ostateczny kształt Deklaracji Soborowej, daje wypowiedź kard. Karola Wojtyły, personalisty, a zarazem jednego z Ojców Soborowych. Zwracał on uwagę, że początkowo Deklaracja o wolności religijnej miała być aneksem do dokumentu dotyczącego ekumenizmu. W trakcie dyskusji zauważono jednak, że zagadnienie wolności religijnej odnosi się nie tylko do dziedziny ekumenizmu, ale „nawiązując do zasad formułowanych współcześnie w konstytucjach państw i deklaracjach międzynarodowych, stawia problem wolności religijnej w sposób zasadniczy, mówi o niej jako o podstawowym prawie osoby, któremu odpowiadać musi rzetelne uprawnienie obywatelskie, w końcu naświetla zasadę wolności religijnej w sposób ściśle teologiczny¹³. Ten komentarz polskiego myśliciela – personalisty i hierarchy Kościoła katolickiego, przyszłego papieża Jana Pawła II, współbrzmi z relacją przedstawioną przez

¹² Tamże, s. 66–67.

¹³ K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 17 (*Wstęp* został napisany w roku 1967).

Douglasa Hortona. Jest bardzo prawdopodobne, że w czasie obrad Soboru abp Karol Wojtyła spotkał się zarówno z Walterem Muelderem oraz ojcem Johnem Courtneyem Murrayem SJ.

Charakter soborowego i posoborowego ekumenizmu – który pozostaje w syntonii z prawem do poszukiwania i wyznawania prawdy w wolności, wyrażonym w *Dignitatis humanae* – dobrze oddają stwierdzenia św. Jana Pawła II zawarte w encyklice *Ut unum sint* (1995): „Jeśli modlitwa stanowi «duszę» ekumenicznej odnowy i dążenia do jedności, to w niej też zakorzenia się i z niej czerpie moc to wszystko, co Sobór określa jako «dialog». Określenie to nie pozostaje zapewne bez związku ze współczesną myślą personalistyczną. Postawa «dialogiczna» odpowiada naturze osoby i jej godności. Stanowisko to na terenie filozofii współczesnej spotyka się z chrześcijańską prawdą o człowieku wyrażoną przez Sobór: człowiek jest bowiem «jedynym na świecie stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego» i dlatego «nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego»¹⁴. Dialog leży na jedynej drodze do samospelnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej ludzkiej wspólnoty. Chociaż w pojęciu «dialog» na pierwszy plan zdaje się wysuwać moment poznawczy (*dia-logos*), każdy dialog ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich” (n. 28).

4. Bostoński Instytut Teologiczny (*Boston Theological Institute*)

W. Muelder jest zdania, iż Sobór Watykański II zainspirował katolickie wydziały teologiczne w Ameryce do kontaktu z seminariami protestanckimi, aby kandydaci tych ostatnich zainteresowani ekumenizmem mogli z kolei w nowy sposób korzystać z katolickich wydziałów teologicznych. W 1967 roku niektórzy ekumeniści uznali, że nadszedł czas, aby podjąć nową inicjatywę w tym względzie. Profesor Muelder został przewodniczącym Komisji Planowania. Organizował dla osób zainteresowanych regularne comiesięczne spotkania przez około osiemnaście miesięcy (Boston College, Andover Newton Theological School, Katolickie Seminarium Diecezjalne św. Jana, Jezuickie

¹⁴ Autor encykliki odwołuje się tu do soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 24.

Seminarium w Weston, Wydział Teologiczny Harvardu, Episkopalny Wydział Teologiczny oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu Bostońskiego). Istniało też pewne powierzchowne zainteresowanie ze strony Gordon-Conwell i Holy Cross, Grekokatolickiego Seminarium w Brooklynie. Kiedy ostatecznie powstał Instytut Teologiczny w Bostonie, minęło jeszcze kilka lat, zanim te instytucje zostały jego członkami. Dziekan Walter Muelder pozostawał kierownikiem Bostońskiego Instytutu Teologicznego przez pierwsze dwa lata. Jednym z powodów wybrania jego osoby był fakt, iż w okresie od 1961 do 1968 roku, to znaczy pomiędzy Trzecim Zgromadzeniem Światowej Rady Kościołów w New Delhi a Zgromadzeniem w Oksawa w 1968 roku, był Przewodniczącym Instytutu Ekumenicznego w Chateau Debussy w Solenyi w Szwajcarii. Oficjalnie jest to instytut podlegający Światowej Radzie Kościołów i mający za zadanie prowadzić wszystkie badania ekumeniczne, a także organizować jesienią każdego roku zajęcia z teologii dla absolwentów. Profesor Muelder wspomina to jako swoje wielkie doświadczenie, kiedy przewodniczył Radzie, w skład której wchodziło wielu członków. W skład Bostońskiego Instytutu Teologicznego (1968) wchodzi następujące instytucje:

- 1) *Andover Newton Theological School* – jest szkołą teologiczną w Stanach Zjednoczonych założoną w 1807 roku. Jest to instytucja zarówno międzywyznaniowa, jak i koedukacyjna, mająca silne korzenie w Amerykańskim Kościele Baptystów oraz Zjednoczonym Kościele Chrystusowym.
- 2) *Boston College Department of Theology* – jest uniwersytetem jezuickim. Jest to trzeci pod względem wielkości uniwersytet rzymskokatolicki w Stanach, a pierwszy pod względem prestiżu. Jego międzywyznaniowy Wydział Teologiczny obejmuje szeroki zakres programów.
- 3) *Boston University School of Theology* – to instytucja dla absolwentów, która kontynuuje długą tradycję (1839) wyrastającą ze Zjednoczonego Kościoła Metodystów, chociaż studiują tutaj osoby różnych wyznań, kolebka personalizmu amerykańskiego.
- 4) *Episcopal Divinity School* – przygotowuje większość studentów do posługi w kościele episkopalnym, zarówno jako kapłanów, jak i świeckich. Szkoła powstała w wyniku połączenia w 1974 roku Philadelphia Divinity School oraz Episcopal Theological School. Dzieli bibliotekę oraz sale do zajęć z sąsiednią Weston School of Theology.
- 5) *Gordon-Conwell Theological Seminary* – założone w 1889 roku, gromadzi studentów wielu wyznań chrześcijańskich oraz znane jest z podkreślenia zasad ewangelicznych. Seminarium powstało jako połączenie dwóch instytucji: Conwell School of Theology oraz Gordon Divinity School.

- 6) *Harvard Divinity School* – teologia stanowi nierozzerwalną część programu studiów w Harvardzie od założenia uniwersytetu w 1636 roku. Otwartą i swobodną atmosferę, jaka otacza studia religijne w Divinity School, odzwierciedla różnorodność wyznań tak wśród studentów, jak i profesorów.
- 7) *Holy Cross Greek Orthodox School of Theology* – założona w 1937 roku, kształci księży dla Archidiecezji Greckokatolickiej na północy i południu Ameryki. Przyjmuje także absolwentów prawosławnych oraz z różnych kościołów chrześcijańskich z kraju i zagranicy. Należy do Instytutu Hellenic College, z którym dzieli budynki miasteczka uniwersyteckiego.
- 8) *Saint John's Seminary* – przygotowuje mężczyzn do kapłaństwa w Kościele rzymskokatolickim, głównie w archidiecezji bostońskiej. Mogą tu także studiować osoby z innych diecezji oraz instytutów religijnych spoza Bostonu.
- 9) *Weston School of Theology* – założona w 1922 roku jako seminarium teologiczne dla Towarzystwa Jezusowego w prowincji New England. W 1968 roku szkoła zaczęła współpracować z Episcopal Divinity School, dzieląc wspólną bibliotekę oraz sale wykładowe.

Kiedy w 1972 roku Walter Muelder przeszedł na emeryturę, powrócił do Berea College. Tam uczył przez rok, potem przez dwa i pół roku wykładał w ewangelicznym seminarium Yerrick Evangelical Theological Seminary w Evanston w stanie Illinois. Następnie powrócił do Bostonu, gdzie podjął wykłady w Andover Newton Theological School. W ostatnich piętnastu latach przynajmniej jeden semestr uczył w Vakian School of Theology. Został Emerytowanym Dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Bostońskiego. Prof. Muelder zaprosił mnie na Jubileusz 25-lecia Boston Theological Institute (BTI, 1993).

* * *

Wykładnię Deklaracji o wolności religijnej stanowi stwierdzenie, że do wiary (religii) nie należy człowieka ani przymuszać, ani zabraniać – lecz pozostawić osobę ludzką wolną, ponieważ Bóg kocha nas wolnymi (por. *Dignitatis humanae*, n. 3–4, 6, 10–12). Apostołowie, poruszeni słowem i przykładem Jezusa Chrystusa, zachęcali i kierowali ludzi do wyznawania Pana nie przez stosowanie przymusu, a jednocześnie przeciwstawiali się władzy publicznej, gdy ona sprzeciwiała się woli Boga: „Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Zasada wolności religijnej w społeczeństwie pozostaje

w zgodzie z wolnością aktu wiary chrześcijańskiej, harmonizuje bowiem z godnością każdej osoby ludzkiej i Objawieniem Bożym (DWR, n. 2)¹⁵.

W encyklice *Centesimus annus*, ogłoszonej w 1991 roku, po upadku komunizmu, gdy w wielu krajach Europy środkowo-wschodniej kształtował się nowy porządek polityczny, Jan Paweł II pisał: „Po upadku totalitaryzmu komunistycznego i wielu innych ustrojów totalitarnych i tak zwanych systemów «bezpieczeństwa narodowego», obserwuje się dzisiaj dominację – co prawda nie wolną od sprzeczności – ideału demokratycznego, który łączy się z troską o prawa człowieka. Właśnie dlatego te Narody, które reformują swoje systemy, muszą demokracji zapewnić autentyczne i mocne fundamenty poprzez wyraźne uznanie tych praw. Wśród zasadniczych należy przede wszystkim wymienić prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia; prawo do życia w zjednoczonej wewnętrznie rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości; prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy; prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swoich bliskich; prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci, dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości. Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby” (n. 47, podkr. – B. G.)¹⁶.

Święty Jan Paweł II potwierdził w swoim nauczaniu zarówno treść Deklaracji *Dignitatis humanae Vaticanum Secundum*, jak i przeświadczenie wielkiego amerykańskiego personalisty Waltera G. Mueldera, że wolność religijna nie jest jednym spośród praw, ale jest prawem o wyjątkowej randze w hierarchii praw osoby ludzkiej. Prawo do życia jest prawem fundamentalnym; jego przestrzeganie warunkuje korzystanie przez człowieka ze wszelkich innych osobowych praw. Prawo do wolności religijnej jest prawem, które chroni to, kim w swojej istocie jest człowiek jako osoba;

¹⁵ W tym właśnie duchu Jan Paweł II pisał w encyklice *Redemptoris missio*: „Kościół zwraca się do człowieka w pełnym poszanowaniu jego wolności: misja nie uszczupla wolności, ale działa na jej korzyść. Kościół proponuje, niczego nie narzuca: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia. Tym, którzy opierają się pod najróżniejszymi pozorami działalności misyjnej, Kościół powtarza: Otwórzcie drzwi Chrystusowi!” (n. 39).

¹⁶ W tym miejscu Autor encykliki odwołuje się do Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, n. 1–2.

odzwierciedla osobową tożsamość człowieka – w jego relacji do Prawdy i do Osobowego Boga.

STRESZCZENIE

Amerykański personalizm jako system rozwija się w złotym okresie filozofii, teologii i etyki społecznej w USA. Walter George Muelder (1907–2004), profesor etyki społecznej i teologii chrześcijańskiej na Uniwersytecie Bostońskim i Uniwersytecie Południowej Kalifornii w Los Angeles stanowił pomost między szkołą bostońską a szkołą kalifornijską amerykańskiego personalizmu. Dziekan Walter Muelder ustanowił w 1955 roku Katedrę Ekumenizmu w Boston University School of Theology. W 1964 roku Dean Walter G. Muelder został zaproszony przez Watykan za pośrednictwem Światowej Rady Metodystycznej do pełnienia roli obserwatora ekumenicznego na Soborze Watykańskim II. Jako personalista znacząco wpłynął na treść Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965). Podkreślał, że prawo do wolności religijnej jest naturalnym prawem osoby ludzkiej do wolności obywatelskiej.

W.G. Muelder nazwał swoją doktrynę „personalizmem wspólnotowym”, co przypominało *communio personarum* Jana Pawła II. Był przewodniczącym komitetu organizacyjnego i pierwszym prezydentem Bostońskiego Instytutu Teologicznego (BTI), konsorcjum dziewięciu szkół protestanckich, prawosławnych i katolickich (1968).

Słowa kluczowe: personalizm, personalizm amerykański, wolność religijna, ekumenizm, osoba, godność osoby ludzkiej.

ABSTRACT

American Personalism as a system is developed in the golden age of Philosophy, Theology, and Social Ethics in the USA. Walter George Muelder (1907–2004), Professor of Social Ethics and Christian Theology at Boston University and the University of Southern California, Los Angeles bridged the Bostonian School and the Californian School of American Personalism. Dean Walter Muelder established a Chair of Ecumenism at the Boston University School of Theology in 1955. In 1964 Dean Walter G. Muelder was invited by the Vatican through the World Methodist Council to be an ecumenical observer at the Second Vatican Council. As a Personalist he significantly influenced the Declaration on Religious Liberty *Dignitatis humanae* (1965). He emphasized that the right to religious liberty is a natural right of the human person to civil liberty.


W.G. Muelder called his doctrine *Communitarian Personalism* which recalled *communio personarum* of John Paul II. He was Chairman of the organizing committee and the first President of the Boston Theological Institute (BTI), a consortium of nine Protestant, Orthodox and Catholic Schools (1968).

Key words: personalism, american personalism, religious liberty, ecumenism, person, dignity of the human person.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, Libreria Editrice Vaticana 1990.
- Gacka B., *An Interview with Dean Emeritus Walter G. Muelder by Rev. Bogumił Gacka, MIC, May 27, 1993, Boston, MA*, red. E. Yandell, T. Flynn, Stockbridge 1996.
- Gacka B., *Personalizm amerykański*, Lublin 1996.
- Horton D., *Vatican Diary 1964. A Protestant Observes The Third Session of Vatican Council II*, Filadelfia – Boston 1965.
- King M.L., Jr., *Stride Toward Freedom*, New York 1958.
- Muelder W.G., *Communitarian Christian Ethics: A Personal Statement and a Response*, w: *Toward a Discipline of Social Ethics. Essays in Honor of Walter George Muelder*, red. P. Deals Jr., Boston 1972.
- Muelder W.G., *Communitarian Dimensions of the Moral Laws*, w: *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, ed. by P. Deats and C. Robb, Macon 1986.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 9–22.
- World Council of Churches, *The Evanston Report*, New York 1955.
- World Council of Churches, *Man's Disorder and God's Design. The Amsterdam Assembly Report*, New York 1948.

PAWEŁ SZUPPE

 <https://orcid.org/0000-0001-6806-3161>
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Nauk Teologicznych
Zakład Dialogu Religijnego
Katedra Religiologii i Ekumenizmu

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W KONTEKŚCIE PROBLEMATYKI NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH W EUROPIE

Wolność religijna to jedno z podstawowych praw przysługujących każdemu człowiekowi, bez względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, poglądy, pochodzenie narodowe czy społeczne. Oznacza prawo jednostki lub wspólnoty ludzi do kierowania się głosem własnego sumienia w wyznawaniu bądź niewyznawaniu jakiegokolwiek religii, publicznego wyrażania swoich przekonań religijnych, świadczenia o religii w sposób niepodważający wolności innych osób¹.

Wolność religijną można rozpatrywać w trzech aspektach: społecznym, teologicznym, prawnym. W wymiarze społecznym jest prawem wynikającym z niezbywalnej wartości człowieka jako osoby, potwierdzonym m.in. w dokumentach: Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (10 XII 1948), Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (4 IX 1950), Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 XII 1965), Międzynarodo-

¹ *Wolność religijna*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 896; zob. A. Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, w: *Zagrożenia i ikonosfera religijnych przekonań integrującej się Europy. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2005, s. 40; P. Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Suwalsko-Mazurskiej im. Papieża Jana Pawła II w Suwałkach”, 6(2005), nr 11, s. 111n; A.M. Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 10(2007), s. 325, 351; M. Bielecki, *Wolność religijna*, w: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 513; K. Rainko, A. Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski, Łódź 2021, s. 372n.

dowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych (16 XII 1966), Deklaracji Podstawowych Praw i Wolności (12 IV 1989), Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej (7 XII 2000). Źródłami ludzkiej godności są rozumność i wolność, będąca podstawą odpowiedzialności, autonomii, samoposiadania, samoopanowania. Wyklucza zewnętrzną ingerencję czy przymus i zakłada wewnętrzną zdolność do szukania prawdy, dobra, wartości wyższych, światopoglądowych, religijnych. Jej podstawę stanowi również sumienie. Człowieka nie można zmuszać do postępowania wbrew niemu bądź przeszkadzać w działaniu zgodnym z nim, zwłaszcza na płaszczyźnie religijnej. Państwa demokratyczne winny zapewniać jednostce ludzkiej prawo do wyrażania wolności religijnej w sferze publicznej².

Podmiot wolności religijnej stanowi też rodzina. Światopogląd oraz przekonania religijne rodziców – jako pierwszych wychowawców – mają być respektowane przez szkołę i państwo³. Wolność religijną należy także przestrzegać w życiu społecznym, czego głównym przejawem jest uznanie ze strony państwa podmiotowości prawnej wspólnot wyznaniowych. Chodzi tu o prawo do publicznego sprawowania kultu, budowy świątyń i innych obiektów, kształcenia osób duchownych w seminariach i na wydziałach teologicznych, prowadzenia szkół, specjalistycznego duszpasterstwa, dostępu do środków społecznego przekazu, działalności charytatywnej, tworzenia stowarzyszeń religijnych⁴.

W wymiarze teologicznym wolność religijna znajduje uzasadnienie w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Dokument podkreśla, że podstawą wolności religijnej jest godność osoby ludzkiej, jako istoty rozumnej i wolnej, zapraszanej przez Boga do przyjęcia prawdy religijnej w akcie wiary. Przysługuje ona każdemu człowiekowi, wspólnotom religijnym, rodzinie. Człowiek – będący osobą – ma naturalne, niezbywalne prawo, by szukać i odkrywać prawdę religijną, wyznawać ją, dzielić się

² S. Kowalczyk, *Wolność religijna. 1. Aspekt społeczny*, w: EK, t. 20, kol. 896; zob. Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 42n; Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 114n; G. Harasimiak, *Prawo do wolności religijnej a swoboda działania sekt w Polsce. Czy wszystko w sferze wyznaniowej nam wolno?*, „Prawa Człowieka”, 2013, nr 16, s. 57n; Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 373n.

³ Zob. Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 44; Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, s. 328.

⁴ Kowalczyk, *Wolność religijna*, kol. 896n; zob. Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 124; Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, s. 331; Bielecki, *Wolność religijna*, s. 516.

swoim doświadczeniem bez przeszkód czy przymusu wewnętrznego i zewnętrznego ze strony innych osób, społeczności, władzy państwowej, o ile nie narusza to praw drugiego człowieka, zasad moralnych lub porządku publicznego⁵.

Aspekt teologiczny wolności religijnej podkreśla pozytywną wolność ludzką, jako dążenie do prawdy i dobra. Na jej straży stoi sumienie, kryterium postępowania zgodnego z prawem Bożym⁶.

Na płaszczyźnie prawnej wolność religijna staje się wolnością myśli, sumienia i religii⁷. Obejmuje prawo do własnych przekonań religijnych, ich publicznego wyrażania w nauczaniu, sprawowaniu kultu, posiadaniu obiektów sakralnych, kształceniu duchownych. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Deklaracja Podstawowych Praw i Wolności oraz Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej uznają wolność myśli, sumienia i religii za fundamentalne prawo człowieka⁸.

W państwie demokratycznym istnieją różne postawy wobec religii. Można ją przyjmować, zmieniać, być względem niej obojętnym lub nie wyznawać żadnej religii. Prawo chroni wolność religijną w dwóch znaczeniach: pozytywnym („do religii”) i negatywnym („od religii”)⁹.

W tradycji konstytucyjnej państw europejskich wolność religijna zajmuje czołową pozycję na liście praw i wolności przynależnych człowiekowi¹⁰. Konstytucje poszczególnych krajów przyjmują różne formuły na jej określenie: wolność wiary i przekonań oraz wykonywania kultu; wolność sumienia, religii i kultu; swobodny wybór wyznania; prawo wyrażania

⁵ P. Królikowski, *Wolność religijna. 2. Aspekt teologiczny*, w: EK, t. 20, kol. 898; zob. Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 41n, 45; Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 124; Harasimiak, *Prawo do wolności religijnej*, s. 59; Bielecki, *Wolność religijna*, s. 514, 520.

⁶ Królikowski, *Wolność religijna*, kol. 898; zob. Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 110.

⁷ Zob. Bielecki, *Wolność religijna*, s. 513.

⁸ K. Orzeszyna, *Prawna ochrona. III. Ochrona prawna wolności sumienia i religii*, w: EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 292n; zob. Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 115; Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, s. 325, 331–335.

⁹ Zob. tamże, s. 325n; Orzeszyna, *Prawna ochrona*, kol. 292; Harasimiak, *Prawo do wolności religijnej*, s. 57; Bielecki, *Wolność religijna*, s. 513n, 516n.

¹⁰ Zob. Harasimiak, *Prawo do wolności religijnej*, s. 54; Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 372–374.

i rozwijania swojej tożsamości religijnej; wolność kultu religijnego; prawo do swobodnego wyboru dowolnej religii lub wiary; wolność wyznawania indywidualnie i zbiorowo; wolność wyboru religijnego bądź ateistycznego¹¹.

Podstawą porządków prawnych demokracji europejskich jest niezbywalne prawo jednostki do zajęcia własnego stanowiska wobec religii. Treść wolności religijnej obejmuje możliwość wyboru wiary, dzielenie się nią z innymi ludźmi oraz praktykowanie. Przekonania religijne nie mogą zagrażać wolności drugiego człowieka, porządkowi publicznemu i moralnemu, zdrowiu, bezpieczeństwu państwa¹².

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (2 IV 1997) zapewnia każdemu człowiekowi wolność sumienia i religii. W tym kontekście istotną rolę odgrywa zasada równouprawnienia Kościołów oraz innych związków wyznaniowych, a także bezstronność władz odnośnie przekonań religijnych, światopoglądowych, filozoficznych, co gwarantuje możliwość ich wyrażania w sferze publicznej¹³.

W naukach prawnych wolność religijną często łączy się z pojęciem wolności sumienia i wyznania. Można tu spotkać dwa stanowiska, wyjaśniające ten termin. Pierwsze utożsamia wolność sumienia z wolnością wyznania. Drugie – dominujące w prawie – ukazuje istotne różnice w rozumieniu tych pojęć. Podejście to akcentuje dwie formy działalności religijno-swiatopoglądowej człowieka: wewnętrzną – związaną z kształtowaniem przekonań jednostki w sprawach religii; zewnętrzną – polegającą na głoszeniu tych poglądów i życiu zgodnym z ich nakazami¹⁴.

Wolność sumienia obejmuje prawo osoby ludzkiej do wyboru, kształtowania, zmiany światopoglądu w kwestiach religii. Wolność wyznania zakłada możliwość wyrażania przez jednostkę własnych przekonań religijnych indywidualnie i wspólnotowo, prywatnie i publicznie oraz postępowania zgodnego z tymi poglądami¹⁵.

¹¹ Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 117.

¹² Tamże, s. 118, 127, 130; Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, s. 343n, 352.

¹³ Orzeszyna, *Prawna ochrona*, kol. 293; zob. Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 45, 47; Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 126n; Bielecki, *Wolność religijna*, s. 517n; Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 375n.

¹⁴ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 5, Warszawa 2013, s. 21; zob. P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin 2022, s. 47n.

¹⁵ Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 22; zob. M. Mancewicz, *Prawo młodzieży do wolności sumienia i wyznania a działalność sekt w Polsce*, w: *Sekty jako wyzwanie społeczne*

Wolność sumienia i wyznania ma związek z innymi prawami człowieka: wolnością myśli, słowa, zgromadzeń, stowarzyszeń. Jej realne znaczenie dla jednostki oraz zbiorowości zależy od wartości całego katalogu wolności. Kiedy inne wolności są ograniczane lub nabierają wymiaru utopijnego czy iluzorycznego, taka również staje się wolność sumienia i wyznania¹⁶.

W kontekst wolności religijnej wpisuje się problematyka nowych ruchów religijnych, popularnie zwanych sektami. Poniższy tekst stanowi próbę ukazania tego złożonego zjawiska w Europie.

Nowe ruchy religijne – charakterystyka zagadnienia

Nowe ruchy religijne to zbiorczy termin z zakresu socjologii religii, używany na określenie wewnątrznie zróżnicowanego zespołu organizacji, z których większość pojawiła się w kulturze Zachodu na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX stulecia. Oferują one pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej, filozoficznej. Wywierają znaczący wpływ na życie swoich wyznawców¹⁷. Wspólnota może być nazwana „nową” dlatego, że pojawiła się po drugiej wojnie światowej. Zapożyczonym komponentom wierzeniowym nadaje nie tylko nową interpretację, ale przede wszystkim nowy sens doktrynalny, społeczny, kulturowy. Jej nowość polega również na dostosowaniu działalności

i religijne, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 311; Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 41; Harasimiak, *Prawo do wolności religijnej*, s. 58; Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania*, s. 48.

¹⁶ Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 23; zob. Mancewicz, *Prawo młodzieży do wolności sumienia i wyznania*, s. 311.

¹⁷ F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, *OsRomPol*, 12(1991), nr 7, s. 13; E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, wyd. 2, Kraków 2012, s. 91; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, Lublin 2017, s. 76; zob. P. Stawiński, *Czy sekty zniewalają? Kontrowersje wokół nowych ruchów religijnych i kultów*, w: *Rodzinne i pozarodzinne środowiska wychowawcze (szkice historyczno-pedagogiczne)*, red. A. Siedlaczek-Szwed, I. Wagner, Częstochowa 2002, s. 201; Z. Pasek, *Nowe ruchy religijne a sekty. Terminologiczne rozważania religioznawcy*, w: M. Mazur, Z. Pasek, A. Potocki [i in.], *Nowy ruch religijny czy sekta?*, Warszawa 2004, s. 10; tenże, *Ugrupowania religijne pogranicza, w: Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, s. 79; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne. Wybrane zagadnienia prawne, kryminologiczne i społeczne*, Toruń 2013, s. 203; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, Kraków 2014, s. 71; J. Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin 2014, s. 172; Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 379n.

do mentalności, potrzeb i pragnień współczesnego człowieka. Stanowi też alternatywę dla oficjalnych, zinstytucjonalizowanych religii oraz kultury. Jest ruchem, czyli czymś dynamicznym, nieustannie rozwijającym się. Posiada wymiar religijny, gdyż ukazuje obraz rzeczywistości sakralnej bądź drogę do osiągnięcia poznania transcendentnego, oświecenia duchowego, samorealizacji. Pozwala członkom znaleźć odpowiedź na fundamentalne pytania egzystencjalne¹⁸.

Nowe ruchy religijne obejmują liczne wspólnoty o dość krótkim okresie istnienia, niskim stopniu instytucjonalizacji, będące innowacją w stosunku do tradycyjnych form życia religijnego¹⁹. Stają się one niekiedy źródłem konfliktów – zwłaszcza te o nastawieniu radykalnym (nieakceptujące regulacyjnych funkcji państwa) lub eskapistycznym (oderwane od rzeczywistości i problemów z nią związanych). Działalność takich grup doprowadziła do tendencji autodestrukcyjnych, agresji skierowanej do wewnątrz wspólnoty (samobójstwa członków) lub na zewnątrz (ataki terrorystyczne, zabójstwa). Przykładem tego są tragiczne wydarzenia z końca lat siedemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. oraz początku XXI stulecia, jakie miały miejsce w Gujanie, Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Szwajcarii, Francji, Japonii, Ugandzie²⁰.

¹⁸ Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne*, s. 12; B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997, s. 29; Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce, Warszawa 2000, s. 11 (mps. – biblioteka Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji); Stawiński, *Czy sekty zniewalają?*, s. 201; A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, Radom 2004, s. 21; E. Moczuk, G. Mikrut, *Sekty jako zjawisko społeczne*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Prawo”, 2005, nr 3, s. 249; Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, s. 204n; Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II*, s. 153; Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności*, s. 171n; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 16, 76n.

¹⁹ T. Doktor, *Nowe ruchy religijne*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 267; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 74; zob. M. Nowaczyk, *Nowe ruchy religijne*, „Przegląd Religioznawczy”, 1998, nr 3–4, s. 76; T. Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 5n; Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce, s. 11; Moczuk, Mikrut, *Sekty jako zjawisko społeczne*, s. 249; Z. Pasek, *Nowe ruchy religijne*, w: EK, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 49; Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, s. 203.

²⁰ Najbardziej znane grupy o charakterze destrukcyjnym: Świątynia Ludu Jima Jonesa, Gałąź Dawidowa (Szczep Dawidowy) Davida Koresha, Świątynia Słońca Luca Joureta i Josepha di Mambro, Najwyższa Prawda (AUM Shinrikyo – obecnie Aleph) Shoko Asahary, Bramy Niebios (Wrota Niebios) Marshalla Applewhite'a, Ruch na rzecz Przywrócenia Dziesięciu Przykazań Bożych Josepha Kibwetere i Credonii Mwerinde; Doktor, *Nowe ruchy religijne*, s. 268; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 75n, 304.

Nowe ruchy religijne – które są przedmiotem powyższej analizy – pochodzą ze Stanów Zjednoczonych. Powstały w latach sześćdziesiątych XX w. jako swoiste modyfikacje i interpretacje wybranych komponentów z wielkich religii świata i uznanych tradycji kulturowych. Stąd na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX stulecia migrowały do Europy i innych regionów świata. Nie można również zapominać o rozwijających się w określonym kręgu kulturowym rodzimych grupach kultowych – będących próbą odpowiedzi na odwieczne pytania oraz tęsknoty pojedynczego człowieka i całego społeczeństwa²¹.

Kontekst europejski funkcjonowania nowych ruchów religijnych

W Europie nowe ruchy religijne istnieją od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Tragiczne wydarzenia, które miały miejsce w nowych ruchach religijnych, związane z samobójstwami członków, atakami terrorystycznymi, zabójstwami, uwarząły kraje europejskie na ten fenomen kulturowy. Rządy poszczególnych państw reagowały na tę problematykę. Opublikowały liczne dokumenty, spośród których należy wymienić: *Raport Cottrella* (2 IV 1984); *Raport Hunta* (29 XI 1991); *Rezolucję Parlamentu Europejskiego w sprawie Ruchów Kultowych w Europie* (28 II 1996); *Raport Nastase* (13 IV 1999). Są to oficjalne teksty Parlamentu Europejskiego i Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy poświęcone nowym ruchom religijnym w zachodnim kręgu kulturowym. Analiza ich treści pozwala wskazać dwie zasadnicze przyczyny rozwoju i atrakcyjności tego rodzaju grup: utratę znaczenia zinstytucjonalizowanych Kościołów oraz zawodność świeckich alternatyw w zaspokajaniu duchowych potrzeb człowieka²².

Powyższe dokumenty koncentrują się na zagadnieniu szkodliwych grup kultowych, z uwzględnieniem kwestii społeczno-prawnych. Podkreślają, że tego rodzaju organizacje nie przestrzegają podstawowych praw i wolności, przysługujących człowiekowi jako jednostce (aspekt indywidualny) oraz członkowi konkretnej wspólnoty państwowej (wymiar zbiorowy). Grupy te

²¹ Nowaczyk, *Nowe ruchy religijne*, s. 76; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 76, 304.

²² I. Kamiński, *Sekty i nowe ruchy religijne w oficjalnych dokumentach. Klasyfikacja, analizy, komentarz i teksty źródłowe (raporty, rezolucje, zalecenia, uchwały, rozporządzenia)*, wyd. 2, Toruń 2011, s. 39; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 23n; zob. R. Dębiński, *Bezpieczeństwo Europejczyków, a rozwój nowych ruchów religijnych i sekt*, „Journal of Modern Science”, 1(2012), s. 271.

naruszają fundamenty społecznego życia. Przekraczają obowiązujące prawo. Zagrażają istnjącemu porządkowi publicznemu i bezpieczeństwu obywateli. Ukrywają prawdziwe inicjatywy za parawanem aktywności kulturalnej, religijnej, terapeutycznej. Dokumenty proponują, by utworzyć instytucje rządowe, które zajmą się gromadzeniem i opracowywaniem materiałów poświęconych niebezpiecznym organizacjom kultowym. Do ich zadań będzie należało: monitorowanie aktywności destrukcyjnych ruchów; przepływ informacji na szczeblu krajowym i międzynarodowym; udzielanie wsparcia osobom opuszczającym takie grupy; podnoszenie świadomości społecznej o istniejącym problemie. Dokumenty postulują również pełniejsze wykorzystanie dostępnych środków prawnych, zmierzających do ograniczenia przestępczej działalności tego typu wspólnot w Europie²³.

Z analizy treści przedstawionych dokumentów wynika, że państwa europejskie chcą wypracować ogólny model postępowania z nowymi ruchami religijnymi. Zadanie to okazuje się trudne do zrealizowania, ponieważ niektóre wspólnoty stanowią realne zagrożenie dla jednostki i społeczeństwa. Taka sytuacja stawia państwo wobec dylematu: uznania nadrzędnego charakteru prawa do wolności sumienia i religii czy zrezygnowania z niego – celem ochrony pewnych grup ludzkich (młodzież, migranci, osoby ze-pchnięte na margines społeczny) przed wpływem niebezpiecznych wspólnot. Bezwarunkowa akceptacja tej zasady uniemożliwia podjęcie skutecznych środków przeciw destrukcyjnym ruchom kultowym. Regulacje prawne gwarantują istnienie również tego typu organizacji, a także zapewniają każdemu człowiekowi możliwość wyboru określonej wspólnoty. Brakuje więc skutecznych narzędzi do walki ze szkodliwymi przejawami działalności omawianych grup²⁴.

Prezentowane teksty i zawarte w nich wnioski sprawiają wrażenie, że tematyka nowych ruchów religijnych jest znana rządóm poszczególnych państw europejskich i odpowiednio zdiagnozowana. Rzeczywistość wygląda

²³ R.T. Ptaszek, *Sekty jako zagrożenie dla kultury europejskiej*, „Człowiek w Kulturze”, 2004, nr 16, s. 148–151; M. Libiszowska-Żótkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, w: *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. E. Firlit, Warszawa 2009, s. 132–134; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 24n; zob. Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce, s. 5n; Manciewicz, *Prawo młodzieży do wolności sumienia i wyznania*, s. 312n; Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 57–60; Kamiński, *Sekty i nowe ruchy religijne*, s. 28–34, 38–40, 45n; Harasimiak, *Prawo do wolności religijnej*, s. 62; Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, s. 55–58.

²⁴ Ptaszek, *Sekty jako zagrożenie dla kultury europejskiej*, s. 151; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 26; zob. Kamiński, *Sekty i nowe ruchy religijne*, s. 119.

jednak inaczej. Przedstawione raporty i rezolucje omawiają jedną kategorię organizacji – destrukcyjne grupy kultowe, które podważają istniejący porządek społeczno-prawny. Posługują się one różnymi technikami wpływu społecznego dla zdobycia całkowitej kontroli nad wyznawcami. Ideologia tych wspólnot pełni funkcję narzędzia, służącego manipulacji²⁵. Trzeba mieć jednak świadomość, że szkodliwe bywają także inne ruchy. Chcąc realnie ocenić tego rodzaju zagrożenia, należy dokonać teologicznej i filozoficznej analizy ich doktryn, a następnie wskazać te komponenty, które mogą być niebezpieczne²⁶.

Żadne z państw europejskich nie uchwaliło skutecznych aktów prawnych w stosunku do nowych ruchów religijnych jako całości. Nie powstały także odpowiednie regulacje prawne, ograniczające działalność destrukcyjnych grup kultowych. Wspólnoty takie wciąż funkcjonują w społeczeństwie i co pewien czas dają znać o sobie. Wobec tych trudności rządy poszczególnych państw stosują obowiązujące już przepisy. Powołują komisje badawcze, sporządzają raporty i rezolucje, wymieniają informacje. Podejście takie posiada wymiar asekuracyjny – pozwala unikać oskarżeń o łamanie praw i wolności przysługujących każdemu człowiekowi²⁷.

Problematyka nowych ruchów religijnych obejmuje praktycznie całą Europę. Dotyczy społeczeństw demokratycznych, które mają konstytucyjnie zagwarantowane prawa do wolności światopoglądowej i religijnej. Obawy opinii publicznej powinny budzić grupy, które nie posiadają czytelnej doktryny, wymagają od członków bezwzględnego posłuszeństwa oraz życia w zamkniętej wspólnotie²⁸.

Oprócz europejskich dokumentów prawnych dotyczących wolności religijnej w kontekście problematyki nowych ruchów religijnych istotne znaczenie mają również organizacje, zbierające dane na ten temat. Europejskimi instytucjami, które zajmują się gromadzeniem takich informacji, są: Sieć Informacyjna ds. Ruchów Religijnych (Wielka Brytania – ang. *Information Network Focus on Religious Movements* [INFORM]); Europejska Federacja

²⁵ Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce, s. 36; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 26n.

²⁶ Ptaszek, *Sekty jako zagrożenie dla kultury europejskiej*, s. 151n; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 27.

²⁷ Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, s. 134; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 27.

²⁸ Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, s. 134; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 30.

Centrów Badania i Informacji o Sekciarstwie (Francja – fr. *Fédération Européenne des Centres de Recherche et d'Information sur le Sectarisme* [FECRIS]); Międzyministerialna Misja Czujności i Walki Przeciwko Odchyleniom Sekciarskim (Francja – fr. *Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte Contre les Dérives Sectaires* [MIVILUDES]); Centrum Informacji i Opinii o Szkodliwych Organizacjach Sekciarskich (Belgia – fr. *Centre d'Information et d'Avis sur les Organisations Sectaires Nuisibles* [CIAOSN]); Centrum Studiów nad Nowymi Religiami (Włochy – wł. *Centro Studi sulle Nuove Religioni* [CESNUR])²⁹.

Instytucje te prowadzą badania interdyscyplinarne nad nowymi ruchami religijnymi. Informują opinię publiczną, agendy rządowe i media na temat liczebności, doktryny, praktyk, funkcjonowania określonej grupy, a także wpływu, jaki wywiera na swoich adeptów i społeczeństwo. Koordynują działania, związane z przygotowaniem odpowiednich aktów prawnych. Planują też międzynarodowe konferencje i sympozja poświęcone omawianemu zagadnieniu oraz wydają publikacje³⁰.

Działalność nowych ruchów religijnych w Polsce

W Polsce nowe ruchy religijne istnieją od lat siedemdziesiątych XX w. Początek ich działalności wiąże się z przemianami społeczno-ustrojowymi, a także wprowadzeniem liberalnej ustawy o rejestracji związków wyznaniowych, odwołującej się do wolności myśli, sumienia i wyznania (17 V 1989). Nie mają one tu wielu wyznawców. Postawa społeczeństwa oraz medialne wypowiedzi koncentrują się na negatywnych przejawach aktywności niektórych wspólnot. Według obiegowej opinii grupy te zagrażają porządkowi publicznemu i moralnemu. Podobnie sytuacja wygląda w innych państwach³¹.

²⁹ Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, s. 128n; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 21; zob. G. Mikrut, K. Wiktor, *Sekty za zamkniętymi drzwiami*, Kraków 2004, s. 111, 134n; I. Kamiński, *Zagrożenia, generowane przez sekty destrukcyjne, dla państwa i demokracji oraz przeciwdziałanie im (przykład Francji, Niemiec, USA, Chin i Japonii)*, w: *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska. Zbiór studiów*, red. I. Kamiński, M. Płodowski, Olsztyn 2009, s. 251; P. Chrzczonowicz, *Inicjatywy wybranych państw europejskich dotyczące działalności tzw. sekt*, „Prokuratura i Prawo”, 2013, nr 2, s. 21n, 27; tenże, *Sekty destrukcyjne*, s. 76–78, 83.

³⁰ Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, s. 135–137; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 22.

³¹ Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, s. 140n; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 27, 306.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej – jak już wcześniej zaznaczono – gwarantuje wolność sumienia i religii. Podkreśla równe traktowanie rozmaitych grup religijnych, o ile nie naruszają obowiązującego prawa. Władze zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych, filozoficznych. Zapewniają możliwość ich publicznego wyrażania. Stosunki między państwem a wspólnotami religijnymi opierają się na zasadach poszanowania autonomii i niezależności każdej ze stron, a także współdziałania dla dobra jednostki oraz społeczeństwa³².

Wiele nowych ruchów religijnych znalazło się w rejestrze Kościołów i innych związków wyznaniowych. Konstytucja nie precyzuje, co rozumie pod tą kategorią. Wprowadzając określenie „inne” stawia znak równości między tymi rzeczywistościami, jako wspólnotami religijnymi. Można stąd wysunąć wniosek, że Kościół staje się synonimem szczególnego rodzaju związku wyznaniowego. Natomiast związkiem wyznaniowym jest grupa religijna, która posiada osobowość prawną. Wśród wspólnot wpisanych do rejestru wyróżnia się Kościoły i pozostałe związki wyznaniowe, które nie są wprawdzie Kościołami, ale jako prawnie zalegalizowane grupy spełniają kryteria związku religijnego³³. Warto przy tej okazji dodać, że część z nich ma w swojej nazwie pojęcie „Kościół”³⁴.

³² Dz. U. z 1997 Nr 78, poz. 483, art. 25; J. Dziobek-Romański, *Funkcjonowanie sekty w polskim systemie prawnym. Zagadnienia wybrane*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie”, 3(1999), nr 5, s. 22; Z. Pasek, *Państwo i samorządy wobec nowych ruchów religijnych w Polsce 1989–2004*, w: T. Alexiewicz, Sz. Beźnic, T. Doktor [i in.], *Walka, tolerancja, dialog, współpraca. Wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, Warszawa 2005, s. 74n; Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, s. 94n, 97; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 61; Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 376n.

³³ J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, w: *Leksykon socjologii religii*, s. 200; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 61; zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001, s. 7n; E.M. Guzik-Makaruk, *Sekta religijna a obowiązujący system prawa karnego. Wokół definicji i jej potrzeby*, w: *Kontrowersyjne grupy kultowe i sekty. Analiza psychologiczna i prawna*, red. M. Gajewski, Kraków 2011, s. 208n.

³⁴ Według danych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji z 7 czerwca 2022 r. na 191 zarejestrowanych Kościołów i związków wyznaniowych 91 ma w nazwie słowo „Kościół”; informacje zaczerpnięte ze stron internetowych: <https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych> oraz <https://www.gov.pl/web/mswia/koscioly-i-inne-zwiazki-wyznaniowe-ktorych-stosunki-z-panstwem-sa-uregulowane-ustawami-partykularnymi> [29.06.2022]; zob. R. Brożniak, M. Winiarczyk-Kossakowska, *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe)*, Warszawa 2014, s. 1061–1078; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 58.

Z polskich dokumentów prawnych – poświęconych tematyce wolności religijnej w świetle nowych ruchów religijnych – należy wspomnieć *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce* (15 V 2000). Powstał on z inicjatywy Międzyresortowego Zespołu ds. Nowych Ruchów Religijnych (1997–2001). Stanowi pierwszą i jak dotąd jedyną, wstępną próbę całościowej analizy omawianego zagadnienia w naszym kraju. Tekst ten wnosi istotny wkład do dyskusji publicznej, poświęconej zagrożeniom ze strony rozmaitych grup kultowych. Prezentuje uwarunkowania społeczne i psychologiczne powstawania oraz rozwoju nowych ruchów religijnych, przyczyny ich atrakcyjności, metody działania. Pokazuje szkodliwy charakter niektórych wspólnot – z uwzględnieniem występujących w nich zjawisk patologicznych. Przedstawia także prawne aspekty tej problematyki. Dotyczą one naruszania przez konkretne grupy kultowe podstawowych swobód obywatelskich, przekraczania prawa karnego i rodzinnego³⁵. Wymienia różne formy organizacyjno-prawne, jakie mogą przyjmować nowe ruchy religijne (Kościół, związek wyznaniowy, stowarzyszenie, fundacja)³⁶. Wyprowadza również wnioski w zakresie przeciwdziałania państwa wobec destrukcyjnej działalności wspólnot kultowych³⁷. Powyższy tekst jest najpełniejszym, interdyscyplinarnym opracowaniem tej problematyki w Polsce³⁸.

Wśród polskich organizacji pozarządowych – zajmujących się badaniem wolności religijnej przez pryzmat nowych ruchów religijnych – trzeba wymienić Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach, powstałe 2 października 2019 r. To ośrodek studiów specjalnych, prowadzący badania w zakresie wolności religijnej, nowych

³⁵ K. Wiktor, „*Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*” z perspektywy czasu, w: Mazur, Pasek, Potocki [i in.], *Nowy ruch religijny czy sekta?*, s. 44n; Mikrut, Wiktor, *Sekty za zamkniętymi drzwiami*, s. 199n; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 25; zob. J. Maruchin, *Sekty destrukcyjne – perspektywa socjologiczna*, w: *Psychomanipulacja a młodzież. Zjawisko – zagrożenie – pomoc*, red. E. Narecka, E. Ziarek, Lublin 2002, s. 38; Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 52; Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, s. 139.

³⁶ Więcej na ten temat zob. Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 384–386.

³⁷ *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, s. 56n; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 25n; zob. Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 122n; Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, s. 137n; Kamiński, *Sekty i nowe ruchy religijne*, s. 115.

³⁸ E.M. Guzik-Makaruk, *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa 2004, s. 270n; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 26; zob. Kamiński, *Sekty i nowe ruchy religijne*, s. 125.

ruchów religijnych, nowych duchowości, sekt oraz manipulacji doktrynalnej, psychologicznej, ideologicznej. Jego podstawowym celem jest działalność badawcza, ekspercka, edukacyjna. Zajmuje się również pracą o charakterze pomocowym³⁹.

Do istotnych zadań Dominikańskiego Centrum Informacji należą: troska o przestrzeganie praw i wolności przysługujących każdemu człowiekowi; ochrona jednostki przed manipulacją psychologiczną, doktrynalną, religijną, ideologiczną; identyfikacja szkodliwego wpływu – niezależnie od źródła jego pochodzenia – ze względu na dobro osoby (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka)⁴⁰.

Dominikańskie Centrum Informacji prowadzi aktywność na płaszczyznach: badawczej – inicjowanie, wspieranie i koordynowanie prac naukowych w obrębie różnych dyscyplin (teologia, filozofia, religioznawstwo), gromadzenie informacji i literatury na temat nowych ruchów religijnych, duchowości, sekt, manipulacji; eksperckiej (doradczo-konsultacyjna) – współpraca z instytucjami państwowymi, samorządowymi, kościelnymi, związkami wyznaniowymi, a także organizacjami pozarządowymi; edukacyjnej, popularyzatorskiej i profilaktycznej – kształcenie różnych środowisk (naukowych, zawodowych, duchowieństwa, pracowników oświaty, młodzieży, studentów, wolontariuszy), działania profilaktyczne (konferencje, szkolenia, prelekcje, warsztaty, kampanie społeczne), prowadzenie strony internetowej, wydawanie publikacji, współpraca z mediami; pomocowej – wsparcie dla osób poszkodowanych przez destrukcyjne grupy, udzielanie informacji, konsultacje teologiczno-duszpasterskie, poradnictwo⁴¹.

Zakres pracy Dominikańskiego Centrum Informacji dotyczy: przekazywania rzetelnej wiedzy na temat nowych ruchów religijnych (aspekty pozytywne i negatywne [metody manipulacji, niszczenie osobowości]) zainteresowanym osobom bądź instytucjom; informowania o zasadach postępowania wobec jednostek zaangażowanych w destrukcyjne organizacje; gromadzenia materiałów (teksty religioznawcze, publikacje grup); profilaktyki – podnoszenie społecznej świadomości na temat działalności sekt (techniki werbowania, kryteria oceny wspólnoty, podejmowanie środ-

³⁹ P. Szuppe, *Ogólne spojrzenie na Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach oraz bibliografia publikacji z nim związanych*, „Collectanea Theologica”, 91(2021), nr 4, s. 152n.

⁴⁰ П. Ставинский, П. Шуппе, *Сектоведение в Польше*, „Альманах «Сектоведение»”, 6(2017), s. 131; Szuppe, *Ogólne spojrzenie*, s. 153.

⁴¹ Tamże.

ków ostrożności); mediacji – pośredniczenie w nawiązywaniu właściwych relacji między członkiem określonej grupy a jego bliskimi, pod warunkiem wyrażenia zgody przez obie strony; interwencji – pośredni (Straż Miejska, Policja, media) bądź bezpośredni (rozmowy z wyznawcami) wpływ na daną wspólnotę⁴².

Dominikańskie Centrum Informacji realizuje swoje cele przez: popularyzację wiedzy związanej z prowadzonymi badaniami; organizowanie oraz prowadzenie szkoleń, kursów, konferencji, wykładów, seminariów naukowych, dyskusji, spotkań z ekspertami; zdobywanie, opracowywanie, udostępnianie i prezentowanie uzyskanych danych w zakresie prowadzonych prac badawczych; analizowanie, przetwarzanie zgromadzonych informacji, formułowanie wniosków badawczych przekazywanych odpowiednim instytucjom; publikowanie wyników badań naukowych; inicjowanie i rozwijanie działalności wydawniczej; prowadzenie biblioteki oraz udostępnianie jej zbiorów; nawiązywanie kontaktów z ośrodkami badawczymi w kraju i za granicą celem stworzenia środowiska naukowego; współpracę z zainteresowanymi podmiotami; dokształcanie, formacja osób duchownych i świeckich; prowadzenie zajęć profilaktycznych; redagowanie strony internetowej; spotkania indywidualne, konsultacje telefoniczne i mailowe; udzielanie zainteresowanym odpowiedniej wiedzy teologicznej; wspieranie innych podmiotów prawnych, a także osób fizycznych prowadzących podobną działalność⁴³.

Dominikańskie Centrum Informacji podkreśla swój katolicki wymiar i światopogląd. Szanuje jednak przekonania ludzi zgłaszających się w celu uzyskania pomocy. Przynależność do Kościoła nie stanowi więc warunku otrzymania wsparcia⁴⁴.

* * *

Nowe ruchy religijne wpisały się na trwałe w pejzaż kultury europejskiej. Dopóki nie przekraczają obowiązującego prawa, norm moralnych, reguł życia społecznego – mogą funkcjonować, zgodnie z zasadą poszanowania wolności sumienia i religii. Rejestracja takich wspólnot jest formą ich instytucjonalizacji. W ten sposób administracja rządowa sprawuje nadzór nad

⁴² П. Ставинский, П. Шуппе, *Сектоведение в Польше*, „Альманах «Сектоведение»”, 6(2017), s. 131; Szuppe, *Ogólne spojrzenie*, s. 153n.

⁴³ Tamże, s. 154.

⁴⁴ Ставинский, Шуппе, *Сектоведение в Польше*, s. 132; Szuppe, *Ogólne spojrzenie*, s. 154.

różnymi grupami kultowymi⁴⁵. Trzeba jednak pamiętać, że istnieje także znaczna liczba wspólnot, które nie zabiegają o wpis do ewidencji państwowej. Utrudnia to odpowiednim instytucjom podejmowanie stosownych kroków wobec szkodliwej społecznie aktywności niektórych z nich⁴⁶.

Duże znaczenie dla zrozumienia tematyki wolności religijnej w kontekście zagadnienia nowych ruchów religijnych w Europie miały dwa wydarzenia: upadek muru berlińskiego (9–10 XI 1989) i rozpad Związku Radzieckiego (26 XII 1991). Otworzyły one przed różnymi grupami zamknięte dotąd możliwości propagowania swoich doktryn wśród szerokich kręgów społeczeństwa. Ogłoszenie prawa do wolności religijnej spowodowało, że rozmaite wspólnoty zaczęły propagować własne poglądy, nieraz w agresywny sposób⁴⁷.

Nowe ruchy religijne stanowią znak protestu przeciwko dezintegracji osobowości ludzkiej – spowodowanej przez nowoczesność – opartej na fał-

⁴⁵ W Polsce rejestrowanie Kościołów i innych związków wyznaniowych odbywa się w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji oraz obejmuje: stosowną deklarację, podanie o wpis do rejestru. Wniesienie wniosku przysługuje co najmniej stu obywatelom polskim, posiadającym pełną zdolność do czynności prawnych. Tego rodzaju pismo powinno też zawierać: pełną listę członków określonej wspólnoty z ich poświadczonymi notarialnie podpisami; imię i nazwisko; datę urodzenia; miejsce zamieszkania; rodzaj, serię i numer dokumentu tożsamości; PESEL. Ponadto należy dołączyć: dokumenty potwierdzające dotychczasowe formy życia religijnego i działania danej grupy na terenie Polski; informację na temat podstawowych celów, źródeł, zasad doktrynalnych, praktyk religijnych; adres siedziby; dane osób zajmujących kierownicze stanowiska w organizacji; statut, który zawiera: nazwę związku; obszar aktywności i siedzibę władz; cele działalności oraz formy i zasady ich realizacji; metody powoływania i odwoływania stosownych organów, zakres kompetencji, tryb podejmowania decyzji; źródła finansowania; metody reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych; prawa oraz obowiązki wyznawców, nabywanie i utrata członkostwa; sposób rozwiązania wspólnoty oraz przeznaczenie pozostałego majątku. Jeśli wniosek zawiera postanowienia zgodne z istniejącym porządkiem prawnym, w ciągu trzech miesięcy od zgłoszenia deklaracji następuje wpis do rejestru. Grupa uzyskuje osobowość prawną, a także korzysta ze wszystkich uprawnień i podlega obowiązkom określonym w ustawach; Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 listopada 2005 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. z 2005 Nr 231, poz. 1965, art. 30; 31 § 1–2; 32 § 1–2; 34 § 1–2); zob. Dziobek-Romański, *Funkcjonowanie sekty w polskim systemie prawnym*, s. 30; Chrapkowski, *Wolność religijna a problem sekt*, s. 50; Harasimiak, *Prawo do wolności religijnej*, s. 64; Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 380–383.

⁴⁶ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierniadle socjologii*, Lublin 2001, s. 38; zob. Chrzczonowicz, *Wolność religijna a sekty*, s. 123; Rainko, Sikora, *Prawne aspekty funkcjonowania*, s. 386.

⁴⁷ Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 51; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 90n; zob. Dębiński, *Bezpieczeństwo Europejczyków*, s. 264n.

szywej koncepcji wolności i pozbawionej właściwego źródła. W rozumieniu tych grup wolność oznacza jedność kulturową, wspólny świat wartości, synkretyzm przekonań religijnych. Taka propozycja – mająca wyzwolić ludzi z „pęt tradycji” i zapewnić im możliwość integralnego rozwoju – często kończy się zniewoleniem, uzależnieniem od norm i wymogów grupy⁴⁸. Błędne odczytanie wolności prowadzi również do wykształcenia koncepcji „rynku dóbr duchowych” – stosowania w życiu religijno-moralnym zasad ekonomii. Według nich człowiek może wybierać i przyjmować poglądy oraz wartości, które są dla niego atrakcyjne. Taki stan rzeczy sprzyja rozwojowi relatywizmu, zagubieniu prawdy, pomieszaniu pojęć. W konsekwencji istniejący porządek społeczny ulega degradacji⁴⁹.

Wolność religijna rozpatrywana w świetle problematyki nowych ruchów religijnych w Europie to temat bardzo trudny do interpretacji. Podejmując go, należy mieć świadomość, iż dotyczy rzeczywistości złożonej, dynamicznej, nieustannie rozwijającej się. Trudno ją uchwycić, zamknąć w statycznych granicach, usystematyzować. Ta wielopłaszczyznowość zjawiska może stanowić dobry punkt wyjścia do podejmowania badań interdyscyplinarnych nad kwestią rozumienia i przestrzegania wolności religijnej w nowych ruchach religijnych, które powołują się na nią w swojej działalności⁵⁰.

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje tematykę wolności religijnej w świetle problematyki nowych ruchów religijnych w Europie. Definiuje wpieryw wolność religijną, ukazując jej trzy podstawowe aspekty: społeczny, teologiczny i prawny. Następnie przedstawia zagadnienie nowych ruchów religijnych, umieszczając je w kontekstach europejskim oraz polskim. Omawia najważniejsze dokumenty prawne, poświęcone działalności tego rodzaju grup w Europie i Polsce. Prezentuje również instytucje europejskie i polskie, zajmujące się tą problematyką.

Słowa kluczowe: wolność religijna, nowe ruchy religijne, Europa.

⁴⁸ Zwoliński, *Anatomia sekty*, s. 25; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 113; zob. M. Wojtkowiak, *Sekta jako środowisko realizacji potrzeb podmiotowych i społecznych*, „Zeszyty Wschodniczy Świętokrzyskiej”, 2004, nr 19, s. 160.

⁴⁹ J. Meisner, *Europa i jej egzystencjalne wartości. Odczyt arcybiskupa Kolonii Joachima Meisnera, wygłoszony podczas XXV Wrocławskich Dni Duszpasterskich dnia 28 sierpnia 1995 r.*, „Biuletyn KAI”, 1995, nr 67, s. 28–31; Zwoliński, *Anatomia sekty*, s. 27; Szuppe, *Nowe ruchy religijne*, s. 113.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 32.

ABSTRACT

Article deals with the subject of religious freedom in the light of the problem of new religious movements in Europe. First, it defines religious freedom, showing its three basic aspects: social, theological and legal. Then he presents the issue of new religious movements, placing them in European and Polish contexts. It discusses the most important legal documents devoted to the activities of such groups in Europe and Poland. It also presents European and Polish institutions dealing with this issue.

Key words: religious freedom, new religious movements, Europe.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz A.M., *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 10(2007), s. 325–352.
- Arinze F., *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, OsRomPol, 12(1991), nr 7, s. 12–16.
- Barker E., *Nowe ruchy religijne*, wyd. 2, Kraków 2012.
- Bielecki M., *Wolność religijna*, w: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 513–520.
- Brożyniak R., Winiarczyk-Kossakowska M., *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe)*, Warszawa 2014.
- Chrapkowski A., *Wolność religijna a problem sekt*, w: *Zagrożenia i ikonosfera religijnych przekonań integrującej się Europy. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2005, s. 39–60.
- Chrzczonowicz P., *Inicjatywy wybranych państw europejskich dotyczące działalności tzw. sekt*, „Prokuratura i Prawo”, 2013, nr 2, s. 18–36.
- Chrzczonowicz P., *Sekty destrukcyjne. Wybrane zagadnienia prawne, kryminologiczne i społeczne*, Toruń 2013.
- Chrzczonowicz P., *Wolność religijna a sekty*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Suwalsko-Mazurskiej im. Papieża Jana Pawła II w Suwałkach”, 6(2005), nr 11, s. 103–135.
- Dębiński R., *Bezpieczeństwo Europejczyków, a rozwój nowych ruchów religijnych i sekt*, „Journal of Modern Science”, 1(2012), s. 257–275.
- Doktor T., *Nowe ruchy religijne*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 267–268.

- Doktór T., *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999.
- Dziobek-Romański J., *Funkcjonowanie sekty w polskim systemie prawnym. Zagadnienia wybrane*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie”, 3(1999), nr 5, s. 21–34.
- Ferdek B., *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997.
- Guzik-Makaruk E.M., *Sekta religijna a obowiązujący system prawa karnego. Wokół definicji i jej potrzeby*, w: *Kontrowersyjne grupy kultowe i sekty. Analiza psychologiczna i prawna*, red. M. Gajewski, Kraków 2011, s. 201–220.
- Guzik-Makaruk E.M., *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa 2004.
- Harasimiak G., *Prawo do wolności religijnej a swoboda działania sekt w Polsce. Czy wszystko w sferze wyznaniowej nam wolno?*, „Prawa Człowieka”, 2013, nr 16, s. 53–70.
- Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Pelplin 2022.
- Kamiński I., *Sekty i nowe ruchy religijne w oficjalnych dokumentach. Klasyfikacja, analizy, komentarz i teksty źródłowe (raporty, rezolucje, zalecenia, uchwały, rozporządzenia)*, wyd. 2, Toruń 2011.
- Kamiński I., *Zagrożenia, generowane przez sekty destrukcyjne, dla państwa i demokracji oraz przeciwdziałanie im (przykład Francji, Niemiec, USA, Chin i Japonii)*, w: *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska. Zbiór studiów*, red. I. Kamiński, M. Płodowski, Olsztyn 2009, s. 232–277.
- Kowalczyk S., *Wolność religijna. 1. Aspekt społeczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 896–897.
- Królikowski P., *Wolność religijna. 2. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 897–899.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Kościoty i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Nowe ruchy religijne w krajach Unii Europejskiej*, w: *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. E. Firlit, Warszawa 2009, s. 123–143.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001.
- Mancewicz M., *Prawo młodzieży do wolności sumienia i wyznania a działalność sekt w Polsce*, w: *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 310–315.

- Mariański J., *Kościoty i związki wyznaniowe*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żótkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 198–200.
- Mariański J., *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin 2014.
- Maruchin J., *Sekty destrukcyjne – perspektywa socjologiczna*, w: *Psychomanipulacja a młodzież. Zjawisko – zagrożenie – pomoc*, red. E. Narecka, E. Ziarek, Lublin 2002, s. 27–40.
- Meisner J., *Europa i jej egzystencjalne wartości. Odczyt arcybiskupa Kolonii Joachima Meisnera, wygłoszony podczas XXV Wrocławskich Dni Duszpasterskich dnia 28 sierpnia 1995 r.*, „Biuletyn KAI”, 1995, nr 67, s. 28–31.
- Mikrut G., Wiktor K., *Sekty za zamkniętymi drzwiami*, Kraków 2004.
- Moczuk E., Mikrut G., *Sekty jako zjawisko społeczne*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Prawo”, 2005, nr 3, s. 229–261.
- Nowaczyk M., *Nowe ruchy religijne*, „Przegląd Religioznawczy”, 1998, nr 3–4, s. 76–79.
- Orzeszyna K., *Prawna ochrona. III. Ochrona prawna wolności sumienia i religii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 292–293.
- Pasek Z., *Nowe ruchy religijne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 49–50.
- Pasek Z., *Nowe ruchy religijne a sekty. Terminologiczne rozważania religioznawcy*, w: M. Mazur, Z. Pasek, A. Potocki [i in.], *Nowy ruch religijny czy sekta?*, Warszawa 2004, s. 9–19.
- Pasek Z., *Państwo i samorządy wobec nowych ruchów religijnych w Polsce 1989–2004*, w: T. Alexiewicz, Sz. Beźnic, T. Doktor [i in.], *Walka, tolerancja, dialog, współpraca. Wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, Warszawa 2005, s. 71–95.
- Pasek Z., *Ugrupowania religijnego pogranicza*, w: *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 79–88.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, wyd. 5, Warszawa 2013.
- Ptaszek R.T., *Sekty jako zagrożenie dla kultury europejskiej*, „Człowiek w Kultu-rze”, 2004, nr 16, s. 145–163.
- Rainko K., Sikora A., *Prawne aspekty funkcjonowania nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Stanulewicz, E. Plewa, C. Linowski), Łódź 2021, s. 369–390.

- Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce, Warszawa 2000 [mps. – biblioteka Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji].
- Starmach P., *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, Kraków 2014.
- Stawiński P., *Czy sekty zniewalają? Kontrowersje wokół nowych ruchów religijnych i kultów*, w: *Rodzinne i pozarodzinne środowiska wychowawcze (szkice historyczno-pedagogiczne)*, red. A. Siedlaczek-Szwed, I. Wagner, Częstochowa 2002, s. 195–220.
- Ставинский П., Шуппе П., *Сектоведение в Польше*, „Альманах «Сектоведение»”, 6(2017), s. 124–135.
- Szuppe P., *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, Lublin 2017.
- Szuppe P., *Ogólne spojrzenie na Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach oraz bibliografia publikacji z nim związanych*, „Collectanea Theologica”, 91(2021), nr 4, s. 152–161.
- Wiktor K., „Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce” z perspektywy czasu, w: M. Mazur, Z. Pasek, A. Potocki [i in.], *Nowy ruch religijny czy sekta?*, Warszawa 2004, s. 43–51.
- Wojtkowiak M., *Sekta jako środowisko realizacji potrzeb podmiotowych i społecznych*, „Zeszyty Wszechnicy Świętokrzyskiej”, 2004, nr 19, s. 153–162.
- Wolność religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 896.
- Zwoliński A., *Anatomia sekty*, Radom 2004.

KS. MARIUSZ BOGUSZEWSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-1770-1933>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Instytut Nauk Teologicznych

Zakład Dialogu Religijnego

Katedra Dialogu Międzyreligijnego i Pomocy Humanitarnej

FORMY NARUSZANIA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Wolność religijna stanowi jedno z podstawowych praw i wolności człowieka. Znajduje swoje umocowanie w prawie międzynarodowym oraz krajowym, a jej realizacja jest miernikiem poziomu demokracji w państwie, jak podkreśla między innymi s. Katarzyna Więcek¹. Ewentualne ograniczenia dla wolności religijnej mogą być wprowadzone przez ustawodawcę, jednak tylko wówczas, gdy zachodzi taka konieczność, na przykład w dążeniach do zachowania bezpieczeństwa, ochrony moralności publicznej, praw i wolności innych ludzi. Nie można jednocześnie naruszyć istoty tejże wolności².

Na gruncie polskim normatywne regulacje dotyczące wolności religijnej i jej manifestowania znajdują się w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP³. Zgodnie z tym artykułem wolność religijna może zostać ograniczona „jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”. Wolność religijna może uwidocznić się w prawie do działania wedle przekonań religijnych, jako „uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie”⁴ (wówczas mowa

¹ K. Więcek, *Nauczanie religii katolickiej w polskiej szkole publicznej w kontekście prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci – aspekty historyczne i wybrane aktualne problemy*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 16(2013), s. 185.

² M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 5(2002), s. 112.

³ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.).

⁴ Tamże, art. 53, ust. 2.

o jej pozytywnym aspekcie), a także jako brak przymusu w kwestii religii, nieujawnianie przekonań religijnych⁵ (wtedy mamy do czynienia z jej negatywnym aspektem).

Istnieją określone formy negatywnego podejścia do wolności religijnej. Należą do nich: nietolerancja religijna, dyskryminacja na tle religijnym (wyznaniowym), prześladowania religijne, ludobójstwo na tle religijnym (wyznaniowym). Nietrudno zauważyć, że wymienione formy są uszeregowane w sposób gradualny i jako takie mieszczą się w koncepcji twórców Raportu *Wolność Religijna na świecie 2021*⁶.

Celem niniejszego artykułu jest omówienie wskazanych form naruszania wolności religijnej i zaprezentowanie wyników badań dotyczących tego zagadnienia⁷. Głównym źródłem, na którym oparto analizę, jest raport *Wolność religijna na świecie 2021* oraz opracowania tematyczne traktujące o nietolerancji religijnej, dyskryminacji, prześladowaniach religijnych oraz ludobójstwie na tle religijnym (wyznaniowym).

1. Cztery formy gradacji

Pierwszą formą zakłócania wolności religijnej, o stosunkowo najłagodniejszym charakterze, jest nietolerancja religijna. Definiuje się ją jako brak zrozumienia i szacunku dla czyichś upodobań, poglądów, postaw, zachowań⁸.

Rzeczpospolita już w średniowieczu zyskała miano państwa cechującego się dużą dozą wolności religijnej. Krzewicielem tolerancji religijnej w XIV i XV wieku był Paweł Włodkowic⁹, który postulował tolerowanie innowierców oraz był przeciwny siłowemu „nawracaniu” pogan na chrześcijaństwo. Natomiast w 1573 roku w Warszawie został uchwalony Akt Konfederacji Warszawskiej (przechowywany w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie), który był pierwszym aktem normatywnym gwarantującym wolność religijną. Rangę tego dokumentu doceniono poprzez wpisanie go na listę UNESCO „Pamięć Świata” w 2003 roku jako wyznaczającego początki to-

⁵ Tamże, art. 53, ust. 6, 7.

⁶ „Wolność religijna na świecie” Raport 2021, https://pkwp.org/newsy/wolnosc_religijna_na_swiecie_raport_2021_swiatowa_publicacja_20_kwietnia_2021 [29.11.2022].

⁷ Tamże.

⁸ M. Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja: pojęcia i postulaty*, „Etyka”, 44(2011), s. 60.

⁹ Polski kapłan katolicki żyjący w latach ok. 1370–1435, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, pisarz prawny, religijny, uczony, prekursor tolerancji religijnej.

lerancji religijnej zagwarantowanej przez prawo. Ówczesna Polska została określona mianem „państwa bez stosów”¹⁰.

Mówiąc o nietolerancji religijnej należy rozróżnić między odczuwaniem takiej nietolerancji wobec osoby lub określonej grupy społecznej a otwartym okazywaniem jej względem tych osób. Jeśli dodatkowo istnieje społeczne, odgórne przyzwolenie na przejawy nietolerancji, które nie są kwestionowane ani karane, wówczas forma ta może łatwo przerodzić się w kolejne postaci naruszeń wolności religijnej, prowadząc nawet do najbardziej skrajnej formy – ludobójstwa. Formy okazywania nietolerancji są różnorodne i przejawiają się na płaszczyźnie społeczno-kulturowej. Mogą być aktami przemocy, dewastacji, uwidocznić się w dyskursie publicznym poszczególnych grup społecznych, odłamów politycznych itd. Niekiedy przybierają również formy manifestacji, demonstracji, które przebiegają z różnym skutkiem. Brak sprzeciwu ze strony władz na takie przypadki oznacza przyzwolenie i działa stymulująco na osoby i grupy okazujące brak tolerancji wobec wolności religijnej.

W przypadku nietolerancji pojawia się problem jej ujęcia ilościowego, gdyż jest ona rozumiana jako „uczucie”. Akty nietolerancji nie stanowią jeszcze dyskryminacji i zwykle pozostają poza ramami prawa karnego. Niemniej, jeśli przybierają formę aktów przemocy, wówczas są czynami karalnymi zgodnie z obowiązującym prawem. Najczęstszymi aktami nietolerancji są groźby, zastraszanie, mowa nienawiści, akty wandalizmu¹¹.

Kolejną z form zakłócania wolności religijnej jest dyskryminacja na tle religijnym (wyznaniowym). Rzecznik Praw Obywatelskich, postępując się kontekstem art. 32 ustawy zasadniczej, stwierdza, że: „Dyskryminacja ze względu na religię lub wyznanie ma miejsce, kiedy dana osoba z powodu swojej religii lub wyznania traktowana jest gorzej niż inna osoba w podobnej sytuacji (dyskryminacja bezpośrednia) lub gdy pozornie neutralny przepis, kryterium lub praktyka mogą stawiać w szczególnie niekorzystnej sytuacji osoby danej religii czy wyznania w porównaniu do innych osób (dyskryminacja pośrednia). Wyjątkiem jest sytuacja, kiedy taki przepis, kryterium lub praktyka są obiektywnie uzasadnione słusznym celem, a środki mające służyć osiągnięciu tego celu są odpowiednie i konieczne)”¹². Definicja ta wskazuje zatem, że dyskryminacja na tle religijnym może polegać zarówno

¹⁰ Zob. J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI–XVII w.*, Warszawa 2009.

¹¹ Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja*, s. 62.

¹² *Czym jest dyskryminacja*, <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/czym-jest-dyskryminacja> [30.11.2022].

na gorszym traktowaniu przez kogoś, jak i przez przepisy prawa. Ponadto w dalszym jej ciągu dodano, iż poprzez taką dyskryminację może dojść do naruszenia godności danej osoby, jej upokorzenia, wrogości, powstania uwłaczającej, wrogiej czy nieprzyjaznej atmosfery¹³.

Autorzy Raportu *Wolność religijna na świecie 2021* zauważają, że dyskryminacja jest następstwem niekontrolowanej nietolerancji. Występuje ona wówczas, gdy określone działania czy prawa nie odnoszą się (lub odnoszą się) do pewnej grupy. Następuje tu więc rozróżnienie, dla którego kryterium jest wyznanie (religia). Mówi się także o istnieniu dyskryminacji bezpośredniej i pośredniej. W pierwszym przypadku określone działania wyraźnie są adresowane do danej osoby czy grupy. Drugi przypadek polega na nieotwartym postępowaniu, implikującym jednakże dyskryminację. Przykład może stanowić zatrudnianie przez daną firmę osób wyłącznie określonego wyznania. W świecie zachodnim tego typu naruszenia mają miejsce zwłaszcza w okolicznościach ograniczenia wolności sumienia związanego z wykonywaniem danej profesji. Mimo iż w danym kraju takie podejście może być sankcjonowane prawnie, to jednak w prawie międzynarodowym dyskryminacja ze względu na religię jest nielegalna. Uwidocznia się to w konwencjach ONZ, OBWE czy w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przypadki dyskryminacji pośredniej na tle religijnym obejmują niemożność eksponowania symboli wiary, zakupu nieruchomości, zamieszkania w określonej dzielnicy, ograniczenia w dostępie do zatrudnienia oraz świadczeń publicznych, w tym wymiaru sprawiedliwości, odmowę udzielenia pomocy w nagłych sytuacjach¹⁴.

Ponadto najczęstszymi przejawami dyskryminacji na tle religijnym są narzucone wyznanie, zakaz zmiany religii w konsekwencji funkcjonowania wyznania oficjalnego w danym państwie, zakaz kultu religijnego poza świątyniami, niemożność manifestowania symboli religijnych, brak dostępu do własności, świadczeń publicznych, finansowania, edukacji, nieposiadanie własnych mediów, niemożność mianowania duchownych i inne¹⁵.

Prześladowania na tle religijnym stanowią kolejną z form naruszania swobody religijnej, sytuując się ponad nietolerancją i dyskryminacją. Prześladowanie religijne może polegać na czynnym działaniu, jak również na zaniechaniu określonych działań w stosunku do wyznawców danej religii.

¹³ Tamże.

¹⁴ Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Rada Europy, *Podręcznik europejskiego prawa o niedyskryminacji*, Luksemburg 2011, s. 24–33.

¹⁵ „*Wolność religijna na świecie*” Raport 2021.

W pierwszym przypadku mowa o aktywnych działaniach oraz namawianiu do takich działań, podburzaniu do nich. Do grupy tej zalicza się także akcje medialne ukazujące wyznawców danej religii w negatywnym świetle lub mające na celu zbuntowanie społeczeństwa przeciwko nim¹⁶. Wynika stąd, że w ramach prześladowań jednoznacznie mieści się dyskryminacja na tle religijnym – oba te zjawiska współwystępują, ale prześladowanie wyznawców jednej religii przez inną grupę może odbywać się bez dyskryminacji ze strony państwa. Jednakże formy dyskryminacji mogą być daleko bardziej posunięte, implikując naruszanie dóbr osobistych (czy szerzej – niematerialnych), a także materialnych, a w swej skrajnej postaci pozbawienie życia¹⁷.

W różnych aktach normatywnych obecne są przepisy, które odnoszą się do prześladowań religijnych i na podstawie których możliwe jest zwalczanie tego szkodliwego zjawiska. Nie ma jednak jednego aktu prawnego, który stanowiłby holistyczną wykładnię prawa w tym temacie. W prawodawstwach krajowych prześladowania na tle religijnym zwykle są stypizowane jako przestępstwa z nienawiści. Podobnie traktuje je prawo międzynarodowe¹⁸.

Prześladowania mogą przyjmować postać złożonych kampanii, których celem jest podporządkowanie wyznawców danej religii, wypędzenie ich z określonego obszaru czy eksterminacja. Jednak nie muszą one być działaniami zorganizowanymi, mogą być prowadzone w formach jednostkowych, doraźnych, niesystematycznych. Jeśli prześladowanie danej grupy religijnej jest dokonywane przez podmioty państwowe, wówczas jej członkowie są pozbawieni możliwości prawnego dochodzenia swoich krzywd. Niekiedy w takich wypadkach dochodzi do „legalnych” wyłączeń, a nawet morderstw. Przemoc jest integralnym elementem prześladowań na tle religijnym, a najbardziej skrajną ich formą jest ludobójstwo. Do innych form prześladowań należą morderstwa – zarówno masowe, jak i indywidualne, zniewolenia, uprowadzenia, wyłączenia, okaleczenia, napaści, pobicia, zagrożenie, zastraszanie, niszczenie mienia oraz innego rodzaju przestępstwa¹⁹.

Czwarty, najbardziej skrajny przejaw naruszania wolności religijnej, stanowi ludobójstwo. Twórcą tego terminu jest polski prawnik, Rafał Lemkin, który w 1944 roku określił w ten sposób masowe zabijanie, ekstermi-

¹⁶ T. Sokołowski, *System prawny wobec prześladowania religijnego dzieci*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 73(2011), z. 2, s. 141.

¹⁷ J. Salamon, *Wolność religijna w kontekście chrześcijańskiej mniejszości religijnych w regionie MENA*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 37(2021), s. 190.

¹⁸ Sokołowski, *System prawny*, s. 142.

¹⁹ „Wolność religijna na świecie” Raport 2021.

nację ludzi na dużą skalę. Po drugiej wojnie światowej termin ten przyjęto w prawie międzynarodowym, a dokładniej w 1945 roku w akcie oskarżenia zbrodniarzy wojennych przed Międzynarodowym Trybunałem Wojskowym w Norymberdze²⁰. W rezolucji z 1946 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ określiło ludobójstwo jako zbrodnię łamiącą prawo międzynarodowe, a następnie w 1948 roku uchwaliło Konwencję w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa²¹. Ratyfikowały ją 152 państwa, w tym Polska od 1951 roku, czyli wówczas, gdy Konwencja ta weszła w życie²².

Zgodnie z przywołaną Konwencją, w kontekście naruszania wolności religijnej, celem ludobójstwa jest między innymi zniszczenie grupy religijnej poprzez zabójstwo jej członków, ich okaleczanie, niszczenie zdrowia psychicznego, tworzenie dla nich warunków życia, w których dojdzie do ich psychofizycznego wyniszczenia oraz działania wymierzone w płodność członków grupy i dzieci (przekazywanie ich do odmiennych religijnie grup)²³. Należy przy tym dodać, że zbrodnia ludobójstwa może być popełniona zarówno podczas wojny, jak i w warunkach pokoju. Co więcej, ludobójstwo to zbrodnia, która nie ulega przedawnieniu²⁴. Natomiast jej sprawcy ponoszą prawnokarną odpowiedzialność przed międzynarodowymi trybunałami karnymi, które zostały utworzone na skutek decyzji Rady Bezpieczeństwa ONZ na podstawie rozdziału VII Karty Narodów Zjednoczonych dla byłej Jugosławii 1993 oraz dla Rwandy 1994²⁵.

Zgodnie z omawianym raportem ludobójstwo stanowi ostateczną formę prześladowania na tle religijnym. Jest to forma skrajna, podlegająca interwencji prawa międzynarodowego. W myśl przywołanej wcześniej definicji ludobójstwa, nie tylko zabicie członków danej grupy nosi znamiona tej zbrodni. Jest nią również proces wyniszczania takich społeczności, zarówno fizycznego, jak i psychicznego, a także proces ograniczania płodności wśród

²⁰ T. Iwanek, *Zbrodnia ludobójstwa i zbrodnie przeciwko ludzkości w prawie międzynarodowym*, Warszawa 2015, s. 38.

²¹ Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r. (ratyfikowana zgodnie z ustawą z dnia 18 lipca 1950 r.) (Dz.U. 1952, nr 2, poz. 9).

²² Iwanek, *Zbrodnia ludobójstwa*, s. 38–39.

²³ Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r., art. 1.

²⁴ Konwencja o niestosowaniu przedawnienia wobec zbrodni wojennych i zbrodni przeciw ludzkości, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych dnia 26 listopada 1968 r. (Dz.U. 1970, nr 26, poz. 208).

²⁵ P. Uhma, *Uchwały prawotwórcze rady bezpieczeństwa ONZ*, Kraków 2018, s. 40.

jej członków czy odbieranie im dzieci. Jak zatem widać, ludobójstwo przyjmuje zróżnicowane formy, a karze podlegają nie tylko bezpośredni sprawcy, lecz także osoby podlegające do tej zbrodni czy współuczestniczące w niej.

Naruszenia wolności religijnej w różnych formach, zarówno w postaci zbrodni, jak i „zwykłych” aktów nietolerancji, mogą być winne różne podmioty:

- władze państwowe na różnych szczeblach, zarówno rząd, jak i władze samorządowe, regionalne;
- lokalne organizacje o charakterze niepaństwowym, agresywne grupy doraźne, pojedyncze osoby, nacjonalistyczne grupy religijne, oddziały grup o charakterze religijnym, jak np. Boko Haram w Nigerii, Talibowie w Afganistanie;
- międzynarodowe zorganizowane grupy terrorystyczne, przestępcze, jak np. Al-Kaida, ISIS/Daesh, Boko Haram.

Współcześnie zbrodnie przeciwko wolności religijnej często wymykają się spod kontroli rządów państw. Takie grupy, jak ISIS/Daesh, Boko Haram, zorganizowane grupy przestępcze handlujące narkotykami, zajmujące się handlem ludźmi wymykają się definicjom podmiotów niepaństwowych. Niekiedy samo państwo i jego władze stają się ofiarami tych grup. Sprawcy ludobójstwa motywowanego religijnie są odpowiedzialni zarówno przed jurysdykcjami krajowymi, jak i wobec prawa międzynarodowego²⁶.

2. Najważniejsze wnioski Raportu o Wolności Religijnej

Po omówieniu najważniejszych form naruszania wolności religijnej, autorzy analizowanego raportu dochodzą do głównych wniosków. Wskazują, że w blisko 1/3 państw na świecie naruszana jest swoboda religijna, a w 62 krajach intensywność tych naruszeń jest bardzo silna. Liczba osób, które zamieszkują te państwa stanowi prawie 5,2 mld, natomiast w najbardziej liczebnych państwach panuje najgorsza sytuacja pod względem naruszeń wolności religijnej (Indie, Chiny, Nigeria, Bangladesz, Pakistan)²⁷.

Istnieją obecnie trzy kategorie oznaczające stopnie naruszania wolności religijnej – najintensywniejszą jest kategoria czerwona, następnie pomarańczowa oraz kategoria „pod obserwacją”. Obejmują one kraje, w których dochodzi do łamania praw związanych z wolnością religijną²⁸:

²⁶ „Wolność religijna na świecie” Raport 2021.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

- kategoria czerwona (prześladowania): 26 krajów, 3,9 mld ludzi (ponad 51% światowej populacji),
- kategoria pomarańczowa (dyskryminacja): 36 krajów, 1,24 mld ludzi;
- kategoria „pod obserwacją” – kraje, gdzie występują niepokojące sygnały dotyczące naruszania wolności religijnej.

Szczególnie niebezpieczne w kontekście łamania prawa do wolności religijnej okazują się ponadnarodowe organizacje, takie jak Al-Kaida czy tzw. Państwo Islamskie, których działania rozprzestrzeniają się w skali globalnej i dochodzi do ich radykalizacji. Autorzy omawianego raportu zauważyli ponadto, że za pandemię Covid-19 w takich państwach, jak Chiny, Turcja, Niger, Pakistan czy Egipt odpowiedzialnością obarczono mniejszości religijne. W wielu krajach prześladowania religijne ulegają intensyfikacji na skutek funkcjonowania grup nacjonalistycznych, fundamentalistycznych i autorytarnych rządów. Prześladowaniom na tle religijnym towarzyszy często przemoc seksualna. Ponadto nowoczesne technologie częstokroć są wykorzystywane w celach inwigilacji i represji członków mniejszości religijnych, co w szczególności obserwuje się w Chinach. To w tym właśnie państwie brutalnie prześladowanych jest 30,4 mln muzułmanów. Współcześnie mamy też do czynienia z tzw. uprzejmymi prześladowaniami, które wynikają z usilnego narzucania przez różne państwa świeckości prawa, a tym samym spychają wolność religijną do obszarów domostw i świątyń²⁹.

Wspomniana wcześniej kategoria „kraje obserwowane”, wprowadzona w omówionym raporcie, wskazuje na te kraje, w których istnieje ryzyko poważnego naruszenia swobody wyznania. Twórcy raportu uznali, że dwa lata to znaczący okres do obserwacji efektów zmian wprowadzanych czy to przez państwo, czy *de facto* przez grupy pozarządowe na rzecz zwalczania nietolerancji, dyskryminacji religijnej oraz prześladowań religijnych czy też ludobójstwa.

Jednym z najważniejszych sposobów zapobiegania naruszaniu swobody religijnej jest dialog międzyreligijny. Jego wyrazem stało się podpisanie przez papieża Franciszka i Wielkiego Imama Ahmada Al-Tayyiba z Al-Azara deklaracji „O ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia”³⁰.

* * *

Cztery formy gradacji podejścia do problemu wolności religijnej wydają się być udaną próbą całościowego określenia omawianego problemu. Zasto-

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

sowana logika stosowania metod oraz intensywności przemocy względem wyznawców wydaje się być dobrym przyczynkiem do dalszych badań nad zagadnieniem wolności religijnej na świecie.

STRESZCZENIE

Wolność religijna jest jednym z podstawowych praw i wolności człowieka. Ma ona umocowanie w prawie międzynarodowym i krajowym, a jej realizacja jest miarą poziomu demokracji w danym kraju. Ewentualne ograniczenia wolności religijnej mogą być wprowadzone przez ustawodawcę, ale tylko wtedy, gdy jest to konieczne, np. w działaniach na rzecz utrzymania bezpieczeństwa, ochrony moralności publicznej oraz praw i wolności innych osób. Istota tej wolności nie może być jednocześnie naruszona. Istnieją pewne formy negatywnych postaw wobec wolności religijnej. Należą do nich: nietolerancja religijna, dyskryminacja na tle religijnym (wyznaniowym), prześladowania religijne, ludobójstwo na tle religijnym (wyznaniowym). Nietrudno zauważyć, że wymienione formy układają się w sposób stopniowalny i jako takie mieszczą się w koncepcji autorów Raportu o wolności religijnej z 2021 roku. Celem niniejszego artykułu jest omówienie wskazanych form naruszania wolności religijnej oraz przedstawienie wyników badań dotyczących tego zagadnienia.

Słowa kluczowe: wolność religijna, nietolerancja, dyskryminacja religijna, prześladowania, ludobójstwo, prawa człowieka.

ABSTRACT

Religious freedom is one of the fundamental human rights and freedoms. It is anchored in international and national law, and its implementation is a measure of the level of democracy in a country. Possible restrictions on religious freedom may be introduced by the legislator, but only when necessary, for example in efforts to maintain security, protect public morals, and the rights and freedoms of other people. The essence of this freedom cannot be violated at the same time. There are certain forms of negative attitudes towards religious freedom. These include: religious intolerance, discrimination on religious (denominational) grounds, religious persecution, genocide on religious (denominational) grounds. It is not difficult to notice that the listed forms are arranged in a gradual manner and as such fall within the concept of the authors of the 2021 Report on Religious Freedom. The purpose of this article is to discuss the indicated forms of violation of religious freedom and to present the results of research on this issue.

Key words: religious freedom, intolerance, religious discrimination, persecution, genocide, human rights.

BIBLIOGRAFIA

- Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r. (ratyfikowana zgodnie z ustawą z dnia 18 lipca 1950 r.) (Dz.U. 1952, nr 2, poz. 9).
- Konwencja o niestosowaniu przedawnienia wobec zbrodni wojennych i zbrodni przeciw ludzkości, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych dnia 26 listopada 1968 r. (Dz.U. 1970, nr 26, poz. 208).
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.).
- Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Rada Europy, *Podręcznik europejskiego prawa o niedyskryminacji*, Luksemburg 2011.
- Czym jest dyskryminacja*, <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/czym-jest-dyskryminacja> [30.11.2022].
- Czyżewski M., *Tolerancja i nietolerancja: pojęcia i postulaty*, „Etyka”, 44(2011), s. 58–78.
- Iwanek T., *Zbrodnie ludobójstwa i zbrodnie przeciwko ludzkości w prawie międzynarodowym*, Warszawa 2015.
- Rozner M., *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 5(2002), s. 111–136.
- Salamon J., *Wolność religijna w kontekście chrześcijańskich mniejszości religijnych w regionie MENA*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 37(2021), 189–204.
- Sokołowski T., *System prawny wobec prześladowania religijnego dzieci*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 73(2011), z. 2, s. 139–158.
- Tazbir J., *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI–XVII w.*, Warszawa 2009.
- Uhma P., *Uchwały prawotwórcze rady bezpieczeństwa ONZ*, Kraków 2018.
- „Wolność religijna na świecie” Raport 2021, https://pkwp.org/newsy/wolnosc_religijna_na_swiecie_raport_2021_swiatowa_publicacja_20_kwietnia_2021 [29.11.2022].
- Więcek K., *Nauczanie religii katolickiej w polskiej szkole publicznej w kontekście prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci – aspekty historyczne i wybrane aktualne problemy*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 16(2013), s. 185–211.

MARCELI RYSZARD GĘŚLA OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-3773-0539>

WSSG w Przeworsku

WOLNOŚĆ WYZNANIA I KULTU RELIGIJNEGO Ograniczenia w stanie epidemii Sars-Cov-2¹ w Polsce oraz w wybranych krajach sąsiednich

Od zarania dziejów religia stanowi ważną część życia społecznego i kulturalnego². Zagadnienie to odnosi się nie tylko do ludzi uznających istnienie Boga jako Stwórcy, ale także jako Boga będącego źródłem dobra. W takim ujęciu dobro udziela się innym poprzez wzajemne dzielenie się sobą, które jest cechą woli. Według religii chrześcijańskiej w samym Bogu istnieje gotowość dzielenia się dobrem z innymi stworzeniami³. Człowiek stworzony na „obraz i podobieństwo Boga”⁴ ma naturalną potrzebę dzielenia się dobrem, czyniąc to z przekonania i w duchu wolności religijnej. Posiada zdolność wykraczania nawet poza śmierć⁵. Karol Wojtyła pisał, że człowiek jest podobny do Boga nie tylko poprzez naturę duszy nieśmiertelnej, ale też dzięki naturze społecznej i nie może się „odnaleźć inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie”⁶.

Współcześnie możemy zaobserwować, że wolność religijna odgrywa znaczącą rolę w życiu zarówno wierzących, jak i całego społeczeństwa. Jest ona gwarantowana na płaszczyźnie państwowej zawartej w konstytucji podkreślającej prawo do uprawiania kultu i praktyk religijnych. W dobie przemian i zachodzących procesów historycznych można uwypuklić dwa nurty, w których źródle dopatrujemy się wolności sumienia i wyznania.

¹ Ang. *Severe acute respiratory syndrome coronavirus 2*.

² R. Paprzycki, *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2015, s. 5–6.

³ S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 61–68.

⁴ Por. Rdz 1, 26–27; KKK, n. 1701–1702.

⁵ J. Różański, *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001 s. 59.

⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 53.

Pierwszy to odwołanie się do świata religijnego mającego swe odniesienie do Boga. Druga koncepcja odwołuje się do wolności osoby ludzkiej jako istoty laickiej⁷. Zasadnym jest podkreślenie, iż bez względu na źródło, w którym odnajduje się pochodzenie wolności religijnej, jest ona przysługującym prawem każdego człowieka niezależnie od stanu, koloru skóry, pochodzenia czy przekonań religijnych. Podejmując zagadnienie wolności kultu religijnego zasadnym jest, by odnieść się do samego terminu słowa „wolność”.

1. Pojęcie słowa „wolność”

Za terminem „wolność” zapisanym w słownikach języka polskiego kryje się płaszczyzna pewnego pola badawczego. Mimo wielu starań i zabiegów nadal nie wypracowano jednoznacznej definicji, która ujmowałaby i mieściła w sobie treść zagadnień skupiających wszystkie dyscypliny naukowe.

Na płaszczyźnie prawnej możemy podkreślić dwa podstawowe aspekty wolności: pozytywne i negatywne. Pierwszy należy rozumieć jako możliwość podejmowania działań bez możliwości ograniczania wolności innych, drugi odnosi się do zakazu zmuszania do konkretnego działania chyba, że co innego stanowi prawo⁸. Myśl tę podjął Schmitt w teorii zasadności. Pisał: „idea praw podstawowych zawiera fundamentalną zasadę podziału, która stanowi podłoże konsekwentnego urzeczywistniania mieszczańsko-wolnościowego państwa praworządne. Chodzi o zasadniczą bezgraniczność sfery wolności jednostki i zasadniczą ograniczoność uprawnień państwa”⁹. Przedział pojęcia wolności stanowi szerokie spektrum w którym możemy wskazać na wolność wyznania, działania, wolność polityczną czy też indywidualną itp. Należy tym samym podkreślić, że pojedyncza osoba nie jest w stanie dać tyle szczęścia, ile może zaoferować społeczność. Inaczej człowiek miałby wolność rządzenia samym sobą i nie byłby podporządkowany żadnym strukturom społecznym. Skoro zaś żyje w społeczeństwie, jego wolność musi być częścią ładu mającego na celu dążenie do wspólnego dobra¹⁰.

⁷ Z. Łyko, *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski Warszawa 1997, s. 89.

⁸ M. Ławrynowicz-Mikłaszewicz, *Aksjologia wolności*, „Przegląd Prawniczy Ekonomiczny i Społeczny”, 2014, nr 3, s. 112.

⁹ S. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa 2013, s. 268.

¹⁰ T. Sedláček, *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, Warszawa 2012, s. 182.

Ujmując szeroko treść zagadnienia i pojęcie terminu „wolność” napotykamy na bogaty katalog zapisów konstytucyjnych, począwszy od ogólnego pojęcia, poprzez wolność werbalną aż do zagadnienia wolności religijnej. Skupiając się na wolności wyznania istnieje potrzeba odwołania się do dokumentów, zapisów prawnych w ujęciu prawa międzynarodowego jak i poszczególnych państw.

2. Wybrane dokumenty prawne

2.1. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka

Jednym z ważniejszych dokumentów zapisu prawa międzynarodowego jest uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka¹¹. Powstały dokument miał wielki wpływ na rozwój innych prawnych aktów odnoszących się do zagadnienia o wolności człowieka¹². Wszyscy ludzie bez wyjątku mają prawo do wolności sumienia, wyrażania swojej myśli czy też wyznania, co zostało ujęte w art. 18 Deklaracji: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany swej religii lub przekonań, jak również wolność manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, poprzez nauczanie, praktyki religijne, sprawowanie kultu i rytuałów”. By zapis ten był bardziej komplementarny, należy go odczytywać wraz z art. 7 Deklaracji, w której zamieszczono podstawową zasadę równości człowieka względem prawa oraz niedyskryminowanie z powodów religijnych. Na wolność religijną wskazuje także art. 29 Deklaracji, który podkreśla pewne ograniczenia prawne z poszanowaniem porządku publicznego oraz zachowania zasad powszechnego dobrobytu zaistniałego w danym społeczeństwie.

2.1.1. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka a Stolica Apostolska

Stolica Piotrowa zawsze podejmowała współpracę z Organizacją Narodów Zjednoczonych mając na celu skuteczniejsze działanie na rzecz

¹¹ Stanowi zbiór praw człowieka i zasad ich funkcjonowania. Dokument uchwalony przez Zgromadzenia Ogólne ONZ rezolucją 217/III A w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu; Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, https://pl.wikipedia.org/wiki/Powszechna_deklaracja_praw_czlowieka [26.08.2022].

¹² M. Merkwa, *U źródeł idei praw człowieka. Kształtowanie prawnych i filozoficznych podstaw koncepcji praw człowiek*, Lublin 2018, s. 328–329.

ochrony podstawowych praw człowieka a już sama nazwa ONZ wielokrotnie pojawiała się w zapisach dokumentów kościelnych: encyklik i tekstów Soboru Watykańskiego II¹³. Kościół skupiając wyznawców „wszystkich prawie krajów i kontynentów, narodów, ludów, ras, języków i kultur najbardziej jest z racji tej swojej natury i tego posłannictwa głęboko i szczerze zainteresowany istnieniem Organizacji, która, jak wnosimy z samej nazwy, jednoczy i zespała, a nie dzieli i przeciwstawia”¹⁴. Papież Jan Paweł II występując na forum ONZ, zaznaczył, że postęp ludzkości uwzględniając zarówno rozwój nauki i techniki, musi przede wszystkim odnosić się do wartości duchowych i moralnych a droga do zjednoczenia wiedzie „poprzez każdego człowieka, poprzez określenie, uznanie i poszanowanie niezbywalnych praw osób, społeczeństw i narodów”¹⁵. Tym samym papież zaznacza, że podstawową wartością ONZ powinna być troska o najważniejsze aspekty prawa ludzkiego, a w tym prawa dziecka, kobiety, równości między rasami nie wyłączając praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych¹⁶. Według papieża do podstawowych zasad powszechnie uznanych możemy zaliczyć: prawo do narodzenia się, prawo do odpowiedzialnej prokreacji, prawo do życia, prawo do założenia rodziny i jej rozwoju, prawo do pracy i odpoczynku, prawo do wolności sumienia, wyznania, myśli, prawo do pokoju, wolności, prawo do wyznawania religii tak zbiorowo jak i indywidualnie, prawo do opieki zdrowotnej, wyżywienia, odzienia, mieszkania. Wśród praw, które mają również na celu dobro człowieka papież wymienia jeszcze inne: prawo do opieki zdrowotnej, sprawiedliwości społecznej, prawo do własności, zebrań oraz zrzeszania się, prawo do swobodnego poruszania się w kraju i poza granicami, prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i oraz prawo wyboru ustroju politycznego państwa¹⁷. Wśród wielu praw, jakie podaje papież, a które zamieszcza art. 16 Deklaracji, na szczególne miejsce zasługuje prawo do wolności myśli, sumienia oraz wyznania.

¹³ Różański, *Misje a promocja ludzka*, s. 65.

¹⁴ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, 2 X 1979, Nowy Jork, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 2, Poznań 1992, s. 259.

¹⁵ Tamże, s. 261.

¹⁶ Różański, *Misje a promocja ludzka*, s. 65.

¹⁷ Jan Paweł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, s. 264; tenże, Orędzie do Sekretarza generalnego ONZ z okazji trzydziestej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, 2 XII 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań – Warszawa 1987, s. 116–119.

2.2. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych

Podstawowe zasady wolności religijnej zawiera dokument zwany Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych¹⁸. W art. 18 ust. 1 Paktu zaznaczono, że: „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. Nikt też nie może podlegać przymusowi (art. 18 ust. 2), który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania wyznania”¹⁹. W tymże samym art. 18 ust. 3 Paktu została zawarta pewna klauzula limitacyjna, określająca warunki dopuszczalności ograniczenia wolności wyznania czy też sprawowania kultu. Czytamy: „Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne do ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych”. Analizując prawne zapisy wielu państw, można stwierdzić, że zawarte w nich notacje mają swoje

¹⁸ Traktat nr 2200A (XXI) z 16 XII 1966 roku uchwalony w wyniku konferencji ONZ w Nowym Jorku, na mocy rezolucji Zgromadzenia Ogólnego, Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych, https://pl.wikipedia.org/wiki/Międzynarodowy_pakt_praw_obywatelskich_politycznych [31.08.2022].

¹⁹ W wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z 29 stycznia 2003 r., sygn. V SA 1494/02, ONSA 2004, nr 2, poz. 57 czytamy, co następuje: „Zgodnie z art. 18 ust. 1 i 2 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych przedmiotem ochrony jest nie tylko prawo do wyznawania i praktykowania kultu religijnego, ale także odmowa uczestniczenia w obrzędach i praktykach religijnych. Przyznanie bowiem prawa do wolności zakłada możliwość wyboru. Każdy przymus stanowi zamach na wolność posiadania i przyjmowania przekonań według własnego wyboru. Obawa przed prześladowaniem z powodu religii w rozumieniu Konwencji Genewskiej dotyczącej statusu uchodźców z dnia 28 lipca 1951 r. może także wynikać z zagrożenia wywołanego odmową uczestnictwa w praktykowaniu obrzędu lub kultu religijnego. W toku postępowania administracyjnego skarżący stwierdził, że jest chrześcijaninem i obawia się, że w związku z odmową dołączenia do religijnej sekty, której przywódcą jest jego ojciec, może utracić życie. Realność zagrożenia miał potwierdzić fakt zamordowania jego matki. Nie można zatem przyjąć, że jak stwierdza Rada do Spraw Uchodźców w uzasadnieniu decyzji, «wnioskodawca podał okoliczności, które wynikają z problemów rodzinnych» i «nie przytoczył żadnych okoliczności, które mogłyby świadczyć o prześladowaniu go». Przeciwnie, wnioskodawca przytoczył okoliczności wskazujące, że z przyczyn religijnych /jest chrześcijaninem i odmawia dołączenia do sekty religijnej Ogboni/ narażony jest na prześladowania/zagrożenie utraty życia”.

odniesienie do postanowień Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Chociaż sam Pakt określa wymogi formalne odnoszące się do przestrzegania zapisów prawnych, to stwierdzić należy, że wiele państw przyjęło neutralność²⁰ w kwestii przekonań religijnych, akceptując normy poszanowania wolności myśli, sumienia oraz wyznania²¹.

2.3. Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności

W zapisie Konwencji²² zostało zagwarantowane podstawowe prawo człowieka do wolności wyznania, myśli i sumienia. Nie jest to jedyna deklaracja, gdyż na mocy art. 19 jako wsparcie został powołany Europejski Trybunał Praw Człowieka (ETPC) zapewniający ochronę instytucjonalną, z której korzystają nie tylko jednostki, ale też wspólnoty wyznaniowe²³. Wolność wyznania zawiera w sobie prawo nie tylko do prywatnego czy publicznego manifestowania wiary, ale też stwarza ochronę prawną odnośnie do sprawowania kultu, praktyk religijnych czy rytualnych. Jednocześnie art. 9 Konwencji chroni możliwość nawracania na własną religię, nakładając tym samym obowiązek poszanowania niezależności innych wspólnot religijnych. Do państwa należy utworzenie takich instrumentów prawnych, które pozwolą na swobodę działania praktyk religijnych oraz zapewnią, że inni nie będą przeszkadzać w modlitwie. Według Trybunału uzewnętrznianie kultu związane jest z zapewnieniem praktykowania go w miejscach publicznych oraz obiektach do tego wyznaczonych. Nauczanie, które jest nieodłączną częścią sprawowania kultu, może być, jak podkreśla ETPC, skierowane nie tylko do przynależących do danej religii, ale też dla „pozyskiwania” nowych

²⁰ B. Zalewski, *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*, https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/wolnosc-kultu-religijnego-w-wybranych-krajach-europy-ograniczenia-zwiazane-ze#_ftnref25 [31.08.2022].

²¹ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968.

²² Konwencja Europejska (EKPC) jest międzynarodową umową zawartą przez państwa członkowskie Rady Europy, do której Polska przystąpiła 26 listopada 1991 roku. Konwencja ta z zakresu ochrony praw człowieka została podpisana 4 listopada 1950 roku, zaczęła obowiązywać od 3 września 1953 roku, Europejska konwencja praw człowieka, https://pl.wikipedia.org/wiki/Europejska_konwencja_praw_cz%C5%82owieka [1.09.2022].

²³ M.A. Nowicki, *Komentarz do art. 9*, w: *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2017, s. 723.

członków. Dlatego też dokument dopuszcza działalność zarówno ewangelizacyjną, jak i też misyjną²⁴.

Do podstawowych praw człowieka gwarantowanych przez Europejską Konwencję Praw Człowieka²⁵ należy zaliczyć: „Prawo do życia, zakaz tortur, zakaz niewolnictwa i pracy przymusowej, prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego, prawo do rzetelnego procesu sądowego, zakaz karania bez ustawy, poszanowanie życia prywatnego i rodzinnego, wolność myśli, sumienia i wyznania, wolność słowa, wolność zrzeszania się i stowarzyszenia, prawo do zawarcia związku małżeńskiego, prawo do skutecznego środka odwoławczego, zakaz dyskryminacji przy korzystaniu z praw i wolności EKPC”²⁶.

3. Ograniczenia kultu religijnego w stanie epidemii Sars-Cov-2

3.1. Polska

W Konstytucji RP w art. 233 ust. 1 znajdujemy zapis ustawy, która określa zakres ograniczeń wolności obywatelskich. Nawet w czasie stanu wyjątkowego czy stanu wojennego wolność sumienia i religii stanowi wartość fundamentalną. Wolność, o której mowa w art. 53 Konstytucji RP, ma na celu zagwarantowanie wolności jednostki. „Wolność wyznania – stwierdza Trybunał Konstytucyjny – określana w polskim porządku konstytucyjnym

²⁴ *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2.*

²⁵ Katalog praw i wolności gwarantowanych przez Europejską Konwencję Praw Człowieka z 1950 roku. W związku z rosnącą liczbą państw konwencji do pierwotnej wersji wprowadzono poprawki. Pierwsza reforma miała miejsce w latach 1994–1998 i odnosiła się do protokołu nr 11, natomiast druga w latach 2004–2010, której poprawki odniosły się do nr 14 protokołu do EKPC. Oprócz gwarantowanych praw swoje miejsce znalazły także protokoły dodatkowe: protokół nr 1 z 1952 r. o ochronie własności prywatnej, prawie do nauki, prawie do wolnych wyborów; protokół nr 4 z 1963 r. o zakazie pozbawienia wolności za długi, prawie swobodnego poruszania się, zakazie wydalania własnych obywateli, zakazie zbiorowego wydalania cudzoziemców; protokół nr 6 z 1983 r. o zakazie kary śmierci w czasie pokoju; protokół nr 7 z 1984 r. o gwarancjach proceduralnych przy wydalaniu cudzoziemców, prawie do odwołania w sprawach karnych, o odszkodowaniu za niesłuszne skazanie, zakazie ponownego sądenia lub karania, równości małżonków w sferze cywilnoprawnej; protokół nr 12 z 2000 r. o ogólnym zakazie dyskryminacji, oraz protokół nr 13 z 2002 r. o całkowitym zakazie kary śmierci (także w czasie wojny). Europejska konwencja praw człowieka.

²⁶ Tamże.

wolnością religii, jest fundamentalną (podstawową) wolnością człowieka a wiara w poczucie sprawiedliwości jawi się jako źródło prawdy, piękna i dobra²⁷. Takie postrzeganie rzeczywistości przyczynia się do uzewnętrzniania religii poprzez sprawowanie kultu, modlitwę, udział w obrzędach czy praktykowanie nauczania. Chociaż samo pojęcie „kultu religijnego” występuje wielokrotnie w dokumentach prawodawstwa polskiego, to trudno jest ten termin jednoznacznie zdefiniować²⁸. Wśród wielu autorów zajmujących się tym zagadnieniem trafnie definiuje temat K. Warchałowski zaznaczając, że kult obejmuje „jakąkolwiek działalność, którą człowiek spełnia w uznaniu Boga oraz dla obudzenia w sobie i w innych, szacunku, który względem tej najwyższej wartości należy żywić”. Praktyki te w literaturze określane są jako uprawianie kultu i uczestnictwo w obrzędach²⁹, do których uczestniczenia bądź nieuczestniczenia nikt nie może być przymuszany (art. 53 ust. 6).

W art. 15 ust. 1 ustawy z 1989 roku o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej czytamy, że organizowanie kultu publicznego i jego sprawowanie należy do władzy kościelnej. Natomiast art. 8 ust. 2 Konkordatu wskazuje na korelacje władzy kościelnej z zachowaniem prawa kanonicznego oraz uwzględnieniem prawa państwowego³⁰. W związku z wprowadzeniem ograniczeń sprawowania kultu religijnego i odnoszącego się w tej sprawie rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 21 grudnia 2020 r. w kwestii zakazów, nakazów w okresie wystąpienia stanu epidemii³¹ powstało wiele kontrowersyjnych opinii. Stwierdzono, że regulacje prawne odnoszące się do zagadnienia powstałej pandemii zostały podjęte w formie rozporządzenia a nie uchwały. W związku z powyższym niektóre środowiska opiniotwórcze stwierdziły, iż nie można uznać ograniczeń

²⁷ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 10 grudnia 2014 r., sygn. K 52/13, OTK ZU 11A/2014, poz. 118.

²⁸ M. Tyrakowski, *Opodatkowanie dochodów Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2005, s. 92–93.

²⁹ K. Warchałowski, *Wolność uzewnętrzniania religii i przekonań religijnych w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, „Kwartalnik Prawa Publicznego”, 2(2002), nr 1–2, s. 193; tenże, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 121.

³⁰ Zob. Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 czerwca 2019 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2019 r., poz.1347.

³¹ Zob. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 21 grudnia 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 2316.

uzewnętrzniania religii wprowadzonych przez Radę Ministrów jako wymóg prawny ustawy pozwalającej na ograniczenie kultu religijnego. Warty podkreślenia jest fakt, iż w Konstytucji RP powstał odrębny zapis odnoszący się do wolności zgromadzeń (art. 57), jak i wolności uzewnętrzniania religii (art. 53 ust. 5). Dlatego według *Ordo Iuris* niesłusznym jest zrównywanie wolności zgromadzeń z wolnością uzewnętrzniania religii³².

3.2. Słowacja

Republika Słowacka jak czytamy w zapisie Konstytucji z 1 września 1992 r. w art. 1 ust. 1 „jest suwerennym i demokratycznym państwem prawnym. Nie jest związana żadną ideologią ani religią”³³. Choć w preambule Konstytucji odnajdujemy zapis odwołania do wartości niematerialnych, duchowych³⁴ żaden z istniejących tam kościołów nie ma statusu kościoła państwowego, a do codziennego życia obywateli wprowadzono zasadę neutralności religijnej. Wolność religijna została zagwarantowana w zapisie art. 24 ust. 3 Konstytucji, który daje możliwość autonomicznego decydowania przez kościoły w kwestii nauczania, powoływania duchownych czy zakładania wspólnot zakonnych: „Kościoły i wspólnoty religijne zarządzają samodzielnie swoimi sprawami, zwłaszcza ustanawiając swoje organy, swoich duchownych, zapewniając naukę religii i zakładając zakonne i inne kościelne instytucje niezależne od organów państwowych”. Wolność myśli, wyznania religijnego, wiary oraz wolność sumienia gwarantuje art. 24 ust. 1 i 2, zaś prawo jednostki do wyznawania wiary indywidualnie, zbiorowo, publicznie, prywatnie poprzez nabożeństwa czy inne czynności religijne z włączeniem nauczania zostało zawarte w ust. 2. Powyższe postanowienia zostały znowelizowane w ustawie z 4 lipca 1991 r. o statusie kościołów i wspólnot religijnych³⁵. W związku z powstałym zagrożeniem rozprzestrzeniania się wirusa na terenie Słowacji wprowadzono stan wyjątkowy, obowiązujący

³² Zalewski, *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*.

³³ Konstytucja Republiki Słowackiej z 1 września 1992 roku, z późniejszymi zmianami, ostatnia z 23 lutego 2001r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/slowacja.html> [05.09.2022].

³⁴ Tamże.

³⁵ Ustawa z 4 lipca 1991 r. o wolności religii i statusie kościołów i wspólnot religijnych, *Zákon o slobode náboženskej viery a postavení cirkvi a náboženských spoločností*, <https://www.zakonypreludi.sk/zz/1991-308> [6.09.2022].

w dniach od 16 marca do 14 czerwca 2020 roku a kilka miesięcy później w październiku dodatkowe restrykcje, odnoszące się do sprawowania kultu i przebywania w pomieszczeniach sakralnych³⁶. W kwestiach sanitarnych obostrzenia zaaplikowane na Słowacji pokrywały się z tymi, które wprowadzono w innych krajach europejskich. Wprowadzono m.in. ograniczenia odnośnie do liczby osób przebywających w pomieszczeniach zamkniętych, odstępów między osobami, zakrywanie górnych dróg oddechowych oraz dezynfekcję przedmiotów kultu religijnego.

3.3. Niemcy

Wolność sumienia i religii gwarantuje zapis art. 4 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec z 1949 roku³⁷, gdzie w ust. 1 czytamy: „wolność wyznania, sumienia, przekonań religijnych i światopoglądowych jest nienaruszalna”. Z kolei ust. 2 stwierdza, że: „zapewnia się swobodne wykonywanie praktyk religijnych”, natomiast art. 7 ust. 3 definiuje możliwość nauczania religii w szkołach publicznych. By jeszcze bardziej podkreślić regulacje zapisów prawnych pomiędzy państwem a związkami religijnymi, należy odwołać się także do Konstytucji weimarskiej³⁸. W niej zostały przyjęte postanowienia, że związki wyznaniowe mają prawo do zarządzania swoimi sprawami w granicach podlegających ich własnemu ustawodawstwu.

Rok 2020 był również czasem weryfikacji prawa w niemieckim narodzie. Niemcy podobnie jak wiele krajów dotkniętych pandemią koronawirusa musiały zmierzyć się z tym trudnym i nowym wyzwaniem. Tym samym 25 listopada 2020 roku podczas konferencji ogłoszono postanowienia mające na celu zabezpieczenia przed szerzącą się falą pandemii. Podobnie jak w innych krajach europejskich zaapelowano do obywateli o zastosowanie się do restrykcji rządowych. Jako obowiązujące prawo wprowadzono zakrywanie górnych dróg oddechowych, zachowanie odstępów między ludźmi, a w przestrzeni prywatnej do ograniczenia się maksymalnie do 5 osób z in-

³⁶ Zalewski, *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*.

³⁷ Preambuła, Ustawa zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23.05.1949 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy.html> [6.09.2022].

³⁸ Konstytucja weimarska z 11 sierpnia 1919 r. (niem. *Die Verfassung des Deutschen Reichs*). Uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe zastąpiła Konstytucję Rzeszy niemieckiej z 1871 roku; Konstytucja weimarska, https://pl.wikipedia.org/wiki/Konstytucja_weimarska [6.09.2022].

nego gospodarstwa³⁹. W związku z wprowadzeniem obostrzeń odnoszących się do uprawiania kultu religijnego pojawiały się protesty katolików, którzy uznali, że wprowadzone zakazy oraz nakazy naruszają ich wolność religijną. Chociaż w wielu przypadkach sąd potwierdzał fakt naruszenia prawa wolności religijnej, to tym samym uznawał, że ochrona życia i zdrowia ma pierwszeństwo przed prawem wolności religijnej⁴⁰.

* * *

Wolność jest fundamentalnym prawem człowieka. W niej również zawarte są prawa do uprawiania przez jednostkę publicznego kultu religijnego a poszczególne państwa zobowiązują się do przestrzegania zasad proporcjonalności. W związku z zaistniałą sytuacją pandemiczną można mieć przeświadczenie, że w wielu krajach te prawa i zasady zostały naruszone. Należy tu wspomnieć chociażby fakt, że w niektórych krajach Europy wprowadzono reżimowe restrykcje w budynkach przeznaczonych do kultu religijnego, gdy w tym samym czasie organizowano widowiska sportowe czy inne manifestacje publiczne skupiające setki a niekiedy i tysiące obywateli.

STRESZCZENIE

Prawo człowieka do wolności słowa, sumienia czy wyznania religijnego jest jego fundamentalnym prawem. Zadaniem wspólnot wyznaniowych oraz Państwa jest, by we wzajemnej współpracy prawo to było przestrzegane niezależnie od panującej sytuacji. W obronie tych praw Kościół stara się współpracować z instytucjami państwowymi a w sposób szczególny z agendami Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Kościół ma wielki wpływ na zachowanie godności człowieka, podejmując troskę o przestrzeganie prawa. Na szczególną uwagę zasługuje działalność misyjna Kościoła⁴¹. To właśnie misjonarze stojąc na straży prawa w wielowiekowej tradycji głoszenia Ewangelii niejednokrotnie przyptacali to własnym życiem.

³⁹ Videoschaltkonferenz der Bundeskanzlerin mit den Regierungschefinnen und Regierungschefs der Länder am 25. November 2020, <https://www.bundeskanzlerin.de/aktuelles/videoschaltkonferenz-der-bundeskanzlerin-mit-den-regierungschefinnen-und-regierungschefs-lander-am-25-november-2020-1820110> [6.09.2022].

⁴⁰ Zalewski, *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy – ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*.

⁴¹ M. Gęśła, *Życie, działalność i obecność bernardynów w Martin Coronado – wybrane zagadnienia*, w: *Franciszkańska działalność misyjna w służbie Ewangelii*, red. M. Gęśła, A. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2020, s. 44; tenże, *Udział klasztoru bernardyńskiego w Przeworsku w działalności misjonarzy bernardyńskich poza granicami kraju w latach 1974–2014*, w: 550 lat

Słowa kluczowe: prawa ludzkie, godność człowieka, wolność religijna, prawo międzynarodowe, Sars-Cov-2.

ABSTRACT

The human right to freedom of speech, conscience and religion is his fundamental right. It is the task of religious communities and the State to ensure that, in mutual cooperation, this right is observed regardless of the prevailing situation. In defense of these rights, the Church tries to cooperate with state institutions, and in particular with the agencies of the United Nations.

The missionary activity of the Church has a great influence on the preservation of human dignity and care for the observance of the law. It is the missionaries who uphold the law in the centuries-old tradition of proclaiming the Gospel, who often paid for it with their lives.

Key words: human rights, human dignity, religious freedom, international law, Sars-Cov-2.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 414–426.

Jan Paweł II, Orędzie do Sekretarza generalnego ONZ z okazji trzydziestej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, 2 XII 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* t. 1, Poznań – Warszawa 1987, s. 116–119.

Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, 2 X 1979, Nowy Jork, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 2, Poznań 1992, s. 258–269.

Katechizm Kościoła katolickiego, 1992.

Konstytucja weimarska, 11 VIII 1919, https://pl.wikipedia.org/wiki/Konstytucja_weimarska [6.09.2022].

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, 10 XII 1948, https://pl.wikipedia.org/wiki/Powszechna_deklaracja_praw_czlowieka [26.08.2022].

- Preambuła, Ustawa zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 V 1949 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy.html> [6.09.2022].
- Europejska konwencja praw człowieka, 3 IX 1953, https://pl.wikipedia.org/wiki/Europejska_konwencja_praw_czlowieka [1.09.2022].
- Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych, 16 XII 1966, https://pl.wikipedia.org/wiki/Międzynarodowy_pakt_praw_obywatelskich_politycznych [31.08.2022].
- Ustawa z 4 lipca 1991 r. o wolności religii i statusie kościołów i wspólnot religijnych *Zákon o slobode náboženskej viery a postaveni cirkvi a náboženských spoločnosti*, <https://www.zakonypreludi.sk/zz/1991-308> [6.09.2022].
- Konstytucja Republiki Słowackiej z 1 IX 1992 roku, z późniejszymi zmianami, ostatnia z 23 II 2001, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/slowacja.html> [5.09.2022].
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 czerwca 2019 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 21 grudnia 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 2316.
- Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z 29 stycznia 2003 r., sygn. V SA 1494/02, ONSA 2004, nr 2, poz. 57.
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 10 grudnia 2014 r., sygn. K 52/13, OTK ZU 11A/2014, poz. 118.
- Gęśła M., *Udział klasztoru bernardyńskiego w Przeworsku w działalności misjonarzy bernardyńskich poza granicami kraju w latach 1974–2014*, w: *550 lat obecności OO. Bernardynów w Przeworsku (1465–2015)*, red. M. Gęśła, A. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2014, s. 247–258.
- Gęśła M., *Życie, działalność i obecność bernardynów w Martin Coronado – wybrane zagadnienia*, w: *Franciszkańska działalność misyjna w służbie Ewangelii*, red. M. Gęśła, A. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2020, s. 43–61.

- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.
- Ławrynowicz-Mikłaszewicz M., *Aksjologia wolności*, „Przegląd Prawniczy Ekonomiczny i Społeczny”, 2014, nr 3, s. 100–115.
- Łyko Z., *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 82–103.
- Merkwa M., *U źródeł idei praw człowieka. Kształtowanie prawnych i filozoficznych podstaw koncepcji praw człowiek*, Lublin 2018.
- Nowicki M.A., *Komentarz do art. 9*, w: *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2017, s. 723.
- Paprzycki R., *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2015.
- Różański J., *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001.
- Schmitt S., *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa 2013.
- Sedláček T., *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, Warszawa 2012.
- Tyrakowski M., *Opodatkowanie dochodów Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2005.
- Videoschaltkonferenz der Bundeskanzlerin mit den Regierungschefinnen und Regierungschefs der Länder am 25. November 2020*, <https://www.bundeskanzlerin.de/bkin-de/aktuelles/videoschaltkonferenz-der-bundeskanzlerin-mit-den-regierungschefinnen-und-regierungschefs-der-lander-am-25-november-2020-1820110> [6.09.2022].
- Warchałowski K., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004.
- Warchałowski K., *Wolność uzewnętrzniania religii i przekonań religijnych w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, „Kwartalnik Prawa Publicznego”, 2(2002), nr 1–2, s. 189–212.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
- Zalewski B., *Wolność kultu religijnego w wybranych krajach Europy-ograniczenia związane ze stanem epidemii wirusa Sars-CoV-2*, https://ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/wolnosc-kultu-religijnego-w-wybranych-krajach-europy-ograniczenia-zwiazane-ze#_ftnref25 [6.09.2022].

MICHAEL ZICHY

 <https://orcid.org/0000-0002-3747-8601>

Katholisch-Theologische Fakultät, Salzburg

***MENSCHENBILD:* AN IMPORTANT FACTOR FOR OUR IDENTITY¹**

It was philosopher Friedrich Nietzsche who first understood three things: First, that every one of us has a set of strong convictions on what it means to be human². Second, that these convictions lie at the bottom of the epistemic and moral orders, by which we conceive and sort the world³. And third, that these convictions are very powerful, because they mold us: Our deepest convictions about what it means to be human are self-fulfilling prophecies; over time, they inscribe themselves into the human being and slowly turn us into what we think we are⁴.

Nietzsche called this set of convictions about the human being a “*Menschenbild*”. This concept has since then made a remarkable career in German thinking and has become very important and ubiquitous, particularly in public political and moral debates⁵. Unfortunately, there is no appropriate English

¹ The first part of this paper has already been published as: M. Zichy, *What is a Menschenbild? Introducing a Fruitful German Concept*, in: *Self-awareness of Life in the New Era*, ed. by P. Jonkers, H. Xirong, Y. Shi, Washington 2020, p. 57–71.

² F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: idem, *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, ed. G. Colli, M. Montinari, München – Berlin – New York 1988, p. 368.

³ Idem, *Nachgelassene Fragmente 1883*, in: idem, *Kritische Studienausgabe*, vol. 10, ed. G. Colli, M. Montinari, München – Berlin – New York 1988, p. 316.

⁴ Idem, *Menschliches, Allzumenschliches II.*, in: idem, *Kritische Studienausgabe*, vol. 2, ed. G. Colli, M. Montinari, München – Berlin – New York 1988.

⁵ For the role of *Menschenbilder* in the different branches of the humanities and social sciences see B. Rollka, F. Schultze, *Kommunikationsinstrument Menschenbild. Zur Verwendung von Menschenbildern in gesellschaftlichen Diskursen*, Wiesbaden 2011; *Menschenbilder*, ed. A.K. Reichardt, E. Kubli, Bern 1999; *Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik*, ed. R. Oerter, Stuttgart 1999; for the role of this term in German public discourse see F.W. Graf, *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*, München 2009, p. 133–176. For

translation for this word. Like the term “*Weltanschauung*”, which has been translated as “worldvision”⁶, but is mostly used in English as a loan word in its original German spelling, “*Menschenbild*” seems to be a specifically German term. Literally, the term would be translated as “mental image of the human being”, but the translations “understanding of the human being”, “concept of human nature”, “idea of the human being” or “view of the human being” may seem more appropriate. However, all these translations cannot really grasp the specific meaning and the richness of the German term. In particular, they miss the strong moral, societal and political connotations the term has. Therefore, I will simply use the German word *Menschenbild*. Put very boldly, a *Menschenbild* is a bundle of deep convictions about the human being in general. As such, it functions like a scheme or a typification about the human being; it is a typification of what humans are, how they typically behave, what inclinations to act they have, what goals they have or should have, etc. Or, even more simply: A *Menschenbild* is the specific *filter* through which we look at human beings.

In this paper, I will elaborate on the insights Nietzsche had⁷ and try to make plausible two claims:

- 1) *Menschenbilder*, that is our bundles of deep convictions about the human being, are fundamental for culture and society: They are the central element of the epistemic and moral orders by which we conceive and sort the world; so they are the cultural and historical *a-priori* par excellence.
- 2) The bundles of convictions are extremely influential, for they mold the human being. *Menschenbilder* are a kind of self-fulfilling prophecy: When they are believed in, they inscribe themselves into the human being; over time, they transform the human being and mold it according to their understanding.

I will try to make these claims plausible in seven steps: First, I will develop a definition of *Menschenbild*. Second, I will give a short overview of the typical contents of *Menschenbilder*. Third, I will introduce the differentiation between individual, group-specific, and societal *Menschenbilder*. Fourth, I will

a detailed conceptual history of the term see M. Zichy, *Menschenbild. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, 56(2014), p. 7–30 and the first chapter of M. Zichy, *Menschenbilder. Eine Grundlegung*, Freiburg 2017.

⁶ See D. Naugle, *Worldview: The history of a concept*, Cambridge 2002.

⁷ A full account of *Menschenbilder* can be found in Zichy, *Menschenbilder*.

explain how our *Menschenbilder* are embedded in our every-day life, and fifth, I will give a short description of the most important functions *Menschenbilder* fulfill in our every-day life. Sixth, I'll explain how *Menschenbilder* are embedded in a society's cultural system, and finally, seventh, I'll explore the enormous impact *Menschenbilder* have both on human societies and on human individuals, making the a major factor for human identity.

1. *Menschenbild*: A definition

Every one of us has several convictions about the human being in general. Many of us, for example, hold that humans have free will or that they should strive for societal harmony, some hold the belief that humans are egoistic, some are convinced that they have been created by God, that they have an immortal soul, etc. The specific set of convictions a person, a group of people or a society has about the human being in general is what Nietzsche calls a *Menschenbild*. So, a *Menschenbild* consists of several strong beliefs about the human being in general: it is a *bundle of convictions* about the human being. Encompassing several convictions, these bundles do not only consist in the convictions themselves, but also in the relations between them. The convictions will complement, support, and limit each other, and every now and then they will also contradict each other. However, a certain minimum of coherence, consistency and systematicity is characteristic of every *Menschenbild*. Therefore, *Menschenbilder* can be defined as *more or less coherent* bundles of convictions about the human being.

We all hold a myriad of convictions about the human being. We believe that they usually have two legs, that they get older, usually have teeth, can laugh, run, cry etc. In a strict sense, all our beliefs about the human being are part of our *Menschenbild*. However, not everything we believe about the human being is of equal importance. Some convictions are – in a practical and systematic sense – more fundamental than others. For example, the conviction that humans possess human dignity is practically and systematically more important than the belief that they usually have two ears. So, according to our *Menschenbild*, some human features are more important than others, which also means that some convictions about the human being are more fundamental than others. As a result we can say that, while *Menschenbilder* comprise all our beliefs about the human being, including the very trivial ones, they define certain beliefs as crucial. This allows us to reduce *Menschenbilder* to these crucial convictions. Therefore, we can

extend our definition: A *Menschenbild* is a more or less coherent bundle of *crucial convictions* about the human being.

A further clarification needs to be added: *Menschenbilder* are bundles of convictions about the *human being in general*, and not about an individual human being or a particular type or a group of human beings. Although this seems to be clear, it has to be left open who is included by “the human being in general”, for some *Menschenbilder* have a narrower, others a broader definition of who is a human being. Racist *Menschenbilder* for example do sometimes expel some members of the biological human species from the purview of humanity, while some animist *Menschenbilder* extend it to animals, plants, ghosts or even things⁸.

The definition thus runs as follows: A *Menschenbild* is a more or less coherent bundle of crucial convictions about the human being in general. This definition is very wide. It encompasses all sorts of views about the human being. Therefore, it makes sense to further distinguish a wide from a narrow meaning: In the wide sense, the term *Menschenbild* encompasses all kinds of such views, for example literary views such as Shakespeare’s understanding of the human, theoretical or philosophical understandings of the human like Hobbes’, Nietzsche’s or Marx’s view of the human, scientific models of the human like the *homo oeconomicus*, etc. In a narrow sense, which is both the basic Nietzschean and the true sense of that term, the term only includes such bundles of convictions about the human being that are embedded in ordinary everyday life, i.e. the life-world. In other words: Real *Menschenbilder* have a place in the real lives of real persons. From now on, the paper will focus solely on *Menschenbilder* in this latter, life-worldly sense.

2. Types of convictions

Life-worldly *Menschenbilder* are bundles of crucial convictions about the human being in general that are embedded in our everyday life. What are these important convictions about? As people have numerous different convictions about the human being in general, it is not possible to name them all. However, as shown elsewhere⁹, it is possible to identify a few categories of convictions, under which all the important convictions about the human being fall. Through an analysis of what we need to know of

⁸ See P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, London 2013.

⁹ Zichy, *Menschenbilder*, p. 267–357.

each other in order to deal with each other in everyday life, and through an analysis of a number of culturally extremely diverse *Menschenbilder* it is possible to draft a list of ten categories of important beliefs that every image of the human being contains:

	Categories of Convictions	Questions answered by the convictions
1.	Convictions about who belongs to humanity	Are all members of the biological species homo sapiens human beings or is the definition of "human being" narrower or broader?
2.	Convictions about fundamental ontological features of the human being	What are the main (ontological) elements humans are made of? Do humans only have a material body or do they also have an immaterial soul (or even two or three souls)? How are the relations between these ontological elements, etc.?
3.	Convictions about the human being's position in the cosmos	What is the human being's ontological, axiological and power position with respect to all other beings? Is the human being the pinnacle of creation, is it nobler than all other beings or is it inferior to some beings or are all beings of equal worth, etc.?
4.	Convictions about ontological, axiological and legitimate power differences between humans.	Are all human beings ontologically and axiologically equal, and do all humans have the same right to possess power, or are there fundamental differences between humans, e.g. between man and woman, between old and young, between races and ethnic groups, etc.
5.	Convictions about the character of human individuality	Are human beings individual beings in a strong sense or are they interconnected? Are individual beings sub- or superordinate to society, etc.?
6.	Convictions about the human self	Do humans have one substantial inner core self, do they consist of many selves, or is the self an illusion? Is the human self interdependent, i.e. a result of human relations, or is it independent, i.e. prior to human relations? Etc.
7.	Convictions about human freedom	Do humans have free will, and if so, how far does it reach? Is it just freedom of basic choice (e.g. choosing coffee with or without sugar) or is it far-reaching autonomy (e.g. choosing the moral system or one's life plan)? Etc.
8.	Convictions about human behavior (or human nature)	Is human behavior the result of innate dispositions or is it learned? How moldable is human behavior? Are there dominant factors determining human behavior such as genes, sexual desire or societal influence? Are there strong behavioral motivations and dispositions such as egotism? Etc.

9.	Convictions about core human capabilities	What are the capabilities only humans have? What are the capabilities that are particularly important for being human (the ability of language, reasoning, empathy, to feel and defend one's honor, etc.) and should these be trained? What capabilities are of human value? Etc.
10.	Convictions about the good human life	What is the real goal of a human life? What is the meaning of human life? What values should a successful human life follow and realize? Etc.

These are the ten categories or issues we all have strong convictions about. They form an important part of our background beliefs, which allow us to interact with our fellow-humans and live our ordinary day-to-day lives. It is important to see, however, that not everyone does necessarily have *clear* beliefs about all these issues. To the contrary, the convictions about many of these issues are often rather unclear and remain implicit in many cases. Also, people very often do not clearly know what they believe, but can at least tell rather clearly what they do not believe. For example, many people in Western societies might not be able to tell whether they believe humans have a material body *and* an immortal soul. But they *will* be able to clearly deny that humans have a material body and three immortal souls.

3. Individual, group-specific, and societal *Menschenbilder*

Menschenbilder are bundles of convictions about the human being. Every one of us has such a bundle of convictions. However, it is important to realize that we usually do not have all our convictions about the human being just for ourselves. On the contrary, we share many of them with other members of our society. Our *Menschenbild* thus has several layers. If we look a little closer we will discover that we share some of our convictions about the human being with all or nearly all other members of our society. In many countries, people for example share the convictions that humans are free and responsible for their deeds, that they deserve moral respect, that they remain themselves throughout their lives (and don't become completely other persons) etc.

Additionally, we will discover that we share some of our convictions only with some other members of our society, i.e. with a group of people. In most secular societies for example, only few members of the society share the belief that humans have an immortal soul, or that God has created humanity.

Finally, we will discover that we have convictions we share with nobody else. These are convictions we hold completely by ourselves. For example, it might be that somebody holds the completely private belief that humans with long noses are particularly high principled, and it might well be that somebody else holds the completely idiosyncratic conviction that regularly brushing one's teeth not only guarantees a low dentist bill, but is also good for one's spiritual healing.

Our bundle of convictions about the human being in general is thus built up in different layers, formed by convictions we share with all, with a few, and with no other member of the society we live in. These layers can be isolated theoretically. By doing so, we are able to distinguish three different bundles of convictions, i.e. three *Menschenbilder*:

- 1) Individual *Menschenbilder*, consisting of all the convictions an individual person holds about the human being in general.
- 2) Group-specific *Menschenbilder*, being bundles of convictions that are believed in by groups. Typical examples of such groups are religious groups, sects, political parties, ideological groups, etc. A group-specific *Menschenbild* consists of all the shared overlapping convictions the members of a particular group have about the human being in general.
- 3) Societal *Menschenbilder* are bundles of convictions about the human being in general that are embedded in a society or a culture and that are embodied in a society's shared values, in the pedagogical system, in institutions, in well-established practices, etc. Here too, the *Menschenbild* consists of the shared overlapping convictions the members of the society have about the human being in general.

It is important to understand that these three kinds of *Menschenbilder* do not exist next to each other, but are grafted on each other. Societal *Menschenbilder* form the basis of the other *Menschenbilder*; they are a kind of very rudimentary torso-*Menschenbild* that is open for expansion and completion¹⁰. And this is exactly what group specific *Menschenbilder* do: they specify the societal *Menschenbild* and add convictions to them. And individual *Menschenbilder* specify and add new convictions.

Our *Menschenbilder* are thus almost like a map: In a society, every member gets the same copy of the societal map. In this map, only the most

¹⁰ This idea is inspired by Rawls' (J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies”, 7(1987), no 1, p. 1–25 and idem, *Political Liberalism*, New York 1993) concept of the overlapping consensus.

important streets, buildings, rivers and mountains (i.e. the most important convictions about the human being) are indicated, that is: those streets, buildings, etc. which are necessary to know if you want to find your way in this society. With these maps in their hands, every member of society goes to the group or the groups he feels attached to – religions, political parties, other ideological groups – and adds all the points, streets, corners, etc. that are of importance for the groups he belongs to. And finally, with this enriched map, people go home and add all the things that are of importance to them as individuals. Note that the different layers on the map are drawn in different colors, so that people are able to distinguish between these marks on the map that are binding for all society members, and those marks that are only binding for me or the group I belong to. And indeed, we are well able to distinguish our private convictions about the human being from the convictions we share with groups and the convictions that almost every member of the society holds. We know what people in our society generally think about the human being, and we know in which points our convictions differ from these general convictions.

Among these three sorts of *Menschenbilder*, the societal *Menschenbild* certainly is the most interesting and important one. A societal *Menschenbild* is a more or less coherent bundle of convictions about the human being that is shared by all – or at least by the majority of the – members of a society. In pluralistic societies, the convictions of the *Menschenbild* bear three characteristics:

1) The shared convictions are very abstract and thin with regard to their content. The thick and rather specific convictions of the individual and group-specific *Menschenbilder* are replaced by vague convictions that can be specified in a variety of ways and that are thus compatible with a whole range of more specific convictions¹¹. Take, for example, the rather abstract conviction that humans have human dignity. In many societies, this is a widespread conviction. This abstract conviction, however, leaves open many questions: It does not define what human dignity exactly is, it does not give a justification for human dignity, and it does not tell what exactly

¹¹ This idea is drawn from the concept of „open *Menschenbild*“ which is, according to some German legal scholars, the fundament of the German Constitution; for this see W. Höfling, *Offene Grundrechtsinterpretation. Grundrechtsauslegung zwischen amtlichem Interpretationsmonopol und privater Konkretisierungskompetenz*, Berlin 1987, p. 116–118; M. Morlok, *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen 1993, p. 283; P. Häberle, *Das Menschenbild im Verfassungsstaat*, 4th ed., Berlin 2008.

follows from human dignity, for all this is a matter of divergent opinions: For some, human dignity is rooted in the likeliness to God, for others, it is rooted in the faculty of reason, for others again, it is rooted in biological complexity, and some think that human dignity is rooted in nothing but is a mere positing. Some think that abortion, death penalty, or active euthanasia are all compatible with human dignity, while others think that they are a violation of human dignity, etc. There is, hence, only a very narrow societal consensus on human dignity; the shared conviction that humans possess human dignity is very thin and abstract¹². But this is exactly the reason why this conviction is open for more specific interpretations and compatible with a wide range of more specific individual and group-specific convictions about human dignity.

2) The *Menschenbild* of pluralistic societies contains only a few positive abstract and thin convictions about important features of the human being. In most Western societies for example, these convictions are, among others: that every member of the biological species *homo sapiens* is a human being, that humans possess human dignity and are thus morally equal, that humans are (and should be) free and responsible for what they do, that they are or have a self, a kind of enclosed inner realm to which only they have access, that humans have numerical identity in the sense that they are only one (and do not, as for example some African tribes think, consist of three or four persons)¹³, that humans possess transtemporal identity in the sense that human persons remain themselves across the years and despite all the changes they go through, etc.

3. It is important to see that societal *Menschenbilder* do not only consist of a few positive convictions about the human being, but also contain a number of *negative* ones. This is because those individual and group-specific convictions that are not consensual in a society do not simply fall outside the societal *Menschenbild*, but remain there as a blank space. For example: The societal *Menschenbild* of a typical secularized society does not contain religious convictions. These convictions, which may well be found in individual and group-specific *Menschenbilder*, are not part of the shared societal *Menschenbild*. However, these religious convictions

¹² See D. Birnbacher, *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*, „Aufklärung und Kritik“, Sonderheft 1(1995), p. 6; H. Dreier, *Bedeutung und systematische Stellung der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz*, in: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, ed. K. Seelmann, Stuttgart 2004, p. 35f.

¹³ Descola, *Beyond Nature and Culture*.

do not simply disappear but are rather replaced by the shared conviction that there is no shared belief in these religious matters. In secularized societies, there is the shared knowledge that people do not agree whether humans have been created by God, whether they have an immortal soul, etc.; people agree to disagree in these matters. But this shared conviction that people disagree in these matters is an important part of the societally shared *Menschenbild*. Consequently, a societal *Menschenbild* does not only consist of the shared positive convictions about the human being, but also of the shared negative convictions about which human features there is no societal consensus.

What is also important about societal *Menschenbilder* is the fact that they are the core of a society's individual and group-specific *Menschenbilder*. Recall the picture of the map: The most important markings, the ones that are relevant and mandatory for all – regardless of the added group-specific and individual markings – are the societal markings. This becomes particularly clear by the fact that you cannot get rid of the societal *Menschenbild* without falling out of society altogether. For example: Imagine you were a German Catholic. In this case, you also had a Catholic *Menschenbild*, a Catholic understanding of the human being. And this understanding would open up the Catholic world to you – its narratives and creeds, the practices of baptism, of weekly church ministries, of regular confessions and so on.

Now, it could happen that you lose your Catholic faith and with it also the Catholic *Menschenbild*. This might well be a very painful process, and entail a severe identity crisis. And by losing your faith in the Catholic *Menschenbild* you would certainly also lose the access to the Catholic world that before made so perfect a sense to you, but now seems rather absurd. However, even if you lost your Catholic understanding of the human being you could still participate in German society as a whole, you could still orient yourself in the common life-world, you would still have access to your former brothers and sisters in faith as members of your common society.

Things would be dramatically different when you lose a societally shared conviction about the human being. If you, for instance, seriously stopped to believe that humans are free, then you would no longer be able to orient yourself in your society, let alone in your Catholic universe. The moral system, the legal system, the educational system, the day-to-day interaction wouldn't make sense any more. Societal *Menschenbilder* are thus the most

important ones. They are the fundament of individual and group-specific *Menschenbilder* and almost cannot be denied in practice.

4. *Menschenbild* as hyper-typification

In order to understand what life-worldly *Menschenbilder* are and how they function, it is important to see that every one of us carries around with him or her a multitude of bundles of convictions about specific types of humans, and that we constantly make use of these bundles: We all have many different typifications, which we use to sort the people we encounter. We come across somebody, and instantly and totally automatically we assign that person to a category: this person is a child, a woman, a professor, a policeman, an artist, a politician, an actress, etc.

But we do not only assign humans to mere categories, we also assign them to convictions that are connected to the respective categories – convictions about the type of persons that fit into the category. For example: Artists are believed to be creative, sensitive and often socially difficult, plumbers are – at least in Austria, where I come from – believed to be unreliable, grumpy, always late and expensive. If these bundles of convictions about a certain type of human are incorrect, unjust, inappropriate or problematic, we call them stereotypes. But in many cases, our bundles of convictions are totally unproblematic. For this reason, it is better to call them – just as Berger and Luckmann do – typifications¹⁴.

In every-day life, we have a huge stock of such typifications at our disposal, and we draw from them when we need them. We need them to bring order into the realm of humanity by classifying our fellow human beings. Our *Menschenbild* also belongs to this stock of typifications; in fact, a *Menschenbild* is basically a very general typification. As such, it works like an automatic stereotype¹⁵. Whenever I see a human being, I immediately and automatically attribute to him or her a number of features – important and not so impor-

¹⁴ See P. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, 2010; A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, 2nd vol., Frankfurt am Main 1979.

¹⁵ For automatic stereotyping see M. Banaji, C. Hardin, *Automatic stereotyping*, „Psychological Science”, 7(1996), no 3, p. 136–141; for stereotypes see J. Dovidio [et al.], *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, London 2010; *Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Theorien, Befunde und Interventionen*, ed. L.-E. Petersen, B. Six, Weinheim – Basel 2008.

tant ones: I assume that this being is able to speak, that it has reason, that it deserves moral respect, that it is or should at least be free and autonomous, I assume that it needs food and sleep, that it will have mood swings and so on.

So, in my everyday life, I also carry with me a bundle of convictions about the human being in general, and this bundle of convictions is activated every time I come across a human being or I hear the word “human”. At this moment, I so to speak put the bundle of convictions over the phenomenon.

However, *Menschenbilder* are not ordinary typifications, but a very special kind of them. They do not stand at the same level as our other typifications, but are prior to them. They are higher-order typifications, or hyper-typifications¹⁶. This is due to two main reasons:

1) First of all, they are prior because they are more general: Before I typify a human being as beggar, as professor or as plumber, I have to typify this phenomenon as a human being – or rather, by typifying somebody as a plumber or a professor, I have underhandedly always already typified him or her as a human being. So, it is this very bundle of convictions about the human being in general that opens up the realm of humanity and makes the application of all our more specific typifications possible. Only *if* and only *after* I have typified somebody as a human being I can use a more specific typification and typify him or her as plumber or as artist.

2) Secondly, *Menschenbilder* are prior because they are on a higher, or rather – the highest – hierarchical level of our typifications for the human being. Images of the human being are equipped with epistemic and moral authority. We generally think that our deepest core convictions about the human being are more true and right than all our other typifications. That this is indeed the case becomes clear when we correct ourselves. For example: When I read a newspaper report about an extraordinary brutal case of rape and murder, the thought could arise in me that it would be best to immediately put the offenders, these monsters, against the wall and shoot them. However, if I am at least a little bit sensible, my faculty of moral self-correction would come into action the next moment: “You should not think that way”, I would say to myself, “even these offenders are, their horrible deeds notwithstanding, human beings who have to be treated with respect and who thus deserve a fair trial”. So, in this case, I have corrected a specific typification – the offenders

¹⁶ For the hierarchical structure of typifications see R. D’Andrade, *Schemas and Motivation*, in: *Human Motives and Cultural Models*, ed. R. D’Andrade, C. Strauss, Cambridge – New York – Victoria 1992, p. 32.

as subhuman monsters – with a higher typification, namely my *Menschenbild* which comprises the convictions that human beings deserve moral respect and fair trials. But I can only do so because I think that my convictions that humans have dignity and deserve fair trials are more true than the thought I just had.

In short, our *Menschenbilder* are higher-order typifications that are equipped with epistemic and moral authority. We believe that they are true and right, and thus they are overruling other typifications.

Under normal circumstances, we are not aware of that. In general, we apply our *Menschenbilder* completely automatically, and we automatically assume that they are true and right. This is so because our *Menschenbilder* are transparent for their referent. It is not the case that I perceive a human being, and *then* I attribute him or her all the qualities I believe human beings have in general. To the contrary, I just see a human being with all the qualities I attribute to him or her. Only now and then it happens that we orient ourselves knowingly by our *Menschenbild*, and only sometimes does it come to our mind that there is a difference between our *Menschenbild* and the real human being.

5. Functions of *Menschenbilder*

It should have become clear by now that *Menschenbilder* are indeed important elements of the epistemic and moral orders by which we conceive and sort the world. But what exactly do we need a *Menschenbild* for? Basically, a *Menschenbild* has the same functions as typifications in general have¹⁷. As shown elsewhere¹⁸, *Menschenbilder* have at least ten functions of which the five most important ones are:

1) *Identification*: *Menschenbilder* serve to identify an experienced phenomenon as a human being. To identify a phenomenon as a human being I need a set of criteria by means of which I can find out whether this thing there is a human being or not. *Menschenbilder* contain these very criteria. But if our *Menschenbilder* contain these criteria that allow us to identify human beings, they establish or open up – as said before – the realm of humanity.

2) *Reduction of complexity*: *Menschenbilder* are very general concepts. They reduce the myriads of human individuals, who existed, are existing,

¹⁷ For the functions of typifications see *Stereotypes as Explanations. The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, ed. C. McGarty, V. Yzerbyt, R. Spears, Cambridge 2002.

¹⁸ Zichy, *Menschenbilder: Eine Grundlegung*, p. 172–190.

and will exist, to an abstract type, and they reduce the multitude and variety of specific features that individuals have to some abstract common features. By this, *Menschenbilder* allow us to seize all human beings in a somehow qualified entity, they enable us to interact with people unknown to us, and they enable us to interact with various people at the same time.

3) *Legitimation or justification*: *Menschenbilder* serve to justify other beliefs we hold about what is morally right or wrong, about how society should look like, about which kind of education we cherish and so on. And they serve to justify our actions towards our fellow people. To give an example: If we justify our rejection of immediate death penalty for murderers by saying that they have dignity and unconditionally deserve moral respect and thus deserve fair trials, we refer to a moral conviction which is part of a *Menschenbild*.

4) *Orientation*: *Menschenbilder* serve as points of orientation, in a double sense: First, our *Menschenbilder* inform us about what to expect from other people. For example: We usually expect that people behave more or less rationally in normal circumstances. But we can expect this only because we are convinced that humans are rational beings. Our *Menschenbilder* thus tell us what we can expect from each other. They are the fundament of mutual expectations and of the determination of what is normal human behavior. Second, *Menschenbilder* serve as models, especially in education. Our *Menschenbilder* tell us which features a human should have and which faculties he or she should develop¹⁹.

5) *Identity formation*: *Menschenbilder* are important for our identity. They tell us what the core features of the human being are. By this, they not only tell us what is important in human beings as such, they also tell *me*, who understands myself as a human being, what I am in my core, what is important in my life, where the goals and the meaning of my life lie. *Menschenbilder* thus are existentially significant, because they are deeply interwoven with our self-understandings and our identities.

6. Interweavings

Menschenbilder are not isolated entities. To the contrary, they are tightly interwoven with many of our other beliefs we have about all sorts of things.

¹⁹ This is the main reason why the issue of *Menschenbild* plays such an important role in German educational science.

Actually, they are deeply embedded into the epistemic and moral orders by which we conceive, sort and construct the world. They are part of what can be called the system of meaning and beliefs which we need to have in order to make sense of the world and to find our way through the world²⁰.

This has not to be explained at length: It is quite obvious that our deepest convictions about the human being are linked to a wide variety of other beliefs we hold. They are linked to our ontological beliefs, they are linked to our cosmological beliefs, they are linked to our moral, educational, juridical, political, societal beliefs, and they are of course linked to our religious and ideological beliefs, etc. Moreover, our *Menschenbild* is interwoven in many of the things we take for granted and in our every-day judgements. If I, for example, cherish the government's efforts for barrier-free accesses in all public buildings, I do so on the basis of a *Menschenbild* which tells me that people with impairments have equal rights.

That *Menschenbilder* are present almost everywhere becomes clear looking at societies that have a *Menschenbild* that differs from the one we are used to. Take, for example South Africa during the Apartheid: Race segregation was everywhere. In every public bus, in every restaurant, in every restroom, at every water fountain that was reserved for either white or for colored people, in all the discriminating behavior and gestures one had to show to each other, in the institutions, practices and so on, in all of that was given the conviction that colored people are inferior to white people, in all of that was present a racist *Menschenbild* that divided humanity into two classes of different dignity²¹.

In short: *Menschenbilder* are obviously almost everywhere, they are deeply interwoven in all our cultural constructions. But as long as we are familiar with them, as long as we identify with them, we are not able to perceive them.

It is important to understand, however, that *Menschenbilder* are not only an integral part of our cultural system, they form the very heart of it. There are five reasons to justify this claim:

- 1) Our convictions about the human being are central, because there are beliefs about the human being, and the human being is the very entity for whom culture and the system of meaning and beliefs exists.

²⁰ Others call this system of meaning and beliefs the world (Martin Heidegger: "Welt"), the symbolic order (Jacques Lacan), the form of life (Ludwig Wittgenstein), the cultural system, etc.

²¹ See B. Lapping, *Apartheid: A History*, New York 1986.

2) The *Menschenbild* is that very element of culture by which the real human being gets access to culture and the system of meaning and beliefs: My parents and my society implicitly teach me that I am a human being, and if I accept that and if I hence identify myself with the *Menschenbild* they provide me, I also begin to understand how all the other things relate to me as a human. So, the *Menschenbild* is the cultural element through which I get access to the system of meaning and beliefs, and through which all other things – the world as a whole – gains its meaning for me.

3) Not only is the *Menschenbild* the element by which I enter the system of meaning and belief, it is also the place where this system touches reality, where it materializes. This thought can be explained by an example: If I have a belief about a specific stone, my belief will let the stone untouched. The stone will be touched only when I – e.g. because of my belief that it is a wonderful stone and that it has a good structure – start to carve it in order to make a statue out of it. In most cases, things are exactly like this: our beliefs about them have no direct influence on them, but only an indirect influence. In the case of our beliefs about the human being, things are quite different. Again, these beliefs are also beliefs about myself, and as such, they exert a direct influence on how I feel, how I see myself, on how I judge myself and so on. The system of meaning and belief – the cultural system – has its focal point in the *Menschenbild*: This is the very place where the system directly transforms reality.

4) The *Menschenbild* is the central cultural element, because it provides all our other beliefs to which it is linked with relevance. For example: The belief that God exists would, if taken as an isolated belief, be rather insignificant. It becomes significant only when there is a link to the human being, that is, when there are additional beliefs, such as: the human being has been created by God, the human being is under rigorous observation of God and so on. All the things in the world have relevance for us only if they are somehow linked to the human being, which means: linked to our convictions about the human being.

5) The *Menschenbild* is not only linked to many beliefs. As said before, it is also the justifying fundament of many beliefs, among them in particular our moral, educational, societal and political beliefs.

To conclude: *Menschenbilder* not only are an integral part of the systems of meaning and beliefs, by which we sort or construct the world, they are also the central element of these systems. Our cultural systems thus have an anthropocentric structure – though they may not be anthropocentric in

content, they are necessarily always anthropocentric in their structure, i.e. they revolve around the *Menschenbild*.

7. Impact

Let us now come to the last and most important issue: The impact of *Menschenbilder*. The whole investigation into the *Menschenbilder* wouldn't make sense were it not for the fact that they are extremely influential.

It is a well-known fact that stereotypes like gender-stereotypes or racial stereotypes, exert a deep influence on how we perceive the world and how we act in it²². *Menschenbilder* are nothing else than specific forms of higher-order typifications. As such they:

1) coin our perception of ourselves and our fellow-humans. They deeply influence the way we perceive, we feel, we think and act towards human beings. This has also been confirmed by a number of empirical studies²³;

2) deeply influence societal institutions, because institutions are built around the way we understand the human being. *Menschenbilder* are thus the fundament of our moral, pedagogical and juridical systems. Gustav Radbruch, the famous German legal scholar was only the first of many other German legal scholars who claim that the understanding of the human being is absolutely crucial for law and lawmaking. According to him, *Menschenbilder* are "epoch-making" in the history of law²⁴. Likewise, the famous educational theorist and existentialist Otto Friedrich Bollnow has, as many others after him, claimed that "anthropology [in the German sense of than word, i.e. *Menschenbilder*] is the key to every pedagogical system"²⁵;

3) exert a deep influence on the constitution of the human being. In particular, they mold our personality: Just imagine a child that is brought up in a society which believes that autonomy, reason and self-reflection are the best and most valuable human faculties. Under normal circumstances,

²² See *The Cambridge Handbook of the Psychology of Prejudice*, ed. C. Sibley, F. Barlow, Cambridge 2017; Dovidio [et al.], *SAGE Handbook of Prejudice*.

²³ See e.g. P. Greenfield [et al.], *Cultural Pathways Through Universal Development*, „Annual Review of Psychology”, 54(2003), p. 461–490; H. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation*, „Psychological Review”, 98(1991), no 2, p. 224–253.

²⁴ G. Radbruch, *Der Mensch im Recht*, in: idem, *Der Mensch im Recht. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze über Grundfragen des Rechts*, 2. edition, Göttingen 1961, p. 9–22.

²⁵ O.F. Bollnow, *Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel*, Stuttgart 1952, p. 25.

the child will of course develop these faculties, because everybody expects it to do so, and because the society provides the space where the child can train these faculties and learn to “use its own mind without another’s guidance”, to quote Kant²⁶. The child will develop these faculties, because society provides training from the very first moment on, provides role models and so on. In contrast, imagine a child that is brought up in Afghanistan, where the ability of subordination is meant to be the most important one. This Afghan child is likely to bring to perfection the ability of obedience, the ability to suppress its own wishes, the ability to adapt itself to the social situation it is in, and it will develop a very sophisticated sensorium for social hierarchies. At the same time, it will, if at all, only rudimentary develop the faculty of independent reasoning and self-reflection.

There is a last point to make: *Menschenbilder* not only influence human personality, but also human subjectivity. They influence the way how it *feels* to be human.

For every one of us it feels somehow to be. What it meant by “it feels to be” in this context is rather trivial. While you are sitting in your room, reading this paper and maybe asking yourself “What is he talking about?”, you sense that you are sitting in a room, maybe you feel that you are getting tired, and of course you feel that it is you who is sitting in the room and getting tired, etc. Whatever we do is accompanied by a number of self-feelings²⁷. These accompanying self-feelings can be called the feeling to be. The claim is, that this self-feeling or that these self-feelings are deeply influenced by the societal *Menschenbild* under which we grow up as a child.

I will try to clarify this by an example: In most modern Western societies, it is believed that the human being is an autonomous and self-identical entity, that is: Modern Westerners generally think that humans have the faculty to freely choose how they want to live, and that they indeed should develop and exert this ability, and they also think that humans stay themselves throughout their lives, notwithstanding all the changes they go through, and they believe that humans are basically one whole thing and not consisting of two or more persons or spirits. And in fact, most Westerners feel exactly this way: they feel that they are, as persons, free or even autonomous, they

²⁶ I. Kant, *An Answer to the Question: „What is Enlightenment?“*, London 2009 [1784].

²⁷ See A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Boston 1999.

feel to be self-identical through time, and they feel to be one whole thing, even though they sometimes are torn apart inwardly.

There are two things to say here:

Firstly: These self-feelings have a transcendental character, for they fundamentally define the place from which we perceive the world. These self-feelings are a core precondition of how the world appears to us and how we act in this world. Just imagine how the world appeared to us if we thought we were completely determined, if we thought we were consisting of more than one person, and if we thought of being somebody else every new day.

Secondly: These self-feelings are a product of our convictions about the human being. We do not believe that we are autonomous and self-identical, because we feel to be autonomous and self-identical, it is the other way round: We feel to be autonomous and self-identical, because we think we are autonomous and self-identical. It was our *Menschenbild* that made us to what we are. This claim can be made plausible by a look at some parts of the world. There are parts in this world where we find people who don't think the way modern Westerners think about the human being, and who obviously do not have the same self-feelings as modern Westerners have. Anthropologists have collected plenty of evidence that there are tribes – like Australian Aborigines – who think that the human being is not free but totally in the grip of a metaphysical power that permeates everything and is merging people, animals, plants, places and ancestors into a complex unity. According to this understanding, human beings resemble remote-controlled “puppets”, to quote the French anthropologist Philippe Descola²⁸. Or, take some tribes of the West-African Peul (or Fulbe), who think that the human being is inhabited by a number of persons whose presence in the body changes in time. Or think of the African Samo in Burkina Faso who believe that the human being is consisting of a multitude of ontological elements that constantly come and go as they like and that change all the time. In this case, the individual is every day a new individual. All these people have radical different understandings of the human being, and therefore, they also have radical different self-feelings.

If this claim is true and *Menschenbilder* do indeed influence human self-feelings, how can we explain this influence? A rather primitive model could help to understand this:

²⁸ Descola, *Beyond Nature and Culture*.

1) We all, as human beings, make the experience of a broad range of very different feelings and self-feelings: I feel or experience that I can control something – my thoughts, my body; I experience that I can objectify myself and look at myself as if I was outside myself. In a similar manner, I experience that I am dependent on things and circumstances; I experience that I can't control things that happen: thoughts just pop up in my mind without asking, strong emotions like fury, anxiety or sexual arousal overwhelm me, I experience dreams that take me away in strange worlds, etc.

2) Depending on the *Menschenbild* under which I grow up, I learn to interpret these diverse feelings and experiences them in a very different manner. It is these very interpretations by which my feelings and interpretations are molded. There are three mechanisms at work:

a) The feeling itself is changed by the interpretation. Depending on how we interpret a feeling, the feeling will be experienced. Take, for example, sexual arousal: If I've learnt that sexuality is a bad thing, my sexual sensations will have a quite different qualitative character compared to when I've learnt that sexuality is a completely natural and good thing. Likewise, the experience of having a will will have a quite different qualitative character, depending on whether I've learned that the will is *my* will, or I've learned that my will is the result of an outer power that permeates me, or even that my will is, as Buddhism teaches, a mere illusion.

b) It also depends on the *Menschenbild* with which feeling or sensation I identify myself. If I learn that the will is basically me, I will identify myself very strongly with the feelings of having a will and with the actions I cause by my will. If I learn that my will is an outward power or an illusion, I will not identify myself with the respective sensations. If I learn that I am a self-identical entity, I will identify myself stronger with the feelings and experiences of being an identity. If I learn to the contrary, that I am a non-identical entity, I will identify myself stronger with feelings of being torn-apart and non-identity.

c) *Menschenbilder* influence the focal point of my self-perception. If I learn that I am an identical entity, I will experience my feelings of identity much stronger than my feelings of non-identity. If I, on the other hand, learn that I am a non-identical entity, it will be the other way round.

As a conclusion, it can be said that *Menschenbilder* are indeed a kind of self-fulfilling prophecies. When they are really believed in at a societal level, they will inscribe themselves into the human beings who believe in it,

and will mold these human beings according to the ideas the *Menschenbild* represents.

* * *

The aim of this paper was to elaborate on a concept which goes back to Nietzsche and has since then become very popular in the German speaking (academic) world: the concept of *Menschenbild*. *Menschenbilder* are more or less coherent bundles of crucial convictions about the human being in general. They are ubiquitous phenomena: Every one of us believes in a *Menschenbild*. As we share many of our anthropological convictions with a few or even with most people in our society, it makes sense to distinguish individual, group-specific and societal *Menschenbilder*, of which the last one is the most important as it forms the core of the two other two. In our everyday lives, these bundles of convictions play an important role. They function like higher-order typifications that are equipped with epistemic and moral authority. Not only are they deeply embedded in the epistemic and moral orders by which we perceive and sort the world, they are the central element of these orders.

As such, they deeply influence how we see and act in the world. Even more, they also deeply influence how and who we *are* as humans. *Menschenbilder* are a kind of self-fulfilling prophecies: They mold the human being according to the ideas the human being has of him- or herself. If we take all this into account, the claim is justified: *Menschenbilder* are not only *the* historical-cultural a priori par excellence, they are indeed a crucial factor for human identity.

ABSTRACT

Similar to the concept of *Weltanschauung*, the related concept of *Menschenbild* seems to be a specific German concept that is hard to translate: it means an individual person's, a group of people's or a society's understanding of the human being as such. This paper aims at introducing this latter concept, which plays an important role in German public, political, and academic discourses, thus making plausible the claim that every one of us has a *Menschenbild* and that *Menschenbilder* are very important and influential factors, in particular for our identity as humans. After elaborating on a definition of the concept, the paper explains what kinds of beliefs typically belong to a *Menschenbild*, introduces the differentiation between individual, group-specific and societal *Menschenbilder*, explains how they are embedded in our everyday life, gives a short description of their most important practical functions, explains how

Menschenbilder are embedded in cultural systems, and explores their deep impact on society and human individuals.

Key words: *Menschenbild*, man, identity.

STRESZCZENIE

Podobnie jak pojęcie *Weltanschauung*, pokrewne pojęcie *Menschenbild* wydaje się być specyficznym niemieckim pojęciem, które trudno przetłumaczyć: oznacza ono rozumienie człowieka jako takiego przez pojedynczą osobę, grupę ludzi lub społeczeństwo. Niniejszy artykuł ma na celu wprowadzenie tego ostatniego pojęcia, które odgrywa ważną rolę w niemieckich dyskusjach publicznych, politycznych i akademickich, uprawdopodobniając tym samym twierdzenie, że każdy z nas posiada *Menschenbild* i że *Menschenbilder* są bardzo ważnymi i wpływowymi czynnikami, w szczególności dla naszej tożsamości jako ludzi. Po opracowaniu definicji pojęcia, artykuł wyjaśnia, jakie rodzaje przekonań zazwyczaj należą do *Menschenbild*, wprowadza różniczenie między indywidualnymi, grupowymi i społecznymi *Menschenbilder*, wyjaśnia, jak są one osadzone w naszym codziennym życiu, podaje krótki opis ich najważniejszych praktycznych funkcji, wyjaśnia, jak *Menschenbilder* są osadzone w systemach kulturowych i bada ich głęboki wpływ na społeczeństwo i jednostki ludzkie.

Słowa kluczowe: *Menschenbild*, człowiek, tożsamość.


BIBLIOGRAPHY

- Banaji M., Hardin C., *Automatic stereotyping*, „Psychological Science”, 7(1996), no. 3, p. 136–141.
- Berger P., Luckmann T., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 23rd ed. Frankfurt am Main 2010.
- Birnbacher D., *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*, „Aufklärung und Kritik”, Sonderheft 1(1995), p. 4–13.
- Bollnow O.F., *Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel*, Stuttgart 1952.
- D’Andrade R., *Schemas and Motivation*, in: *Human Motives and Cultural Models*, ed. by R. D’Andrade, C. Strauss, Cambridge – New York – Victoria 1992, p. 23–44.
- Damasio A., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Boston 1999.

- Descola P., *Beyond Nature and Culture*, London 2013.
- Dreier H., *Bedeutung und systematische Stellung der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz*, in: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, ed. by K. Seelmann, Stuttgart 2004, p. 33–48.
- Graf F.W., *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*, München 2009.
- Greenfeld P. [et al.], *Cultural Pathways Through Universal Development*, „Annual Review of Psychology”, 54(2003), p. 461–490.
- Häberle P., *Das Menschenbild im Verfassungsstaat*, 4th ed. Berlin 2008.
- Höfling W., *Offene Grundrechtsinterpretation. Grundrechtsauslegung zwischen amtlichem Interpretationsmonopol und privater Konkretisierungskompetenz*, Berlin 1987.
- Kant I., *An Answer to the Question: „What is Enlightenment?“*, London 2009 [1784].
- Lapping B., *Apartheid: A History*, New York 1986.
- Marcus H., Kitayama S., *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation*, „Psychological Review”, 98(1991), no 2, p. 224–253.
- Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik*, ed. R. Oerter, Stuttgart 1999.
- Menschenbilder*, ed. A.K. Reichardt, E. Kubli, Bern 1999.
- Morlok M., *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen 1993.
- Naugle D., *Worldview: The history of a concept*, Cambridge 2002.
- Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches II*, in: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, vol. 2, ed. by G. Colli, M. Montinari, München – Berlin – New York 1988, p. 367–704.
- Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1883*, in: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, ed. by G. Colli, M. Montinari, München – Berlin – New York 1988, p. 109–664.
- Nietzsche F., *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, ed. by G. Colli, M. Montinari, München – Berlin – New York 1988, p. 157–510.
- Radbruch G., *Der Mensch im Recht*, in: G. Radbruch, *Der Mensch im Recht. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze über Grundfragen des Rechts*, 2. Edition, Göttingen 1961), p. 9–22.

- Rawls J., *Political Liberalism*, New York 1993.
- Rawls J., *The Idea of an Overlapping Consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies”, 7(1987), no. 1, p. 1–25.
- Rollka B., Schultz F., *Kommunikationsinstrument Menschenbild. Zur Verwendung von Menschenbildern in gesellschaftlichen Diskursen*, Wiesbaden 2011.
- Schütz A., Luckmann T., *Strukturen der Lebenswelt*, 2nd vol. Frankfurt am Main 1979.
- Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Theorien, Befunde und Interventionen*, ed. L-E. Petersen, B. Six, Weinheim – Basel 2008.
- Stereotypes as Explanations. The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, ed. C. McGarty, V. Yzerbyt, and R. Spears, Cambridge 2002.
- The Cambridge Handbook of the Psychology of Prejudice*, ed. Ch. Sibley, F. Barlow, Cambridge 2017.
- The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, ed. J. Dovidio [et al.], London 2010.
- Zichy M., *Menschenbild. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, 56(2014), p. 7–30.
- Zichy M., *Menschenbilder. Eine Grundlegung*, Freiburg – München 2017.
- Zichy M., *What is a Menschenbild? Introducing a Fruitful German Concept*, in: *Self-awareness of Life in the New Era*, ed. by P. Jonkers, H. Xirong, and Y. Shi, p. 57–71 Washington 2020.

ANNA KARNAT

 <https://orcid.org/0000-0001-8988-8947>
Pedagogical University of Cracow, Poland
Department of Philosophy and Sociology

INDIVIDUAL IDENTITY IN THE CONCEPTS OF MODERN, LATE MODERN AND POSTMODERN SOCIETIES: A COMPARATIVE ANALYSIS

Anthony Giddens: reflexive project of self-identity

Giddens treats the reflexive project of self-identity as an individual experience. With respect to individualisation, Giddens agrees with classical thought of Durkheim. For Giddens, the concept of identity expresses the individual's self-determination in the world, his own conscious project located within the framework of life. Even though Giddens connects the formation of individual identity with the process of socialisation and entering in interactions with the environment, yet the individual's activity in this respect is of crucial importance to a degree in which the individual ties his inner world with the external world. Giddens underlines that in current age, individuals have much more opportunity to shape their own lives than once was the case. The individual (or personal) identity as opposed to the social identity of an individual does not entail such features that are common for many people, but which are the determinant of individual separateness with respect to others.

The reflexive project of self-identity is about the understanding of identity where every moment of life is worth thinking about, thus it triggers intense reflection about the self and the shape of own life. Such behaviour provides self-identity with the characteristics of auto-therapy, due to the fact that the individual, being in a constant dialogue with the self, becomes an opinion maker and a regulator of own deeds. At the same time, the individual may use it to introduce changes to own perception of the world, experiencing it or the actual mode of conduct. The basic issues that define the late modern man's existence are problems contained in questions: what to do? How to

act? Who to be? They allow the individuals to determine their future tasks and to focus on what will happen, on their plans and intentions. Pondering on the present and autobiographical history of own life does not necessarily halt the individual here and now, does not limit the individual's current experiences, but predestines him to act for the future. Giddens (following Janette Rainwater) uses the term "dialogue with time", which allows for looking at life and time related to it as a qualitatively open future to be lived, and not as a finished and past stage, which cannot be changed via any available means. This, in turn, offers a feeling of certainty and being in control of what may still happen; thus, it allows for avoiding certain unwanted consequences of possible events from the future. Reflecting not only on the current and past events, but also the ones that are possible in the future results in domestication of commonplace risk. Reflexivity of self-identity refers both to the past events, as well as the ones that are potentially incorporated in the project for the future. In-depth awareness of time and intense reflexivity immerse man in relations and inter-human dealings, as he focuses his activity on current tasks, thus on cooperating with others. Reflexive inclusion of future dealings in current activities assists acts which, on account of multitude of possible solutions, have a counterfactual nature (every choice is related to a decision, which simultaneously entails resignation from many other options that were not chosen and dooms the individual to the risk related to it).

It has to be noted that Giddens juxtaposes the concept of self-identity to the commonly accepted perception of the ego. Nowadays, it is strongly related to reflexivity. If he identifies the ego with self-identity, he only does it in the sense in which reflexivity provides the ego with an additional emphasis, in the meaning in which it calls for considering the ego a reflexively generated category. Giddens goes beyond the interactionist approaches to the ego as a product of socialisation processes and effects sustained by constant entering into social interactions. Even though these basic factors are necessary and constructive for generating a late modern ego, yet they seem to be insufficient. Intense reflexivity is required, namely ongoing conscious reflection on own biography. In Giddens' words: "Self-identity, in other words, is not something that is just given, as a result of the continuities of the individual's action-system, but something that has to be routinely created and sustained in the reflexive activities of the individual¹".

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, p. 74.

The sense of self-identity seems to be enclosed within the individual project of life and acquires significance as an important category for specific individuals and their biographies. Being more precise, biographies are significant for the individual experience of own identity. Reflecting on the self not so much creates the “I”, but the “I” is sustained by ongoing reflection on its changing shape. The meaning of reflexive approach to one’s own self in the process of shaping identity is clearly shown when the individual uses the category of “ideal self-identity”. It is a motivating factor in building the “I” concept. Personal integrity, as the achievement of an authentic self, comes from integrating life experiences within the narrative of self-development. Such capacity requires the person to be authentic, not only in relations with people, but also in the meaning of being honest with respect to own self. The capacity of independent thinking and acting, created in the course of interactive behaviour, acquires significance in the process of transition to the post-traditional. It provides the individuals with almost unlimited potential where they can build their own identity. Thus, in the process of shaping and confirming identity, all activities undertaken by an individual become important, determining it even via minor activities and acts of choice.

It is worth emphasising that self-identity perceived in this manner manifests its’ complex structure. In this concept, an individual is a thinking and reflexive creature. The individual is not defined by structural conditions and his activity is, to a great degree, autonomous. A man manifests complex self-awareness (mainly as a result of individual training), which adopts various forms, on account of the individual’s involvement as part of institutional constructs. The category of self-identity treated as a reflexive project is characterised by ten features²:

- formation and reproduction of integrated feeling of self-identity relies on individual self-understanding and self-discovery, which means that self-identity is a reflexive project and the individual is responsible for it;
- the project of the self-determines the development from the past (as an autobiography) to the anticipated future, which jointly constitute the course of life;
- the modern form of reflexivity ponders on every moment of life; it is continuous;
- the narrative of the self (creative contribution of the individual to the self-development) allows for maintenance of a desired cohesive identity,

² Ibidem, p. 104–112.

- whereas autobiography (recorded or not) is treated as the “core of the individual ego”;
- control of life by the individual via control of time (dialogue with time);
 - inclusion of the body in the self-project as an element of the system of acting (e.g. body needs with respect to diet and exercises); the body attracts attention to processes that refer to it, thus it attracts reflection;
 - keeping balance between an opportunity and risk understood as self-fulfilment, which means acceptance of new challenges and risks as a consequence of being liberated from the past and opening to new experiments;
 - authenticity as a moral axis of self-fulfilment allowing one to remain honest with respect to oneself;
 - mutual dependency between the risk and opportunity is designated by the so-called transitions and their series constitute the course of life; at any moment, also a crisis moment, an individual is capable, in a conscious manner, of accepting risk in order to get new and hitherto unknown opportunities;
 - self-reflexivity: this is the course of development of “I”; eventually, all points of reference of an individual are determined by it, thus from the “inside”.

In principle, all of the features listed above refer the project of building self-identity to intellectual processes and pondering on the shape that the project will adopt in the subsequent moments of life. Thence frequent determinations such as self-awareness, self-determination, inner orientation of thoughts or self-reflexivity. The conscious nature of self-determination and reflexivity are the most important features of the late modern man. They are significant on account of the “pluralisation of lifestyles” (term of Peter L. Berger). Nowadays, in a situation of easy permeation of various lifestyles and their relatively common availability, reflexivity occurs as a decision-making centre with respect to the choice of a particular lifestyle. Conscious pursuit of a specific lifestyle is tantamount to thoughtful resignation from entering new regions of the social world, which prefer the models of conduct at a discord with the previously selected styles. Making specific acts of choice which constitute the building of self-identity takes place not only as part of lifestyles, but also in the so called sectors of lifestyle. Reflexivity is the indispensable factor for shaping the “I” concept on all levels on which the formation of self-identity takes place: starting from the most elementary acts of choice in daily life, through selection of a lifestyle, up to the deci-

sion about staying (or leaving) the specific sectors ensuring consistency of a biography. Designing the shape of own biography, thus reflexive building of self-identity, takes place within the plan of life. It makes reference to the necessity of holding “dialogue with time”. Planning does not exclusively encompass the anticipated events in the future, but helps to “colonise the future”, which should contribute to the reinforcement of the individual feeling of control over time. Even though Giddens sees the occurring social transformations as factors that stimulate individual self-development, yet he also acknowledges that such vision is becoming more and more common and paralysing for individuals.

An important issue related to the building of individual self-identity is inclusion of the area of corporeality in this process. The project of self-identity encompasses not only the sphere of thought, thus creating self-awareness and confirming it in the subsequent episodes of life, but also multiple issues related to the body and its’ functioning. “[...] Appearance becomes a central element of the reflexive project of the self³”. Preservation of the feeling of bodily continuity becomes important with simultaneous occurrence of changes that refer to it either naturally, or consciously caused by man (inclusion of body modification in the reflexive project of self-identity). Giddens claims: “Bodily regimes, which also bear directly on patterns of sensuality, are the prime means whereby the institutional reflexivity of modern social life is focused on the cultivation – almost, one might say, the creation – of the body⁴”. It is impossible to avoid making the body involved in this process on account of the role that it plays in daily communication. In the majority of cases, embodying inner emotions and feelings is not problematic for an individual. This results from continuity and recurrence of activities undertaken by it and is a result of a close co-existence of corporeality and time, the experiencing of which is something obvious in daily life. Even if repetitiveness of human activities cannot be understood literally, yet the repetitiveness of social life positions the human body with respect to routine activities. Apart from it, the problem of temporariness refers to the body, as it is inseparably doomed to finiteness (death). Differentiating three types of experiencing of time by the individual – daily experience, duration of the individual and long duration of institutions – Giddens writes about the second one: “The finitude of the life span of the human agent as a ‘being

³ Ibidem, p. 138.

⁴ Ibidem, p. 139.

towards death”⁵. This time is irreversible and its’ relation to the process of self-identity building is direct: the length of life designates the time in which self-identity is being shaped. It is certain that inclusion of the body in the modern project of building self-identity has far greater consequences than the ones resulting from entering into social interactions and externalising them as part of non-verbal means of expression. The body acquires significance as an integral ingredient of individuality (the “I” dimension), which has a dual sense in the context of social activities. It is simultaneously used to sustain the continuity of “I” for the individual as such (“subjective I”) and to present “I” to the outside, thus maintaining continuity of individual existence in a bodily form for the others (“objective I”). Furthermore, corporeality acquires significance in a social sense, thus in co-existence with other people. Late modern contexts pertaining to the human body go far beyond considering it exclusively a tool of individual activities. Being a physical organism, the body remains a matter that requires man’s care and health procedures; furthermore, it may provide extreme impressions of pain and pleasure. Both the specific appearance of the human body, as well as man’s manner of conduct in every situation in which he finds himself acquire increasing significance along with development of modernity. This happens due to the fact that not only the sensual experience of the world is subject to ongoing reflection, but also the body.

Without delving into the problems of disease cases where the spheres of consciousness and corporeality are split up, it has to be said that the body, when entering the range of the self-identity project, has to be in concord with the consciously developed identity structure. Approval is meant to ensure optimum development of mutually dependent spheres of consciousness and corporeality. It is about maintaining such co-operation of the body and the consciousness which make the first one the tool of the second, within the borders of preserving the feeling of unity of the body and the consciousness acceptable for the individual. Separation of these spheres may pose a threat of “disembodying” of the self, thus a discrepancy of acts and practices undertaken by the body and internally pursued narrative of own biography. The reflexive self-identity project, consisting in conscious pondering on own biography, should also capture the desired, from the individual point of view, balance between the body and the consciousness.

⁵ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003, p. 76.

The optimum solution for their co-existence lies between the complete liberation of the consciousness from the body and complete unity of the body and the mind. Preserving the feeling of unity between the body and the consciousness results from individual interest in own body, as well as inclusion of the sphere of own consciousness in such interests. Currently, such integrity is not easy to accomplish, mainly on account of changes that pertain to corporeality as such. Giddens writes: "The body participates in a very direct way in the principle that the self has to be constructed"⁶. In late modernity, the issues of approach to corporeality of man are subject to significant transformations. Here, the post-traditional tendency for asking questions and challenging the things that had been previously treated as timeless and independent from man seems to be applicable: "Like the self, the body is no longer accepted as 'fate', as the physical baggage that comes along with the self. We have more and more to decide not just who to be, and how to act, but how to look to the outside world"⁷. This may have consequences in the form of aiming towards culturally generated and socially desired body shapes (nutrition regimes causing anorexia and bulimia). However, the impact of the post-traditional order on corporeality is neither explicit nor pre-ordained. Man's corporeality is subject to reflexivity just like other threads of self-identity constructed by him. This means that an individual permanently analyses the circumstances in which he acts and thus the cultural models pertaining to the care for the human body and the models of behaviour with respect to it.

Zygmunt Bauman: self-identity as a strategy for being-in-the-world

Self-identity is the basic category that Bauman uses to describe the condition of the contemporary man and his complex relations with the postmodern and globalising world. It is treated as a determinant of the postmodern world and, at the same time, its "natural" product. Self-identity is some sort of necessity, something that cannot be avoided and an inseparable phenomenon of social development that takes place in the modern societies. The necessity pertaining to self-identity is, to a great degree, the

⁶ Idem, *Nowoczesność i tożsamość*, p. 297.

⁷ Idem, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. J. Serwański, Poznań 2001, p. 94.

result of real conditions generated by postmodernity. "The question about self-identity originates from the feeling of wobbliness of existence, its 'manipulativeness', 'non-specificity', uncertainty and insufficiency of all the forms that it has adopted. It also results from the impression that in these conditions, choice is a necessity and freedom is a man's fate"⁸. The choice constitutes a necessity also with respect to the undertaking of the process of building self-identity. This is a task to be performed by every individual man in the course of his life; it is an irrevocable and pressing task. At the same time, it points out to the origin of the concept of self-identity, as it appeared in response to the actual social needs resulting from the willingness to determine oneself with respect to the others. Making attempts at self-determination of individuals (and groups) bears fruit in posing the fundamental question: "Who am I?" ("Who are we?")⁹. In the present times, self-identity is meant to provide man with an answer to the indefiniteness and instability of the reality in which he lives on a daily basis. It is meant to be a point of reference (or even a point of reliance) in situations that have not been defined once and for all and, on account of their indefiniteness, require defining on an ongoing basis and sometimes even at the spur of the moment. Such liquid reality provides building material for the foundations of individual identity. The process of self-construction is a task that emerges from inter-human relations and forms that they acquire these days. Bauman says: "[...] self-identity is not given to man; it is necessary to look for it, and the life process is a stretch of such searches, a process in the course of which one finds (or not) one's identity in one or another way"¹⁰. It may also be determined in this way: identity determines "to be or not to be" of the postmodern man.

Self-identity is a new term for the new times and as such becomes a problem with which a modern man has to come to terms with. The necessity of shaping self-identity is paradoxically intertwined with freedom and is one of the numerous postmodern ambivalences. The privilege of freedom includes an element that does not allow for acknowledging it a clear benefit. Freedom as such is marked by features of ambivalence; lack of agreement for any pressure is in constant opposition to the desire to stay among others,

⁸ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1994, p. 9.

⁹ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.

¹⁰ Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, p. 10.

and thus man's fear of loneliness and rejection. Individual freedom is not only treated as the universal condition of humanity, but, being a historical and social product, it assumes relationships, i.e. entanglement in inter-human relations and their non-egalitarian nature. The feature of freedom acquires special significance in the context of the functioning of individuals in the consumer culture, where only acquisition of self-identity treated as merchandise may take place. The ambivalence of freedom is particularly clear here, due to the fact that consumption makes it the "freedom of some", thus differentiates people according to the opportunities of acquiring specific self-identities¹¹.

In principle, a postmodern man is free in his choices but, simultaneously, he is doomed to self-identity; however, this is not a specific self-identity, but it is constantly under formation in the circumstances of ever-changing reality. Thus, he is forced to make subsequent choices constituting such self-identity. In this sense, freedom is man's fate, as man's destiny is to acquire self-identity. Even though it may sound perverse, man is a slave of using his freedom, as refraining from choices, thus not using freedom, dooms man to a certain non-existence. Furthermore, freedom nowadays offers a much more extensive assortment of goods that can be chosen from than previously. These are not only the material items, but predominantly the multiplicity of potential modes of demeanour and principles of conduct unbridled by any rules. The actual shape of freedom, which is the earmark of the postmodern era may be the cause of the suffering of individuals. Freedom is a relation which makes use of the profit and loss account in entities connected to it. The individual wins freedom at the cost of losing (or weakening) the freedom of other individuals. It goes without doubt that the possibility of making choices that shape the individual identity inseparably depends on the range of freedom that the individuals have at their disposal. On account of significant social diversity, it may also give rise to a conviction that freedom is nowadays a pipe-dream and a category without any content. Making use of freedom that is characteristic for the present times means, first of all, the necessity of making choices and secondly, that making such choices is strictly defined by the resources of liberty held by a given individual (with respect to others that possess varied resources of it).

It seems that also the excess of freedom may be destructive for man and, in any case, cause additional concerns. The thing is that the progressing disappearance of public and private sphere in modern societies may

¹¹ Idem, *Wolność*, przeł. J. Tokarska-Bakir, Kraków – Warszawa 1995.

turn out to be a threat to individual autonomy and the feeling of freedom. In this context, Bauman talks about the impact of confession-like society which, under the pretext of liberating the individual and providing him with complete freedom, makes him, in fact, a victim (mainly on account of the media with excessively effusive nature, disrupting the balance of inter-human relations). These are the peculiar and special features that are meant to create the unique identity of an individual. Thus, problems related to self-identity in postmodernity result, to a great degree, from freedom that is inseparably linked to the necessity of making choices.

Accordingly to Bauman's sociology it is also necessary to think about the problem that is contained in the following question: identity or identities? It is justified on account of two reasons. First of all, this question acquires proper sense when the concept of self-identity is opposed to the nature of reality in which it is being constructed. Secondly, different meaning appears in referring self-identity to individual life in the categories of totality (e.g. as personality or a life project). Bauman writes: "A typically postmodern personality is characterised by lack of self-identity. Its subsequent incarnations change as rapidly and thoroughly as images in a kaleidoscope"¹². The above-quoted words do not contradict the earlier indication of the necessity of forming self-identity as a determinant of modern times. Bauman clearly differentiates self-identity projects that were characteristic for earlier times, namely Enlightenment discovery of self-identity and its existential form as an invention. These previous forms of self-identity were constructed in the conditions of stable structures and in communities that were predictable and specified in detail from the individual's point of view. Thus, the structures formed a designated tract of a pilgrim, primarily due to the fact that they were independent of him, ordered and relatively durable. It was mainly the attribute of predictability that provided deposits of trust important for the individuals which, in turn, allowed the individuals to make own lives predictable for them. In this meaning, life was a pilgrimage and was subject to the plan of an individual hero. Bauman acknowledges that modernity was also characterised by freedom and possibility of making choices. However, that freedom was different than nowadays and the motives of choices in the dimension of freedom understood in this manner were also different. The modern project of self-identity ("designed identity") was conscious and could be enclosed in a plan for the whole life ("life project").

¹² Idem, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, p. 16.

At present, man does not have such comfort due to the fact that the spatial and temporal framework has ceased to delimit the familiar and safe world and even if it still does, it delimits it to a degree much smaller than before. This is the main determinant of the approach to postmodernity. Thus, the metaphor of the pilgrim, which Bauman uses to describe the model of a life strategy of a middle class member of the modern era, is no longer applicable to postmodernity. The personal model of a tourist is more adequate. Today, it is impossible to assume or precisely designate the destination and the final point of the construction of self-identity conducted throughout life¹³. Preparing long-term project is not an efficient mode of surviving in a situation of constant changes and emerging new challenges of reality. What is more, life as such is not perceived as a whole and as a sequence of progressing events, but more as a mosaic of individual episodes; if they constitute events, they are loose and do not form any logical sequence. Human life becomes a mosaic in which it is difficult to foresee the subsequent individual projects in the sequence of the whole life. Long-term solutions and durable commitment that make people attached to places and people are avoided. Referring to George Steiner's phrase, Bauman says: "In our 'casino culture' [...] a happy life is one perceived as the perpetuity of new beginnings"¹⁴. Paradoxically, in the contemporary world, life lived "piece by piece" offers a feeling of safety. The syndrome of escape in starting anew is the best example. It results in the fact that without undertaking a durable project (commitment), man initiates new episodes of life with greater ease. In Bauman's approach, this is not only an escape from responsibility, but a requirement of specific conditions. Skills of this type are desired in the field of professional activity. Employees of the postmodern era are valued primarily for their flexibility, efficient acceptance of new roles, readiness to face new challenges. Accidental and episodic nature and fragmentariness are the features describing inter-human relations in postmodernity. Thanks to such relations, man constructs own identity as a response to the requirements of the moment and a specific situation. Thence, whole life is a cluster of projects pursued to date, great and small, important and completely insignificant ones. Biography is fragmented and episodic. Requirements of the external world seem to be conducive to the focus on long-term projects.

¹³ Idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, p. 133–153.

¹⁴ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa 2003, p. 69.

When describing the category of self-identity in Bauman's sociology, it is necessary to pay attention to the issue of the "market value" of an individual and market facilitation of self-identity as such. This last aspect means deeming self-identity a product that is available in the consumer meaning of culture. Ready-made products that are offered for sale also encompass certain models of self-identity. These products are understood not only as material goods, but they also encompass specific lifestyles and models of demeanour, not excluding ready-made projects and scenarios of individual identities. Thus, on the market of consumer culture, man functions as a client, and acquisition of various goods becomes an important element of shaping his identity. Appreciating the values of the offer of capitalism in the consumer era, Bauman is also a critic of threats that unaware participation in it entails for the individuals. Self-identity, turning into a product that lies on the shelf and is subject to the same market principles as all other products, is available not so much to those who are interested in acquiring it, but those who cannot afford it. It seems that there is no turning away from the necessity of individual construction of own self-identity, but the fact that such a process of construction takes place in the area of consumer culture may result not only in various choices from its' offer, but also an attempt at creating a new alternative for the currently common outline. Bauman perceives it as a possibility of looking for new fields of realising freedom and creating individual identities in its atmosphere. The starting point is man's realisation of beneficial and adverse aspects of consumer culture, influencing his own structure of self-identity. The dissonance and the divisions in access to the assets of consumer culture create a threat for individualism, especially for the feeling of individual dignity. Consumerism of the contemporary times is dangerous for the triad freedom – individualism – dignity. It would be more accurate to say that it shows how the non-uniform resources of freedom diversify people in the possibilities of procuring all types of assets of consumer culture. They also diversify them in the process of self-determination and shaping their identities¹⁵. Thus, freedom of creating own self-identity with respect to the access to goods offered by the consumer culture, both material and symbolic, is also a privilege. Products of culture are, for an individual, an arsenal of potential behaviour and models of acting, out of which the individual selects those through which he is fulfilled in the course

¹⁵ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, in: *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, ed. M. Featherstone, London – Thousand Oaks – New Delhi 1995, p. 143–169.

of life. Next to extreme individualism, a negative effect of the impact of consumerism indicated by Bauman is “social ignorance”. An individual becomes convinced that he can handle any situation independently, without referring to assistance and working out solutions in a group. Such stance relies on the conviction that any ready-made solution may be purchased. Apart from it, consumer behaviour displaces civic behaviour; the occurrence of non-civic stances becomes more common and social isolation aggravates. In line with the postmodern perception of the world, it is necessary to say: an individual acquires high “market value” when he becomes a good client for the consumer culture, due to the fact that the concept of becoming accustomed does not match the characteristics of postmodernity. By making use of the available products, an individual also becomes a product which is assessed in market categories.

It has to be emphasised that according to Bauman, having (in the full meaning of the word) self-identity is impossible. However, desiring it and, in relation to this, its constant construction is an enterprise worth running after and strenuous efforts. This is the essence of identity. The requirement of self-identity refers, in principle, to its formation, thus such conscious being-in-the-world, which is a long-term task to be performed (not necessarily to be accomplished). When performing this task, one should not be limited to the desire to accomplish specific self-identity, but to accomplish its’ new types. The basic features of self-identity that Bauman recognizes in line with Paul Ricoeur’s ideas (continuity and separateness) show such suspension in time that requires looking at self-identity as a phenomenon that is constantly created, and thus confirmed with respect to maintaining its’ continuity and perpetually specified in meetings with others as original. It forces one to look at identity as a process, not a phenomenon. It leads to the conclusion that one cannot possess self-identity (in the meaning of to have it), but one has to continually accomplish it. In this sense, it is governed by the principle of desire (in the consumer meaning), and not possession (being the owner of items and goods). Nowadays, this phenomenon is multiplied and intensified; on account of the liquid character of modernity and the rules of the market, self-identity is a desired, but not possessed merchandise. It may be stated without any greater risk that self-identity is accomplished (or, in special cases, purchased), but one does not own it once and for all.

The problems above are not the only ones that a modern man encounters in forming his self-identity. It is necessary to emphasise the new meaning of individualisation as a syndrome of postmodernity and a decrease in social

trust. The contemporary lack of trust refers not only and exclusively to the relation man – institution, even though such dimension is probably the most perceptible. It is more painful to note that the institutional crisis of trust has also affected inter-human relations, resulting in weakening of this socially desired asset. It may be said that the price an individual pays for being released from the yoke of institutions is the suffering resulting from lack of trust to other people. Such liberation of an individual brings all the burdens caused by acquisition of non-institutional freedom. Paradoxically, such liberation does not strengthen individual liberty. It may bring it, but in the form of a value that contributes ambivalence to human life. Release from the institutional yoke results in the fact that freedom as such becomes burdensome and shows postmodern aporia. Being in the society never offers full autonomy nor total dependency, yet between these extremes there is a spectrum of individual demeanour, also constituting the feeling of own self-identity. People are differentiated with respect to the autonomy that they have and the pool of freedom that they possess, which is necessary for self-determination and construction of self-identity. In this meaning, the process of self-identity building is a manner of being-in-the-world; it is a dimension of making use of the pool of liberty available to an individual and realising own ambitions with the use of possessed knowledge. In this manner, the individual is nowadays treated as a self-made-man or a self-made-woman, which additionally encumbers them with liability for the shape of own life. At the same time, self-identity is experienced as an imperative, due to the fact that without accepting the hardship of constructing it, an individual is doomed to non-existence.

* * *

Differences in defining self-identity in two presented concepts seem to result primarily from two different visions of reality in which construction of individual self-identities takes place¹⁶. The outlines of the concepts presented in this article may be juxtaposed in the form of comparing Giddens' "life-in-the-world" with Bauman's "being-in-the-world". In consequence, creating self-identity is perceived as an opportunity (possibility) and as a requirement (necessity), as a free choice and as an imperative for mak-

¹⁶ A. Karnat, *On the concept of social reality in contemporary societies – late modernity and postmodernity*, in: *5th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2018*, Albena, Bulgaria 2018, p. 379–385.

ing choices. A good illustration for this last pair of opposites is the role of specialist counselling in making individual decisions. Giddens, taking into account the possibility of sequestration, perceives it as an argument in favour of independence of individual choices as, according to him, a modern man may freely dispose of the acquired knowledge (use it to make independent decisions). In contrast, Bauman believes that man, often being unable to decipher the content of expert advice (usually this is the case of using professional knowledge), has to independently handle the responsibility that he is burdened with on account of making the final decision. According to him, experts who are free from liability do not release the individual in any manner from burdens resulting from decision making, and thus making some sort of choices at the cost of other possible ones. Giddens sees the diversity of choices as an opportunity and extension of the field of individual freedom and really autonomous and unbridled decision making along the way to accomplishing the designated objectives. On the other hand, for Bauman this is one of the numerous causes for encumbering an individual with the necessity of choice and the burden of liability resulting from it. A decision, even if made with the help of an expert, not only eliminates all other possibilities that have not been used, but also, in the final settlement, burdens the individual with liability for the choice that was made.

In the case of Giddens, the general statement with respect to the late modern self-identity project is that the present times release completely new possibilities and give the individual much greater autonomy in his self-determination that it had been hitherto possible. Without negating difficulties and challenges that the post-traditional order carries with respect to constructing self-identity, Giddens finds an antidote for all of its features that can have certain limitations for the process of self-determination. For example, the recipe for the manufactured risk is intensified reflexivity, the response for ensuring ontological safety is the daily routine and participation in social practice, the antidote for accidental nature and unpredictability is the conscious recognition of counter-factuality of events and the “dialogue with time” and “colonisation of the future”, which help the individual cope with the factor of time inseparably linked to his life. Much broader individual participation in the post-traditional world is for Giddens tantamount to the growing possibilities of an individual in the process of constituting own self. Here, the relation with the “democratisation of democracy” that he postulated and the conviction that conscious “life-in-the-world” is a solution of the late modern puzzle of “how to live efficiently?” becomes clearly

visible¹⁷. In contrast to Bauman, Giddens sees the modern individualism exclusively as a positive phenomenon, emancipating an individual to responsible formation of self-identity. Reflexivity and consideration with respect to the man's position in the dialectic of the local and the global offer the individual an increased pool of potential choices through which he shapes himself. Giddens sees the chances for individual functioning in the late modern society in intensified reflexivity, which allows the individual to skillfully get his bearings in the reality. Multi-faceted definition of an individual (his co-existence with the others, broadly understood location in time and space, dialectic of the global and the local and corporeality) allows him to determine a number of features of self-identity, features that are dependent on late-modern parameters of reality. It has to be emphasised that without the basic feature of present societies and individuals, namely reflexivity, life in the phase of late modernity would have been impossible. Neither recognition of high risk conditions forming a part of the social world, nor designing individual strategy of life and making choices which in reality are used to build self-awareness, may succeed without reflexive consideration. Thanks to reflexivity, new elements of knowledge and information are incorporated into conditions in which all activities take place, along with construction of self-identity.

In Bauman's evaluation, postmodern conditions do not create such explicitly positive space for individual self-determination. This results from his characterisation of postmodernity, which is full of ambivalence and causes a deep dissonance¹⁸. Its effects include difficulties that refer to man in his task of building identity. The functioning of an individual who is subject to the impact of the conditions of postmodernity seems to be a constant defence from the elements of wobbly reality. Thus, the individual existence is very uncertain, whereas laborious construction of self-identity is marked with suffering. The only and, at the same time, very significant breach is Bauman's perception of the moral ego (and the ego in general) as a certain non-project of determining ethic rules on a global scale. In spite of aporia incorporated into postmodernity, the sole fact of being moral offers an individual a possibility of achieving autonomy, even in conditions of ambivalently defined freedom. In reality, it creates the possibilities of looking

¹⁷ A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1999.

¹⁸ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.

for new forms of freedom which, in consequence, would bring different conditions of auto-creation and individual self-determination. Discovery of new spheres that may become a field for realising individual freedoms belongs to individuals as moral creatures.

It is also worth adding a note pertaining to the stances of these theoreticians, whose diagnoses of the present simultaneously constitute certain proposals of handling the complex and the varied social reality¹⁹. Bauman does not seem to be such a reformer as Giddens, who sees the socialisation of politics as an opportunity for constructing the world that has departed from the traditional era. Acknowledging the necessity of political solutions, Bauman does not agree with a thesis that politics has left the regions that it had occupied so far and has ceased to determine important areas of human activity. Giddens interprets politicisation of new spheres of social life as the revival of political thinking. He treats the project of individual identity in the categories of planned and conscious life strategy, which is best exemplified by the term “politics of life”. On the other hand, Bauman shows greater mistrust to political devices (also the international ones), which is evidenced by his references to the fundamental change in the role of a nation-state and the aggravating consequences for individual identities that result from it.

ABSTRACT

The article examines the significance of an individual identity in the wide context of the modernity; both late modernity and postmodern era. The analysis focuses on the subject of self-identity, which is treated as a dynamic, processual and contextual phenomenon. According to nowadays deliberations, it is easily seen that an identity is something like a continuous process of identifications that allows individuals to define themselves or others. It has to be underlined that an individual identity could be seen as the result (a kind of product) of modernity. At the same time it is widely stressed that there is a huge challenge to construct it in the context of postmodern era. The analysis mainly focuses on comparative study of two contemporary conceptions formulated by Anthony Giddens and Zygmunt Bauman. This article is an attempt to present the critical thoughts on nowadays vision of individual identity and its significance in individual life. While Giddens' concept of the reflexive self-

¹⁹ A. Karnat, *Individual identity in the postmodern era – critical thoughts*, in: *4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2017*. Book 6: *history of art, fine art, contemporary art, performing and visual art, cultural studies, literature and poetry, ethnology and folklore*, Albena, Bulgaria 2017, p. 275–282.

identity has been described in a milieu of the late modernity (the decadent, advanced era of modernity), Bauman creates the ground of postmodernity (the so called fluid modernity) for the construction of individual identity seen as relational one and of moral sense. The core part of the discussion includes characteristic elements of the construct of individual identity as perceived by Giddens and Bauman. The last section of the article shows similarities and differences in the presentation of self-identity by the two above-mentioned theoreticians. It presents Giddens' vision of self-identity as an opportunity for optimum existence in the late modern world and Bauman's concept of self-identity as a requirement of the postmodern reality. This is because two different visions of social reality result in two concepts of individual identity and its role in a personal life.

Key words: modernity, late modernity, postmodernity, self-identity, reflexivity, identifications.

STRESZCZENIE

Artykuł bada znaczenie tożsamości jednostki w szerokim kontekście współczesności; zarówno późnej nowoczesności, jak i epoki ponowoczesnej. Analiza koncentruje się na temacie samoidentyfikacji, która traktowana jest jako zjawisko dynamiczne, procesualne i kontekstualne. Zgodnie z dotychczasowymi rozważaniami łatwo zauważyć, że tożsamość jest czymś w rodzaju ciągłego procesu identyfikacji, który pozwala jednostkom na określenie siebie lub innych. Należy podkreślić, że tożsamość indywidualna może być postrzegana jako wynik (swoisty produkt) nowoczesności. Jednocześnie powszechnie podkreśla się, że istnieje ogromne wyzwanie w zakresie jej konstruowania w kontekście epoki ponowoczesnej. Analiza skupia się głównie na studium porównawczym dwóch współczesnych koncepcji sformułowanych przez Anthony'ego Giddensa i Zygmunta Baumana. Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia krytycznych przemyśleń na temat współczesnej wizji tożsamości indywidualnej i jej znaczenia w życiu jednostki. O ile koncepcja refleksyjnej tożsamości Giddensa została opisana w środowisku późnej nowoczesności (dekadentckiej, zaawansowanej epoki nowoczesności), o tyle Bauman tworzy grunt ponowoczesności (tzw. płynnej nowoczesności) dla konstrukcji tożsamości indywidualnej, postrzeganej jako relacyjna i mająca sens moralny. Zasadnicza część rozważań obejmuje charakterystyczne elementy konstruktów tożsamości indywidualnej w ujęciu Giddensa i Baumana. Ostatnia część artykułu ukazuje podobieństwa i różnice w ujmowaniu samoidentyfikacji przez dwóch wspomnianych teoretyków. Przedstawia wizję Giddensa, w której tożsamość własna jest szansą na optymalną egzystencję w świecie późnej nowoczesności oraz koncepcję Baumana, w której tożsamość własna jest wymogiem rzeczywistości ponowoczesnej. Z dwóch różnych wizji rzeczywistości społecznej wynikają bowiem dwie koncepcje tożsamości jednostki i jej roli w życiu osobistym.

Słowa kluczowe: nowoczesność, późna nowoczesność, ponowoczesność, samoidentyfikacja, refleksyjność, identyfikacje.

BIBLIOGRAPHY

- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Modernity and Ambivalence*, in: *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, ed. M. Featherstone, London – Thousand Oaks – New Delhi 1995, p. 143–169.
- Bauman Z., Tester K., *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa 2003.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- Bauman Z., *Wolność*, przeł. J. Tokarska-Bakir, Kraków – Warszawa 1995.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.
- Giddens A., *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. J. Serwański, Poznań 2001.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003.
- Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1999.
- Karnat A., *On the concept of social reality in contemporary societies – late modernity and postmodernity*, in: *5th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2018*, Albena, Bulgaria 2018, p. 379–385.
- Karnat A., *Individual identity in the postmodern era – critical thoughts*, in: *4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2017. Book 6: history of art, fine art, contemporary art, performing and visual art, cultural studies, literature and poetry, ethnology and folklore*, Albena, Bulgaria 2017, p. 275–282.

KS. RYSZARD FICEK

 <https://orcid.org/0000-0001-5238-6767>

The John Paul II Catholic University of Lublin

CHANGES AND IDENTITY: THE IDEOLOGY OF LIBERAL CAPITALISM IN THE CONTEXT OF THE PERSONALIST THOUGHT OF CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI

Although Christianity has referred to the market since its inception, the promulgation of Pope Leo XIII's encyclical, *Rerum Novarum* (*On the Condition of the Workers*), in 1891 marks the first formal response by the Magisterium of the Church to the modern liberal economic and political concepts. In this context, Catholic social teaching has developed from the larger corpus of official ecclesial statements, reflections by theologians and other scholars, and relevant scriptural interpretation. This tradition offers guidance regarding which economic system is most congruent with the Church's teaching.

Nonetheless, liberal capitalism provides a "mixed bag of results". Also, it has many severe shortcomings and drawbacks – part of the difficulty in identifying these problems is the ambiguity mentioned above in the definition of capitalism. Moreover, classical capitalism tends to devalue and diminish the human person to the insignificant product of his work and, thereby, deforms the proper theological purpose of economics to serve humanity's needs. Besides, methodological individualism is directly opposed to the principle of solidarity and may lead to a de-emphasis on the communal aspect of the Church. The tendency of large corporations to put out of place local initiatives may cause a violation of the principle of subsidiarity. Pope John Paul II, however, in the encyclical *Laborem Exercens* (*Through Work*), distinguished between early and reformed capitalism, which roughly corresponds to the distinction between classical and Keynesian economics: "[T]he error of early capitalism can be repeated wherever man is in a way treated on the same level as the whole complex of the material means of

production, as an instrument and not in accordance with the true dignity of his work – that is to say, where he is not treated as subject and maker, and for this very reason as the true purpose of the whole process of production”¹.

Thus, classical capitalism tends to devalue the human person as the marginal product of his labor and, thereby, distorts the proper theological end of economics to serve humanity’s needs. Besides, methodological individualism is directly opposed to the principle of solidarity. It may also lead to a de-emphasis on the communal aspect of the Church. Furthermore, large corporations tend to displace local enterprises. It may not be a fundamental feature of capitalism, but it may threaten local economic initiatives and violate the principle of subsidiarity.

It is particularly evident in the case of post-communist countries such as Poland. In this context, the liberal project implemented in post-communist countries was a particular kind of liberalism, which entailed several adverse consequences in the political, social, and economic spheres. It means that post-communist countries took over specific ideas from the vast wealth of liberal thought superficially and selectively. In Poland, then, selective liberalism implemented as a model of communal life has included a certain number of distinctive elements: the idea of moral pluralism and the neutrality of the state, the idea of fast modernization as the fundamental goal, distrust of and dislike for the national tradition, the prohibition of de-communization, etc. Selective liberalism proposed to privatize ethical norms and did not attach much significance to the issue of affirmatively shaping communal identity and memory².

After 1989, in post-communist societies of Eastern and Central Europe, not enough emphasis was put on democratic participation, unity, and collective good. Indeed, there was not enough respect for the individual and his rights. That new political philosophy of peripheral democracy hampered the emergence of any rational discussion of the fundamental dilemmas facing post-communist societies of Eastern and Central Europe related to the formulation of collective goals, the role of value and ethos, the problem of collective identity, and the issue of methods and ways of overcoming the communist past³.

¹ John Paul II, *Laborem exercens*, 14 IX 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html [5.01.2022].

² A. Kobyliński, *The Role of Solidarity in an Open Society*, in: *Europske kontexty interkulturalne komunikacije*, eds. P. Ivanic, M. Hetenyi, Z. Taneski, Nitra 2009, p. 141–142.

³ Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2003, p. 19.

In other words, selective liberalism has equated democracy with liberalism as well as liberalism with an “open society”. Particular liberalism approximates a synthesis of leftist and liberal thought. However, such synthesis also appears in Western countries, but it is marginal there. The Polish model of liberalism seems to be its extreme version. There is also a noticeable lack of many essential elements: for example, the idea of justice, which for John Rawls, is fundamental. Selective liberalism is thus neither classical liberalism – which was never based on the concept of relativism or pluralism – nor political liberalism, as understood by Rawls. Here, an important role is displayed by the idea of equality, justice, and morality. For the author of *A Theory of Justice*, consent among citizens goes beyond the constitutional, purely legal framework: it is a moral consensus⁴.

Past, Present, and Future

Whereas early documents of the Magisterium of the Church (the end of the 19th century and the beginning of the 20th century) concentrated on economic and political fundamentals such as property and political organization. In modern times, subsequent contributions turned attention more towards the human actor concerning God. Wyszyński made this explicit by turning his attention to anthropology. He has connected these and completed the vision initiated by many Christian scholars. Moreover, Wyszyński has depicted more completely the grounding of anthropology on the family, culture, and ultimately the Most Blessed Trinity. “Created in the image and likeness of God, almost smaller than angels, crowned with the glory and honor of the Creator, a man stands between earth and heaven as the king and ruler of the earth and as heir to heaven. In this approach, the value of the human person is determined not only by his Divine origin and likeness to God but also is shown in the context of the Trinitarian mystery: in the context of the mystery of the Incarnation and Redemption made by Jesus Christ”⁵. Clarifying the errors and weaknesses found in a given socio-political life system can help identify the fundamental principles on which economics should be founded. In reality, however, there will probably always be some

⁴ A. Kobyliński, *Post-Communism, Liberalism and Solidarity in the Countries of Central and Eastern Europe after 1989*, “Seminare”, 39(2018), no 4, p. 112.

⁵ S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia. List pasterski na Wielkanoc 1947*, in: idem, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* (NS), Warszawa 1990, p. 34.

shortcomings and mistakes in specific social or political systems. It aligns with the truth that these systems and structures are created by man, who is torn inside, and, therefore, likewise prone to sin and error. In this light, the prophetic and analytically critical function of the Church's Magisterium will always be demanding.

Additionally, contemporary liberal market economics is not a monolithic body of theory but a pantheon of competing schools of thought. That includes, among many others: the Chicago School, Austrian School, Public Choice Theorists, Institutional Economists, Monetarists, Keynesians, Georgists, Douglas Social Creditors, Distributists, and Socialists, while others are primarily marginalized despite maintaining some following. Nevertheless, an economics student will likely be introduced to an eclectic body of knowledge loosely termed *neo-classical theory*. It claims to be the refinement of earlier classical economics usually associated with Adam Smith, David Ricardo, and others before the twentieth century. All of this is distinctly modern in flavor, having almost no link to the more philosophical economics found in the ideas of St. Thomas Aquinas and Aristotle, especially in the context of the concept of justice and social solidarity⁶. Therefore, the Magisterium of the Church has pointed out the necessary direction for resolving the current rift between what is currently termed social justice and economic justice. Appeals for social justice now rely heavily upon assumptions related to human dignity and appear to violate the legal logic of property rights and contracts that underpin economic justice. John Perkins is illustrative of a trade and industry agent involved in development activities that conformed to current economic justice but violated social justice. His eventual repudiation of recent predatory commercial activity demonstrates that the people are aware of the injustice even without grounding in Christian social thought⁷.

Thus, the significant and necessary change for liberal economics will recognize that many of the claimed achievements of economics are the result of many non-economic causes. Moreover, economics as a discipline does need a moral compass, and it needs one that is better conformed to the actual economic actor, not *homo oeconomicus*⁸. In this context, neoclassical economics shares a standard view of free-market trade and pricing as

⁶ G. Small, *Connecting Economics to Theology*, "Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics", 1(2011), no 1, p. 1–2.

⁷ H. Perkins, *Confession of an Economic Hit Man*, San Francisco 2004.

⁸ A.K. Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford 1981.

sufficient institutional arrangements to ensure a productive economy. One must admit, however, that many other economic theories differ in practical policy for particular circumstances. Most of them share a standard view of economics as a positive science based purely on empirical observation, similar to other contemporary social sciences, and modeled on the natural sciences. It is assumed to exist independent of moral thought despite relating to human action.

The Catholic Church is not the sole custodian of moral and economic principles. Other cultures also have possessed them. The official teaching of the Church has recognized this in its call to respect the culture⁹. However, despite the naysayers, the Church does have one of the best developed systematic understandings of these moral principles, having practiced them and reflected on them over millennia. The rejection of the Christian position has begun with the Protestant revision of culture. In the later period, it consolidated through the development of modern philosophy. When Pope Leo XIII outlined the reasoning behind the Church's position regarding property, he was only paraphrasing and applying a doctrine that was perfected almost eight hundred years earlier by Thomism. Recent statements of the Church's Magisterium are similar in this respect. They have recognized the dependence on moral and economic principles rooted in the human person's nature, and they have shown how this is best understood using the light of theology. These are also ancient notions in the Church.

Moreover, the Magisterium of the Church has focused on gift and love as the driving forces of just and genuinely human economic activity. By exposing this thread, the Holy See has directed attention to the thought of St. Thomas Aquinas. Modernity may be distinguished by its attempt to rely on reason to the point that love has all but disappeared from the social sciences. Love finds no place in the theories of modern sociology, has negligible significance in contemporary psychology, and is excluded from modern economics. Thomistic philosophy was grounded in love. It is an idea that is overdue in the current world. In this sense, the ancient principles enunciated, particularly by Thomism, deserve re-examination and development, especially in the light of recent experience and economic understanding. Therefore, the scholarship that has attempted to unseat them needs critical review.

Cardinal Wyszyński undoubtedly addressed this reality. He repeatedly spoke about the "social disposition" that would foster just socio-political

⁹ E.F. Schumacher, *Small is Beautiful*, London 1974.

as well as economic transformation. Social outlook, in his opinion, should be based on the subject matter of the personalistic system, which aims to convert the human heart according to a Christian set of values. In this way, only morally transformed and – thus – personally mature people can become the proper subject of all socio-political structures, as well as a good base for the appropriate shaping of the “common good” of all society¹⁰. “The fact that the communist states based the economy on the capitalist work system is simply the result of a derivative relationship between collectivism and capitalism. It is their original sin. Both systems originate from the same materialistic philosophy. Both practically proclaim the priority of things over a person, and both do not successfully defend a man against the demon of technocratic. Moreover, it gave the man to the economy’s service against the rights of the human person”¹¹.

In other words, Catholic social thought promoted by Wyszyński should be seen as a kind of invitation to a broader methodology for economics. It is a concept that is better adapted to concrete market actors and can overwhelm some of the contentious aspects of the current discipline. However, as an ideological conception, capitalism is notoriously tricky to define. It is applied to widely divergent market structures, ranging from the welfare capitalism of modern liberal democracies to the crony capitalism or *kleptocracy* (“rule of thieves”) of oligarchies and corrupt states¹². The classical form of capitalism is roughly coterminous with the political economy envisioned by Adam Smith and the other early British economists: David Ricardo, Thomas Malthus, and John Stuart Mill.

Does a Christian Economy Exist? Truth, Freedom, Love as well as Social Justice, and the Autonomy of Earthly Reality

In *The Wealth of Nations*, Adam Smith sketches his vision of a society characterized by liberty. He demonstrates how such a society’s economic and political system can maintain internal order and cohesion and promote greater prosperity than the command structure of the “feudalistic”

¹⁰ S. Wyszyński, *Czas to miłość. Podczas uroczystości Wniebowzięcia Matki Bożej*, Jasna Góra, 15 VIII 1979, in: NS, p. 889–891.

¹¹ Idem, *Problem pracy górników w Polsce. List do księdza biskupa Herberta Bednorza*, 2 II 1978, in: NS, p. 810–811.

¹² E. Sternberg, *Defining Capitalism*, “Economic Affaires”, 35(2015), no 3, p. 380.

and mercantile economy. Presupposing the right to private property, Smith envisions a market characterized by competition and free trade¹³. In this context, essential contributions of classical capitalism include four features: methodological individualism, rationality, utilitarianism, and a general equilibrium conception of the economy, which enables its particular focus on scientific and mathematical models. In other words, the theoretical commercial behavior of a rational, egoist, utilitarian *homo economicus*, considered on average, can be modeled as an accurate representation of actual market activity¹⁴.

Therefore, rather than leading to a fragmentation of society, Smith appeals to the natural self-interest of man to illustrate that competition, arising from specialization and the division of labor, will necessarily lead to efficient, mutually beneficial exchange. He famously remarked: “It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not their humanity but their self-love, and never talk of our necessities but their advantages”¹⁵. The critical insight expressed by this statement is that the self-interest of individuals paradoxically supports the well-being of society. It is in this context that Smith invokes the image of the “invisible hand”, leading self-interested individuals to “promote an end which was no part of his intention”, namely, the “common good”.

Thus, economist Elaine Sternberg defines capitalism as an economic system characterized by comprehensive private property, free-market pricing, and the absence of coercion¹⁶. However, the vagueness of this term has likewise led to ambiguity concerning the historical development of capitalism. In his classic book, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, German sociologist Max Weber argued that the emergence of capitalism is directly related to the Reformation. He paid particular attention to Luther’s concept of vocation and Calvin’s doctrine of double-predestination. Weber argues that Luther’s doctrine of salvation by faith alone (*sola fide*) against a works-righteousness exemplified by the Catholic religious orders enabled lay Christians to pursue holiness in their station

¹³ R.L. Heilbroner, *The Essential Adam Smith*, New York 1986, p. 151.

¹⁴ D. Colander, *The Death of Neoclassical Economics*, “Journal of the History of Economic Thought”, 22(2000), no 2, p. 127–143.

¹⁵ A. Smith, *The Wealth of Nations: A Translation into Modern English*, Manchester 2015, p. 169.

¹⁶ Sternberg, *Defining Capitalism*, p. 385.

of life¹⁷. Moreover, without the assurance of salvation offered by Penance and the other sacraments, the doctrine of double-predestination forced believers to seek alternative signs of their status as elect members. Weber concludes that the symbol of this status was a success in the individual's vocation: a hard-working life devoted *ad maiorem Dei gloriam*¹⁸.

While Weber's thesis is old-fashioned, it poses a possible objection to the relationship between Christianity, specifically Catholicism, and capitalism. Responding partly to Weber's work, Amintore Fanfani disagrees that the spirit of capitalism first emerged in post-Reformation Northern Europe. In his opinion, the essential characteristics of capitalism first emerged in 14th century Italy during the early Renaissance¹⁹. Thus, having examined the Christian and Catholic historical foundations of the market economy, there appears to be underlying compatibility between the spirit of capitalism and Christianity.

As Catholic neo-conservative philosopher Michael Novak pointed out: "better than the Protestant ethic, with its theoretical emphasis on the individual (even though, in practice, itself richly associative), the Catholic ethic brings to light the social dimensions of the free economy. Through its sacramental love for the senses, the Catholic spirit is more attuned to the creation and the goodness that the Creator himself saw in the world. Protestant thought has a tendency (and in some forms of Catholic Jansenism) to stress crisis, sin, and brokenness. All these are more attuned to a Protestant sense of the lostness of this world, apart from Christ. Both Judaism and Catholicism offer a readier tongue, a more extensive stock of similes, for expressing joy, delight in the senses, and the sheer fulfillment involved in creativity. Essential facets of capitalism – its sociality, its creativity & are scarcely brought to consciousness by the Protestant ethic"²⁰. Abstractly considered, capitalism can list its advantages underlying theological compatibility with the concept of the goodness of material creation and the importance of human creativity and innovation. Additionally, capitalism's decisive role in reducing poverty worldwide is worth noting.

Moreover, classical liberal capitalism from the beginning of the industrial era became the apotheosis of socio-economic freedom, understood as

¹⁷ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, Los Angeles 1998, p. 80–81.

¹⁸ *Ibidem*, p. 111–112.

¹⁹ A. Fanfani, *Catholicism, Protestantism, and Capitalism*, Norfolk, VA 2003, p. 159.

²⁰ M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993, p. 34.

freedom in economic activity, unhampered individual entrepreneurship, and freedom of exchange aimed at maximizing profits. It was often, however, identified with economic effectiveness and welfare, which societies at large can achieve only through economic freedom and competition²¹.

However, the Magisterium of the Church does not restrict its analysis of the emancipation of economics. Its inquiry can lead only to developing an independent area of knowledge free of moral assumptions. Instead, it gives an ideological and political interpretation of this evolution. According to the Church, the world underwent an overturning of values during modern times explains the emergence of a field of knowledge supposedly free from all moral shackles. The contemporary world is secular, denying any basis in religious principles. The individual is autonomous and sees him- or herself as unconnected to any transcendental reference. In this modern world, the theological definition of the epistemological status of sciences no longer has much influence. Knowledge, particularly in the ground of economics, is not explicitly subordinated to any specific value system or any moral constraint.

Therefore, the Magisterium of the Church gives a political interpretation of this evolution in philosophical systems. It does not reduce economics to a purely technical system that a field of scientific knowledge can explain. It recognizes the reality of the competitive market and accepts it as a mode of regulating modern society. From that point on, modern society becomes an economic society, in which the pursuit of personal interest prevails over solidarity, and material goals take priority over human ones. It sees economics as transformed into a political concept that serves a liberal ideology. In other words, the Church sees economic liberalism as a political tool of ideological liberalism²².

The trend of liberalism is not homogeneous in itself. Besides, it has changed its face over the last two hundred years. This statement refers to both philosophical and social liberalism, as well as to economic liberalism, which has found its concrete expression in classical capitalism and its contemporary variants (e.g., in neo-capitalism). The most popular banner slogans that systems had been intuitively associated with were: freedom, equality, ownership, laissez-faire, freedom of action, freedom for

²¹ I. Wallerstein, *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*, London – New York 2011, p. 45–71.

²² M. Gierycz, *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, in: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. Burgoński, S. Sowiński, Katowice 2009, p. 179–203.

enterprises, freedom of exchange, free movement of capital, people, and goods, free market, restriction of state intervention, etc. The liberal ideas – such as freedom, individualism, and evolution – quickly embraced new spheres of human existence ever: the worldview, the social, the political-state, the economic, the spiritual-cultural, as well as the denominational or ecclesiastical-political structures. However, the liberal views were those which had been most fully crystallized and then found their application in political and economic life²³.

Nevertheless, one should bear in mind that – especially in the 19th century and at the beginning of the 20th – the rapid introduction of liberal market and trade rules, especially in exports, resulted from tolerating many contradictions and anomalies. It includes, among others, the rapid increase in industrial production and the limited absorption of the internal market. These were also times of the so-called “grind-like” early capitalism, characterized by inhuman exploitation of the workforce, exploitation of women, and small children in conditions challenging to imagine today. New, improved, and more straightforward machines were introduced to reduce production costs, and new production methods were applied. Therefore, it expanded, intensified, and systematized the process of pauperization of the population. Even more, a fact limited the possibilities of sales within the consumer market²⁴.

Though, radical liberalism treats man as a *homo oeconomicus*. He participates in the economic system, whose value is best verified by market competition, which puts intellect, entrepreneurship, and perseverance to the test. Hence, not caring for the “common good”, but an adequate market system guarantees the public good. Therefore, the stratification of the capitalist society reflects the natural social hierarchy in which the poorest are victims of fate instead of in the ordinary as in the literal meaning of these words²⁵. Society is not a machine composed of individual atoms but an organism that gives life to families and – through families – to individuals. Therefore, society must care for its own goals and actions because it is an organism heading in some direction. It cannot only allow the selfish actions of individuals to overlap as a result of some cold calculation and

²³ E. Altvater, *Kapitalismus, Zur Bestimmung, Abgrenzung und Dynamik einer geschichtlichen Formation*, “Erwägen Wissen Ethik”, 3(2002), p. 281–292.

²⁴ Wallerstein, *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*, p. 95–112.

²⁵ S. Wyszzyński, *Homo oeconomicus, II kazanie świętokrzyskie*, 20 I 1974, in: NS, p. 582–585.

believe that all of this will come out good²⁶. Catholic social teaching – like liberalism – recognizes material diversity as a natural factor in social development. It does so not because it favors the productivism and activity of the most talented individuals but because, indirectly, it serves the whole society. The poor, and therefore those who least advantage from the benefits of this system, should then be the object of concern for the whole of society, especially its wealthiest elites. It has to be noted that it is more about moral attitudes and not about political attitudes. For the liberals, the “working poor” are people who have not used the rule of equal opportunities. For the Church, however, economical gifts are a gift of Providence, a distinction that denotes obligation and certainly cannot be treated as exclusive and personal merit. Care for the poor is also a requirement of political pragmatism. Excessive social inequalities always lead to disruption of social peace. As a consequence, they threaten the whole society.

The equivalent of the idea of *homo oeconomicus* in a contemporary liberal social worldview is “economism”. This term aims to reduce all social relations to market logic, often appearing in political movements and neoliberal economics critiques. Even more. Nowadays, “economism” seems to be treated as an extensively held faith system. This modern “religion” is vital for maintaining the global market economy, explaining and justifying personal decisions, and explaining as well as rationalizing the world that people have created. This kind of uncritical economic creed has colonized other disciplines, including ecology. It is especially vital because ecologists increasingly rely on economistic logic to rationalize the protection of ecosystems. Moreover, economism often works syncretically with the world’s religions, even though it violates many basic tenets²⁷.

The ethical dimension of economism becomes evident in how it is invoked to justify the *status quo*. Since the neoliberal shift that accompanied the election of Margaret Thatcher, Ronald Reagan, and Helmut Kohl, it has become gradually common, in both private conversation and political rhetoric, for people to argue that markets correctly determine who gets what. The accomplishment of great wealth is a sign of merit, even moral righteousness, whereas poverty results from individual moral shortcomings. Because wealth and prosperity are “earned”, they should not be taxed,

²⁶ M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985, p. 38–47.

²⁷ R. Norgaard, *How Economism Became Our Religion*. 22nd Annual Lecture, Energy and Resources Group, Berkeley 2016.

even to provide for basic needs such as public education. The wealthy and prosperous are the “job creators” on whom the entire system depends, and increased taxation would hinder them from performing the “good work” of getting rich. In other words, “economism”, by justifying and rationalizing market results, becomes the new “opium of the people”, performing the role Marx once attributed to religion in keeping people from rising against the system. The puzzle of socio-political and economic relationships is resolved when the acting person realizes that his fulfillment comes not from wealth or poverty. The absolute completion of man, therefore, requires the acceptance of a gift from God Himself.

Max Weber described how the capitalist believes that wealth is a sign of the favor of God, consistent with Protestant thought²⁸. The socialist, following Marxist-Leninist ideologists, sees social fulfillment in the atheistic revolt of the poor and views property as theft. However, the Catholic Christian acknowledges that while wealth and poverty are realities of our fallen condition, happiness comes from indifference to wealth, exercised as charity and justice, not Puritanism. The Catholic Church sees the blessing of wealth as the material required to exercise the virtue of liberality, of free giving, especially to those in great need. Gift, therefore, becomes the key to development, as well as to most other economic questions. From the Christian point of view, “everyone, both the entrepreneur and workshop organizer as well as the worker, become God’s collaborators in the work of governance over the earth”²⁹. Differential power relations are the reality of the market, which means that in every transaction, one party has some capacity to exploit the other. The market economy tends to ignore power differentials in practical market encounters, which is a central economic theory weakness. In this context, the economic theory posits a *perfect market*, where the prevailing conditions supposedly dissolve power differentials and force participants to act appropriately. Market forces are believed to remove the freedom that powerful economic actors would otherwise have to exploit. In so doing, market apologists assert that the market institution ensures a moral outcome.

If markets were perfect, the price outcomes would automatically be fair and just. Ironically, however, that precise automation would eliminate

²⁸ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 146–166.

²⁹ S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993, p. 319.

any possible moral merit accruing to persons engaged in the trade or any other economic activity. The fact that perfect markets are never found in practice and that they reduce economic actors to something less than human negates its persuasiveness. It only happens when the person holding superior power freely chooses not to use that power to exploit the other. In other words, a free marketplace is necessary and appropriate for moral action. It requires, however, participants who are aware of the objective moral dimensions of their commercial as well as industrial activities and motivated them towards solidarity. It requires a disposition towards one's trading partner capable of inspiring just action³⁰.

As Wyszyński pointed out: "Whoever thinks that truth, freedom, and justice are enough for man does not know man. Those who consider that these three powers can exhaust the essence of the human person he is wrong. There is another strength in man: it is the force of love. It takes so much room in human nature that the powers of truth, freedom, and justice are only the threshold and the door behind which we can experience the reality of love"³¹. Therefore, economic justice is more likely in an "environment of love". In this context, Wyszyński agrees and uses an emphasis on the gift as the manifestation of love. "Today, after so many years of hardships and efforts, we see that it is not enough to "save" only the economy and production. Modern development is no longer on the line of questions: what do you have, and what do you lack? Instead, we ask: who are you? How do you contribute to your family, professional, social, economic, and religious life?"³². "Suppose a person is aware that he is to love his neighbor as himself, that this is, after all, the whole point. In that case, it is easier to establish the principles of distributive, interchangeable, social, or any other justice. The law of love and social justice's implementation inspires Christian hope"³³.

In an environment where one party can exploit the other without fear of reprisal, the choice *not to use* is a gift to the weaker party. Justice, in this case, is a gift – unexpected, the result of free choice, and the surrender of

³⁰ G. Small, *Property, Commerce and Living God's Will*, "Journal of Interdisciplinary Studies", 16(2004), no 1–2, p. 157–172.

³¹ S. Wyszyński, *Kamienie węgielne budowania na górach świętych. Na Jasnej Górze po powrocie z uwięzienia*, 2 XI 1956, in: NS, p. 63.

³² Idem, *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce. Do wiernych w archikatedrze warszawskiej*, 6 I 1978, in: NS, p. 803.

³³ Idem, *Naród – Kościół – Państwo, Kazanie świętokrzyskie*, 25 I 1976, in: NS, p. 707.

something of value that the donor is not forced to give. Justice is gratuitous in an environment where law and custom sidestep its precepts, leaving the conscience unformed regarding its application. Modern neoclassical economics fosters such an environment. It is only in extreme cases that legal means exist to control exploitation in the market, such as through restrictive trade practices legislation. However, any possibility of an imperfect market is an opportunity for some level of exploitation, i.e., injustice. This *lacuna* provides ample shelter for various predatory practices that may be legal and even esteemed in the culture.

The Church, however, does not promise that the adoption of her moral indications will bring immediate economic outcomes. Economic criteria are not the only causes that should set the goals and methods of economic activities. Economic progress can periodically collide with respect for workers' rights, with the principle of social solidarity or the state's independence. The Church's teaching is by no means detrimental to economic prosperity. Still, it is viewed from the perspective of a pluralistic system of values, as opposed to the economist monism of the liberals. This criticism of ideological liberalism seems to be a permanent feature of Catholic social teaching, even though the form of the discourse evolves. The positions of the Church have indeed been historically determined; that is, it has adapted its stance according to the evolution of ideas. Nonetheless, this frequent updating by no means indicates that the Church has reconciled herself to the modern world. Instead, her goal has been to demonstrate the relevance of a discourse based on universal and, indeed, timeless principles³⁴.

The Church has never renounced its struggle to defend a system of thought that influences social realities and their representation. Therefore, one considers the term "doctrine" to be far more adequate in qualifying the Church's social teaching than the word "teaching" itself. It is much used after Vatican II (1962–1965) by various commentators for whom the Church had moved closer to modern society. Therefore, it is no surprise that Wyszzyński encourages adopting the abstemious attitude toward glorifying all manifestations of liberal capitalism in the contemporary world. According to him, "the progress and technical development should reveal to modern man the value and meaning of creation, the value of the matter as a creation of the Creator, and an extraordinary wisdom which God veiled

³⁴ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa, Przemówienie w Bundestagu*, 22 IX 2011, Berlin, „L'Osservatore Romano” (pol.), 2011, nr 10–11, p. 40.

in a world of creatures”³⁵. From the personalist point of view, however, the main task of the economy is the realization of strategic objectives, leading to the integral development of the human person and fulfilling his most essential needs. In this sense, intensive economic advancement does not always mean progress for comprehensive human welfare.

In one of his speeches, the Primate pointed out: “Technocratic culture, with high confidence in the power of matter – though of great value for the human family in this world – can also be dangerous because it may lose human worth”³⁶. In other words, one of the most critical weaknesses of liberal capitalism is a disproportion between the advanced technical-economic development and the ethical deficiency of people participating in it. No wonder the personalist vision of the human being opposes the liberal economic systems, which promote passive consumerism and the materialistic model of culture. Although the industrial and technical progress seems to be essential for many, the most vital object of the Christian vision of the economy, however, should be focused on the human person: his moral stance, sense of responsibility, the voice of conscience, as well as the sensitivity and awareness towards the destiny of other people³⁷.

Although the economy at the beginning of the industrial era aroused high hopes, classical liberalism – the then-dominant system – did not meet its expectations from a timeline perspective. The first generation of liberals believed that with the establishment of competition law, a happy era of prosperity and universal brotherhood would finally begin. The established harmony of the market was supposed to lead to the final advent of social justice automatically. Despite objective and unquestionable successes, including economic development, some shortages provided an opportunity for Marxist-Leninist criticism. These include the misery of the proletariat, the emergence of substantial economic concentration in monopolies, cartels, and trusts, as well as the occurrence of economic crises, exemplified by the 1929 stock market collapse and its aftermath. Despite the most optimistic

³⁵ S. Wyszyński, *Kościół w obliczu nowej siły społecznej*, Warszawa 21 V 1968, in: idem, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 1–47 (KiPA), Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 28, p. 431.

³⁶ Idem, *Radość stała się dzisiaj temu domowi*, Warszawa-Włochy, 24 VI 1965, in: KiPA, vol. 20, p. 452.

³⁷ Idem, *Prymat osoby nad rzeczą. Z okazji 30 rocznicy powstania Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL*, 7 III 1976, in: NS, p. 714–718; S. Świeżawski, *Rola kulturotwórcza chrześcijaństwa*, “Ateneum Kapłańskie”, 75(1970), pp. 201–212.

predictions, in the first half of the 19th and at the beginning of the 20th century, the working class experienced a terrifying misery.

Homo Oeconomicus: The Predominance of the Individuals

The Magisterium of the Church denounced the modern attitude that had rejected the role of natural or divine law in defining humanity and socio-political organization. According to it, this rejection revealed the tendency of contemporary society to drift increasingly toward economism. The ideas developed by modern Catholic social teaching on the issues of *having* and *being* reinvigorated the Church's opposition to the current "progressive" economics. The Church recognized the accomplishments of the competitive market economies in what was commonly known as the "developed countries". From that point on, her discourse against economic Liberalism and capitalism could no longer be so direct. That does not mean that its discourse would be any less radical. The Church never ceased to condemn materialism and the utilitarianism of modern society. She fought untiringly to return to an anthropological basis for religion as the only means to ensure the stability of the social order³⁸.

The Church's acknowledgment of the merits of the postwar system of production, which could have been interpreted as her "conversion" to economic Liberalism, went only so far. On the one hand, the Magisterium of the Church kept up its virulent condemnation of capitalism, blaming it for the underdevelopment of the vast majority of countries. On the other hand, its criticism of the appropriation of wealth by capital to the detriment of labor is faithful to pre-Vatican II social doctrine. However, her denunciation of *economism* in the developed countries, which "having" taken priority over "being", extended her traditional criticism of the competitive market economy as a means of regulating modern society. The future of developed societies ruled over by materialism was a source of worry for the Vatican II popes as well as Wyszyński, who were fighting to establish an economy designed to serve humanity and defend a social model where economic activity would be subordinated to political and moral authority³⁹.

³⁸ B. Laurent, *Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation*, "Theological Studies", 68(2007), p. 810–816.

³⁹ *Ibidem*, p. 818–819.

For Wyszyński, as for many other Christian scholars, the absolute error of classical liberal capitalism was based on the assumption that a free market economy can create a self-sustaining, regenerating natural order, despite unfavorable political and economic conditions and the lack of stimulating governmental actions. The central premise upon which the classical theory of liberalism was based on the myth of competition and rivalry as the main driving force behind the state's economic development. Cardinal Wyszyński countered moral relativism with Christian truth. In other words, he defended the merits of an integral society structured along the lines of moral norms against the modern vision of an organization subject to the rule of individual rights⁴⁰.

In this context, a neoclassical school developed at that time was accused of the ineffectiveness of the state's economic intervention. According to "neoclassicals", economic life is about to reach equilibrium. In this sense, every time the system of economic balance is disturbed, it triggers crisis-like phenomena. Nevertheless, economic life also has its self-regulation measures. After a longer or shorter time of "wobbling", the economy returns to balance, albeit at various levels of functionality. In this sense, an external intervention, such as state intervention, distorts the economic balance. The resulting system, stemming from state intervention, not only does not achieve the goals intended by the state but – even worse – moves away from them even more⁴¹.

The Reawakening of Classical Liberalism

The renaissance of classical liberal doctrine gave rise to the "neoliberalism trend", which arose as a reaction to the destructive phenomena of the 1920s and 1930s that seemed to wipe out the foundations of Western democracy. On the one hand, the easy victory of fascism in Italy and Germany showed the fragility of the parliamentary system and the possibility of turning the masses against democracy. On the other hand, at a high social, humanitarian, and economic cost, the communist regime in Russia deluded the masses with the unpredictable successes of the so-called

⁴⁰ H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 10(1982), p. 11–14.

⁴¹ O.J. Blanchard, *Neoclassical synthesis*, in: *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3, New York 1987, p. 634–636.

“Five-year economic plans” and the mirage of the “new society”⁴². Between all of this occurred the disruption of the Great Depression (1929–1933), giving rise to doubt in the market economy and causing the erosion of the liberal system of values⁴³. Following the devastation of the First World War and confronted by both the inability of the classical capitalist theory to overcome the Great Depression and the ominous “specter of communism” represented by the Soviet Union, many economic systems were developed in the interwar years as a proposed third way between the two ideological extremes: the Austrian School of Economics, Distributivism, Corporatism, and the thought of John Maynard Keynes.

The oldest and most enduring of the heterodox economic systems, the Austrian School, is named after the influence of its early proponents based at the University of Vienna: Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, and Joseph Schumpeter. The spirit of the Austrian School can be defined as an uncompromising defense of the individual’s freedom in economic matters. It is especially contrasted with centralized planning and collectivism. These include a sophisticated subjective utility theory of value and price, an emphasis on creative entrepreneurship, and a functional purchasing power parity theory of exchange rates⁴⁴. Joseph Schumpeter expresses the dynamism of this concept of market activity in contrast to classical and Marxist doctrines in his theory of creative destruction. “The capitalist economy is not and cannot be static and stagnant. Nor is it merely developing in a steady manner. It is incessantly being revolutionized from within by new enterprise, i.e., by the intrusion of new commodities or new production methods, or new commercial opportunities into the industrial structure as it exists at any moment”⁴⁵.

Beginning in the 1950s, the Chicago School of Economics, associated with the Booth School of Business faculty at the University of Chicago, advocated for a Monetarist economic policy against orthodox Keynesian economics⁴⁶. While Milton Friedman opposed the Austrian School’s theory of business cycles and was open to the use of scientific and mathematical modeling of market behavior, for simplicity, it is best to interpret the Aus-

⁴² P. Gregory, R. Stuart, *Soviet and Post-Soviet Economic Structure and Performance*, Boston 2001, p. 38–145.

⁴³ Colander, *The Death of Neoclassical Economics*, p. 127–129.

⁴⁴ F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago 2007, p. 127.

⁴⁵ J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 2nd ed., New York 1942, p. 31.

⁴⁶ M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago 1962, p. 50.

trian and Chicago schools as sharing an underlying libertarian economic spirit, characterized by a shared prominence on the effectiveness of free markets and *laisse faire* government economic policy⁴⁷. The Austrian School shares many of the advantages of classical capitalism. Still, it can also list amongst its assets a strong sense of continuity with (or the recovery of) the Scholastic economic tradition (especially the Scholastic School of Salamanca). Additionally, the emphasis on entrepreneurship and creativity correlates with the principle of subsidiarity. Concerning solidarity, free markets reflect the theological interconnectedness of all the peoples of the earth. However, this advantage is contradicted by the near-exaltation of the individual, which disregards the communal context. The Austrian School is only distantly related to the Scholastic School of Salamanca. Distributivism was developed by English philosophers Gilbert Keith Chesterton, Hilaire Belloc, and Fr. Vincent McNabb. It was a direct response to Pope Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum* as an alternative to capitalism and communism. The "Catholic Worker Movement", founded by Dorothy Day and Peter Maurin, also reflects the agrarian emphasis of distributism through establishing its autonomous farming communities. While distributivism is predominantly an agrarian system, Chesterton envisions a possible future for mechanized production as common property, even as individual artisans and guilds of artisans would perform the majority of production⁴⁸.

Another political ideology related the liberalism based on Christian values is Corporatism (also known as Syndicalism). Like Distributivism, Catholic corporatism was directly influenced by *Rerum Novarum*. However, unlike the English back-to-the-land movement, the corporatists sought to reconcile traditional Christian values with industrial society. As a political ideology, it advocates the organization of society by corporate groups, such as agricultural, labor, military, scientific, or guild associations, based on their common interests. However, a significant obstacle to evaluating corporatism as an economic system is its historical integration with militaristic, dictatorial regimes, particularly Fascist Italy under Benito Mussolini and Falangist Spain following the victory of the Nationalist forces of General Francisco Franco in the Spanish Civil War.

Corporatism is not confused with state capitalism or collaboration between the government and industrial monopolies. A corporation, understood

⁴⁷ Ibidem, p. 13.

⁴⁸ G.K. Chesterton, *The Outline of Sanity*, New York 1927.

by the initiators of this concept, is an occupational group modeled after the medieval guilds, responsible for regulating its own internal life and providing for the welfare of its members. Engelbert Dollfuss expressed this ideal in a speech against communism: “Marxism can only be overcome when the consciousness of corporate solidarity becomes a living thing, and not only renders the worker proud of his job and protects him outside his work as well, but prompts the employer too to take a personal interest in the joys and sorrows, the fortunes and misfortunes of his employees”⁴⁹.

The purpose of the state is to determine the national economic plan and coordinate its execution with the various corporations. It is notable that Salazar himself attended seminary and, despite his statements on the importance of the family, never married. In a speech, Salazar outlined the relationship between the Church and State: “It begins by establishing the moral law and justice as limits to its own sovereignty; it obliges the State to respect its natural obligations toward the individual, the family, the corporation, and local government; it assures liberty and inviolability of religious beliefs and practices; it acknowledges the right of parents to educate their own children; it guarantees the rights of property, capital, and labor, within the social harmony, it recognizes the Church, with the organizations which are proper to her, and leaves her free to carry on her spiritual work”⁵⁰.

A distinctive Latin American version of corporatism emerged in Argentina during the administration of President Juan Domingo Peron in 1946. Peron’s positions continue to significantly influence Argentine politics through the *Partido Justicialista* (Justicialist Party). In contrast to the academic and methodological regime of Salazar, Peron melded the concept of societal corporations with a populist appeal to the labor movement and his own charismatic personality: “Freedom must be achieved through work by first of all giving man economic liberty, which is a fundamental necessity. We are not in favor of the one-sided freedom which has existed since long ago, and which affords the right the liberty to do what they will, and the poor only one choice: to die of starvation”⁵¹. This economic nationalism – combined with concern for the rights of the poor and marginalized – forms the context for the development of the economic thought of Pope Francis. He lived and

⁴⁹ J.D. Gregory, *Dollfuss and His Times*, London 1935, p. 329.

⁵⁰ M. Derrick, *The Portugal of Salazar*, New York 2016, p. 159–160.

⁵¹ J.D. Perón, *Expounds his Doctrine*, Buenos Aires 1948, p. 25.

ministered in the shadow of Peron⁵². Interestingly, Juan Luis Segundo considered Peronism to be a particular fulfillment of “Liberation Theology” as a mass movement influenced by the Gospel message and, in turn, leading to the development of a “theology of the people” (*la teología del pueblo*)⁵³.

As a result, economic mobility and stability are offered to those with differing preferences. However, corporatism also depends on an authoritarian government to establish an “appropriate” economic policy. It requires, however, both interventionism in nonfunctional areas of the national economy and protectionism from international market fluctuations. These strategies can be susceptible to corruption or government collusion in favor of specific corporate interests. Pope Pius IX offers an evenhanded assessment of the corporatist system as a whole: “Anyone who gives even slight attention to the matter will easily see what are the obvious advantages in the system We have thus summarily described: The various classes work together peacefully, socialist organizations and their activities are repressed, and a special magistracy exercises a governing authority. Yet, [...] We are compelled to say that to our certain knowledge there are not wanting some who fear that the State, instead of confining itself as it ought to the furnishing of necessary and adequate assistance, is substituting itself for free activity; that the new syndical and corporative order savors too much of an involved and political system of administration; and that [...]it rather serves particular political ends than leads to the reconstruction and promotion of a better social order”⁵⁴.

Varieties of “Keynesianism”: Unity in Hotchpotch, Potpourri, and Wind of Change

While Distributivism and Corporatism attempted to craft an alternative to communism and capitalism, British economist John Maynard Keynes tried to rethink classical capitalism. He did it in a way that could alleviate the effects of the ongoing Great Depression. Reflecting the criticism of Pope Pius IX against the authoritarianism of both Marxist and Corporatist solutions to the problem of unemployment, Keynes defined his program in *The General*

⁵² S. Gregg, *Understanding Pope Francis: Argentina, Economic Failure, and the Teologia del Pueblo*, “The Independent Review”, 21(2017), no 3, p. 363–365.

⁵³ J.L. Segundo, *The Liberation of Theology*, translated by J. Drury, New York 1976, p. 234–235.

⁵⁴ Pius XI, *Quadragesimo anno*, 15 V 1931, Libreria Editrice Vaticana 1931, n. 95.

Theory of Employment, Interest, and Money: “The authoritarian state systems of to-day seem to solve the problem of unemployment at the expense of efficiency and of freedom. It is certain that the world will not much longer tolerate the unemployment which, apart from brief intervals of excitement, is associated – and, in my opinion, inevitably associated – with present-day capitalistic individualism. But it may be possible by a right analysis of the problem to cure the disease whilst preserving efficiency and freedom”⁵⁵.

While classical *laissez faire* economics recommended that governments implement fiscal austerity in response to recessions, Keynes advocated for a government spending policy. He reasoned that government spending would stimulate demand for products, thereby causing suppliers to increase production and reduce unemployment⁵⁶. In the United States, these policies were historically implemented in President Franklin Roosevelt’s “New Deal” programs, such as the “Civilian Conservation Corps” (CCC), “Works Progress Administration” (WPA), and the “Tennessee Valley Authority” (TVA) project. Additionally, welfare programs, such as Social Security, are Keynesian in that they stimulate demand by enabling poorer households to purchase necessities.

As a reformed system of capitalism, Keynesianism shares many of the disadvantages of its classical predecessor. They included, among others, a lack of support from official magisterial documents, methodological individualism, as well as a materialistic conception of human flourishing. While government spending may correlate with a greater sense of national solidarity, its reliance on large administrative agencies is contrary to the principle of subsidiarity. Similarly, while welfare programs promote the common good by supporting the poorer segments of society, they do not resolve the structural inequalities inherent in the capitalistic system. Pope Benedict XVI, in his encyclical letter *Caritas in Veritate* (*Charity in Truth*), after criticizing a downsizing of social security systems also comments on the inability of welfare to promote holistic human wellbeing: “Being out of work or dependent on public or private assistance for a prolonged period undermines the freedom and creativity of the person and his family and social relationships, causing great psychological and spiritual suffering. I would like to remind everyone, especially governments engaged in boost-

⁵⁵ J.M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, New York 2013, p. 381.

⁵⁶ *Idem*, *A Tract on Monetary Reform*, London 1971, p. 56.

ing the world's economic and social assets, that the *primary capital to be safeguarded and valued is man, the human person in his or her integrity: Man is the source, the focus and the aim of all economic and social life*⁵⁷. However, Keynesian policies have several advantages over classical capitalism⁵⁸. Although history has shown that the New Deal did not prevent future recessions by enabling the government to intervene in the economy, Keynesianism provides a remedy for negative market externalities caused by unregulated industry while maintaining the capacity for freedom and creativity in commerce⁵⁹.

Nevertheless, the belief that various forms of economic activity and market economy will become active in the area of total freedom, which will allow the state to rise to a higher level of prosperity, has turned out to be *a fiasco*. In other words, when the idea of a completely stateless economy turned out to be a utopia, a step-by-step process of a state stepping into the economy, as well as other spheres of public life, began. This new concept – called “state interventionism” – consisted of the active influence of the state on the broadly understood socio-economic life⁶⁰. According to that view, the aggregate requirement does not necessarily equate to the economy's productive capacity. Instead, it is motivated by factors and sometimes behaves erratically, affecting production, employment, and inflation⁶¹.

The political sense of “Keynesianism” was expressed in a conviction that some weaknesses of capitalism (among others such as unemployment, unused production potentials; economic crises; pauperization of the proletariat) can be overcome within the economic system itself. Thus, the concept of so-called “market balance”, which – according to the authors of the theory – seems to be possible to achieve at every level of employment, on the condition that the level of investment, wages, and demand

⁵⁷ Benedict XVI, *Caritas in veritate* (CiV), 7 VII 2009, n. 25, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [5.01.2022].

⁵⁸ J.A. Ryan, *A Better Economic Order*, New York 1935, p. 112.

⁵⁹ John Paul II, *Centesimus annus* (CA), 1 V 1991, n. 48, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html [5.01.2022].

⁶⁰ Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*.

⁶¹ R.D. Wolff, S.A. Resnick, *Contending Economic Theories: Neoclassical, Keynesian, and Marxian*, Cambridge 2012, p. 105–121.

is adequately balanced. By proposing far-reaching state intervention in private investment, Keynes objected, however, to socializing the means of production⁶². Out of his ideas, post-war doctrines of state intervention, including the concept of so-called “welfare states”⁶³ and “people’s capitalism”⁶⁴, had emerged.

However, by the end of the 1960s, inspired by the above theory, the practice of managing state demand began to lose its effectiveness. It was particularly pronounced in the second half of the 1970s. Demand measures applied to the economy, after a temporary improvement, brought even more deep recession and increased unemployment. Thus, the economic and social activities of the state required additional resources, which were derived from high taxation of income. When even this was not enough – which became the rule – the state took out loans. In this situation, an internal and external debt would increase, the costs of which would be borne by society⁶⁵.

Undoubtedly, the concept of state intervention as a remedy for the inefficiency of classical liberalism was not the only attempt of economic liberalism to evolve. When the idea of a completely stateless economy became unsustainable and state interference in social and economic life intensified, the question arose: Will the free economy not be replaced one day by a centrally managed economy if this trend continues? In the sense of the dialectic posited by Marx, the myth of economic inevitability in this direction was, no doubt, popular and widespread when these circumstances were recognized and became better appreciated⁶⁶.

Following the end of the Cold War in 1991, the economic thought of John Maynard Keynes and Milton Friedman generally converged with older neoclassical concepts to form the New Neoclassical Synthesis. From Keynes, the synthesis retained the tradition of government interventionism during economic crises, such as the stimulus infrastructure building program in the

⁶² G. Fletcher, *The Keynesian Revolution and Its Critics: Issues of Theory and Policy for the Monetary Production Economy*, London 1989, p. xix–xxi, 88, 189–191.

⁶³ E. Ferragina, M. Seeleib-Kaiser, *Welfare Regime Debate: Past, Present, Futures?*, “Policy & Politics”, 39(2011), no 4, p. 583–611.

⁶⁴ W.L. Hixson, *Parting the Curtain: Propaganda, Culture, and the Cold War, 1945–1961*, New York 1998, p. 155–184.

⁶⁵ L. von Mises, *Interventionism: An Economic Analysis*, New York 1998, p. 10–25.

⁶⁶ H. Machado Araújo, P. Lisdero, *Neoliberalization and New Commodification Frontiers: A Global Critique of Progressive Reason*, in: *Neoliberalism in Multi-Disciplinary Perspective*, eds. A. Scribano, F. Timmermann, M. Korstanje, Cham 2018, p. 48–53.

United States during the early years of the 2008 Recession⁶⁷. From Friedman, the synthesis appropriated free trade agreements. They included, among others: NAFTA (North American Free Trade Agreement) and an activist approach to the money allocation, such as the “Quantitative Easing program” implemented by the Federal Reserve Banks during the financial crisis to expand the money supply minting new currency⁶⁸.

However, the Great Recession exposed several significant flaws in the synthesis, most notably its failure to include the financial industry in its models. In the absence of any viable alternative macroeconomic system, the New Neoclassical Synthesis remains the dominant school of orthodox economics, albeit with reformed models informed by the recession experience⁶⁹. While economists have primarily focused on improving the “New Neoclassical Synthesis”, recent popes have challenged its supremacy. Commenting on the Financial Crisis of 2008, Pope Benedict XVI stated: “The different aspects of the crisis, its solutions, and any new development that the future may bring, are increasingly interconnected, they imply one another, and they require new efforts of holistic understanding and a *new humanistic synthesis*”⁷⁰. Likewise, Pope Francis has criticized the apparent lack of progress following the recession: “The financial crisis of 2007–08 provided an opportunity to develop a new economy, more attentive to ethical principles, and new ways of regulating speculative financial practices and virtual wealth. But the response to the crisis did not include rethinking the outdated criteria which continue to rule the world”⁷¹.

Despite these critiques, the Holy See did not present an alternative economic system to the “New Neoclassical Synthesis”. As John Paul II pointed out: “The Church has no models to present; models that are real and truly effective can only arise within the framework of different historical situations, through the efforts of all those who responsibly confront concrete problems in all their social, economic, political and cultural aspects,

⁶⁷ R. Skidelsky, *The Relevance of Keynes*, “Cambridge Journal of Economics”, 35(2011), no 1, p. 5–6.

⁶⁸ Ch. Ragan, *Ben Bernanke’s Homage to Milton Friedman*, “The Globe and Mail”, 6 August, 2013, p. 3–4.

⁶⁹ O. Landmann, *Short-Run Macro after the Crisis: The End of the “New” Neoclassical Synthesis?*, “University of Freiburg Department of International Economic Policy: Discussion Paper Series 27”, 2014, p. 15–29.

⁷⁰ CiV, n. 21.

⁷¹ Francis, *Laudato si’*, 18 VI 2015, n. 189, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [5.01.2022].

as these interact with one another”⁷². However, if this statement is true, then economics is inherently relative to changing historical circumstances and is thereby conceptually divorced from catholic social teaching, which is relegated to a prudential judgment on a discrete situation that may or may not have any enduring truth value or authority. Indeed, in practice, the Church does utilize an economic model by which it can issue consistent magisterial statements during changing times and situations. Thus, although the Church does not have an explicitly disclosed economic model, its statements constitute an implicit economic system. The Church’s the trade and industry system appears to have, as its central features, the criteria utilized to evaluate different commercial models.

They included, among others: solidarity, subsidiarity, a commitment to the common good, as well as theological suitability informed by Scripture. The economic system that is most congruent with Catholic Social Teaching, then, would similarly be a synthesis of these components.

Towards the *Wirtschaftswunder*

Following the Second World War, economic thought shifted to the Americas. Over here, the Chicago School of Economics reformulated the libertarian spirit of the Austrian School and advanced the Monetarist policies of Milton Friedman against New Deal Keynesianism. In Latin America, Liberation Theology attempted to reconcile Christianity with Marxism, while a variant of populist corporatism emerged in Argentina in the *justicialismo* (“social justice”) of President Juan Domingo Peron.

John Maynard Keynes begins the “General Theory” with a résumé of the classical theory of employment. In his formulation of Say’s Law, he summarizes as the proclamation, “supply creates its own demand”⁷³. In *A Treatise on Money*, Keynes created a dynamic approach that converted economics into a study of the flow of incomes and expenses and opened up new views for economic analysis. Until then, economics analyzed only static conditions, mostly a detailed examination of a snapshot of a rapidly moving process. As Keynes pointed out, an economy’s profit, output of goods as well as services is the sum of four factors: invest-

⁷² CA, n. 43.

⁷³ S. Kates, *Say’s Law and the Keynesian Revolution: How Macroeconomic Theory Lost Its Way*, London 2009.

ment, consumption, government purchases, and after deductions exports. Any increase in demand, therefore, has to come from one of these four components⁷⁴.

Keynesian economics dominated economic theory and policy after World War II (until the 1970s), providing attractive political promises of ordering the capitalist economy without violating its market fundamentals and weakening parliamentary democracy. The government bureaucracy converted to Keynesianism, while vast areas of mass consciousness were lured by the dangerous myth: the communist promise of intelligent and just control of the social and economic fate of the individual instead of the “anarchy” of the market and the “waste” of competition.

Neoliberals – like the classical liberals – saw the optimal and the fairest means to achieve political freedom, and together they strongly rejected central planning. The main amendment to the classics comes from the understanding that a spontaneous market alone does not guarantee an effective competition system. Maintaining the free market and freedom of competition requires the state’s conscious and determined reaction. Unlike the classicists, who had opposed all intervention, the neo-liberals distinguish and choose between bad and good intervention⁷⁵. In this context, two things had to be reconciled: trust in the free market and the conviction that this freedom required a broader involvement and influence of a policy that would be able to draw a field of freedom, understood as a kind of field for the game. At the same time, it was necessary to carefully set the game’s rules and ensure that they were respected⁷⁶.

The assumptions of neo-liberalism were entirely represented only within the “Freiburger Schule”, most commonly labeled as an “ordoliberalism”. In the context of the modern-day crisis of the neoliberal political economy, the politics of austerity has restated the liberal utility of the state as the political authority of market freedom. It, therefore, became apparent that the economy has no independent existence and that, instead, the economy is a political practice. Therefore, considering new circumstances, Smith’s liberal theory had to be transformed into a new political economy (neo-

⁷⁴ J.M. Keynes, *A Treatise on Money: The Pure Theory of Money and the Applied Theory of Money*, Eastford, CT 2011.

⁷⁵ Wolff, Resnick, *Contending Economic Theories: Neoclassical, Keynesian, and Marxian*, p. 58–76.

⁷⁶ A. Scribano, *The Thousand Faces of Neoliberalism: From Politics to Sensibilities*, in: *Neoliberalism in Multi-Disciplinary Perspective*, p. 89–117.

liberal theology) that emphasized the need for the state to ensure that the free market produces results close to its theoretical potential.

Historically, ordoliberalism emerged in the late 1920s due to a manifest political economy crisis. Its argument was fundamental for developing the neoliberal conception that a free economy is a matter of substantial state authority. The conclusion argues with Marx that the state is the concentrated force of the free economy. Two decades later, Ordoliberal ideas became the foundation of creating the post-World War II German social market economy and its attendant, the so-called *Wirtschaftswunder*⁷⁷.

The ordoliberal rejection of Smith's theory as a metaphysics has to be seen in the context of its battle with the Austrian school of liberalism. It proclaimed Smith as their intellectual authority. The ordoliberals rejected Austrian *laissez-faire* liberalism, not because of its elevation of the free economy as the *sine qua non* of human existence. They left it because the free economy of *laissez-faire* liberalism is bound to create socially destructive outcomes, especially in the form of proletarianized workers who, devoid of the moral sentiments of liberty, demand welfare to the detriment of freedom and security of private property. Freedom, they say, requires the acceptance of personal responsibility for that freedom⁷⁸.

The free market does not produce responsible workers; it makes proletarianized workers. There is thus a need for political authority to prevent proletarianization. For the ordoliberals, prevention is a practice of "market police". The ordoliberals argued at a time of a profound crisis of capitalist civilization, a time which they dismissed as one of mass opinion, mass claims, mass emotion, and mass passion⁷⁹. Society, they say, had lost its moral compass and, instead of coping with economic hardship in an entirely self-responsible manner, demanded "freedom from want"⁸⁰. They thus insisted on a solid-state response to impose social order to reassert economic liberty as a well-ordered system of freedom and personal responsibility for that freedom. Their argument that the state is the executive power of

⁷⁷ U. Vielmoth, *Wirtschaftswunder in der Brockhaus Zeitgeschichte, Vom Vorabend des Ersten Weltkriegs bis zur Gegenwart*, Mannheim 2003, p. 26–57.

⁷⁸ W. Röpke, *A Human Economy*, Wilmington 1998; A. Rüstow, *Freiheit und Herrschaft*, Münster 2005; W. Bonefeld, *Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation*, "Science and Society", 75(2011), no 3, p. 379–399.

⁷⁹ W. Röpke, *Welfare, Freedom and Inflation*, London 1957, p. 24; idem, *A Human Economy*, p. 152–155.

⁸⁰ Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 172.

freedom is an unacknowledged tribute to Smith's political economy. Unlike Smith, though, the ordoliberals did not set out to render the system of perfect liberty intelligible. They argued for its rescue employing force. The shaping and regulating of economic governance are always carried out in a specific political context. As a result, political conditions have a significant impact on the possibility of implementing various economic policy scenarios. Therefore, this type of neo-liberalism – effected as “ordoliberalism” – was to become a model of systemic and economic changes after the political transformation of the post-war totalitarian system in Poland.

Therefore, considering a core idea in the ordoliberal practice, present in one manner or another throughout its various manifestations, it is the commitment and obligation to a steady system of rules and socio-economic activity. *Ordnungspolitik* arouses an ideal of the political order in which state reps create and design an enduring framework to reinforce the functioning of market society⁸¹. As is well known, ordoliberals have typically implied this framework as an “economic constitution” (*Wirtschaftsverfassung*), depicting ideas already in circulation by the early 1900s and fashioning them into the cornerstone of their construction⁸². Adjacent to this conception in the ordo-liberal tradition is a range of more conceptual ideas, as well as a set of more specific commendations. Amongst the prior is the supposition that:

- 1) The economy forms an integrated and cohesive system in the market, and the state can exist in a complementary relation;
- 2) Various inspiring ethical ideas, including the view that fairness entails the alignment of probability, risk, obligation, and responsibility;
- 3) Importance of individual freedom and a corresponding current of skepticism towards democracy;
- 4) Amongst the more specific prescriptions are a variety of policy commitments, such as the opposition to monopoly power, endorsement of private ownership, and the pivotal importance ascribed to price stability, as well as progressing views on the regulatory policies that can foster this and the institutions conducive to upholding them in a given time and place.

As a result, the idea of *Ordnung* expressed in an economic constitution mediates all these features of ordo-liberal thought: it is a central concept in

⁸¹ T. Biebricher, *Europe and the Political Philosophy of Neoliberalism*, “Contemporary Political Theory”, 12(2013), no 4, p. 338–375.

⁸² K.W. NORR, ‘Economic Constitution’: *On the Roots of a Legal Concept*, “Journal of Law and Religion”, 11(1994), p. 343–354.

the tradition, notwithstanding the tradition's evolution. This commitment is commonly understood to express deep opposition to executive discretion, as ordo-liberal thinkers themselves have emphasized. Franz Böhm wrote warmly of an "automatically functioning coordination system" *that would "restrict [the state] to the task of defining the structural framework" and "severely limit political discretion"*⁸³. Walter Eucken, in a discussion of monetary policy, evoked the ideal of "rational automatism"⁸⁴. Cardinal Wyszyński was aware of the changes in Poland, as well as of his responsibility for the entire process of socio-political transformation in his country. He felt, therefore, obliged to critically examine the existing models of public life and their practical consequences for his homeland's future.

In Search of a Christian Identity

The one-sided and biased vision of the world and the human person not only deprived man of a vital spiritual sphere but also reduced him to the level of the product of the material world. It led to falsifying the fundamental dimensions of human life, making it impossible for man to realize his needs and goals thoroughly⁸⁵. "Nowadays, very often in various fields, not only in the section of economic life, such a narrow understanding of man manifests itself. It governs it in the same way as a commodity, a material, not as a human person, having upper tasks, reaching beyond the dimension of earthly, family, national, or political life"⁸⁶.

Primate's criticism, however, was not leveled on an *ad hoc* basis. Demonstration of errors existing in a given structure of the political system was primarily aimed at defining the basic principles on which the involvement of Christians in the social and political reality of the state should be built. Referring to fans of liberal concepts, Wyszyński states: "Some proclaim man as a god for himself. They multiply [human] laws at the expense of God himself and the weaker fellowman, at the cost of society and the state. Everything is to bow to man. There are no limits and restraints"⁸⁷. Economics

⁸³ F. Böhm, *Rule of Law in a Market Economy*, in: *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, eds. A.T. Peacock, H. Willgerodt, London 1989, p. 62.

⁸⁴ W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Reinbek 1965, p. 263.

⁸⁵ A. Jarocki, *Kultura gospodarcza*, "Ateneum Kapłańskie", 75(1970), p. 240-247.

⁸⁶ S. Wyszyński, *Duch Boży w wolnym człowieku. Podczas bierzmowania młodzieży akademickiej w Warszawie*, 19 V 1977, in: NS, p. 779-780.

⁸⁷ Idem, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, p. 46.

and ethics are foreign matters. There are no higher laws, God's commandments, which should be subjected to man's social and economic life. Freedom to get rich is the uppermost economic law. Everything should serve a man for protection in his quest for personal well-being; even religion and the state should protect his temporal interests. Man is "homo oeconomicus. More nothing! Everything else is just a small addition to life and should serve one purpose. The twin is "human material", placed on a par with the raw material in a series of production costs; twins – the amount of work, the weekly wage or the level of reimbursement, the physical strength, the officer. And nothing more! Nothing binds us"⁸⁸.

Criticizing the liberal-capitalist model of social life, the Primate refers to the teaching of the Popes and the Magisterium of the Church. It is mainly about showing errors and systemic distortions. The fundamental ideas of the Christian vision of socio-political life and the subjectivity of individual state community members were negated. According to Wyszyński, despite the undoubted advantages, liberal capitalism did not contribute to citizens' liberation. It is because "man is not yet respected. He is still an enslaved person for the state, then for the matter again"⁸⁹. Only God can respect a man, and only He has a future in his hand: He who can give him inner freedom⁹⁰". In the social teaching of Wyszyński, one can distinguish several fundamental features of criticism related to the capitalist system. Among them, one can distinguish: the sphere of human rights, including the right to a decent life, as well as the responsibility for, broadly understood, social life. However, his most serious charge against classical liberal capitalism was its incorrect assumptions regarding the status of the human person.

Analyzing the condition of the human being, overwhelmed by the stereotypical vision of the world, the Primate states: "Modern man, this fallen giant, bound in the embarrassing sheet of technology, technolism, technocracy that helps him to live and at the same time hinders, he must regain the freedom of God's children so that he can get up, walk freely and fulfill the tasks assigned to him by the Creator"⁹¹. According to Wyszyński,

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ S. Wyszyński, *Nasze dezyderaty. Do profesorów katolickiej nauki społecznej*, Jasna Góra, 22 I 1963, in: NS, p. 197.

⁹⁰ Idem, *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce*, p. 808.

⁹¹ Ibidem.

one of the most critical errors of modern philosophy, which laid the foundations for classical liberal capitalism, is its one-sided focus on man as an individual and omitting his personal dimension. Confusion of the terms “individual being” and “personal being” is dangerous in its social consequences because the autonomy of the “individual being” does not mean the authentic and integral development of the person⁹². Thus, the human person is of central value, both individually and socially. “Man is a person, a rational and free being. He is the master of creation”⁹³. The encounter of God’s and man’s worlds in man, however, takes place not directly but in a mystery that binds and protects his autonomy. “Only the human person can make any explanation of the world understandable, as reflected in it is the creative wisdom of Almighty God”. Therefore, both economic progress conditioned by liberalism, and classical capitalism, which had grown on its basis, should be subject to human power. As a result, one cannot agree to accumulate vast means of production but then leave it to a small group of political and economic system beneficiaries. “All communities must be made to consider human beings. All of them must take as their starting point the rights and duties of the human person so that in them, a man would feel good, just like in a well-dressed garment. Hence, it is impossible to build forms of social life differently, only to measure the properties of the human person. Whenever social institutions or other forms of social life collide with rights and duties, the disposition and nature of the human being become a torment”⁹⁴.

Referring to the Pope Pius XI encyclical, *Quadragesimo anno*, Wyszyński utters that the gathering of wealth in the hands of a small number of people leads to a threefold fight: first, the mastering of economic life; then, subordinating state structures; until finally, by combating social legislation, to suppressing all pro-social reforms. This state of affairs leads to the deprivation of the democratic system of social and political life and trampling of fundamental human rights. “No community – asserts the Primate – even the

⁹² S. Wyszyński, *Bóg-Człowiekiem, aby człowiek był... Bogiem. Do inteligencji katolickiej*, Warszawa-Miodowa, 14 I 1970, in: idem, „*Idzie nowych ludzi plemię...*”, *Wybór przemówień i rozważań*, Poznań – Warszawa 1973, p. 48; idem, *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek, Do delegacji NSZZ „Solidarność” Region Mazowsze*, 19 X 1980, in: NS, p. 962.

⁹³ Idem, *Spółeczność przyrodzona i nadprzyrodzona*, II Konferencja Akademicka, Warszawa – kościół św. Anny, 16 II 1957, in: KiPA, vol. 2, p. 61.

⁹⁴ Idem, *Pacem in terris*, Konferencja II, Warszawa – kościół św. Anny, 27 I 1964, in: KiPA, vol. 16, p. 124.

most powerful can violate these rights without exposing himself to conflicts with citizens, with man and his personality. Consequently, he suffers damage that threatens her existence”⁹⁵.

In this way, maximizing profit becomes the primary goal of all economic activities. “Then the identity of man as the subject of work is occupied by capital, and the protection of labor rights is a reminder”⁹⁶. Therefore, in this form of capitalist liberalism, money becomes the ultimate measure of everything and creates the proletariat as a kind of “orphaned” social group. Such a scenario of social life contributes to forming a system of severe social injustice. “The idolizing of matter and production gives way to the ideal of consumption, the desire to get rich, the competitive struggle, and finally leads to the depreciation of man”⁹⁷. God has called us to work as intelligent beings – as Christians – to help us to improve the universe. Therefore, we can improve ourselves by using our talents. In such a way, we may increase the glory of God through our filial submission to His will, that we would finally show love for God through work”. “Through this call, our dignity and dignity of work have been revealed, which not only works for the salvation of the natural world, not only wrests the world out of the grip of savagery, ennobles not only the matter but also is the salvation and redemption of man, its sanctification”⁹⁸. In other words, due to his social nature, man is the beginning and purpose of social life. Although he needs family, state, cultural, religious, and economic communities to develop, he extends beyond its framework due to his unusual living structure. “In our socio-political thinking, we must always preserve the importance of man [...]. Even though he was born in the 20th or the next century, he has existed in God’s mind and plans for centuries. He is earlier from every kind of family and national or state community that man has called to exist”⁹⁹.

Therefore, the concentration of capital and economic power in the hands of the few, which grew on the ground of unfettered free competition, led to the struggle to subjugate more extensive areas of economic life ever – and, as a result, to controlling state structures and the domination of one country over another. This state of affairs is the brutalization of economic

⁹⁵ Idem, *Homo Dei, I kazanie świętokrzyskie*, 13 I 1974, in: NS, p. 577–578.

⁹⁶ Idem, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, p. 247–248.

⁹⁷ Idem, *Homo oeconomicus, II kazanie świętokrzyskie*, p. 587; CA, n. 36–37.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ S. Wyszyński, *Matka – Syn – rodzina, kościół św. Krzyża*, 11 I 1976, in: NS, p. 679.

life and the reduction of the state's authority¹⁰⁰. Various commercial and industrial associations were used for egoistic enrichment, which instead of serving the common good – became a mechanism for exploiting individuals, classes, social strata, nations, and states. Recalling the pastoral letter of the Austrian bishops from the interwar period, Wyszyński emphasized that “Mammonistic capitalism” yields an unfortunate effect. Here, the banking world in individual states becomes self-proclaimed rulers over the state authority, making the latter no longer sovereign”¹⁰¹.

Criticizing this extreme form of capitalism, the Primate states that the privileges and advantages of the few over the rest of society favor the emergence of sharp class divisions and social antagonisms. Although it is widely accepted that everyone has the right to a decent life, Wyszyński accuses capitalism of deteriorating morality in society. Poor quality and instability of economic living conditions can harm the moral life of citizens. The point is that capitalism targets the personal dignity of the exploited worker.

Then, “[...] a standard of life which can only be called “stale” comes out of the workshop ‘ennobled,’ and man becomes common and inferior”¹⁰². According to Wyszyński, this form of capitalism has lost sensitivity to all basic needs and conditions of human life. So, why is this happening? “The essence of capitalism is not to meet the general needs but to enrich individuals as much as possible”¹⁰³. Thus, the first error of this system is to recognize profit as a particular purpose and goal in itself. If only profit counts, all of God's works become irrelevant. “It is because nature no longer appears as beauty but takes the form of merely raw material. The life-force of profit and the pursuit of a penny give rise to a feverish rush. In such an atmosphere, nobody considers man's moral and religious needs, and the organization of work itself turns out to be an obstacle to achieving and fulfilling religious duties. Then you can lower the payment for work while threatening the worker with redundancies and unemployment”¹⁰⁴.

In this way, the goal to strive for is to agree on the distribution of goods created for the common good and the principles of social justice. The glar-

¹⁰⁰ A. Zwoliński, *Stefan Wyszyński wobec kryzysu społeczno-gospodarczego Polski lat trzydziestych XX wieku*, Lublin 1990, p. 119.

¹⁰¹ Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, p. 247.

¹⁰² *Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm. List pasterski biskupów austriackich*, przełożył i objaśnieniami opatrzył S. Wyszyński, Lublin 1935, p. 12.

¹⁰³ Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, p. 247.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

ing gap between a small group of very wealthy people and a vast mass of poor people is evidence of severe deficiencies in capitalism¹⁰⁵. The Christian concept of involvement in socio-economic life, embracing the mysterious synthesis of suffering and joy, reflects the eternal dichotomy of grace and sin. It becomes the same dramatic struggle that, while bringing satisfaction and pleasure, at the same time provides people with hardship, sacrifice, and suffering. Although expressed in various forms, it is an inseparable element of all human socio-economic activity.

Speaking of errors and distortions of capitalism, the Primate raises the issue of social responsibility. He accuses economic liberalism of radicalizing workers' views and increasing the influence of socialist ideology. Labor exploitation has stimulated vigorous individuals to seek ways to enter the impasse and repair injustice. Without bold and decisive economic reforms, the "theoretical" freedom and even the workers' political rights cannot prevent abuses on the part of the capital¹⁰⁶. In the opinion of Wyszyński, however, the reform will be possible only under one condition: if it will have a reference to morality. When the morality of Christian love disappears, the love of pocket and self-profit will occupy the first place¹⁰⁷. Capitalism without morality very quickly becomes a sort of "anti-human economy. The only goal is to become rich: be rich at all costs – no matter who, no matter how!¹⁰⁸.

However, despite criticism of capitalism, the Primate did not postulate the complete abolition of free competition. Free competition and the free market were the most critical factors shaping the entire economic life. In his opinion, a key solution to this would be the admission of employees to participate in the management boards and capital of the enterprise, trying to change the very nature of capitalism. Ultimately, the transformation of the socio-economic system depends only on the man who would be able to establish morality as the foundation of all his activities.

Nevertheless, the most severe error of capitalism, as it has evolved, is its misunderstanding of the concept of the human person. In the classic philosophy of liberal capitalism, the individual is considered the ultimate measure of everything, his freedom being absolute and indisputable. In this

¹⁰⁵ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, vol. 1, London 1979, p. 53.

¹⁰⁶ Zwoliński, *Stefan Wyszyński wobec kryzysu społeczno-gospodarczego Polski lat trzydziestych XX wieku*, p. 120.

¹⁰⁷ Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, p. 240.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

way, freedom of individual action seeks to free man from all dependence¹⁰⁹. In this scenario, the concept of human freedom, detached from obedience to the truth, becomes a threat to other people's rights. Morality becomes – at the very least – secondary when the individual's independence seems to be paramount. From a personalist point of view, freedom is considered one of the essential values of the human person. However, freedom, liberty and interdependence in the socio-political or even economic dimension do not possess an absolute value. "Concerning the complex reality of temporal life, the only man is a person, a rational and free creature. Only God could speak to such a being, and only a rational and free being can understand and love God. Only God can also surround a man, his own work, with the fullness of paternal affection because only God is a Father to him. Everyone else is the usurper"¹¹⁰.

* * *

The personalistic concept of social life, as understood by Cardinal Wyszyński, was not limited to the criticism of the so-called "Incomplete" political systems, either based on the assumptions of capitalist ideology. Repeatedly speaking of socio-economic and political issues in this context, the Cardinal Primate presented them through the prism of the deposit of Christian faith and morality. The main motive for this analysis is to display a personalistic vision of social life from the perspective of the creative and salvation history, taking into account the autonomy of earthly reality understood as created things and human communities enjoying their own rights and values.

Rooting a personalistic vision of social life primarily in biblical revelation and Catholic social doctrine, supported by a good orientation in the historical, social, economic, and political transformations, creates an original concept of Christian involvement in socio-political life. However, it is crucial, especially in the context of the specific socio-political situation of the country, dominated by the materialist Marxist ideology, which, by proclaiming an apparent cult of work and progress, degraded practically all dimensions of human activity, especially human activity.

The personalistic vision of involvement in public life, presented by Cardinal Wyszyński, shows human activities in the socio-economic and political

¹⁰⁹ Raina, *Kardynał Wyszyński*, p. 58.

¹¹⁰ Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, p. 49.

dimensions from the point of view of the mystery of God, the Church, and creative and salvific events. In this theological sense, by collaborating in the work of creation, man participates in the ingenious and creative mystery of God, further confirmed by Jesus Christ, who reveals himself in the Church as well as in the world. In this way, man's creative involvement in earthly life becomes the plane of his meeting with the Person of Creator and Savior.

The public sphere itself becomes the place where the personalistic world of man (*Homo Dei*) meets the world of matter. The conclusion is that the effects of human creative activity cannot be seen only in ideological and marketing terms but are a revelation of the human person in the space of material reality inscribed in the sacred sphere. Through creative activity understood in this way, a person defines his individuality and reveals the truth about himself. The personalistic outline of Wyszyński's teaching, emphasizing the vital dimension of human involvement in social life, is understood primarily in terms of a personal vocation. Its implementation becomes the fundamental task of the human person, which is of fundamental importance both in the natural and supernatural dimensions.

ABSTRACT

This paper explores the personalistic concept of social life as defined by Stefan Wyszyński in the context of the ideology of liberal capitalism. The central thesis of the analysis undertaken by the author is, therefore, to present the issues as mentioned above not so much in terms of defining and authenticating their functionality, but above all in presenting this doctrine in terms of the so-called "incomplete system", and thus a concept not fully compatible with the humanistic and personalistic vision of man and society represented by Wyszyński's personalism. Liberal ideology and the related capitalism, rooted in the realities of the mid-nineteenth century, were constantly evolving, often changing their dynamics of development, main parameters, and the specificity of their impact. Moreover, it has never existed in a uniform and integrated form. A more detailed analysis of the above concept and its critical reinterpretation in the context of Wyszyński's personalistic thought allows us to realize the dangers related to the ideologically motivated propagation of extreme – often distorted and even destructive – concepts of man and society and the possibility of using them in a specific socio-political reality of the contemporary world.

Key words: liberalism, capitalism, personalism, Cardinal Stefan Wyszyński, liberal economy, the creative-salvific perception, the autonomy of the earthly reality.

STRESZCZENIE

Głównym celem niniejszego artykułu jest ukazanie personalistycznej koncepcji życia społecznego w ujęciu Stefana Wyszyńskiego w kontekście ideologii liberalnego kapitalizmu. Zasadniczą tezą podjętych przez autora analiz jest zatem przedstawienie powyższych zagadnień nie tyle w kategoriach definiujących i uwiarygadniających ich funkcjonalność, ale przede wszystkim ukazanie niniejszej doktryny w kategoriach tzw. systemu niepełnego, a więc koncepcji nie do końca kompatybilnej z humanistyczno-personalistyczną wizją człowieka i społeczeństwa reprezentowaną przez personalizm Wyszyńskiego. Ideologia liberalna i związany z nią kapitalizm zakorzeniony w realiach połowy XIX wieku podlegała nieustannej ewolucji, często zmieniając swoją dynamikę rozwoju, główne parametry i specyfikę oddziaływania. Co więcej, nigdy nie istniała ona w jednolitej i zintegrowanej formie. Bardziej szczegółowa analiza powyższej koncepcji i jej krytyczna reinterpretacja w kontekście myśli personalistycznej Wyszyńskiego pozwala uświadomić niebezpieczeństwa związane z ideologicznie motywowanym propagowaniem skrajnych – często zafaszowanych, a nawet destruktywnych – koncepcji człowieka i społeczeństwa oraz możliwości ich wykorzystania w konkretnej rzeczywistości społeczno-politycznej współczesnego świata.

Słowa kluczowe: liberalizm, kapitalizm, personalizm, Kardynał Stefan Wyszyński, ekonomia liberalna, perspektywa stwórczo-zbawcza, autonomia rzeczywistości ziemskiej.

BIBLIOGRAPHY

Wyszyński S.:

O katolickiej woli życia. List pasterski na Wielkanoc 1947, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 29–40.

Kamienie węgielne budowania na górach świętych. Na Jasnej Górze po powrocie z uwięzienia, 2 XI 1956, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 62–67.

Spółeczność przyrodzona i nadprzyrodzona, II Konferencja Akademska, Warszawa – kościół św. Anny, 16 II 1957, in: S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 1–47, Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 2, p. 57–79.

Nasze dezyderaty. Do profesorów katolickiej nauki społecznej, Jasna Góra, 22 I 1963, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 195–200.

Pacem in terris, Konferencja II, Warszawa – kościół św. Anny, 27 I 1964, in: S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*,

- vol. 1–47, Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 16, p. 117–139.
- Radość stała się dzisiaj temu domowi, Warszawa-Włochy, 24 VI 1965, in: S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 1–47, Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 20, p. 446–455.
- Kościół w obliczu nowej siły społecznej, Warszawa 21 V 1968, in: S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 1–47, Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 28, p. 429–435.
- Bóg-Człowiekiem, aby człowiek był... Bogiem. Do inteligencji katolickiej*, Warszawa-Miodowa, 14 I 1970, in: S. Wyszyński, „*Idzie nowych ludzi plemię...*”, *Wybór przemówień i rozważań*, Poznań – Warszawa 1973, p. 46–50.
- Homo Dei, I kazanie świętokrzyskie*, 13 I 1974, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 574–580.
- Homo oeconomicus, II kazanie świętokrzyskie*, 20 I 1974, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 581–588.
- Matka – Syn – rodzina, kościół św. Krzyża*, 11 I 1976, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 676–683.
- Naród – Kościół – Państwo, Kazanie świętokrzyskie*, 25 I 1976, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 705–713.
- Prymat osoby nad rzeczą. Z okazji 30 rocznicy powstania Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL*, 7 III 1976, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 714–718.
- Duch Boży w wolnym człowieku. Podczas bierzmowania młodzieży akademickiej w Warszawie*, 19 V 1977, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 778–782.
- Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce. Do wiernych w archikatedrze warszawskiej*, 6 I 1978, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 801–809.
- Problem pracy górników w Polsce. List do księdza biskupa Herberta Bednorza*, 2 II 1978, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 810–814.
- Czas to miłość. Podczas uroczystości Wniebowzięcia Matki Bożej*, Jasna Góra, 15 VIII 1979, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 888–892.

Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek, *Do delegacji NSZZ „Solidarność” Region Mazowsze*, 19 X 1980, in: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa 1990, p. 960–965.

Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne, Poznań 1993.

Pius XI, *Quadragesimo anno*, 15 V 1931, Libreria Editrice Vaticana 1931.

John Paul II, *Laborem exercens*, 14 IX 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html [5.01.2022].

John Paul II, *Centesimus annus*, 1 V 1991, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html [5.01.2022].

Benedict XVI, *Caritas in veritate*, 7 VII 2009, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [5.01.2022].

Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm. List pasterski biskupów austriackich, przełożył i objaśnieniami opatrzył S. Wyszyński, Lublin 1935.

Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa, Przemówienie w Bundestagu*, 22 IX 2011, Berlin, „L'Osservatore Romano” (pol.), 2011, nr 10–11, p. 40.

Francis, *Laudato si*, 18 VI 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [5.01.2022].

Altvater E., *Kapitalismus, Zur Bestimmung, Abgrenzung und Dynamik einer geschichtlichen Formation*, “Erwägen Wissen Ethik”, 3(2002), p. 281–292.

Biebricher T., *Europe and the Political Philosophy of Neoliberalism*, “Contemporary Political Theory”, 12(2013), no 4, p. 338–375.

Blanchard O.J., *Neoclassical synthesis*, in: *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3, New York 1987, p. 634–636.

Böhm F., *Rule of Law in a Market Economy*, in: *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, eds. A.T. Peacock, H. Willgerodt, London 1989, p. 53–68.

Bonfeld W., *Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation*, “Science and Society”, 75(2011), no 3, p. 379–399.

- Chesterton G.K., *The Outline of Sanity*, New York 1927.
- Colander D., *The Death of Neoclassical Economics*, "Journal of the History of Economic Thought", 22(2000), no 2, p. 127–143.
- Derrick M., *The Portugal of Salazar*, New York 2016.
- Eucken W., *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Reinbek 1965.
- Fanfani A., *Catholicism, Protestantism, and Capitalism*, Norfolk, VA 2003.
- Ferragina E., Seeleib-Kaiser M., *Welfare Regime Debate: Past, Present, Futures?*, "Policy & Politics", 39(2011), no 4, p. 583–611.
- Fletcher G., *The Keynesian Revolution and Its Critics: Issues of Theory and Policy for the Monetary Production Economy*, London 1989.
- Friedman M., *Capitalism and Freedom*, Chicago 1962.
- Gierycz M., *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, in: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. Burgoński, S. Sowiński, Katowice 2009, p. 179–203.
- Gregg S., *Understanding Pope Francis: Argentina, Economic Failure, and the Teologia del Pueblo*, "The Independent Review", 21(2017), no 3, p. 361–374.
- Gregory J.D., *Dollfuss and His Times*, London 1935.
- Gregory P., Stuart R., *Soviet and Post-Soviet Economic Structure and Performance*, Boston 2001.
- Hayek F.A., *The Road to Serfdom*, Chicago 2007.
- Heilbroner R.L., *The Essential Adam Smith*, New York 1986.
- Hixson W.L., *Parting the Curtain: Propaganda, Culture, and the Cold War, 1945–1961*, New York 1998.
- Jarocki A., *Kultura gospodarcza*, "Ateneum Kapłańskie", 75(1970), p. 240–247.
- Kates S., *Say's Law and the Keynesian Revolution: How Macroeconomic Theory Lost Its Way*, London 2009.
- Keynes J.M., *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, New York 2013.
- Keynes J.M., *A Treatise on Money: The Pure Theory of Money and the Applied Theory of Money*, Eastford, CT 2011.
- Keynes J.M., *A Tract on Monetary Reform*, London 1971.
- Kobyliński A., *Post-Communism, Liberalism and Solidarity in the Countries of Central and Eastern Europe after 1989*, "Seminare", 39(2018), no 4, p. 105–115.

- Kobyliński A., *The Role of Solidarity in an Open Society*, in: *Europske konteksty interkulturalne komunikacije*, eds. P. Ivanic, M. Hetenyi, Z. Taneski, Nitra 2009, p. 139–148.
- Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2003.
- Landmann O., *Short-Run Macro after the Crisis: The End of the “New” Neoclassical Synthesis?*, “University of Freiburg Department of International Economic Policy: Discussion Paper Series 27”, 2014, p. 15–29.
- Laurent B., *Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation*, “Theological Studies”, 68(2007), p. 808–838.
- Machado Aráoz H., Lisdero P., *Neoliberalization and New Commodification Frontiers: A Global Critique of Progressive Reason*, in: *Neoliberalism in Multi-Disciplinary Perspective*, eds. A. Scribano, F. Timmermann, M. Korstanje, Cham 2018, p. 45–65.
- Norgaard R., *How Economism Became Our Religion. 22nd Annual Lecture, Energy and Resources Group*, Berkeley 2016.
- Norr K.W., ‘Economic Constitution’: *On the Roots of a Legal Concept*, “Journal of Law and Religion”, 11(1994), p. 343–354.
- Novak M., *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985.
- Novak M., *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993.
- Perkins H., *Confession of an Economic Hit Man*, San Francisco 2004.
- Perón J.D., *Expounds his Doctrine*, Buenos Aires 1948.
- Ragan Ch., *Ben Bernanke’s Homage to Milton Friedman*, “The Globe and Mail”, 6 August, 2013, p. 3–4.
- Raina P., *Kardynał Wyszyński*, vol. 1, London 1979.
- Röpke W., *Welfare, Freedom and Inflation*, London 1957.
- Röpke W., *A Human Economy*, Wilmington 1998.
- Rüstow A., *Freiheit und Herrschaft*, Münster 2005.
- Ryan J.A., *A Better Economic Order*, New York 1935.
- Schumacher E.F., *Small is Beautiful*, London 1974.
- Schumpeter J., *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 2nd ed., New York 1942.
- Scribano A., *The Thousand Faces of Neoliberalism: From Politics to Sensibilities*, in: *Neoliberalism in Multi-Disciplinary Perspective*, eds. A. Scribano, F. Timmermann, M. Korstanje, Cham 2018, p. 89–117.

- Segundo J.L., *The Liberation of Theology*, translated by J. Drury, New York 1976.
- Sen A.K., *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford 1981.
- Skidelsky R., *The Relevance of Keynes*, "Cambridge Journal of Economics", 35(2011), no 1, p. 1–13.
- Small G., *Property, Commerce and Living God's Will*, "Journal of Interdisciplinary Studies", 16(2004), no 1–2, p. 157–172.
- Small G., *Connecting Economics to Theology*, "Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics", 1(2011), no 1, p. 1–23.
- Smith A., *The Wealth of Nations: A Translation into Modern English*, Manchester 2015.
- Sternberg E., *Defining Capitalism*, "Economic Affaires", 35(2015), no 3, p. 380–396.
- Świeżawski S., *Rola kulturotwórcza chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie”, 75(1970), pp. 201–212.
- Vielmuth U., *Wirtschaftswunder in der Brockhaus Zeitgeschichte, Vom Vorabend des Ersten Weltkriegs bis zur Gegenwart*, Mannheim 2003.
- von Mises L., *Interventionism: An Economic Analysis*, New York 1998.
- Wallerstein I., *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*, London – New York 2011.
- Waśkiewicz H., *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 10(1982), p. 7–16.
- Weber M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, Los Angeles 1998.
- Wolff R.D., Resnick S.A., *Contending Economic Theories: Neoclassical, Keynesian, and Marxian*, Cambridge 2012.
- Zwoliński A., *Stefan Wyszyński wobec kryzysu społeczno-gospodarczego Polski lat trzydziestych XX wieku*, Lublin 1990.

SOPHIA OMOKANYE
University of Toronto

IDENTITY-MAKING IN NIGERIAN PENTECOSTAL NETWORKS

Identity-making in Nigerian Pentecostal¹ networks takes place within the complex relationship between religious networks and transnational migration. This article aims to elaborate the relationship between the two and contextualize identity-making within Nigerian Pentecostal networks along transnational migration processes. This attempt involves focusing on how identities are designed in relation to mobility and migration aspirations, which play a major role in identity-making processes within Nigerian Pentecostal networks.

Religious networks are an important “site for the formation of identity”² and provide sources for individual and collective identity constructions. In other words, religious practices “abet the construction of identities” and religion works as an “identity maker”³. The intersections of religion and identity involve local, global, cultural, economic, and political contexts. Nigerian Pentecostal networks are part of these contexts and play a key role in shaping identities⁴ through religious practices and belief.

¹ The term “Pentecostal” refers to the wide range of Pentecostal networks that are active in today’s cultures (A.H. Anderson, „*Stretching out hands to God*“. *Origins and Development of Pentecostalism in Africa*, in: *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, ed. M. Lindhart, Leiden 2015, p. 54–74). Nigerian Pentecostal movements are known for producing transnational networks, praising internationality, and emphasizing movement (ibidem).

² P.L. Gareau, S. Culham Bullivant, P. Beyer, *Youth, Religion, and Identity in a Globalizing Context: International Perspectives*, Boston 2018.

³ J. Makanda, M. Naidu, *Religion and Identity De/Construction among Forced Migrants: The Case of the Congolese Refugees in Durban, South Africa*, „*Journal of Refugee Studies*”, 34(2021), no 2, p. 2018–2035 (doi:10.1093/jrs/feaa021).

⁴ T. Aechtner, *Standing at the Cruc: Pentecostalism and Identity Formation in an African Diaspora Christian Community*, in: *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*, ed. M. Wilkinson, Leiden – Boston 2012, p. 171–194.

Nigerian Pentecostal networking shapes identity-making and takes place within transnational migration processes. Nigerian Pentecostal networks provide a religious capital for migrants by providing a well-known worshipping tradition and a familiar value system⁵. As community-based networks these movements connect migrants with their places of origin and host societies⁶ and forge identities⁷. Thereby, Pentecostal theory and praxis influence “diasporic identity formation”⁸ or in other words, shapes identity-making. Apart from shaping individual’s identity-making, Pentecostal ideas, practices, and forms of organization shape the construction of collective identities⁹. Therefore, Nigerian Pentecostal networks shape identity-making on both individual and collective levels that are linked to migrants’ transnational movements.

To map out the complex relationship between Nigerian Pentecostal networks and transnational migration processes, I pose the following questions: (1) How is identity-making within Nigerian Pentecostal networks linked to transnational migration processes and (2) what are the contextual factors of identity-making processes within Nigerian Pentecostal networks? And (3) how are mobility identities and migration aspirations linked to identity-making within Nigerian Pentecostal networks? To answer these questions, I first conceptualize identity-making and the underlying identity concept as a mobile one. In a second step, I identify transnational migration processes as the prerequisite for the establishment of Nigerian Pentecostal networks. Thirdly, I show how Nigerian Pentecostal networks work as identity-making platforms. Finally, I elaborate the relationship between identity-making in Nigerian Pentecostal networks and transnational migration within the interplay of mobility identities and migration aspirations.

⁵ A. Adogame, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London 2013.

⁶ Idem, *Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements and the Politics of Religious Networking in Europe*, „The Journal of Alternative and Emergent Religions”, 7(2003), no 2, p. 24–41.

⁷ Anderson, „Stretching out hands to God“. *Origins and Development of Pentecostalism in Africa*.

⁸ Aechtner, *Standing at the Cruc: Pentecostalism and Identity Formation in an African Diaspora Christian Community*.

⁹ M.A. Vasquez, *Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism Among Salvadorans and Peruvians in the U.S.*, „Journal of the American Academy of Religion”, 67(1999), no 3, p. 617–636 (doi:10.1093/jaarel/67.3.617).

Identity-making as a mobile process

Focusing on identity-making within transnational religious networks requires a fluid identity concept that takes movement into account. Identity is dynamic¹⁰, positional¹¹ and hybrid¹². Identities' dynamic and fluid nature makes them receptive to construction, contestation or even negotiation. New identities can emerge and dissolve, old identities can reemerge and be reinvented¹³. Identities require continuous revision and creating one's identity is a never-ending task¹⁴. Understanding identity in its dynamic, fluid and constantly transforming nature allows me to identify identity-making as a mobile process that is constantly in motion.

Simultaneously, the process of creating selves and identities is connected and embedded¹⁵. That means identity formations are in many cases connected to specific contexts and rarely exist in a social vacuum¹⁶. Furthermore, individual's identities are highly relational in nature which means they are embedded in sets of relationships. Different identity categories like gender, class and religious affiliation might be understood in terms of whether it is more a self-ascribed and self-defined representation or rather a public-ascribed one, representing a collectively constructed identity by political, social, or cultural factors¹⁷. Therefore, identity-making is both constantly in motion and embedded in relatively fixed frames of collective identity constructions, the context where people live in and social relationships.

The foundation of mapping out identity-making within the complex interplay of Nigerian Pentecostal networks and transnational migration is a hybrid concept of identity. On the one hand, identity-making is an individual project that comes with people designing their own identity and requires

¹⁰ J. Rutherford, *A place called home : identity and the cultural politics of difference*, in: *Identity: community, culture, difference*, ed. J. Rutherford, London 1990, p. 9–27.

¹¹ A. Gupta, J. Ferguson, *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*, Durham 1997.

¹² H.K. Bhabha, *The location of culture*, London 1994.

¹³ Adogame, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*.

¹⁴ A. Giddens, *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Cambridge 1991.

¹⁵ J. Finch, J. Mason, *Passing On: Kinship and Inheritance in England*, London 2001.

¹⁶ Adogame, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*.

¹⁷ *Ibidem*.

flexibility in the face of rapid change¹⁸. This allows to investigate identities in relation to the movement of people, goods and ideas affecting the nature of identity constructions¹⁹. Movement has become fundamental to modern identity that comes with individuals conceiving their lives in terms of people, things, and ideas on the move (Rapport & Dawson, 2021)²⁰. On the other hand, Identity-making is embedded in Nigerian Pentecostal networks that provide the context for identity constructions.

Reflecting on identity-making within the interplay of Nigerian Pentecostal networks and transnational migration means to understand identities as fluid, ever changing in nature and shaped by mobility and flux along the ties of transnational religious networks. The establishment of Nigerian Pentecostal networks is based on transnational migration processes.

Transnational migration as the prerequisite for the establishment of Nigerian Pentecostal networks

Identity-making within Nigerian Pentecostal networks is closely intertwined with transnational migration processes. The establishment of Nigerian Pentecostal networks is based on the practice of setting up network branches in different countries that involves transnational migration. Transnational migration processes serve as a prerequisite for the establishment of Nigerian Pentecostal networks across the globe.

Transnational migration is a process by which immigrants sustain simultaneous multi-stranded social relations linking their societies of origin and settlement²¹. Consequently, transnational migration is not viewed as an irrevocable process, rather includes repeated movements, and continued

¹⁸ R.D. White, J. Wyn, P. Albanese, *Youth and Society: Exploring the Social Dynamics of Youth Experience*, Oxford 2011; D. Williams, N. McIntyre, *Where heart and home reside: Changing constructions of place and identity*, https://www.researchgate.net/publication/228887530_Where_heart_and_home_reside_Changing_constructions_of_place_and_identity [22.09.2022].

¹⁹ H. Easthope, *Fixed identities in a mobile world? The relationship between mobility, place and identity*, „Identities“ [Yverdon, Switzerland], 16(2009), no 1, p. 61–82 (doi:10.1080/10702890802605810).

²⁰ N.J. Rapport, A. Dawson, *Home and movement: A polemic*, in: *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*, eds. N. Rapport, A. Dawson, Oxford – New York 1998, p. 19–38.

²¹ N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, „Anthropological Quarterly“, 68(1995), no 1, p. 48–63.

cross-border practices like visits, phone calls, remittances, economic investments, which spur additional departures and lead to changes in the home society and the place of new settlement. Migrant's cross border practices form political, economic, and cultural conditions and are in turn shaped by already existing structures²². That means that contemporary migrants remain tied to their place of origin while simultaneously incorporating into new countries of settlement²³. Ties and practices of migrants and non-migrants linking home countries and host societies are a main aspect of migration experiences called "cross-border connections". As a border-crossing phenomenon migration indicates transnational mobility and sustained relationships and practices across borders. "Transmigrants" are migrants whose daily lives depend on "multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationship to more than one nation state"²⁴.

The focus is on the multi-sitedness of migrants and how they are operating beyond sovereign state borders. On the backdrop of cross-border connections, cross-border practices link up individual migrants and non-migrants, groups, and organizations in social spaces beyond national states and result in economic, political, and cultural changes in home and host societies. In return already existing structures within society shape cross-border practices of migrants and non-migrants²⁵. These cross-border practices are embedded in transnationalization processes which include transnational ties and practices in different fields, involving transactions of services, ideas, goods, capital, and people's movement.

Transnational migration includes repeated movements and continued cross-border practices that play a major role in maintaining cross-border connections. These cross-border connections link up migrants and non-migrants, groups and organizations which provides the breeding ground for the establishment of Nigerian Pentecostal networks. I therefore identify transnational migration processes as a prerequisite for the establishment of Nigerian Pentecostal networks that serve as identity construction platforms.

²² T. Faist, M. Fauser, E. Reisenauer, *Transnational Migration*, Cambridge – Malden 2013.

²³ P. Levitt, B.N. Jaworsky, *Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends*, „Annual Review of Sociology”, 33(2007), p. 129–156.

²⁴ Glick Schiller, Basch, Szanton Blanc, *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*.

²⁵ Faist, Fauser, Reisenauer, *Transnational Migration*.

Nigerian Pentecostal networks as identity-making platforms

Nigerian Pentecostal networks serve as individual and collective identity-making platforms. Nigerian Pentecostal networks are established through religious practices being carried out across national borders and cultural contexts²⁶. Through local and transnational ties of religious practices in everyday life a web of informal networks between religious agents is constructed. In the beginning networks are rather informal connections of communication transforming into more formal networks on an institutional level by everyday religious practices²⁷. The transnational aspect of religious networks is grounded in symbols, practices, imaginations and narratives that allow agents to operate within imagined global communities and sacral landscapes beyond national borders²⁸. Furthermore, their transnational character is visible in the transcending of national boundaries through religious representations both in virtual spaces as well as in real life. Everyday religious practices and interactions form these networks, and they are generated and characterised by an exchange of norms, values, ideologies, and condensed communication spaces²⁹.

Identity-making in Nigerian Pentecostal networks takes places within a globally shared religious culture and local contexts. Nigerian Pentecostal networks produce an interconnectedness of uniting network branches worldwide which results in the creation of a globally oriented religious culture that comes with collective identity constructions³⁰. The global interconnectedness of Nigerian Pentecostal networks involves both the creation of a globally oriented religious culture and collective identity constructions and the focus on contextual cultural issues that contain local aspects of identity construction. While choosing a globally diffused cultural form, Pentecostal networks are

²⁶ S. Coleman, *Only (Dis-)Connect: Pentecostal Global Networking as Revelation and Concealment*, „Religions“, 4(2013), p. 367–390 (doi:10.3390/rel4030367).

²⁷ S. Schüler, *Unmapped Territories: Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism*, „Pentecostudies: An Interdisciplinary Journal for Research on The Pentecostal and Charismatic Movements“, 7(2008), p. 46–62.

²⁸ Idem, *Die Transnationalisierung globaler Heilsgüter am Beispiel der Pfingstbewegung*, in: *Transnationale Netzwerke im 20. Jahrhundert: historische Erkundungen zu Ideen und Praktiken, Individuen und Organisationen = Transnational networks in the 20th century: ideas and practices, individuals and organizations*, eds. B. Unfried, J. Mittag, M. Linden, Leipzig 2008, p. 145–169.

²⁹ Ibidem; Schüler, *Unmapped Territories: Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism*.

³⁰ Coleman, *Only (Dis-)Connect: Pentecostal Global Networking as Revelation and Concealment*.

established on a local level to respond to these contextual cultural issues³¹. In this sense, Nigerian Pentecostal networks embody a “glocal” aspect linking local religious individuals and groups to an imagined global community³². The “glocal” relationship between a common globally oriented religious culture and local contexts serves as a specific contextual factor of identity-making.

The global interconnectedness of Nigerian Pentecostal networks is based on a twofold level that involves institutional and doctrinal aspects. On an organizational level, network practices include modes of organization that unite fellow believers around the world by media and communication, international conferences and physical movements and lead to the creation of a “web-like structure of personal connections” that allows to describe Pentecostal formations as distinctive social organizations³³. On the level of religious practices and belief concepts, Pentecostal networks form “tight communities around a high intensity, time consuming ritual life [...] and a collectively policed ascetic moral code”³⁴. This twofold way of establishing a global interconnectedness reveals another contextual factor of identity-making that is characterised by institutional organisation and religious doctrine.

By forming interconnected networks through a globally oriented religious culture, local contextual issues, an institutional framework and religious doctrine, Nigerian Pentecostal networks serve as identity-making platforms. People are tied together by a common religious culture, institutional and doctrinal factors of Nigerian Pentecostal networks. This interconnectedness on various levels involves the horizon of an “imagined global community”³⁵ that comes with mobility identity designs and migration aspirations.

From Mobility identities...

Nigerian Pentecostal networks serve as a platform for identity negotiations allowing both different identities to inform each other and to circu-

³¹ J. Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, „Annual Review of Anthropology”, 33(2004), p. 117–143, <http://www.jstor.org/stable/25064848> [22.09.2022].

³² Schüler, *Unmapped Territories: Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism*.

³³ Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Schüler, *Unmapped Territories: Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism*.

late within the transnational religious network. Here I focus on identities informing each other with an emphasis on (aspired) movement – mobility identities.

Nigerian Pentecostal networks consist of network branches in different countries which form a global community that serves as identity negotiation space. This community network serves as a “contact zone”³⁶ where mobility is negotiated in a routine manner. Through the aspirations of one’s own personal mobility project, religious adherents assess others’ and seek authenticity in the mobile status of fellow adherents and religious leaders. In many cases religious leaders embody a highly mobile status, while fellow adherents are challenged by immobility in Nigeria that comes with travel restrictions and visa refusals. In the context of Nigerian Pentecostal networks, people engage in the process of mobility making wherever they may immobile. Consequently, mobility identities are “not just claimed or self-narrated but exist and are valuable in that one can practice them”³⁷. That means the practice of making mobility identities is informed by a context of immobility and highly mobile identities of religious leaders.

Narrative as an identity-making tool supports the process of making mobility identities in contexts shaped by immobility and highly mobile role-model-identities. On the one hand, narratives function as a tool to design one’s mobility identity. Perceptions of the self as a “narrative project” that is constantly under construction lead to the construction of the “mobile self”³⁸. At the same time, a narrative voice consists of the interaction between individual’s beliefs and experiences and past, present, and future external voices. That means, narratives connect individuals and their social context and “therefore a multitude of voices are present within an individual’s stories”³⁹. Narratives capture both the individual and the context⁴⁰. This mutual relationship between narratives capturing

³⁶ M.L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London 2008.

³⁷ K.Z. Jankowski, *Negotiating mobile identity in the global nightscape: Negotiating Mobile Identity*, „Population Space and Place”, 24(2018), no 8, p. 7 (doi:10.1002/psp.2170).

³⁸ S. Huang, ‘Be true to yourself’: *Transnational mobility, identity, and the construction of a mobile self by Taiwanese young adults*, „Mobilities”, 17(2022), no 3, p. 333–348 (doi:10.1080/17450101.2021.1946920).

³⁹ T. Moen, *Reflections on the Narrative Research Approach*, „International Journal of Qualitative Methods”, 5(2006), no 4, p. 61 (doi:10.1177/160940690600500405).

⁴⁰ B.A. Hoey, *Place for Personhood: Individual and Local Character in Lifestyle Migration: Place for Personhood*, „City & Society”, 22(2010), no 2, p. 237–261 (doi:10.1111/j.1548-744X.2010.01041.x).

individual and collective voices is crucial for identity-making in Nigerian Pentecostal networks. On the other hand, people practice mobility identities by placing themselves in line with highly mobile identities of religious leaders and the network's plan of worldwide expansion. Consequently, the "contact zone"⁴¹ is the space where people carve out their own mobility narratives and live out their collectively shaped mobility identities. Constructing mobility identities is in many cases based on and shaped by migration aspirations.

...to migration aspirations?

Identity-making of mobility identities and migration aspirations mutually shape each other. With the statement "From mobility identities to migration aspirations?" I aim to emphasize how identity-making in relation to mobility is framed by migration aspirations and simultaneously forms people's migration aspirations. Investigating migration aspirations is essential to understand underlying identity construction processes within transnational religious networks⁴².

Migration aspirations is a concept referring to individual's relations to migration possibilities including the conviction that leaving is a better option than staying⁴³. The term "aspiration" combines a personal, collective and normative dimension⁴⁴. Taking into account that it is not migration itself that people aspire to, but rather they aspire to something which migration might help them achieve⁴⁵. A major aspect of the aspiration concept is that individual attitudes towards migration need to be viewed within their social

⁴¹ Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*.

⁴² I. Schöffberger, E. Acostamadiedo, E. Borgnäs, M. Rango, *Migration aspirations in West and North Africa: what do we know about how they translate into migration flows to Europe?*, in: *Migration in West and North Africa and accross the Mediterranean. Trends, risks, development and governance*, eds. P. Fargues, M. Rango; E. Borgnäs, I. Schöffberger, Geneva 2020.

⁴³ J. Carling, *Migration in the Age of Involuntary Immobility: Theoretical Reflections and Cape Verdean Experiences*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 28(2002), p. 5–42 (doi:10.1080/13691830120103912); H. de Haas, *The Determinants of International Migration. Conceptualizing Policy, Origin and Destination Effects*, IMI Working Papers Series, No. 32, Oxford 2011.

⁴⁴ J. Carling, F. Collins, *Aspiration, desire and drivers of migration*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 44(2018), no 6, p. 909–926. (doi:10.1080/1369183X.2017.1384134).

⁴⁵ J. Carling, *The Role of Aspirations in Migration*, <https://jorgencarling.files.wordpress.com/2014/09/carling-2014-the-role-of-aspirations-in-migration-2014-07.pdf>. [22.09.2022].

context. This is where the context of Nigerian Pentecostal networks as an identity-making platform becomes relevant.

The social context of Nigerian Pentecostal network involves transnational migration processes and continued interactions of migrants and non-migrants across national borders that come with the establishment of a common religious culture. On top of that people in the Nigerian social context face immobility in form of travel restrictions and visa refusals while simultaneously being introduced to religious leaders embodying a highly mobile status. This complex interplay of transnational migration, a common religious culture, highly mobile role-model-identities in a context shaped by immobility is the place where mobility identities and migration aspirations mutually shape each other.

* * *

The question mark in the end of the statement “From mobility identities to migration aspirations?” aims to acknowledge that identity-making in relation to movement does not per se result in migration aspirations. The relationship between mobility identities and migration aspiration is far more complex. It involves conceptualizing identity making as a mobile process, reflecting on transnational migration as a prerequisite for the establishment of Nigerian Pentecostal networks, identifying these networks as identity-making platforms, and finally contextualizing mobility identities and migration aspirations within the complex interplay of movement, a global religious culture, highly mobile identities of religious leaders and immobility.

Mapping out this complex field of intertwined factors allowed me: (1) To identify the cross-border connections between migrants and non-migrants as the major source of the establishment of Nigerian Pentecostal networks. (2) To determine contextual factors of identity-making that involve the glocal relationship between a common globally oriented religious culture and local contexts, the global interconnectedness that is characterised by institutional organisation and religious doctrine and the interplay of immobility and highly mobile identities of religious leaders. (3) To discuss the statement “From mobility identities to migration aspirations?” that acknowledges the mutual relationship between identity-making, mobility identities and migration aspirations: Identity-making in relation to mobility is shaped by migration aspirations and forms people’s migration aspirations.

ABSTRACT

Religious networks provide an important source for the formation of identity. Identity-making in Nigerian Pentecostal networks takes place within the complex relationship of religious networks and transnational migration. This relationship requests to link transnational migration processes with identity-making in relation to movement and a mobile concept of identity. This article explores how identities are designed in relation to mobility and migration aspirations by identifying Nigerian Pentecostal networks as identity-making platforms. These platforms serve as a contact zone where identity-making takes place and people carve out their mobility identities. This shows how mobility identities and migration aspirations mutually shape each other within the complex interplay of movement, religious networks and immobility in Nigeria.

Key words: transnational migration, Nigerian Pentecostal networks, identity-making, mobility identities, migration aspirations, immobility.

STRESZCZENIE

Sieci religijne stanowią ważne źródło kształtowania tożsamości. Tworzenie tożsamości w nigeryjskich sieciach zielonoświątkowych odbywa się w ramach złożonej relacji sieci religijnych i transnarodowej migracji. Relacja ta domaga się powiązania transnarodowych procesów migracyjnych z tworzeniem tożsamości w odniesieniu do przemieszczania się i mobilnej koncepcji tożsamości. W artykule zbadano, w jaki sposób tożsamości są projektowane w odniesieniu do aspiracji związanych z mobilnością i migracją, identyfikując nigeryjskie sieci zielonoświątkowe jako platformy do tworzenia tożsamości. Platformy te służą jako strefa kontaktu, w której odbywa się tworzenie tożsamości, a ludzie kształtują swoją tożsamość mobilności. To pokazuje, jak tożsamości mobilności i aspiracje migracyjne wzajemnie się kształtują w ramach złożonej interakcji ruchu, sieci religijnych i bezruchu w Nigerii.

Słowa kluczowe: migracja transnarodowa, nigeryjskie sieci zielonoświątkowe, tworzenie tożsamości, tożsamość mobilna, aspiracje migracyjne, bezruch.

BIBLIOGRAPHY

Adogame A., *Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements and the Politics of Religious Networking in Europe*, „The Journal of Alternative and Emergent Religions”, 7(2003), no 2, p. 24–41.

Adogame A., *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London 2013.

- Aechtner T., *Standing at the Cruc: Pentecostalism and Identity Formation in an African Diaspora Christian Community*, in: *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*, ed. M. Wilkinson, Leiden – Boston 2012, p. 171–194.
- Anderson A.H., „Stretching out hands to God“. *Origins and Development of Pentecostalism in Africa*, in: *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, ed. M. Lindhart, Leiden 2015, p. 54–74.
- Bhabha H.K., *The location of culture*, London 1994.
- Carling J., *Migration in the Age of Involuntary Immobility: Theoretical Reflections and Cape Verdean Experiences*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 28(2002), p. 5–42 (doi:10.1080/13691830120103912).
- Carling J., *The Role of Aspirations in Migration*, <https://jorgencarling.files.wordpress.com/2014/09/carling-2014-the-role-of-aspirations-in-migration-2014-07.pdf>. [22.09.2022].
- Carling J., Collins F., *Aspiration, desire and drivers of migration*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 44(2018), no 6, p. 909–926. (doi:10.1080/1369183X.2017.1384134).
- Coleman S., *Only (Dis-)Connect: Pentecostal Global Networking as Revelation and Concealment*, „Religions”, 4(2013), p. 367–390 (doi:10.3390/rel4030367).
- de Haas H., *The Determinants of International Migration. Conceptualizing Policy, Origin and Destination Effects*, IMI Working Papers Series, No. 32, Oxford 2011.
- Easthope H., *Fixed identities in a mobile world? The relationship between mobility, place and identity*, „Identities” [Yverdon, Switzerland], 16(2009), no 1, p. 61–82 (doi:10.1080/10702890802605810).
- Faist T., Fauser M., Reisenauer E., *Transnational Migration*, Cambridge – Malden 2013.
- Finch J., Mason J., *Passing On: Kinship and Inheritance in England*, London 2001.
- Gareau P.L., Culham Bullivant S., Beyer P., *Youth, Religion, and Identity in a Globalizing Context: International Perspectives*, Boston 2018.
- Giddens A., *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Cambridge 1991.
- Glick Schiller N., Basch L., Szanton Blanc C., *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, „Anthropological Quarterly”, 68(1995), no 1, p. 48–63.

- Gupta A., Ferguson J., *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*, Durham 1997.
- Hoey B.A., *Place for Personhood: Individual and Local Character in Lifestyle Migration: Place for Personhood*, „City & Society”, 22(2010), no 2, p. 237–261 (doi:10.1111/j.1548-744X.2010.01041.x).
- Huang S., ‘Be true to yourself’: *Transnational mobility, identity, and the construction of a mobile self by Taiwanese young adults*, „Mobilities”, 17(2022), no 3, p. 333–348 (doi:10.1080/17450101.2021.1946920).
- Jankowski K.Z., *Negotiating mobile identity in the global nightscape: Negotiating Mobile Identity*, „Population Space and Place”, 24(2018), no 8, p. e2170 (doi:10.1002/psp.2170).
- Levitt P., Jaworsky B.N., *Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends*, „Annual Review of Sociology”, 33(2007), p. 129–156.
- Makanda J., Naidu M., *Religion and Identity De/Construction among Forced Migrants: The Case of the Congolese Refugees in Durban, South Africa*, „Journal of Refugee Studies”, 34(2021), no 2, p. 2018–2035 (doi:10.1093/jrs/feaa021).
- Moen T., *Reflections on the Narrative Research Approach*, „International Journal of Qualitative Methods”, 5(2006), no 4, p. 56–69 (doi:10.1177/16094069060050040).
- Pratt M.L., *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London 2008.
- Rapport N.J., Dawson A., *Home and movement: A polemic*, in: *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*, eds. N. Rapport, A. Dawson, Oxford – New York 1998, p. 19–38.
- Robbins J., *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, „Annual Review of Anthropology”, 33(2004), p. 117–143, <http://www.jstor.org/stable/25064848> [22.09.2022].
- Rutherford J., *A place called home : identity and the cultural politics of difference*, in: *Identity: community, culture, difference*, ed. J. Rutherford, London 1990, p. 9–27.
- Schöfberger I., Acostamadiedo E., Borgnäs E., Rango M., *Migration aspirations in West and North Africa: what do we know about how they translate into migration flows to Europe?*, in: *Migration in West and North Africa and across the Mediterranean. Trends, risks, development and governance*, eds. P. Fargues, M. Rango; E. Borgnäs, I. Schöfberger, Geneva 2020.

- Schüler S., *Die Transnationalisierung globaler Heilsgüter am Beispiel der Pfingstbewegung*, in: *Transnationale Netzwerke im 20. Jahrhundert: historische Erkundungen zu Ideen und Praktiken, Individuen und Organisationen = Transnational networks in the 20th century: ideas and practices, individuals and organizations*, eds. B. Unfried, J. Mittag, M. Linden, Leipzig 2008, p. 145–169.
- Schüler S., *Unmapped Territories: Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism*, „Pentecostudies: An Interdisciplinary Journal for Research on The Pentecostal and Charismatic Movements”, 7(2008), p. 46–62.
- Vasquez M.A., *Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism Among Salvadorans and Peruvians in the U.S.*, „Journal of the American Academy of Religion”, 67(1999), no 3, p. 617–636 (doi:10.1093/jaarel/67.3.617).
- White R.D., Wyn J., Albanese P., *Youth and Society: Exploring the Social Dynamics of Youth Experience*, Oxford 2011.
- Williams D., McIntyre N., *Where heart and home reside: Changing constructions of place and identity*, https://www.researchgate.net/publication/228887530_Where_heart_and_home_reside_Changing_constructions_of_place_and_identity [22.09.2022].

SAFIA AL-SHAMERI

 <https://orcid.org/0000-0003-3315-9475>

University of Warsaw

Faculty of Modern Languages

Institute of English

THE FREEDOM OF RELIGION AND BELIEF IN ISLAM

The concept of freedom of religion

Simply put, freedom is the state of an individual to exhibit his/her essence freely and without any restrictions. Freedom is a state of independence. It is defined as the state of thinking and/or behaving without being bound by any restriction or coercion, being unconditional, and making decisions based on one's own will and thought, independent of any external influence¹.

Today, freedom of religion (freedom of belief) is an essential symbol of modernity and civilization and among the inevitable human rights rules. Freedom of religion is connected with the person's transcendent and absolute existence. It is completely conscientious. In other words, the individual has the right to believe, disbelieve, or adopt a religion, to partake in religious rites and practices, and to perform the behaviors based on the belief that one chooses freely, alone or in a community, of his/her own will, without any pressure or hindrance². The individual is free to

¹ This definition is based on Merriam Webster dictionary.

² The Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights states that: Everyone has the right to freedom of thought, conscience, and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance. In addition, article 9 of the European Convention on Human Rights provides that: Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance. Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.

make this choice and bears the consequences himself/herself. Freedom of religion entails that the individual can do all the above freely without suffering discrimination concerning his choice so long as others are not harmed, their rights and freedom are not violated, and public order is not disturbed.

According to some, freedom of religion constitutes the main point of departure for other freedoms, while according to others, it is a natural result and manifestation of freedom of thought, opinion, and conscience³. However, freedom of religion, with its subjective aspect, is within the freedom of conscience.

Freedom of religion in the Quran

From an Islamic perspective, and based on the Quran's basic teachings, religious freedom is fundamentally and ultimately an act of respect for Allah's authority and for the mystery of His plan for humanity, which has been given the liberty of shaping entirely on its own responsibility its destiny on earth and Hereafter⁴.

The foundational period for the construction of ideas about Islam, the freedom of belief, and religion date back to the lifetime of the Prophet Mohammad (570–632) during the revelation of the Quran. Any developments in Islamic views on the freedom of religion are founded on the notions and practices that existed during that period. Quran and Sunnah (the oral traditions of and about Mohammad) provide insights into understanding religious freedom in Islam. In Islam, there is an axiomatic fact, namely, that the Quran is the foundational reference for all the doctrines, rules, principles, and laws that constitute the religion of Islam, whereas the authentic Sunnah is a binding source of clarification of what might be ambiguous in the Quran. As a religion, Islam lays down freedom in matters of religious beliefs and practices. The Quran includes nearly two hundred verses that highly reject coercion in matters of faith and religion and prescribe absolute human freedom to choose/decide what one will believe and what religion one will profess⁵. These verses could be grouped into four categories. The

³ A. Sachedina, *Freedom of Conscience and Religion in the Quran*, in: *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, ed. by D. Little, South Carolina 1988, p. 50.

⁴ Quran, 33:72.

⁵ T. Alalwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, London 2012, p. 10.

first group is related to the principle of the prohibition of compulsion in religion, the guarantee of choosing one's religion and belief.

The Quran highlights people's right to choose and express their religion and beliefs. Surah Kafirun begins with the emphasis on "Say" and encourages people to freely express their beliefs. Moreover, it ends with the phrase, "Your religion is for you, and My religion is for me"⁶, as to reinforce the consciousness of being an individual and develop self-confidence and freedom of belief as one of the most basic human rights. This idea of religious freedom, then, means that one has the right to believe whatever one wants or not, following the verse "The truth is from your Lord, so whoever wills – let him believe, and whoever wills – let him disbelieve"⁷. A similar verse stresses the responsibility of the individual to believe or not: "Now clear proof has come to you from your Lord: if anyone sees it, that will be to his advantage; if anyone is blind to it, that will be to his loss"⁸.

The Quran then unequivocally declares: "Let there be no coercion/compulsion in religion: true guidance has become distinct from error, so whoever rejects false gods and believes in God has grasped the firmest hand-hold, one that will never break. God is all-hearing and all-knowing"⁹. The verse is proverbial and regarded as expressing a fundamental Islamic value, mainly as it occurs immediately after the "Verse of the Throne"¹⁰, devoted to God's majesty, and was described by the Prophet Mohammad as "the greatest verse in the Quran"¹¹. In a precise and unambiguous way, the no Coercion/no Compulsion verse confirms the prohibition of compulsion whatsoever and the necessity of free will. It thus reveals more generally how religious freedom (at its fullest) can be achieved through Islam.

As mentioned earlier, religion is faith and belief. It is a set of truths that are believed in and then acted upon. Religion is thus a matter of conscience, and such a thing cannot be taken by coercion and compulsion. To be true and reliable, faith absolutely needs to be a free and voluntary

⁶ Quran, 109:1–6. Say: O disbelievers! I worship not that which ye worship; Nor worship ye that which I worship. And I shall not worship that which ye worship. Nor will ye worship that which I worship. Unto you your religion, and unto me my religion.

⁷ Ibidem, 18:29.

⁸ Ibidem, 6:104.

⁹ Ibidem, 2:256.

¹⁰ Ibidem, 2:255.

¹¹ U. Hasan, *No Compulsion in Religion: Islam and the Freedom of Belief*, London 2013, p. 61.

act¹². Physical actions may be forced on individuals against their will, but they can not be forced to believe and trust against their will. Therefore, religious belief must be based on one's reason, understanding, and will; religious acceptance must come from mental clarity and understanding with the contentment of heart and good intentions, not from conviction. The acceptance of religion under coercion cannot be counted as faith; as Alalwani stated, "it is critical for the moral integrity of the religious tradition itself that people are free to believe or not at will, instead of being forced or intimidated into the hypocritical pretense of conformity"¹³.

The verse mentioned above, which is the clear expression of the principle of freedom of religion in Islam, also points to certain principles that religious freedom is based on. The first of these is that religious belief and conscience do not accept compulsion due to their essence. Not accepting coercion is an essential feature that combines moral behavior and religious act. The moral value of behavior and its subjective value depend on the intention and motive behind it. An act that is not done with free will and goodwill will not be judged morally good, even if it has good results. As Kant emphasizes, basing the value and freedom of man on his reason and moral capacity, the moral value of behavior is not in the goal to be reached with it but in the maxim that makes him decide to do it¹⁴; it is in adherence to the moral law that commands one to act only according to the maxim that one can wish to be¹⁵. Such absolute moral imperatives are possible with the idea of freedom, which makes an individual a member of an intelligible world¹⁶. Likewise, an action must be based on a person's free will, intention, understanding and expectation about the outcome of the behavior in question, and hoping for its reward from Allah in order to gain the quality of a "true, reliable and good deed".

While the Quran states that religious commitments will be evaluated according to whether they are done unintentionally or whether they are intentional, in terms of will and intention in human behavior, it emphasizes that

¹² M. Talbi, *Religious Liberty: A Muslim Perspective*, in: *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity*, ed. M. Kamrava, London 2006, p. 109.

¹³ A. An-Na'im, *Re-affirming Secularism for Islamic Societies*, in: *Islam and Human Right: Selected Essays Of Abdullahi An-Na'im*, Surrey 2010, p. 52.

¹⁴ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by M. Gregor, Cambridge 2012, p. 13, 15.

¹⁵ Ibidem, p. 38, 54.

¹⁶ Ibidem, p. 72.

an individual will be held responsible for what is in his/her heart. In fact, the intention that cannot be realized due to external obstacles and compulsions is considered a form of worship alone. On the other hand, if, as a result of compulsion, the person hides his/her true belief and professes another belief, the person is evaluated according to the belief he/she has hidden inside.

Another theological reason adduced in favor of religious freedom is taken from the Quran: "If we had wished, We could have sent down to them a sign from heaven, at which their necks would stay bowed in utter humility"¹⁷. The verse undoubtedly shows that even God refrains from overpowering human being to the point of subduing him/her against his/her will. In another verse, the Quran explains, "Had your Lord so willed (O Prophet) all people on earth would have indeed believed, every single one of them! Would you then force people to become believers?"¹⁸. As for the Quranic verse: "And say, 'the truth is from your Lord, so whoever wills – let him believe; and whoever wills – let him disbelieve'"¹⁹, it contains a reference that the call to faith is valid to the extent that it does not exceed the limits of communication and dialogue aiming to persuade and influence, and it is impermissible to coerce and pursue non-believers; otherwise faith would be external and based on outward hypocrisy.

Along this line of reasoning, the second group of verses in the Quran emphasizes that the Prophet's mission is to advocate Islam, convey Allah's message, and guide, nothing more, nothing less. He neither has the right to impose Islam on others nor to forcefully interfere with the religion of others, asserting that any decisions upon the religions of others are reserved to Allah, not the Prophet or anyone else. The Quran reads: "So [Prophet] remind them: your only task is to remind them, you are not there to control them"²⁰. Similarly, the Quran constantly stressed that Prophet Mohammad did not have the power to compel people to be Muslims; instead, conversion is a choice that individuals should make for themselves. As pointed out in the Quran, "We know best what the disbelievers say. You [Prophet] are not there to force them, so remind, with this Quran, those who fear My warning"²¹. Another verse clearly states, "Say: "Obey Allah and obey the Messenger". And if you turn away (from the Messenger) (know that), he

¹⁷ Quran, 26:4.

¹⁸ Ibidem, 10:99.

¹⁹ Ibidem, 18:29.

²⁰ Ibidem, 88:21-22.

²¹ Ibidem, 50:45.

will be held responsible only for his own obligations, and you will be held responsible only for your own, but if you obey Him, you will reach the right path²². Taken together, the verses above and many other verses show that the Prophet's mission is to call to Islam and indicate that forced conversion is no conversion at all²³.

Moreover, the Quran teaches that the only duty of the Messenger is to openly announce (the message that was revealed to him). "Yet they worship instead of Allah that which can neither benefit them nor hurt them. The disbeliever was ever a partisan against his Lord. And We have sent thee (O Muhammad) only as a bearer of good tidings and a warner"²⁴. Furthermore, the Quran explains that the Prophet Mohammed had to convey His message with persuasion, tolerance, good words, and actions without offending or hurting others' different beliefs and thoughts: "Call to the way of your Lord with wisdom and beautiful preaching. Argue with them in the most courteous way, for your Lord knows best who has strayed from His way and who is rightly guided"²⁵. In addition, the Quran recognizes that different religious traditions and beliefs will always exist, indicating that there will always be believers in the one God as well as non-believers. "Had your Lord willed, all the people on earth would have believed. So can you compel people to believe?"²⁶.

In line with the Quranic teaching about the freedom of religion, the Prophet's strategy regarding the issue of freedom of religion is reflected in the document often known as the "*Constitution of Medina*". The document, written on behalf of Prophet Mohammad in 622 CE, delineates the rights, responsibilities, and duties of the various groups living in the city of Medina on different occasions, for instance, when conflicts take place; when crimes are committed against other parties; when the security of the town is endangered, etc. The constitution, which has over 50 articles, accepts Medina as a multireligious society and protects all its inhabitants, regardless of religion, and explicitly states that Jews and Muslims can practice their religions freely. An excerpt of the constitution declares: "The Jews of Banu 'Awf, together with Muslims, constitute an *umma* (group). The religion of the Jews is for themselves, the religion of Muslims for themselves. This includes

²² Ibidem, 24:54.

²³ Verses like 39:41, 27:91, 25:56, 13:40, and 5:99 explicitly declares that role and the duty of the prophet is to convey, warn and guide.

²⁴ Quran, 25:56-57.

²⁵ Ibidem, 16:125.

²⁶ Ibidem, 10:99.

both their *mawla* (brothers/kin) and themselves personally. No Jew will be wronged for being a Jew, and the enemies of the Jews will not be helped”²⁷.

As can be inferred from the excerpt above, the Jews of the Madeina were granted the right to maintain their religious traditions, institutions, and teaching, and they were not going to be harmed just for being religiously different/other. Thus, the religious freedom that is granted in the Quran was clearly applied in the Prophet’s behaviors and practices.

The third group of verses stipulates the guideline for living and dealing with people of other faiths and religions. The Quran first acknowledges that human beings are not the same and that difference in opinions and dissent is part of human nature: “And if thy Lord had willed, He verily would have made mankind one nation, and yet they cease not differing”²⁸. The Quran also takes into account national, racial, and linguistic differences. Differences in race and language are interpreted as divine indications. The Quran says: “And of His (Allah’s) signs are the creation of the heavens and the earth and the diversity of your tongues and colors. Surely there are signs in this for those of sound knowledge”²⁹. However, according to Islamic tradition, these differences must not be a source of enmity and discord: “O humanity! Indeed, we created you from a male and a female and made you into different nations and tribes so that you may know one another. Surely the noblest of you in the sight of Allah is the most righteous among you. Allah is truly All-Knowing, All-Aware”³⁰.

The Quran, then, emphasizes the reality that there are good people in other communities and religions, Jews, Christians, and Sabaeans – just as in Islamic communities: “Those who believe [Muslims], the Jews, the Christians, and the Sabaeans – whosoever believe in God and the Last Day and do good deeds, shall have their reward from their Lord, shall have nothing to fear, nor shall they grieve”³¹. This verse has a clear universal message that favors sincere righteous/reasonable endeavors from any and everyone and not only from Muslims. After stating all the above, the Quran determines the way to deal with those of other religions, stressing that Allah does not forbid you to deal kindly and justly with anyone who has not fought you

²⁷ “Full Text of the Madina Charter”, Constitution Society, <https://www.constitution.org/1-Constitution/cons/medina/macharter.htm> [17.09.2022].

²⁸ Quran, 11:118.

²⁹ Ibidem, 30:22.

³⁰ Ibidem, 49:13.

³¹ Ibidem, 2:62.

for your faith or driven you out of your homes: “God loves the just. But God forbids you to take as allies those who have fought against you for your faith, driven you out of your homes, and helped others to drive you out: any of you who take them as allies will truly be wrongdoers”³². Additionally, considering “the believers, those who follow the Jewish faith, the Sabians, the Christians, the Magians, and the idolaters, God will judge them on the Day of Resurrection; God witnesses all things”³³.

The verse suggested a reasonable, practical, and pragmatic Islamic approach to peaceful coexistence among various religious parties: each religious community is free to follow its own way without interfering or harming others, then in the Hereafter, God will judge them all.

The Quran highlights the freedom of religious discussions and makes it clear to Muslims that they adhere to reason and logic in their discussions with the people of other religions and for their mainstay to be persuasion with evidence. Say: “O People of the Book! Come to common terms as between us and you: That we worship but Allah; that we associate no partners with Him; that we erect not, from among ourselves, lords and patrons other than Allah”. If then they turn back, say ye: “Bear witness that we (at least) are Muslims (bowing to Allah’s Will)”³⁴. Consequently, “Argue only in the best way with the People of the Book, except with those of them who act unjustly. Say, “We believe in what was revealed to us and in what was revealed to you; our God and your God are one; we are devoted to Him”³⁵.

What is worth pointing out is that Islam considers religions like Judaism and Christianity as standing *de jure* as truly revealed religions from God. Their messengers, Abraham, Moses, David, and Jesus, are the prophets of God, and their books – Torah, the Psalms, the Evangels – are revelations from God. What is more, Islam makes the belief in other religions an essential condition/a pillar of its own religion and faith³⁶. Although Muslims know that Islam is not acknowledged by Jews and by Christians as a revelation from God, the honor in which Islam regards Judaism and Christianity, their founders and scriptures, is not courtesy but religious truth stated in

³² Ibidem, 60:8-9.

³³ Ibidem, 22:17.

³⁴ Ibidem, 3:64.

³⁵ Ibidem, 29:46.

³⁶ The six pillars of faith in Islam are the belief in Allah, the belief in His Angels, the belief in His Books, the belief in all His Prophets, the belief in the Resurrection, the belief in the Qadar (Divine Decree).

the Quran. It is described in the Quran that “Prophet Mohammad and his followers believe in the revelation sent down upon him from his Lord: each of them believes in Allah, and His angels, and His Books, and in His Messengers. They say: “We make no distinction between any of His Messengers. We hear and obey. Our Lord! Grant us Your forgiveness; to You, we are destined to return”³⁷.

The fourth group of verses revolves around the issue of prohibiting the imposition of any legal punishment on those who change their religion or revert to unbelief after having believed. The term known for leaving/changing Islam is Apostasy, *Ridda*³⁸ in Arabic. The person who leaves Islam for infidelity is called an apostate. The critical note concerning the meaning of apostasy is that it only involves those who have left Islam. Accordingly, if an individual is not Muslim and does not join the Islamic faith, he/she would not be entitled to an apostate³⁹. Though the Quran condemns changing or leaving Islam, it – and this is of utmost importance – does not impose any worldly punishment, not to mention the death penalty⁴⁰. The verse which is read as “As for those who believe, then reject the faith, then believe again, then reject the faith again and become increasingly defiant, God will not forgive them, nor will He guide them on any path”⁴¹, is presented as the most convincing proof that there is no worldly punishment or execution for those who knowingly turn their back on Islam and affirms that the right to declare the penalty belongs to God alone because as emphasized in the Quran, religion/belief is essentially a matter between the individual and God.

The Quran has excellently described the presence of some people who will turn back/leave Islam when it says, “They will not stop fighting you [believers] until they make you revoke your faith if they can. If any of you revoke their faith and die as disbelievers, their deeds will come to nothing in this world and the Hereafter”⁴². However, as undoubtedly portrayed in this verse, what happens to them is kept till the Hereafter.

³⁷ Quran, 2:285.

³⁸ A. Saeed, H. Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, Aldershot 2004.

³⁹ Ibidem, p. 14.

⁴⁰ More than thirteen verses discusses the issue of postasy, all of these verses warn the apostates for forever punishment in the life after death (*The Dark Ages of Islam: Ijtihad, Apostasy, and Human Right in Contemporary Islamic Jurisprudence*, „Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice”, 9(2003), no 1, <https://scholarlycommons.law.wlu.edu/crsj/vol9/iss1/7> [17.09.2022], p. 61).

⁴¹ Quran, 4:137.

⁴² Ibidem, 2:217.

Interestingly, the *Al-Hudaybiyah* Peace Treaty between the Prophet and Quraysh tribe in 628 CE stands as a clear representation that the Prophet never prescribed punishment for the act of leaving Islam. The treaty in which the parties agreed to cease fighting for ten years has several principles; however, the one that concerns us here is related to the issue of apostasy. According to the agreement, the Muslims would reject any person from the Quraysh defecting to Medina to become a Muslim. But any Muslims who would choose to leave Islam and Medina would be allowed to return to the Quraysh freely without reprisal. In addition to the Quranic verses mentioned above, this treaty forms the point of departure to refute all the claims that Islam legalizes punishment against apostates.

* * *

To sum up, the essence of religion is faith. Faith includes an entirely rational and knowledge-based acceptance and approval without pressure. The foundation of faith is affirmation with the mind and heart. Thus, in religion, the state, the community, or individuals cannot pressure others to believe or not believe. In this context, the Quran has meticulously defended the principle that there can be no coercion in religion. It prioritizes embracing religion unconditionally and without prejudice⁴³ and recommends having a rational and critical mind that tries to understand what religion is⁴⁴, thinks and contemplates deeply, makes rational inferences, and takes advice and lessons⁴⁵. As stated in the Quran, this method enables a better understanding and realization of religion.

Therefore, it is not reasonable to keep people under tutelage in matters of religion and creed and abolish free will. And any interpretation that the compulsion is from religion clearly contradicts the explanations in the Quran regarding the nature of prophecy and communique (*da'wah*). Allah did not give anyone, including His Messenger, the permission or the power to force anyone to follow His religion. The individual is free, and this freedom is recognized as a right by Allah. A person does not shape his belief with the pressure, orders, and imposition of others. Just as the Quran gives the individual complete freedom in matters of religion, it does not foresee any worldly punishment for those who do not believe, apostatize, and do not fulfill their worship.

⁴³ Ibidem, 2:269, 3:7 and 190, 14:52, and 20:54 and 128.

⁴⁴ Ibidem, 10:67 and 30:22.

⁴⁵ Ibidem, 38:29, 7:185, 45:13, 16:44, 4:82 and 3:190.

ABSTRACT

Religion is a phenomenon witnessed in almost all human societies and has an important role in both the inner self and the observable life of the human being. This role puts freedom of religion among the most fundamental rights because the basis of religion is the belief which is an innate tendency in human beings. This belief has significant effects on the meaning of the universe and life and the formation of the personality and character of the individual. Religion also has determinative effects on mentality, culture, and behavior in public as well as in the private field. As such a case, the freedom of religion becomes one of the existential aspects for human beings and one of the necessary social conditions for human dignity, an indispensable and inviolable right. However, while freedom of religion ensures the development of religion in the social field with its beliefs and practices, religion can be used as a justification for violating many human rights and freedoms.

Many examples of rights and freedoms violations are associated with religious beliefs, especially the pressure and coercion applied by political power. Various prejudices about Islam and misinformation are common phenomena. In their work on Islam, many claims that human rights do not originate from religion but develop despite religion and reform the religion with the principle of respect for religious freedom. Such arguments raise the problem of justification of religious freedom. In addition, the appearance of some theoretical approaches against religious freedom in some Muslim traditions requires an answer to the question of whether Islam actually recognizes religious freedom for its individual, and if so, on what grounds. For this reason, this article will discuss the principles that underpin freedom of religion from the perspective of the Quran.

Key words: religion, faith, religious freedom, Quran, Islam.

STRESZCZENIE

Religia jest zjawiskiem obserwowanym praktycznie we wszystkich społeczeństwach ludzkich i odgrywa ważną rolę zarówno w wewnętrznym, jak i zewnętrznym życiu człowieka. Ta rola stawia wolność religii wśród najbardziej podstawowych praw, ponieważ podstawą religii jest wiara, która jest wrodzoną skłonnością istot ludzkich. Wiara ma istotny wpływ na sens wszechświata i życia oraz kształtowanie osobowości i charakteru jednostki. Religia ma również determinujący wpływ na mentalność, kulturę i zachowanie zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej. W takim przypadku wolność wyznania staje się jednym z egzystencjalnych aspektów życia człowieka i jednym z niezbędnych warunków społecznych dla godności ludzkiej, niezbędnym i nienaruszalnym prawem. Jednakże, podczas gdy wolność wyznania zapewnia rozwój religii w dziedzinie społecznej wraz z jej wierzeniami i praktykami, religia może być

wykorzystywana jako uzasadnienie dla naruszania wielu praw i wolności człowieka.

Wiele przykładów naruszania praw i wolności wiąże się z przekonaniem religijnymi, zwłaszcza z presją i przymusem stosowanym przez władzę polityczną. Różne uprzedzenia na temat islamu i dezinformacja są zjawiskiem powszechnym. W pracach na temat islamu wiele osób twierdzi, że prawa człowieka nie wywodzą się z religii, ale rozwijają się pomimo religii i reformują religię z zachowaniem zasady poszanowania wolności religijnej. Takie argumenty podnoszą problem uzasadnienia wolności religijnej. Ponadto pojawienie się w niektórych tradycjach muzułmańskich pewnych podejść teoretycznych skierowanych przeciwko wolności religijnej wymaga odpowiedzi na pytanie, czy islam rzeczywiście uznaje wolność religijną dla jednostki, a jeśli tak, to na jakiej podstawie. Z tego powodu w niniejszym artykule zostały omówione zasady leżące u podstaw wolności religijnej z perspektywy Koranu.

Słowa kluczowe: religia, wiara, wolność religijna, Koran, islam.

BIBLIOGRAPHY

- Alalwani T., *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, London 2012.
- An-Na'im A., *Re-affirming Secularism for Islamic Societies*, in: *Islam and Human Right: Selected Essays Of Abdullahi An-Na'im*, Surrey 2010.
- Hasan U., *No Compulsion in Religion: Islam and the Freedom of Belief*, London 2013.
- Jordan D., *The Dark Ages of Islam: Ijtihad, Apostasy, and Human Right in Contemporary Islamic Jurisprudence*, „Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice”, 9(2003), no 1, p. 55–71, <https://scholarlycommons.law.wlu.edu/crsj/vol9/iss1/7> [17.09.2022].
- Kant I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by M. Gregor, Cambridge 2012.
- Sachedina A., *Freedom of Conscience and Religion in the Quran*, in: *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, ed. by D. Little, South Carolina 1988.
- Saeed A., Hassan S., *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, Aldershot 2004.
- Talbi M., *Religious Liberty: A Muslim Perspective*, in: *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity*, ed. M. Kamrava, London 2006, p. 105–118.
- “Full Text of the Madina Charter”, Constitution Society, <https://www.constitution.org/1-Constitution/cons/medina/macharter.htm> [17.09.2022].



WEJDŹ PO WIĘCEJ



 Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie