

4(2025)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej

4(2025)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej

 Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Warszawa 2025

Zespół redakcyjny:

redaktor naukowy: ks. dr hab. Waldemar Cisło, prof. UKSW

zastępca redaktora naukowego: ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski

sekretarz: dr Wieńczysław Daniel Czerniewski

Recenzenci wydania:

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz

dr Kamila Zacharuk-Łukaszewska

Rada naukowa czasopisma

ks. prof. dr hab. Leonard Fic – UKSW, Warszawa;

ks. prof. dr hab. Jan Górski – UŚ, Katowice;

ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik SVD – UWM, Olsztyn;

ks. dr hab. Piotr Piasecki OMI – prof. ucz. UAM, Poznań;

ks. dr hab. Andrzej Pietrzak – prof. ucz. KUL, Lublin;

ks. dr hab. Józef Urban – prof. ucz. UO, Opole

Projekt okładki: Michał Banach

Opracowanie graficzne, łamanie: Grzegorz Sztandera

Korekta: Urszula Hańkiewicz



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**"Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Nauki
i Szkolnictwa Wyższego 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



Wydawnictwo Naukowe

UKSW

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

ISSN 3071-6888 (wersja papierowa)

e-ISSN 2956-6207

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dęajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl; www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

SPIS TREŚCI

WIĘNCZYŚLAW D. CZERNIEWSKI, LIDIA ABUBAKIROVA

- Baszkirska redakcja tekstu *O życiu pozagrobowym zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego*. Próba analizy z pozycji wolności religijnej ... 7
Bashkir editing of the text *On the Afterlife According to the Teachings of the Orthodox Church* An Attempt at Analysis from the Perspective of Religious Freedom

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

- Zaangażowanie Kościoła w pomoc ofiarom trzeciej wojny domowej w Republice Środkowoafrykańskiej 19
The Church's Involvement in Helping the Victims of the Third Civil War in the Central African Republic

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

- Katolicka nauka społeczna a wolność religijna w świetle nauczania Jana Pawła II 49
Religious Freedom in Catholic Social Doctrine in the Context of John Paul II's Teaching

FR. JOSEPH INARIGU ABU

- Music in Christianity as an Expression of Religious Freedom 65
Muzyka w chrześcijaństwie jako wyraz wolności religijnej

MARCEL MUKADI SDS

- Examining Religious Freedom and African Marital Practices: a Christian Perspective on Polygamy in Traditional Religions and Contemporary Issues 79
Wolność religijna wobec afrykańskich praktyk małżeńskich: chrześcijańska analiza poligamii w religiach tradycyjnych i kontekstach współczesnych

O. JACEK GÓRKA OFM

- Negotiating Religious Freedom: Tanzanian Family Traditions and Christian Values in Conversation 99
Negocjowanie wolności religijnej: tradycje rodzinne w Tanzanii i wartości chrześcijańskie w rozmowie

MACIEJ ANDRZEJEWSKI

- Prawo do sądu kościelnego wyrazem wolności religijnej 123
The Right to Ecclesiastical Adjudication as an Expression of Religious Freedom

BARBARA CICHORSKA

- Zawarcie małżeństwa konkordatowego jako realizacja wolności sumienia i wyznania 147
Concluding a Concordat Marriage as an Exercise of Freedom of Conscience and Religion

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK

Małżeństwo kanoniczne jako wyraz wolności człowieka w wyborze stanu życia	165
Canonical Marriage as an Expression of Man's Freedom in Choosing the State of Life	

MARTA LEŚNIEWICZ

Rodzina w edukacji – edukacja w rodzinie	177
Family in Education – Education within the Family	

BP. EVANS KHOBIDI

Christian Missions in Malawi: a Spiritual and Socio-Cultural Perspective	189
Chrześcijańskie misje w Malawi: perspektywa duchowa i społeczno-kulturowa	

WYWIADY

Musimy zachować ciągłość

Wywiad z ks. biskupem Robem Mutsaertsem	203
---	-----

Prawo kanoniczne w służbie wiary

Wywiad z ks. dr. Geraldem Murrayem	229
--	-----

WIĘNCZYŚŁAW D. CZERNIEWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-6556-5710>

e-mail: w.czerniewski@uksw.edu.pl

LIDIA ABUBAKIROVA

Tomsk State University (г. Томск, Томская область, RU)

 <https://orcid.org/0000-0002-1530-5590>

**BASZKIRSKA REDAKCJA TEKSTU
O ŻYCIU POZAGROBOWYM ZGODNIE
Z NAUCZANIEM KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO**
Próba analizy z pozycji wolności religijnej

**Bashkir Editing of the Text *On the Afterlife According
to the Teachings of the Orthodox Church***

An Attempt at Analysis from the Perspective of Religious Freedom

Abstrakt: Artykuł przedstawia analizę baszkirskiej redakcji XIX-wiecznego tekstu *O życiu pozagrobowym zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego* (1899), jednego z najwcześniejszych zabytków drukowanych w języku baszkirskim. W pierwszej części, autorstwa Lidii Abubakirovej, omówiono historię przekładu, jego zależność od wcześniejszych tłumaczeń misyjnych na języki tureckie (kriaszkański, czuwaski, tatarski, ałtajski) oraz wskazano na kompilacyjny charakter baszkirskiej wersji, w tym błędy semantyczne i składniowe świadczące o niepełnej kompetencji tłumacza w języku baszkirskim.

WIĘNCZYŚŁAW D. CZERNIEWSKI – dr; absolwent Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie pracownik Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze w sferze językoznawstwa obejmują m.in. języki kipczackie, gramatykę porównawczą, składnię tekstu literackiego. Ponadto, zainteresowania naukowe autora obejmują kontakty międzyreligijne, historię i współczesność wspólnot katolickich, trzymających się rytów wschodnich.

LIDIA ABUBAKIROVA – dr; absolwentka Baszkirskiego Uniwersytetu Państwowego.

W drugiej części, opracowanej przez Wieńczysława Daniela Czerniewskiego, przedstawiono interpretację tekstu w perspektywie wolności religijnej, polityki językowej Imperium Rosyjskiego oraz socjolingwistyki kontaktowej. Omówiono ambiwalentny charakter prawosławnej misji wśród Baszkirów oraz jej powiązania z procesami rusyfikacyjnymi, a także podkreślono znaczenie zabytku dla badań nad historią języka baszkirskiego, dialektologią, interferencją językową oraz funkcjonowaniem języka w kontekście kultury islamskiej i chrześcijańskiej końca XIX wieku. Połączenie perspektyw językoznawczej i religioznawczej pozwala na wieloaspektowe ujęcie tekstu i ukazuje jego wartość jako świadectwa rozwoju języka oraz procesów tożsamościowych w społeczeństwie baszkirskim.

Słowa kluczowe: język baszkirski; przekład; misja prawosławna; wolność religijna; historia języka baszkirskiego.

Abstract: The article presents an analysis of the Bashkir version of the 19th-century missionary text *On the Afterlife According to the Teachings of the Orthodox Church* (1899), one of the earliest printed monuments in the Bashkir language. The first section, authored by Lidia Abubakirova, discusses the historical background of the translation, its dependence on earlier missionary adaptations into other Turkic languages (Kryashen Tatar, Chuvash, Tatar, Altai), and the compilatory nature of the Bashkir version, including semantic and syntactic errors indicating that the translator was not a native speaker of Bashkir. The second section, written by Wieńczysław Daniel Czerniewski, offers an interpretation of the text through the lens of religious freedom, imperial language policy, and contact sociolinguistics. It highlights the ambivalent character of the Orthodox mission among the Bashkirs, its connections with Russification processes, and the value of the text as a source for the study of the history of the Bashkir language, dialectology, linguistic interference, and the interaction between Islamic and Christian cultures at the end of the 19th century. The combination of linguistic and religious-studies perspectives provides a multifaceted view of the monument and demonstrates its significance for understanding language development and identity processes within Bashkir society.

Key words: Bashkir language; translation; Orthodox mission; religious freedom; Bashkir language history.

Zabytek *O życiu pozagrobowym zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego* (OŻP; tłumaczenie baszkirskie z 1899), będący jednym z najstarszych zachowanych drukowanych tekstów w języku baszkirskim, zajmuje szczególne miejsce w historii piśmiennictwa ludów tureckich regionu ural-sko-nadwołżańskiego. Jako tłumaczenie stworzone w środowisku prawo-

sławnej misji prowadzonej przez Imperium Rosyjskie, tekst ten stanowi świadectwo złożonych interakcji religijnych, kulturowych oraz językowych, które kształtowały warunki funkcjonowania języka i społeczności baszkirskiej na przełomie XIX i XX wieku. Równocześnie jego kompozycja, struktura językowa, cechy dialektalne oraz interferencje wynikające z pracy tłumaczy tworzą cenny materiał do rekonstrukcji ówczesnego stanu języka i kontaktów międzyjęzykowych w regionie.

Pierwsza część niniejszego artykułu, autorstwa dr Lidii Abubakirovej¹, rekonstruuje kontekst powstania przekładu oraz przedstawia analizę lingwistyczną i translatoryczną baszkirskiej wersji tekstu z 1899 roku. Autorka, opierając się na dokumentach archiwalnych (listach N. Ilmińskiego, W. Katarińskiego, I. Ałtynsarina) oraz na porównaniu przekładów kriaszeńskiego i czuwaskiego, wykazuje kompilacyjny i heterogeniczny charakter baszkirskiego przekładu, a także wskazuje na liczne świadectwa kontaktu dialektów, interferencji międzyjęzykowej i – co szczególnie istotne – niepełnej kompetencji tłumacza w zakresie języka baszkirskiego. Analiza ta sytuowana jest w kontekście szerszej zakrojonych badań nad historią przekładu tekstów religijnych na języki tureckie oraz nad rolą misji prawosławnej w kształtowaniu wczesnych form języka literackiego.

Druga część opracowania, przygotowana przez Wieńczysława Daniela Czerniewskiego, proponuje rozszerzenie analizy o perspektywę wolności religijnej oraz socjolingwistykę kontaktową. Uwzględniając współczesne standardy oceny zjawisk religijnych, autor wskazuje, że działalność misji prawosławnej wśród Baszkirów nie miała charakteru całkowicie dobrowolnego, lecz była zintegrowana z administracyjną polityką Imperium Rosyjskiego, której jednym z celów było ograniczenie wpływów edukacji muzułmańskiej (choć system medres nadal istniał i pozostawał istotny), stopniowe promowanie języka rosyjskiego oraz tworzenie nowej warstwy „piśmienności misyjnej” w lokalnych językach. Zauważone w baszkirskim przekładzie elementy islamizującego słownictwa, błędy semantyczne oraz mieszanie wzorców składniowych autor interpretuje jako świadectwo kontaktu kultur i systemów religijnych w okresie intensywnych przemian polityczno-społecznych.

¹ Sekcję opracowano na podstawie tekstu: Л.Ф. Абубакирова, Сведения о возможных авторах башкирского перевода „О загробной жизни по учению православной церкви”. Сборник Материалов Всероссийской научно-практической конференции „Теория урало-алтайского языкового сообщества и аспекты ее развития в современной отечественной лингвистике”, Уфа 2021, с. 20–31 [tłum. pol. Wieńczysław D. Czerniewski].

Połączenie obu perspektyw – językoznawczo-historycznej oraz religioznawczej – umożliwi kompleksowe ujęcie zabytku, ukazując go nie tylko jako produkt praktyki translatorycznej misjonarzy, lecz również jako ważne źródło do badań nad rozwojem odmian języka baszkirskiego, jego systemu leksykalnego i gramatycznego, a także nad relacjami międzykulturowymi epoki. OŻP, mimo swego funkcjonalnie misyjnego charakteru, zachowuje znaczną wartość jako dokument świadczący o dynamice przemian językowych, o strategiach adaptacji chrześcijańskich treści do języka o silnie zakorzenionej tradycji islamskiej, jak również o stopniu interferencji między językami baszkirskim, tatarskim, rosyjskim i czuwaskim.

Celem niniejszego artykułu jest zatem nie tylko rekonstrukcja procesu przekładu i identyfikacja cech językowych zabytku, lecz także próba umieszczenia baszkirskiej redakcji tekstu w szerszym kontekście relacji religijnych, polityki językowej oraz procesów socjokulturowych, które ukształtowały warunki rozwoju języka baszkirskiego u schyłku XIX wieku. Dzięki połączeniu wyników badań autorów obu sekcji możliwe jest ukazanie zarówno ograniczeń, jak i wartości omawianego źródła, a tym samym pełniejsze zrozumienie jego miejsca w historii baszkirskiej literatury i piśmiennictwa religijnego.

Opis zabytku piśmiennictwa oraz kwestia pierwowzoru

Zabytek piśmiennictwa w języku baszkirskim (OŻP) datowany jest na rok 1899². Książkę wydano w Orenburgu w nakładzie 500 egzemplarzy; obejmuje ona 36 stron tekstu drukowanego w grafii cyrylickiej. Oryginalne wydanie obecnie przechowywane jest w Bibliotece Narodowej Finlandii.

Badanie kwestii stopnia zależności baszkirskiego przekładu od innych tłumaczeń na języki tureckie oraz porównanie go z redakcją przekładu kriaszeńskiego³ [1907⁴; *Tege dönyädäge tormoş turında*, 2009⁵] i przekładem

² О загробной жизни по учению православной церкви. На башкирском языке, Казань 1899, 36 с.

³ Kiaszeni (nazwa własna: *keräßen*), w Rosji przedrewolucyjnej znani również jako „Tatarzy ochrzczeni” – wyznająca prawosławie grupa etniczna, zamieszkująca przede wszystkim region nadwołżańsko-uralski. Posługuje się etnolektem kriaszeńskim, zaliczanym przez niektórych językoznawców do gwar języka kazańsko-tatarskiego, przez innych zaś traktowana jako osobny język.

⁴ О загробной жизни по учению православной церкви. На крещено-татарском языке. 2-е издание Православного миссионерского общества, Казань 1907, 58 с.

⁵ Теге дөнъядәге тормош турында. К 20-летию кряшенского прихода г. Казани (1989–2009), Казань 2009, 47 с.

czuwaskim [1912⁶] pozwala stwierdzić, że tłumacze OŻP na język baszkirski kierowali się w swojej pracy określoną zasadą: mając do dyspozycji rosyjskojęzyczne wydanie, a także słowniki baszkirsko-rosyjski i rosyjsko-baszkirski, porównywali swój przekład z wcześniejszymi analogicznymi tekstami w pokrewnych językach tureckich. Potwierdzają to następujące cytaty z listów misjonarzy prawosławnych, prowadzących misję wśród ludów tureckich (Kazachów, Ałtajów, Baszkirów, Tatarów itd.):

- a) w listach W. Katarińskiego do N. Ilmińskiego (datowanych na rok 1890) czytamy: „[...] Pojawiły się trudności w transkrypcji i przy tym trzeba było korzystać z przekładów ałtajskich”;
- b) w innym liście z 1890 r.: „Broszura o św. Włodzimierzu została przetłumaczona z języka kriaszeńskiego na kirgiski⁷. Po przejrzaniu została przesłana Panu do druku. Będzie bardzo pożyteczna dla Kirgizów i Rosjan na stepie”;
- c) w liście I. Ałtynsarina (datowanym na rok 1876) czytamy: „Dopiero wczoraj rozpocząłem moją książkę do początkowego czytania w języku kirgiskim; aby uniknąć książek tatarskich, zacząłem od następujących wierszy[...]”⁸.

Potwierdzeniem istnienia praktyki tłumaczenia z jednego języka tureckiego na drugi, są różnego rodzaju raporty misjonarzy, listy Katarińskiego do Ilmińskiego, a także informacje z przypisu do drugiego wydania książki⁹:

- a) „Obie te książki – «Pierwsza po elementarzu książka do czytania» oraz praktyczne początkowe lekcje języka rosyjskiego, będące przekładem z języka tatarskiego na baszkirski, zostały już raz wydane, za życia inspektora okręgowego W.W. Katarińskiego”.
- b) „Uczyniwszy podstawą przekładów dla Kirgizów przede wszystkim gotowe tłumaczenia N.I. Ilmińskiego, W.W. Katariński, przy udziale rodowitych Kirgizów, przerabiał je na «czysto ludowy język kirgiski»”¹⁰.

⁶ О загробной жизни по учению православной церкви на чувашском языке. Издание пятое православного миссионерского общества, Казань 1912, 32 с.

⁷ „Językiem kirgiskim” w okresie przed rokiem 1925 nazywano język kazachski, zaś „Kirgizami” – Kazachów.

⁸ НА РТ. Ф. 968. Д. 189. 1876 г. Л. 113 [Archiwum Narodowe Republiki Tatarstanu. F. 968. D. 189. L. 113].

⁹ А.Г. Бессонов, Первая после букваря книжка для чтения и первоначальные уроки русского языка для юго-восточных башкир. Казань 1907.

¹⁰ Н.А. Бобровников, Русско-туземные училища, мектебы и медресе Средней Азии, Путевые заметки, С.-Петербург 1913, с. 5.

- c) „Języki ludów tubylczych całej wschodniej części Rosji i Syberii w swoim wewnętrznym układzie są między sobą zadziwiająco podobne, tak że przekłady na wszystkie te języki można sprowadzić do jednego systemu; z jednego z tych języków można niemal dosłownie tłumaczyć na inne”¹¹.

N.I. Ilmiński rozumiał jednak, że mimo pozornej bliskości narodów i podobieństwa ich narzeczy, każdy z nich posiada własne cechy szczególne. W swoim liście z 30 października 1880 roku, skierowanym do N. Katanowa¹², zalecał on stosowanie opracowanego przez siebie krok po kroku algorytmu tłumaczenia z jednego narzecza tureckiego na inne:

„Te książki przesyłam Panu z następujących względów: nr 1 zawiera pewne rady dotyczące tłumaczeń, nr 2 i 3 przydadzą się Panu do przełożenia ich na własny język ojczysty [...] Przepisze Pan ją na swoje rodzime narzecze, starając się zachować ludowe słowa oraz cały układ i konstrukcję wypowiedzi tak, jak występują w przekładzie ałtajskim; natomiast formy gramatyczne, wymowę i pojedyncze słowa proszę zapisać zgodnie z Pańskim językiem, ale tak, aby zdanie dokładnie przypominało żywą mowę Pańskich współplemieńców”.

Tłumacz na język baszkirski oczywiście stosował się do wskazówek Ilmińskiego, dlatego przekład nie stanowił prostej kalki jakiegokolwiek ze wcześniejszych tłumaczeń (np. kriaszeńskiego czy czuwaskiego). Wskazują na to pewne odstępstwa od normatywnego wymogu ekwiwalencji występujące w tekście baszkirskiego przekładu OŻP. Poniżej przedstawiamy kilka takich przykładów.

Język	Tekst oryginalny	Przekład dosłowny
Baszkirski [OŻP, 1899, s. 15]	Бушка карганыб кона ска кергәнде, йә йалган кеуәс булыб барганды, Христоска эшәнмәгәндектән ¹³ таба алманылар.	„Tego, że popadłam w grzech nie- uzasadnionego przekleństwa albo fałszywego świadectwa, popełnio- nego z powodu niewiary / braku zaufania Chrystusowi, nie zdołali odnaleźć”.

¹¹ А. Никольский, Переводческая Комиссия Православного Миссионерского Общества при Братстве Св. Гурия в Казани. Очерк из истории православной миссии среди инородцев России во второй половине XIX-го столетия, Москва 1901, с 13.

¹² Письма Н.И., Ильминского к крещеным татарам. Издание ред. Православного собеседника. Казань 1896, с. 133.

¹³ Forma zgodna z gwarą dolnosakmarską języka baszkirskiego, różna natomiast od formy literackiej we współczesnym języku baszkirskim, którą *native speakerzy* z tego regionu uważają za zapożyczenie tatarskie.

Језык	Текст oryginalny	Преклад дословны
Kriaszeński [Tege dönyädäge tormoş turında, 2009, s. 12]	Жукка карганыб жазыкка кергя- немне, жя жалган таныкчы булып жазык кылганымны алдымда Хри- стос булышып торганныктан таба алмадылар.	„Tego, że popadłam w grzech nie- uzasadnionego przekleństwa albo zgrzeszyłam jako fałszywy świadek – ponieważ Chrystus stał przede mną i wspierał mnie – nie znale- ziono”.
Czuwaski [О загробной..., 1912, s. 3] ¹⁴ .	Вырăнсăр тупа туса сыллаха кёнине, йе курманнине куртам тесе сыллаха кёнине ман сумра, Христос пуллашнай тăрăх, тупаймарёс.	„Za grzech, który powstał wskutek nieuzasadnionej przysięgi, za to, że powiedziałem: «widziałem to, cze- go nie widziałem», z powodu tego, że Chrystus udzielił pomocy, nie znaleziono przy mnie grzechów”.

Преклад powyższego baszkirskiego tekstu, zwłaszcza w porównaniu z analogicznymi tłumaczeniami na inne języki tureckie, pokazuje, że przyczyną błędu znaczeniowego (*eşänmägändektän* – „z powodu niewiary”, por. współczesne baszk. liter. *ışanmağanlıqtan*) jest niezrozumienie pierwotnej składni, co wpłynęło na sens przekładu. Porównanie tego zprzekładami na język kriaszeński i czuwaski pokazuje, że tłumacze nie do końca poprawnie oddali sens pierwotnej rosyjskiej frazy: „nie znaleziono (grzechów) dzięki Chrystusowemu miłosierdziu”. Baszkirski tłumacz również błędnie zrozumiał frazę z tekstu pierwotnego i przełożył ją za pomocą ablatywu *eşänmägändektän* – „z powodu niewiary (w Chrystusa)”.

Kolejny przykład tego rodzaju wskazuje na niewystarczającą znajomość tradycji islamskiej przez tłumacza tekstu na język baszkirski. Stało się to przyczyną błędnego użycia przez niego często stosowanego wśród Baszkirów-muzułmanów wyrażenia *qabul bul-* („spełniać się, urzeczywistniać się”)¹⁵.

Језык	Текст oryginalny	Тлумачение
Baszkirski	Мин донйала торганымда... Хожай биргәнәнә кабул булдым...”.	„W świecie... urzeczywistniałam tym, co mi Pan Bóg posłał”.
Kriaszeński	...Ходай биргянгя тук булдым.	„Co Bóg dał, z tego byłam zadowolona”.
Czuwaski	Турă мён панипе тутă пултăм.	„Co Bóg dał, z tego byłam zadowolona”.

¹⁴ Преклад polski na podstawie przekładu rosyjskiego i analizy E. Aleksandrowa (Czeboksary).

¹⁵ БТАҺ – Башкорт теленә академик һүзлег: 10 томда. Т. V (К хәрәфе) / Ф.Г. Хисамитдинова редакцияһында, Өфө 2013, с. 66.

W baszkirskim przekładzie naruszona została semantyczna spójność konstrukcji, składającej się z rzeczownika (w tym przypadku arabskiego *masdaru qabul* – „spełnienie, przyjęcie”) oraz czasownika posiłkowego *bul-* – „być, istnieć, stawać się”. W tym miejscu tłumacz powinien był użyć innych złożonych form odrzeczownikowych o podobnej strukturze, takich jak: *riza bul-*, *qabul kür-*, *qabul it-* – o znaczeniach „być zadowolonym z czegoś”, „wyrazić zgodę”, „przyjąć”. Prawdopodobne jest, iż tłumacz baszkirskiego tekstu również chciał nadać przekładowi koloryt islamski (i popełnił błąd, wynikający z nieznamości tej tradycji). Natomiast tłumacze tekstów kriaszeńskiego i czuwaskiego, przeciwnie, starali się unikać zwrotów charakterystycznych dla języka zislamizowanych Tatarów i użyli elementów leksykalnych wspólnych dla języków tureckich regionu uralско-nadwołżańskiego – w tym przypadku słowa *tuq* („syty”) ¹⁶, ujawniając w ten sposób nowy odcień znaczeniowy tego słowa.

Kolejną cechą baszkirskiego tekstu, wskazującą na jego oryginalność, jest zawarta w nim ocena długości życia (maksymalnego wieku). W przekładach kriaszeńskim i czuwaskim przytoczono biblijną ocenę przeciętnej długości życia, tj. 70–80 lat (por. Ps 88(89), 10), podczas gdy w baszkirskim – islamską (60–70 lat). Ten niuans świadczy o szerokiej wiedzy religioznawczej autora OŻP i o jego uwadze wobec czynników pozajęzykowych, mimo niewłaściwego użycia ww. konstrukcji *qabul bul-*.

Język	Tekst oryginalny	Tłumaczenie
Baszkirski	Бы донйалагы гомөр бик кыска: күб-күб тигәндә кеше йетә алтмыш-жетмеш йәшкә.	„Życie w tym świecie jest bardzo krótkie. Najdłużej człowiek dożywa do 60–70 lat”.
Kriaszeński	Анын тормошо житмешкя чаклы, күб торса сиксянгя чаклы...	„Życie jego [tj. człowieka] [trwa] do lat siedemdziesięciu, a jak długo przeżyje, to do osiemdziesięciu”.
Czuwaski	Уһан пурһаһә ситмәл сула ситиһһен, нумай пурһансан сакәрвун сула ситиһһен.	„Życie jego [tj. człowieka] [trwa] do lat siedemdziesięciu, a jak długo przeżyje, to do osiemdziesięciu”.

Przeprowadzona analiza baszkirskiego przekładu oraz jego porównanie z tłumaczeniami na inne języki tureckie regionu uralско-nadwołżańskiego pozwala stwierdzić, iż baszkirskie tłumaczenie tego tekstu ma charakter

¹⁶ Por.: *tuq* – „syty, najedzony” [Башкирско-русский словарь, отв. ред. З.Г. Ураксин, Москва 1996, с. 640]; *тук* „syty, najedzony”, *туклык* „zadowolenie” [Н.П. Остроумов, Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещеных татар Казанской губернии, Казань 1876, с. 124].

kompilacyjny. Autor przekładu prawdopodobnie nie był rodzimym użytkownikiem języka baszkirskiego, gdyż popełniał błędy, wskazujące na niedostateczną znajomość jego specyfiki.

Próba analizy tekstu z pozycji wolności religijnej oraz miejsca w historii kultury baszkirskiej

Analiza baszkirskiej redakcji XIX-wiecznego tekstu OŻP nie może pomijać szerszego kontekstu społecznego i politycznego, w jakim powstawały tego rodzaju przekłady. Z jednej strony prawosławna misja prowadzona wśród ludów tureckich – w tym Baszkirów – miała charakter nie w pełni dobrowolny i była powiązana z procesami administracyjnymi Imperium Rosyjskiego, w tym z polityką stopniowej rusyfikacji oraz ograniczania autonomii kulturowo-religijnej narodów regionu. Z drugiej jednak strony, pomimo uwarunkowań ideologicznych, powstałe wówczas teksty są dziś niezwykle cenne dla badań nad rozwojem języka baszkirskiego i innych języków regionu, zarówno w jego odmianie pisanej, jak też mówionej.

Misja prawosławna wśród ludów tureckich drugiej połowy XIX wieku funkcjonowała w warunkach, w których równoprawność tradycji religijnych nie była zagwarantowana. Działalność misjonarzy była ściśle powiązana z instytucjami państwowymi i realizowała również cele polityczne. Z dostępnych źródeł epoki wynika, że:

- misja nie ograniczała się wyłącznie do ewangelizacji, lecz obejmowała tworzenie sieci szkół, w których prowadzono edukację w duchu prawosławia i lojalności wobec władz;
- nauczanie języka rosyjskiego w szkołach „innorodczych” miało charakter podstawowego narzędzia integracji (lub asymilacji), co szczególnie widoczne jest w listach Ilmińskiego i Katarińskiego;
- interwencje administracyjne ograniczały funkcjonowanie medres, co w praktyce redukowało ich wpływ, choć system muzułmańskiej edukacji nadal działał i pozostawał ważny dla społeczności.

W świetle współczesnej refleksji nad wolnością sumienia i wyznania należy więc zauważyć, że praktyki misji nie były oparte na równej pozycji wszystkich tradycji religijnych. Baszkirzy – jako naród o głęboko ugruntowanej kulturze islamskiej – funkcjonowali w warunkach dominacji kulturowej, w której ich język, tradycja i religia podlegały presji zewnętrznej.

Pomimo wspomnianej presji kulturowej zabytki piśmiennictwa powstałe w środowisku misjonarskim – w tym omawiany przekład – stanowią dziś

nieocenione źródła do historii języka baszkirskiego. Ich wartość przejawia się na kilku poziomach:

- 1) Poziom dialektologiczny – tekst odzwierciedla stan ówczesnych gwar baszkirskich, w tym interferencje między dialektami (np. unikalne warianty południowe, użyte w powyższym tekście, por. *eşän*- „wierzyć”).
- 2) Poziom historyczno-językowy – zabytki te stanowią etap przejściowy między tradycją ustną a późniejszą standaryzacją języka w XX wieku; ujawniają składnię, słownictwo i formy morfologiczne, które w późniejszym języku literackim zanikły lub zostały przekształcone.
3. Poziom socjolingwistyczny – pokazują wpływy kontaktowe: elementy tatarskie, rosyjskie, arabskie i inne, dokumentując procesy, które w języku współczesnym są już trudne do odtworzenia.
4. Poziom piśmienności – są jednym z niewielu świadectw funkcjonowania języka baszkirskiego w druku przed oficjalną kodyfikacją, co czyni je ważnymi dla historii alfabetów i grafii baszkirskiej.

Tym samym, choć tekst powstał w ramach działalności misyjnej związanej z dominacją kulturowo-religijną, jego znaczenie dla nauki wykracza daleko poza pierwotne przeznaczenie. Zachowane przekłady są kluczowym materiałem dla rekonstrukcji wariantów gwarowych, analizy interferencji międzyjęzykowej, badania wczesnych prób tworzenia języka literackiego oraz zrozumienia sposobów funkcjonowania tradycji islamskiej i chrześcijańskiej w regionie.

Tekst OŻP – podobnie jak inne przekłady misjonarskie – ujawnia napięcie między ideologiczną funkcją misji, a autentycznymi językowymi śladami społeczności baszkirskiej końca XIX wieku. Zawarte w nim błędy i interferencje mogą świadczyć o tym, że tłumacz nie był rodzimym użytkownikiem baszkirskiego, ale jednocześnie pokazują, w jakim zakresie język baszkirski funkcjonował w kontaktach międzykulturowych i jakimi środkami posługiwano się przy opisie chrześcijańskiej doktryny w ramach języka mającego silnie zakorzenioną tradycję islamską.

Z perspektywy współczesnych standardów wolności religijnej publikacje takie jak OŻP nie są neutralne. Stanowią jednak ważne świadectwo złożoności procesów misji, wzajemnych wpływów religijnych, a przede wszystkim dynamicznego rozwoju języka baszkirskiego w warunkach kontaktu kultur.

* * *

Analiza baszkirskiej redakcji XIX-wiecznego tekstu *O życiu pozagrobowym zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego* ukazuje wielowymiarowość

tego zabytku, którego znaczenie wykracza daleko poza jego pierwotną funkcję misyjną. Zestawienie ustaleń przedstawionych w pierwszej sekcji artykułu (L. Abubakirova) z analizą socjolingwistyczną i religioznawczą zaprezentowaną w sekcji drugiej (W.D. Czerniewski) pozwala dostrzec, że tekst ten jest jednocześnie produktem określonej polityki imperium oraz wartościowym świadectwem rozwoju języka baszkirskiego.

Z jednej strony przekład z 1899 roku powstał w warunkach ograniczonej wolności religijnej oraz w atmosferze intensyfikacji działań misyjnych, których celem była nie tylko chrystianizacja, lecz również wzmocnienie wpływów administracji rosyjskiej. Analiza kontekstowa pokazuje, że translacje tego rodzaju były narzędziem polityki imperialnej: wspierały wprowadzanie jednolitych standardów edukacyjnych, promowały język rosyjski i zmieniały pozycję lokalnych instytucji religijnych takich jak medresy. Jednocześnie jednak system islamskiego szkolnictwa nie uległ likwidacji, lecz pozostawał w dynamicznej, choć nierównej relacji z instytucjami edukacji państwowej.

Z drugiej strony omawiany zabytek jest kluczowym źródłem do badań nad językiem baszkirskim. Jego kompilacyjny charakter, wykazane interferencje językowe, błędy wynikające z pracy tłumacza niebędącego rodzimym użytkownikiem oraz widoczne w tekście wpływy dialektalne i międzyjęzykowe stanowią bezcenny materiał dla historycznej dialektologii, translatoryki oraz badań nad kształtowaniem się języka literackiego. Tekst dokumentuje stan baszkirskiego na przełomie epok: pomiędzy tradycją ustną a procesami późniejszej standaryzacji; pomiędzy światem islamskim a wpływami rosyjskimi; pomiędzy praktyką żywej mowy a misjonarskimi próbami jej skodyfikowania.

Zabytki tego typu, choć ufundowane na ideologicznym i religijnym kontekście epoki, są dziś jednymi z najważniejszych świadectw historycznego rozwoju języków regionu uralско-nadwołżańskiego. Tekst OŻP pokazuje, jak w warunkach intensywnego kontaktu kultur kształtował się model baszkirskiej piśmienności, a także jak język reagował na nowe funkcje: katechetyczne, dydaktyczne i administracyjne. Stanowi również przykład tego, w jaki sposób przekład może stać się przestrzenią negocjacji znaczeń, wartości i wzorców kulturowych.

W rezultacie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że baszkirska redakcja OŻP jest nie tylko dokumentem misji prawosławnej, lecz także świadectwem procesów tożsamościowych, językowych i religijnych, które miały fundamentalne znaczenie dla kształtowania się współczesnego języka baszkirskiego oraz kultury tego narodu. Włączenie perspektywy wolności religijnej oraz socjolingwistycznej do badań nad zabytkiem pozwala peł-

niej уchwycić jego miejsce w historii i pogłębia zrozumienie relacji między językiem, religią i władzą w realiach końca XIX wieku.

BIBLIOGRAFIA

- Абубакирова Л.Ф., Сведения о возможных авторах башкирского перевода „О загробной жизни по учению православной церкви”. Сборник Материалов Всероссийской научно-практической конференции „Теория урало-алтайского языкового сообщества и аспекты ее развития в современной отечественной лингвистике”, Уфа 2021, с. 20–31.
- Башкирско-русский словарь, отв. ред. З.Г. Ураксин, Москва 1996, 884 с.
- БТАһ – Башкорт теленен академик һүзлеге: 10 томда. Т.V (К хәрефе) / Ф.Г. Хисамитдинова редакцияһында, Өфө 2013, 888 б.
- Бобровников Н.А., Русско-туземные училища, мектебы и медресе Средней Азии, Путевые заметки, С.-Петербург 1913, 90 с.
- Бессонов А.Г., Первая после букваря книжка для чтения и первоначальные уроки русского языка для юго-восточных башкир. Казань 1907, 56 с.
- НА РТ. Ф. 968. Д. 189. 1876 г. Л.113 [Archiwum Narodowe Republiki Tatarstanu. F. 968. D. 189. L. 113].
- Никольский А., Переводческая Комиссия Православного Миссионерского Общества при Братстве Св. Гурия в Казани. Очерк из истории православной миссии среди инородцев России во второй половине XIX-го столетия, Москва 1901, 70 с.
- О загробной жизни по учению православной церкви. На башкирском языке. Казань 1899, 36 с.
- О загробной жизни по учению православной церкви. На крещено-татарском языке. 2-е издание Православного миссионерского общества. Казань 1907, 58 с.
- О загробной жизни по учению православной церкви на чувашском языке. Издание пятое православного миссионерского общества. Казань 1912, 32 с.
- Остроумов Н.П., Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещеных татар Казанской губернии, Казань 1876, 145 с.
- Письма Н.И., Ильминского к крещеным татарам. Издание ред. Православного собеседника. Казань 1896, 210 с.
- Теге дөнъядыге тормош турында. К 20-летию кряшенского прихода г. Казани (1989–2009), Казань 2009, 47 с.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

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

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

ZAANGAŻOWANIE KOŚCIOŁA W POMOC OFIAROM TRZECIEJ WOJNY DOMOWEJ W REPUBLICE ŚRODKOWOAFRYKAŃSKIEJ

The Church's Involvement in Helping the Victims of the Third Civil War in the Central African Republic

Abstrakt: Artykuł prezentuje wielowymiarowe zaangażowanie Kościoła katolickiego w Republice Środkowoafrykańskiej w ochronę godności ludzkiej oraz niesienie pomocy ofiarom trzeciej wojny domowej. Przeanalizowano historyczne, polityczne i społeczne uwarunkowania konfliktu, podkreślając, że mimo pozorów nie miał on charakteru religijnego, lecz wynikał z długotrwałej destabilizacji struktur państwowych, przemocy zbrojnej i degradacji życia społecznego. Ukazano tradycyjne formy działalności Kościoła w zakresie edukacji, opieki zdrowotnej i promocji ludzkiej, a także funkcjonowanie komisji *Iustitia et Pax* oraz działań na rzecz ochrony praw człowieka. Szczególną uwagę poświęcono roli misji katolickich jako jedynych stabilnych struktur na obszarach dotkniętych przemocą, które organizowały schronienie dla uchodźców, dostarczały żywność, leki i wsparcie duchowe. Omówiono również postawy i inicjatywy duchownych – w tym biskupów Dieudonné Nzapalaingi, Juana Aguirre Muñoz i wielu misjonarzy – którzy poprzez mediacje, działania humanitarne i interwencje przeciw

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI – prof. dr hab.; misjolog-afrykanista, religioznawca; od 1999 r. pracownik na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2004–2013 kierownik Katedry Historii Misji oraz kierownik Sekcji Misjologii, a od 2013 r. kierownik Katedry Misjologii. Ponadto jest członkiem Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Religiami Pozachrześcijańskimi, w latach 2002–2012 był wiceprzewodniczącym, a od 2012 r. jest członkiem zarządu Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Jest on także członkiem Rady Programowej Festiwalu Nauki w Warszawie. Autor, redaktor i współredaktor wielu książek i artykułów naukowych i popularnonaukowych, haseł encyklopedycznych oraz recenzji naukowych. Organizator i współorganizator wielu konferencji i sympozjów naukowych, także międzynarodowych. Redaktor naczelny (2011–) czasopisma naukowego „Lumen Gentium. Zeszyty misjologiczne”.

przemocy stawali w obronie prześladowanych, nierzadko ryzykując życiem. W konkluzji podkreślono, że Kościół, pozostając jedyną instytucją funkcjonującą na większości terytorium kraju, odegrał kluczową rolę w łagodzeniu skutków konfliktu, wspieraniu pokoju społecznego i odbudowie relacji między wspólnotami.

Słowa kluczowe: Republika Środkowoafrykańska, Kościół katolicki, pomoc humanitarna, godność człowieka, konflikty zbrojne, dialog międzyreligijny.

Abstract: The article presents the multifaceted engagement of the Catholic Church in the Central African Republic in safeguarding human dignity and providing assistance to the victims of the Third Civil War. The historical, political, and social conditions of the conflict are examined, emphasizing that – despite appearances – it was not a religious war but resulted from long-term state instability, armed violence, and the degradation of social structures. The study outlines traditional areas of the Church's activity, including education, healthcare, and human development, as well as the work of the *Iustitia et Pax* commission and initiatives for the protection of human rights. Particular attention is given to the role of Catholic missions, which acted as the only stable structures in violence-affected regions, offering shelter to displaced persons and providing food, medicine, and spiritual support. The article also discusses the attitudes and initiatives of Church leaders – among them Bishops Dieudonné Nzapalainga, Juan Aguirre Muñoz, and numerous missionaries – who, through mediation, humanitarian action, and interventions against violence, defended those persecuted, often at the risk of their own lives. The conclusion highlights that the Church, as the only institution operating across most of the country, played a key role in mitigating the consequences of the conflict, fostering social peace, and rebuilding relationships between communities.

Key words: Central African Republic; Catholic Church; humanitarian aid; human dignity; armed conflicts; interreligious dialogue.

Od czasu uzyskania niepodległości w 1960 r. Republika Środkowoafrykańska targana była przez zamachy stanu i nieustanne zmiany w strukturach państwowych. W sumie kraj ten doświadczył pięciu zamachów stanu, po których następowały zmiany strukturalne (sześć republik), w tym uchwalenie aż ośmiu konstytucji. Większość mieszkańców – ponad połowa ma mniej niż 18 lat – nie zaznała życia w pokoju, gdyż ostatnie walki zbrojne toczą się tam od ponad 25 lat. W 1993 r. prezydentem został Ange-Félix Patassé, z pochodzenia Gbaya z północnej części kraju. Za jego rządów doszło do wielu prób zamachu stanu, z których najgroźniejsze miały miejsce w latach 1995, 1996 oraz w 2001 roku. W tym ostatnim zamachu stanu bezpieczeństwo

prezydentowi Patassé zapewniły wojska libijskie. O sprzyjanie zamachowcom został wówczas oskarżony także generał François Bozizé, z pochodzenia Gbaya, dotychczas wierny prezydentowi Patassé. Przeczuwając nadchodzący koniec, gen. François Bozizé uciekł do sąsiedniego Czadu, by w następnym roku (2002) wystąpić już otwarcie przeciwko prezydentowi. W dniu 15 marca 2003 r. Bozizé zajął Bangi, stolicę kraju i zmusił do ucieczki prezydenta Patassé, ogłaszając się „tymczasowym prezydentem” kraju. 8 maja 2005 r. został on wybrany demokratycznie na prezydenta. Wyniki wyborów nie podlegały zasadniczo kontestacji. 23 stycznia 2011 r. w kraju odbyły się kolejne wybory prezydenckie, które Komisja Sprawiedliwości i Pokoju, działająca przy Konferencji Episkopatu Środkowoafrykańskiego, jak i organizacje międzynarodowe uznały za ważne, pomimo pewnych nieprawidłowości¹. W wyborach zwyciężył ponownie François Bozizé. Jednak już w 2012 r. Michel Djotodia, stojący na czele nowej koalicji rebeliantów, nazwanej *Seleka*² rozpoczął działania na rzecz przejęcia władzy. 23 marca 2013 r. ta zbrojna koalicja zajęła Bangi. François Bozizé uciekł do Kamerunu. 24 marca 2013 r. Michel Djotodia ogłosił się prezydentem Republiki Środkowoafrykańskiej. Jednak nowy prezydent nie potrafił zapanować nad rabunkami i terrorem swoich oddziałów. Wtedy do walki z siłami Seleka włączyły się oddziały nowego ruchu – Antibalaka³. Rozpoczęła się tzw. trzecia wojna domowa, często prezentowana w mediach jako wojna religijna islamsko-chrześcijańska, ze względu na skład wyznaniowy obydwu grup zbrojnych: członkowie Seleka byli w większości muzułmanami, a Antibalaka w dużym procencie chrześcijanami. Jednak mimo pozorów bezpośredniej konfrontacji między różnymi wyznaniem religijnymi wojna ta nie nosiła żadnych znamion typowych dla wojny religijnej. Religia też nie stanowiła przyczyny konfliktu, nawet trzeciorzędnej⁴.

¹ Por. Agence Fides, *Déclaration de la Commission Justice est Paix: «Les élections sont valides, même si elles ont été viciées par des irrégularités»*, 1 II 2011, https://www.fides.org/fr/news/29491-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Declaration_de_la_Commission_Justice_est_Paix_Les_elections_sont_valides_meme_si_elles_ont_ete_viciees_par_des_irregularites [13.07.2025].

² *Seleka* w języku sango oznacza przymierze.

³ Powszechnie wiąże się pochodzenie tej nazwy z tłumaczeniem *anti-balaka* – anty-maczeta, ale to nie znajduje potwierdzenia w języku sango ani w innych, lokalnych językach. Bardziej słuszne wydaje się wiązanie termin *anti-balaka* z działaniem gris-gris, które mają chronić przed kulami karabinów AK (franc. *anti-balles AK*).

⁴ Obszernie na ten temat m.in. w: J. Różański, *Walki Seleka i Antibalaka (Republika Środkowoafrykańska) – wojna niereligijna*, w: *Collectanea Sudanica et Africana*, vol. 4, red. W. Cisło, J. Górka, J. Różański, Pelplin 2025, s. 113–152.

Przykład troski o chorych, pozostawiony przez Jezusa i wyrażony w prośbie do uczniów: „Uzdrowiajcie chorych” (Mt 10, 8), podjęty został od samego początku i stał się nieodłącznym elementem misyjnej działalności Kościoła, podobnie jak i troska o biednych i uciśnionych. Wyraża to Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, przywołując postępowanie samego Jezusa, który „obchodził wszystkie miasta i wioski uzdrawiając wszelkie choroby i niemoce na znak, że nadeszło królestwo Boże” (DM, n. 12).

Ta odwieczna praktyka misyjna wpłynęła na utworzenie także na terenach dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej sieci szkół, szpitali, leprozoriów oraz różnorodnych form pomocy biednym. Działalność na rzecz chorych, przez rozwijanie opieki zdrowotnej, sieci przychodni i szpitali, jest zwykle mało zauważalna w kontekście innych wyzwań, stojących przed pracą misyjną. Pozostaje ona najczęściej domeną sióstr zakonnych. Oprócz zinstytucjonalizowanych form opieki zdrowotnej i pomocy biednym działalność misyjna wywierała także znaczny wpływ na podniesienie poziomu zdrowotnego mieszkańców przez propagowanie higieny, akcje sanitarne itp. Kościół naśladowując swojego Mistrza, podobnie łączy się z ludźmi każdego stanu, „szczególnie zaś z biednymi i uciśnionymi, i chętnie poświęca się dla nich. Uczestniczy bowiem w ich radościach i cierpieniach, zna ich pragnienia i tajniki życia, współczuje im w śmiertelnych niepokojach” (DM, n. 12).

Temat ten został podjęty podczas Synodu Biskupów w 1971 r., gdzie mówiono otwarcie, iż „słyszac wołanie tych, którzy cierpią przemoc, uciśnieni przez niesprawiedliwe systemy i mechanizmy oraz wyzwanie świata, który w swoim zepsuciu zaprzecza planom Stwórcy, uświadomiliśmy sobie wspólnie, że Kościół jest powołany do tego, by być obecnym jakby w sercu świata, głosząc Dobrą Nowinę ubogim, wyzwolenie uciśnionym, radość przygnębiomym”⁵, dodając przy tym, iż misja głoszenia Ewangelii w naszych czasach wymaga zaangażowania na rzecz całkowitego wyzwolenia człowieka już w czasie życia ziemskiego. Jest to ważne szczególnie w Afryce, gdyż, jak z bólem stwierdzili uczestnicy obrad Synodu Biskupów Afryki, jednym ze wspólnych elementów dla wszystkich krajów „jest to, że Afryka to kontynent pełen problemów. Prawie w każdym kraju można się spotkać ze skrajnym ubóstwem, tragicznym marnotrawstwem i tak skąpych zasobów,

⁵ Synod Biskupów 1971, *Sprawiedliwość w świecie (De iustitia in mundo)*. Dokument III Synodu Biskupów, „Chrześcijanin w Świecie”, 4(1972), nr 3, n. 5.

polityczną niestabilnością i napięciami społecznymi. Rezultaty rzucają się w oczy: nędza, wojny, brak nadziei”⁶.

Godność człowieka – podstawą zaangażowania Kościoła

Respekt dla całej osoby i każdej osoby jest punktem wyjścia nauczania Kościoła, co znalazło swój wyraz m.in. w nauczaniu Soboru Watykańskiego II (KDK, n. 27–28). Godność osoby ludzkiej wynika z tego, że została ona stworzona na obraz i na podobieństwo Boże. Obraz Boży jest obecny w każdym człowieku. Jaśniej on także we wspólnocie osób, która powinna się kształtować na obraz Trójcy Świętej. O tej wielkiej godności osoby ludzkiej mówi Wcielenie Tego, „który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, musi być szanowany. Dlatego św. Jan Paweł II woła w imieniu Kościoła: „Szanujcie człowieka! On jest obrazem Boga!”⁷. To zakorzenienie w Bogu od wieków było podstawą praw indywidualnych i społecznych człowieka. Ze względu na te podstawy teologiczne i humanistyczne Kościół staje w obronie podstawowych praw człowieka, szczególnie zaś praw ludzi ubogich. Pogwałcenie jego praw utrzymuje bowiem w stanie niewoli i uniemożliwia człowiekowi bycie w pełni człowiekiem. W poszczególnych państwach za przeciwstawianie się znieważaniu godności ludzkiej i łamaniu praw człowieka odpowiedzialne są przede wszystkim miejscowe episkopaty. Wielką pomocą służą im lokalne Komisje *Iustitia et Pax*, współpracujące ściśle z rzymską centralą i innymi podobnymi komisjami w wielu krajach świata. Oddzielny, ogromny rozdział w przeciwstawianiu się łamaniu praw ludzkich i znieważaniu godności człowieka stanowią działania poszczególnych misjonarzy i misjoneerek.

To zaangażowanie Kościoła w obronę praw ludzkich nie jest bynajmniej ingerowaniem w politykę państwa, gdyż Kościół wzdraga się przed zaangażowaniem politycznym w sensie instrumentalno-technicznym, ale

⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* (EiA), 14 IX 1995, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2: *Adhortacje*, Kraków 2006, n. 41.

⁷ Tenże, Przemówienie inaugurujące III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, 28 I 1979, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2/1: 1979 (styczeń – czerwiec), przygotowali do druku E. Weron, A. Jaroń, Poznań 1990, n. 5.

podkreśla swoje prawo do zaangażowania w sensie społeczno-kulturowym. Służąc bowiem człowiekowi w jego drodze przez ziemię, służy godności osoby ludzkiej i wszelkiej jej aktywności. Kościół ten istnieje na ziemi jako wspólnota złożona z ludzi, którzy są jednocześnie członkami ziemskiego państwa. A zatem zachodzi tutaj wzajemne przenikanie się instytucji i powołania Kościoła z instytucją i powołaniem państwa. Przez sam fakt obecności w świecie i wpływu na wiernych Kościół nie pozostaje wobec innych grup społecznych neutralny, obojętny, „apolityczny”. Jest przecież wspólnotą ludzką widoczną i aktywną w życiu społecznym. Kościół został założony dla ludzi, którym ma przekazać pewną wizję życia. Tę wizję, opartą na respektowaniu odpowiednich praw i obowiązków, ma przekazywać zarówno jednostkom, jak i społecznościom.

Pierwszym krokiem na drodze do tego jest bez wątpienia uświadomienie sobie, iż istnieje niesprawiedliwość oraz związane z nią inne formy zła fizycznego i moralnego, które utrzymują człowieka w stanie poniżenia. Na tym pierwszym etapie promocji ludzkiej ewangelizacja odgrywa zasadniczą rolę. Jej specyficzny wkład polega przede wszystkim na ukazaniu człowiekowi jego prawdziwej natury i prawdziwych przyczyn niesprawiedliwości, które należy wyeliminować.

W świetle Ewangelii niesprawiedliwości społeczne we wszystkich wymiarach życia, na wszystkich poziomach, z wszelkich motywów, są postrzegane jako nadużycie i przemoc, jako ciężka obraza Boga i człowieka, który jest dzieckiem Boga, uczynionym na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27). „Należy przezwyciężyć i usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, czy też ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu” – mówi Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (n. 29). W wypadku niesprawiedliwości społecznych wiara mówi, iż ich ostateczną przyczyną nie są mechanizmy polityczno-ekonomiczne – chociaż one są za tę niesprawiedliwość bezpośrednio odpowiedzialne – lecz egoizm człowieka, zachłanność władzy, żądza pieniądza, skąpstwo, pycha. Najgłębszą przyczyną każdej niesprawiedliwości społecznej jest zatem grzech, który leży u podstaw kształtowania się mechanizmów i struktur niesprawiedliwości: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa” (Mt 15, 19). „W kontekście społecznym – zdominowanym przez logikę siły i przemocy – misja Kościoła wyraża się

w świadectwie miłości Boga i mocy Ewangelii, które przełamują nienawiść i zemstę, egoizm i obojętność” – podkreśla Jan Paweł II⁸.

Do tych teologicznych podstaw zaangażowania w życie społeczne nawiązywali wielokrotnie biskupi środkowoafrykańscy, wskazując na problemy w rządzeniu krajem. Tak było chociażby w przesłaniu z października 1999 r., pod znamienym tytułem *Gniew tych, którzy nie mają nic do stracenia*. Biskupi środkowoafrykańscy uzasadniali swoje wystąpienie troską o godność człowieka: „Człowiek stworzony na obraz Boży posiada w naszych oczach taką godność, że nie możemy pozostawać obojętni, kiedy jest on wynaturzany przez cierpienie i biedę. Człowiek jako ikona Boga jest tak święty, że ilekroć pozbawiony jest swej godności, tylekroć sam Bóg jest dotknięty. Oto nasze mocne przekonanie, które wzbudza to wołanie, jakie kierujemy do was mężczyźni i kobiety, kochający ten kraj”⁹. Te słowa biskupów wypowiedziane zostały miesiąc reelekcji Patassé na prezydenta. Kraj pogrążył się wtedy w coraz większej przemocy, a fatalna sytuacja gospodarcza stała się jeszcze bardziej skomplikowana. I ten głos był z pewnością głosem proroczym. Wskazywał on na istnienie niesprawiedliwości społecznej, która prowadzi nieuchronnie do chęci radykalnej zmiany wszystkiego, co utrzymuje ten stan rzeczy. W kraju zachwiane zostały podstawy demokracji, zagrożone przez bezpardonową grę sprzecznych interesów i rywalizacji. Dlatego wezwaniem do zaniechania niezdrowej rywalizacji i walki oraz szanowania zasad demokracji był list pasterski Episkopatu Republiki Środkowoafrykańskiej *Que faisons-nous de notre pays?*¹⁰. Tuż po nim bp Edouard Mathos skierował list do mieszkańców diecezji Bangi, w którym podkreślił, iż Kościół docenia wartości systemu demokratycznego jako tego, który zapewnia obywatelom wybór w polityce i gwarantuje im kontrolę rządu i jego zmianę w sposób pokojowy. Wyjaśniał w nim prawa i obowiązki polityczne katolików świeckich w oparciu o nauczanie Kościoła. Wskazywał, iż „demokratyczna wielopartyjność została zaakceptowana i ogłoszona w Republice Środkowoafrykańskiej.

⁸ Tenże, Orędzie do wszystkich chrześcijan z okazji Światowego Dnia Misyjnego *Wszyscy jesteście wezwani do budowania Królestwa Ojca*, 23 V 1999, w: *Apele i orędzia na Światowy Dzień Misyjny (1930–2010)*, red. F. Jabłoński, Gniezno 2010, n. 9–10.

⁹ Conférence Épiscopale de Centrafrique, *La colère de ceux qui n'ont plus rien à perdre. Message des évêques de Centrafrique*, „La Documentation catholique”, 2002, nr 2270, s. 494.

¹⁰ Por. Conférence Épiscopale de Centrafrique, *Que faisons-nous de notre pays?*, w: Conférence Épiscopale de Centrafrique, *Réconciliation, justice et paix en Centrafrique. Lettres pastorales, messages de 1985 à 2010*. Index thématique. Rassemblés par Nazaire Diatta Cssp. Bangui, s. 62–77.

Podobnie jak inni obywatele środkowoafrykańscy, tak samo i chrześcijanie katolicy mają prawo wolnego wyboru partii politycznej”. Zaznaczał także, że do obowiązków Kościoła należy być „głosem tych, którzy nie mają głosu”, jest to bowiem część jego misji prorockiej¹¹. Podobnie druga część obszernego listu biskupów środkowoafrykańskich, zatytułowanego *Nadzieja dla naszego kraju?*, była właściwie obszerną instrukcją, opartą na nauczaniu Kościoła na temat zaangażowania chrześcijan w życie społeczne. Po wyjaśnieniu pojęć „polityka”, „demokracja” oraz relacji Kościoła do polityki, biskupi wytłumaczyli, co to są prawa człowieka, przedstawili przykłady łamania praw człowieka w Republice Środkowoafrykańskiej na poziomie państwa, m.in. przez brak wolności słowa w mediach, arbitralne zasady aresztowania, przetrzymywania w areszcie, wydawania pozwoleń, odwołań, zawieszanie pensji i funkcji, wstrzymywanie prawa stowarzyszania się, podejrzliwość przy podejmowaniu jakichkolwiek inicjatyw społecznych itp., a także w życiu codziennym obywateli, choćby łamanie praw wdów, maltretowanych aż do śmierci, pozbawianych dziedzictwa, łamanie praw dzieci – porzucanych i wydziedziczanych, łamanie praw ludzi starszych, niesprawiedliwość względem osób oskarżonych o czary itp. Po czym następował instruktaż, jak promować prawa człowieka służące prawdziwej demokracji oraz jak wcielać zasady ewangeliczne w życie ekonomiczne¹².

W innym wystąpieniu, podczas spotkania nauczycieli w Bangi, abp Joachim N'Dayen podkreślił, iż wychowanie do wartości demokratycznych byłoby podstawową formacją ludzką, intelektualną, moralną i praktyczną dzieci oraz młodzieży, które bierze pod uwagę głębokie aspiracje kulturalne ludu, do którego należy, aby sprzyjać jego rozwojowi we wszystkich wymiarach¹³. Było to echo obrad Synodu Biskupów Afryki, który stwierdził, że autentyczna demokracja, szanująca zasady pluralizmu, „powinna stać się jednym z podstawowych szlaków, po których Kościół idzie wraz ze swym ludem. [...] Świecki chrześcijanin walczący o demokrację w duchu Ewangelii jest znakiem Kościoła, który uczestniczy w budowie praworządnego państwa w całej Afryce”¹⁴.

¹¹ E. Mathos, *Lettre pastorale aux prêtre, aux religieux, aux religieuses, aux laïcs chrétiens, catholiques engagés*, Bangui [brw].

¹² Por. Conférence Épiscopale de Centrafrique, *Une espérance pour notre pays? Lettre pastorale des Evêques de Centrafrique*, Bangui 1992, s. 13–32.

¹³ Por. J. N'Dayen, *Discours d'ouverture de 9e Session panafricaine des Equipes Enseignantes: L'école – lieu privilégié pour l'éducation aux valeurs démocratiques et au respect des droits de l'homme*, Bangui 1995, s. 13.

¹⁴ EiA, n. 12.

To wołanie o poszanowanie demokracji było powtarzane w Republice Środkowoafrykańskiej także po pierwszej wojnie domowej. Zgodnie z porozumieniem z Libreville prezydent François Bozizé zobowiązał się do przeprowadzenia nowych wyborów prezydenckich i parlamentarnych. Biskupi środkowoafrykańscy zachęcali wtedy do tego, by zaplanowane wybory stały się okazją do odbudowy kraju. Prosiłi oni tak katolików, jak i wszystkich ludzi dobrej woli, by te wybory uczynić prawdziwą drogą dojrzałości politycznej. „Doświadczenie pokazuje, że kilka krajów na kontynencie afrykańskim, którym udało się zorganizować prawdziwie demokratyczne wybory, wyszło z sytuacji wojny, aby odbudować zjednoczony, pojednany i dojrzały naród” – podkreślali biskupi. Następnie wezwali wiernych do pracy dla rozwoju kraju poprzez konsekwentne życie wiarą. „Jaką drogę możemy wskazać lub jakie dać światło krajowi, aby skierować go na dobre drogi, czy też zapewnić mu autentyczne historyczne znaczenie, które pozwoli mu być integralną częścią symfonii narodów? To wyzwanie wiary, które musi stanowić trampolinę do skutecznej odbudowy naszego kraju, musi charakteryzować nasze działania, nasze refleksje i nasz sposób prowadzenia spraw narodu. [...] Chrześcijaństwo niewcielone nie ma prawa do obywatelstwa w Republice Środkowoafrykańskiej dotkniętej wieloma chorobami i hańbami. Naszą wiarą tworzymy historię” – zakończyli swoje przesłanie biskupi¹⁵.

Nawiązując do przemocy, która wywołała trzecią wojnę domową, i która nękała kraj przez wiele lat, biskupi środkowoafrykańscy powoływali się w listopadzie 2018 r. m.in. na godność człowieka, zapisaną w pierwszym artykule Konstytucji Republiki Środkowoafrykańskiej: „Osoba ludzka jest święta i nienaruszalna. Wszyscy urzędnicy publiczni, wszystkie organizacje mają absolutny obowiązek jej szanowania i ochrony”¹⁶.

Tradycyjne formy promocji ludzkiej

Do najbardziej tradycyjnych form troski o człowieka w misjach prowadzonych przez Kościół katolicki w Republice Środkowoafrykańskiej należy

¹⁵ Agence Fides, *“Un christianisme désincarné n’a pas le droit de citoyenneté en Centrafrique” affirment les évêques en invitant les fidèles à s’engager en vue des élections*, 18 II 2010, https://www.fides.org/fr/news/27086-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Un_christianisme_désincarne [13.07.2025].

¹⁶ Agence Fides, *Prise de position de la Conférence épiscopale après le massacre d’Alindao à propos de la protection des vies, «premier devoir de l’Etat»*, 26 XI 2018, https://www.fides.org/fr/news/65155-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Prise_de_position_de_la_Conference [13.07.2025].

z pewnością zaangażowanie w rozwój sieci szkolnictwa oraz służby zdrowia. Związane jest to z dziewiętnastowieczną, tzw. triadą misyjną, która obejmowała w zakładanej stacji misyjnej kościół, szkołę i ośrodek zdrowia. Nawet jeśli te trzy budynki i instytucje zarazem miały początkowo bardzo skromny charakter, to jednak na ich wyjątkowość wskazywało samo ich istnienie, gdyż władze kolonialne nie były początkowo zainteresowane szkolnictwem, tym bardziej opieką zdrowotną. Z czasem jednak potrzeba miejscowego personelu pomocniczego skłoniła władze kolonialne do zakładania szkół państwowych. 28 grudnia 1920 r. na 2720 dzieci objętych scholaryzacją w Ubangi Szari 1000 (ok. 37%) uczęszczało do szkół katolickich, 1600 (60%) do szkół państwowych i 120 (ok. 2%) do szkół protestanckich¹⁷. Także w zakładaniu szkół drugiego stopnia szkolnictwo misyjne ubiegło szkolnictwo państwowe. W chwili uzyskania niepodległości przez Republikę Środkowoafrykańską, szkolnictwo katolickie posiadało 231 szkół I i II stopnia, co stanowiło ponad 35% wszystkich szkół w kraju¹⁸.

Uzyskując niepodległość, państwa afrykańskie odziedziczyły po kolonializmie system szkół prywatnych, w praktyce wyznaniowych. W 1962 r. w Republice Środkowoafrykańskiej nastąpiła tzw. unifikacja nauczania, oznaczająca w praktyce jego nacjonalizację. Prawo o nacjonalizacji nauczania zostało doprecyzowane 15 lutego 1963 roku. Po latach okazało się jednak, iż państwo nie jest zdolne utrzymać budynków szkolnych oraz regularnie wypłacać pensje nauczycielom, nie wspominając o zaopatrzeniu szkół w najbardziej niezbędne pomoce szkolne. Dane za rok szkolny 1991/1992 mówiły, iż 49% dzieci i młodzieży w wieku szkolnym nie jest objęte nauczaniem. Zaobserwowano tendencję wzrostu tego zjawiska. Ponadto z powodu strajku generalnego lata 1991, 1992, 1993 były tzw. białymi latami – bez nauki szkolnej. W tym czasie powstało Stowarzyszenie Rodziców Uczniów, które *de facto* przywróciło szkoły prywatne. W dniu 24 stycznia 1995 r. rząd uznał istnienie szkół prywatnych, prowadzonych przez *L'Enseignement Catholique Associé de Centrafrique*¹⁹, zaś 12 stycznia 1997 r. została podpisana umowa między rządem i Konferencją Episkopatu Republiki Środkowoafrykańskiej, dotycząca sposobu funkcjonowania tych szkół.

¹⁷ Por. Commission Nationale pour l'Enseignement Catholique Associé, *Les Ecoles Catholiques en Centrafriques*, w: Session de Formation des Enseignants de l'Enseignement Catholique de la République Centrafricaine, 9–19 février 1998, Bangui 1998, s. 84 [mps].

¹⁸ Por. M.A. Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, Paris 1981, s. 157.

¹⁹ Por. Statut de l'Enseignement Catholique Associé de Centrafrique, w: Session de Formation des Enseignants de l'Enseignement Catholique de la République Centrafricaine, s. 75–82 [mps].

Drugą, tradycyjną formą promocji ludzkiej była służba zdrowia. Przez wiele lat państwa kolonialne nie były zainteresowane szerszym rozwijaniem opieki zdrowotnej, ograniczając się do jej zrębów w większych ośrodkach administracyjnych i to bardziej ze względu na personel europejski oraz miejscowy, pomocniczy. Rozwijany przez misje katolickie system opieki zdrowotnej w postaci szpitali, przychodni lekarskich, ośrodków zdrowia, interwencji w przypadkach epidemii itp. od początku pełnił zatem istotną rolę w życiu miejscowej ludności. Doceniały to zarówno władze kolonialne, jak i nowa administracja państwowa, przyznając instytucjom kościelnym znaczne w skali kraju subwencje. Misje katolickie zapewniały często pierwszym państwowym szpitalom fachowy personel medyczny, przede wszystkim pielęgniarski. W diecezjach założono komisje zdrowia, koordynujące pracę na podległym im terenie. Praca ta obejmuje nie tylko liczne tzw. duże projekty zdrowotne oraz wyspecjalizowane jednostki służby zdrowia, ale także prowadzoną na szeroką skalę akcję edukacyjno-zapobiegawczą, która obejmuje m.in. upowszechnianie higieny, latryn, dostępu do wody pitnej, urozmaicenie pożywienia, troskę o czystość w domu, edukację dzieci, akcję szczepień dzieci i dorosłych. Uczyniono także wiele dla matek w ciąży i małych dzieci, ochrony przed malarią dzieci itp. Akcje te wymykają się danym statystycznym, podobnie jak i pomoc świadczona przez siostry-pielęgniarki podczas licznych objazdów, czasowe pobyty lekarzy specjalistów w ośrodkach misyjnych, dystrybucja leków po wioskach, wyszukiwanie oraz transport chorych do szpitali i przychodni, czy też wreszcie dowartościowanie ludzi chorych i opieka duchowa nad nimi. O znaczeniu i rozpowszechnieniu tych małych projektów zdrowotnych świadczy m.in. fakt, iż znalazły się one w zapisie wielu diecezjalnych dyrektoratów duszpasterskich. W 2000 r. w Republice Środkowoafrykańskiej istniało 88 katolickich ośrodków zdrowia²⁰.

Tak jak w początkach misji chrześcijańskich w Republice Środkowoafrykańskiej, tak samo i dzisiaj większość mieszkańców tego regionu utrzymuje się z rolnictwa. Stąd też rolnictwo stało się jednym z podstawowych wymiarów pomocy w rozwoju, świadczonej przez misje katolickie. Misjonarze czynili to głównie przez szkolenia, dawanie przykładu oraz zakładanie gospodarstw eksperymentalnych, w których upowszechniano bardziej współczesne metody uprawy. Propagowano także zróżnicowanie upraw, ważne zwłaszcza w aspekcie wzbogacenia miejscowego pożywie-

²⁰ Por. J. Róžański, *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004, s. 476–480.

nia w konieczne składniki. Misjonarze uczyli również obrotu pieniędzmi. Intensywne szkolenia rolnicze, prowadzone przez misje na terenie Republiki Środkowoafrykańskiej, rozpoczęły się w 1963 r. w ramach szeroko zakrojonej akcji animacji wsi. Akcja ta, koordynowana przez misjonarzy, przerodziła się w Stowarzyszenie Animacji Rolniczej (AAR – *Association pour l'Animation Rurale*), które zostało zatwierdzone w 1968 roku. Założyło ono swoje struktury w każdej diecezji środkowoafrykańskiej, gdzie przewodniczył mu dyrektor wraz z radą. Stowarzyszenie to prowadziło ponad 50 tzw. Ośrodków Animacji Wiejskiej. Swoim działaniem obejmowało rocznie ok. 500 wiosek. Animację rolniczą, skupioną na metodach upraw oraz upowszechnianiu nowych upraw, prowadzili animatorzy krajowi i zagraniczni²¹.

Ważną rolę w niesieniu doraźnej pomocy mieszkańcom odgrywała także *Caritas Republika Środkowoafrykańska*, posiadająca oddziały diecezjalne.

Postawa Episkopatu środkowoafrykańskiego, wyrażona wyżej w cytowanych listach pasterskich, troszczących się o prawa ludzkie, znajdowała także przełożenie na formy konkretnej działalności na poziomie całego kraju oraz w poszczególnych regionach czy misjach, głównie dzięki lokalnym i krajowym Komisjom *Iustitia et Pax*. Ich idea sięga korzeniami do myśli i działalności bp. Wilhelma von Kettelera, ordynariusza Moguncji, który uznał stosunki społeczne panujące w XIX-wiecznej Europie za niesprawiedliwe i w imię moralności chrześcijańskiej domagał się sprawiedliwości społecznej. Idea sprawiedliwości społecznej rozwinęła się w nauczaniu Magisterium Kościoła szczególnie w XX w., znajdując w Komisjach *Iustitia et Pax* swój instytucjonalny wyraz. Pierwsza, diecezjalna Komisja *Iustitia et Pax* powstała w 1988 r. w Bambari. Kolejne powstały na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, a wyraźnym impulsem dla nich stały się także przygotowania do Synodu Biskupów Afryki oraz posynodalna adhortacja *Ecclesia in Africa*, w której Jan Paweł II stwierdził, iż „apostolat Kościoła związany z promocją sprawiedliwości, a zwłaszcza z obroną podstawowych praw człowieka, nie może być działalnością improwizowaną. Zdając sobie sprawę, że w wielu krajach Afryki brutalnie depcze się godność człowieka i jego prawa, zalecam Konferencjom Episkopatów tworzenie Komisji ‘Sprawiedliwość i Pokój’ – tam, gdzie jeszcze nie istnieją – na różnych szczeblach”²².

²¹ Por. tamże, s. 470–471.

²² EiA, n. 106.

Po Synodzie Biskupów Afryki powstały nowe komisje diecezjalne w: Berbérati (1995), Bangi (1997), Bossangoa (1997), Bouar (1997) i Mbaïki (1997). Ich celem była miejscowa analiza problemów sprawiedliwości i pokoju, gdyż jeden element zakładał drugi, integralny rozwój oraz przestrzeganie praw człowieka. W konkretnych działaniach korzystano z pomocy ludzi kompetentnych, m.in. prawników i adwokatów, wykorzystując najpierw legalne drogi miejscowego prawa. Funkcjonowanie parafialnych Komisji *Iustitia et Pax* miało te same cele, ograniczone jednak do mniejszego terytorium. Ich działanie przebiegało rozpowszechnioną w regionie, klasyczną metodą, która najpierw starała się „dostrzec” i należyście zweryfikować fakty, a po refleksji, zrozumieniu i analizie „osądzić” je, poszukać przyczyn tej sytuacji oraz przewidzieć jej możliwe konsekwencje i wreszcie „działać”, wybierając najlepszy sposób i informując o tym diecezjalną Komisję *Iustitia et Pax*, biskupa i miejscowe władze. Fakt tworzenia komisji przy strukturach diecezjalnych miał swoje znaczenie dla miejscowych władz, które zmuszone były uznać legalnie istniejącą strukturę kościelną, zajmującą się *de iure* sprawiedliwością społeczną. A to niejednokrotnie przychodziło im z trudem. W Republice Środkowoafrykańskiej tematem, który pojawiał się najczęściej, były napięcia między częścią armii a władzą. Ponadto często pojawiały się bolączki społeczne, sygnalizowane wcześniej w listach Episkopatów, a mianowicie korupcja, trybalizm, przemoc w mieście, niewiedza i analfabetyzm, eksploatacja ludzi, wstrzymywanie wypłat pensji i emerytur, złe traktowanie więźniów, zaburzenia w szkolnictwie, powszechne nadużycia władzy, niepewność życia, bezrobocie i ubóstwo, opieszałość wymiaru sprawiedliwości itp. Na poziomie komitetów parafialnych pojawiał się także często problem przymusowych małżeństw, upadku obyczajów, deprawacji młodzieży itp. Wiele uwagi poświęcano sytuacji kobiet, które stawały się ofiarami zdegradowanych często zwyczajów i tradycji, co wyraża się w przemocy, poddawaniu prawu lewiratu, poligamii, przymuszaniu do małżeństwa, nadużyciach seksualnych i gwałtach. Powracał także niekiedy bardzo ważny w społecznościach rolniczych problem własności ziemi. Wiele miejsca zajmowały także oskarżenia o czary oraz brutalność wobec osób oskarżonych o nie. Trzecia wojna domowa, która zniszczyła bardzo słabo rozwinięty w terenie państwowy wymiar sprawiedliwości, zredukowała w praktyce działalność Komisji *Iustitia et Pax* do dokumentacji licznych przypadków łamania praw człowieka²³.

²³ Por. Różański, *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, s. 442–447.

Degradacja poziomu życia ludzkiego

Degradacja bezpieczeństwa i poziomu ludzkiego życia zaczęła pogłębiać się wraz z zaostrzaniem się konfliktu zbrojnego, którego przejawem były trzy wojny domowe. Najbardziej niszczące skutki miała ostatnia wojna domowa. Rząd w Bangi utracił kontrolę nad większością terytorium kraju. Jedyną instytucją funkcjonującą na terenie niemal całego kraju była sieć misji katolickich, które także jednak były niszczone. Tylko w misjach katolickich, w ograniczonym zakresie, funkcjonowały szkoły i ośrodki zdrowia. Coraz częściej też misje te stawały się terenami schronienia dla ludności cywilnej, uciekającej przed napadami grup zbrojnych.

Pierwsza fala ogromnej dewastacji zasobów państwowych i prywatnych, a także niszczenia systemu szkolnictwa i opieki zdrowotnej, związana była przede wszystkim z bandytyzmem bojowników z koalicji Seleka. Mówiły o tym liczne relacje z różnych części kraju. W diecezji Kaga Bandoro w nielicznych, otwartych placówkach służby zdrowia zabrakło leków lub zostały one skradzione. Kościół był tam jedynym punktem odniesienia dla miejscowej ludności²⁴. Podczas plądrowania Bangi w kwietniu 2013 r. schronienia udzielały klasztory i kościoły. „Dzisiaj [16/04/2013] będę odwiedzał szpitale wraz z zespołem Caritas, zwłaszcza że obserwujemy obecnie nowe zjawisko: ludzie szukają schronienia w szpitalach, aby uciec przed przemocą. Będziemy również dostarczać pomoc żywnościową ludziom, którzy schronili się w szkołach” – mówił abp Dieudonné Nzapa-lainga, ordynariusz Bangi²⁵. W głównym szpitalu w Bangi schroniło się ponad 1000 osób, aby uciec przed walkami i plądrowaniem w różnych częściach stolicy²⁶. Jednak przemoc ze strony Seleki zmusiła różne organizacje pozarządowe do zamknięcia swoich biur w Bangi. Mimo to lokalna Caritas i parafie diecezji prowadziły dalej swoją działalność. Według raportu Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) z maja 2013 roku spośród

²⁴ Agence Fides, *Grande instabilité malgré le nouveau gouvernement d'unité nationale*, 12 II 2013, https://www.fides.org/fr/news/34862-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Grande_instabilite_malgre [13.07.2025].

²⁵ Agence Fides, *Entretien avec l'Archevêque de Bangui: «la population, déjà pauvre, est dépouillée de tout»*, 16 IV 2013, http://www.fides.org/fr/news/35205-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Entretien_avec_l_Archeveque_de_Bangui [13.07.2025].

²⁶ Por. Agence Fides, *Témoignage de l'Archevêque de Bangui: «plus de 1.000 personnes ont trouvé refuge à l'hôpital»*, 18 IV 2013, http://www.fides.org/fr/news/35221-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_de_l_Archeveque [13.07.2025].

117 placówek służby zdrowia odwiedzonych na obszarach najbardziej dotkniętych konfliktem, 49 szpitali i ośrodków zdrowia zostało zniszczonych, a 80% personelu medycznego zostało zmuszonych do opuszczenia kraju. „W Bangui – relacjonował o. Elkana Ndawatchi – „spośród 24 placówek służby zdrowia, tylko 17 jest w stanie funkcjonować, w tym 9 katolickich ośrodków zdrowia, a spośród 4 szpitali drugiego i trzeciego poziomu tylko 3 nadal oferują pewne usługi”²⁷. Przedstawiciel Zakonu Maltańskiego przekazał lokalnemu Kościołowi 5 milionów franków CFA na rzecz katolickich ośrodków zdrowia i poinformował, że nowa pomoc medyczna jest blokowana w porcie Duala (Kamerun) z powodu braku bezpieczeństwa na połączeniu drogowym między oboma krajami²⁸.

Po ataku bojowników Antibalaka na Bangi rozpoczęły się akcje odwetowe bojowników Seleka. W ten sposób rozkręcała się fala przemocy i nienawiści. Logika represji zmusiła setki tysięcy cywilów do ucieczki. W Bossangoa, jak relacjonował miejscowy ordynariusz, „miasto zostało zredukowane do dwóch punktów: siedziby biskupa, gdzie zgromadziło się prawie 50 000 osób, oraz szkoły Liberté w centrum miasta, gdzie schroniło się 8000 przesiedlonych członków społeczności muzumuńskiej. Nie mówimy o tym wystarczająco dużo, ale sytuacja w Bouca jest niemal podobna, gdzie w misji przebywa prawie 3500 osób”²⁹. Sieć Caritas zmobilizowała się, aby zapewnić pierwszą pomoc ofiarom chaosu i przemocy³⁰.

Chaos w kraju był tak wielki, że abp Samuel Kleda, przewodniczący Konferencji Episkopatu Kamerunu, przebywający z wizytą w Bangi, stwierdził: „Państwo już nie istnieje. Jediną instytucją, która nadal funkcjonuje, jest Kościół katolicki. Ewakuowani mieszkają w parafiach katolickich”. Arcybiskup Kleda przez swą wizytę chciał „okazać solidarność z naszymi braćmi w Republice Środkowoafrykańskiej, pokazując, że nie zostali opuszczeni.

²⁷ Agence Fides, *Appel conjoint de l'Archevêque de Bangui et du Président de la communauté islamique locale contre les infiltrés armés se trouvant dans les églises et les mosquées*, 24 II 2014, http://www.fides.org/fr/news/37288-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Appel_conjoint [15.07.2025].

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Agence Fides, *Pour l'Evêque de Bossangoa, «il faut sortir de la logique de l'affrontement religieux. Nous nous trouvons face à des actes criminels»*, 1 VIII 2014, https://www.fides.org/fr/news/36880-AFRIQUE_AFRIQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_l_Eveque_de_Bossangoa_il_faut_sortir_de_la_logique_de_l_affrontement_religieux [19.07.2025].

³⁰ Agence Fides, *Appel conjoint à l'ONU de l'Archevêque de Bangui et de l'imam*, 2 I 2014, https://www.fides.org/fr/news/36845-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Appel_conjoint_a_l_ONU_de_l_Archeveque_de_Bangui_et_de_l_imam [19.07.2025].

Przyniosłem ze sobą owoce specjalnych zbiorów przeprowadzonych w parafiach Kamerunu, aby umożliwić chrześcijanom i duszpasterzom zaspokojenie potrzeb tysięcy ewakuowanych przyjętych do struktur katolickich”³¹.

Pomimo formalnego zakończenia trzeciej wojny domowej w 2014 r. jeszcze przez następne lata sytuacja w kraju daleka była od normalizacji. Po trzech latach od wybuchu wojny ponad 50% szkół i szpitali było zniszczonych. W Bangi sporadycznie wybuchały starcia, ale sytuacja normalizowała się. O wiele gorzej było na prowincji. „Od rozpadu koalicji Seleka i ruchu Antibalaka – zrodzonego w opozycji do niej – wyłoniło się co najmniej 14 frakcji, nieustannie walczących o kontrolę nad terytorium oraz zasobami mineralnymi i naturalnymi (złoto, uran, drewno). Stwarza to klimat powszechnego poczucia niepewności, który ma poważne konsekwencje dla ludności cywilnej” – relacjonował o. Barwendé Médard Sané SJ, dyrektor Katolickiego Centrum Uniwersyteckiego w stolicy. Rząd prezydenta Faustina-Archange’a Touadéry’ego, utworzony w 2016 roku w atmosferze pokoju, który nastał po wizycie papieża Franciszka, dążył do pojednania narodowego, rozbrojenia grup zbrojnych i przywrócenia rządów prawa. „Przez te dwa lata rząd niestrudzenie pracował nad przywróceniem pokoju w kraju. Napotkał wiele trudności. Na szczęście społeczność międzynarodowa go wspiera, a Organizacja Narodów Zjednoczonych nadal ma ponad 13 000 żołnierzy na miejscu” – kontynuował jezuita³². Jeszcze w 2020 r. ok. 80% powierzchni naszego państwa pozostawało nadal w rękach różnych grup zbrojnych. W tym samym roku Mark Lowcock, podsekretarz generalny ONZ ds. Humanitarnych ocenił, że „obecnie 2,8 miliona mieszkańców Republiki Środkowoafrykańskiej potrzebuje pomocy humanitarnej i ochrony, co stanowi prawie 60% populacji kraju... Coraz częstsze naruszenia dokonywane przez grupy zbrojne obecnie powodują nowych ewakuowanych i nowe potrzeby humanitarne, a wszystko to jest naturalnie spotęgowane przez wpływ Covid-19”³³.

³¹ Agence Fides, *Pour l’Archevêque de Douala en visite à Bangui, «la seule institution qui fonctionne encore est l’Eglise catholique»*, 8 IV 2014, http://www.fides.org/fr/news/37404-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_1_Archeveque_de_Douala [15.07.2025].

³² Agence Fides, *Engagement de l’Eglise en faveur de la solidarité et de la paix dans un climat d’instabilité et de violence diffuse*, 3 III 2018, http://www.fides.org/fr/news/63842-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Engagement_de_1_Eglise [19.07.2025].

³³ Agence Fides, *Nécessité de protection sanitaire pour 60% de la population centrafricaine selon l’ONU*, 7 X 2020, https://www.fides.org/fr/news/68782-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Necessite_de_protection_sanitaire [13.07.2025].

Tworzenie miejsc schronienia dla uchodźców

Po przejęciu władzy napady i rabunki bojowników Seleka sprawiły, że wielu ludzi opuściło swoje domy. W samej stolicy kraju, do czerwca 2013 r., lokalna Caritas i parafie diecezji Bangi przyjęły 5833 uchodźców. W 20 stołecznych parafiach zebrano 4700 euro na artykuły pierwszej potrzeby. Z inicjatywy abp. Dieudonné'a Nzapalainga utworzono sześć ośrodków w dzielnicach najbardziej dotkniętych przemocą, aby pomóc dzieciom w przezwyciężeniu traumy i socjalizacji³⁴. Coraz większe zaangażowanie się w walkę bojowników Antibalaka sprawiło, że pojawiały się nowe grupy uchodźców. I tak na przykład, kiedy 27 października 2013 r. w Bouar, na zachodzie kraju, rebelianci Seleka zostali zaatakowani przez grupy samoobrony Antibalaka, setki ludzi opuściły swoje domy, z obawy przed odwetem Seleka. Wielu ludzi uciekło na teren parafii Fatima i Saint Laurent, gdzie schronienie znalazło 1400 osób, a ok. 6000 osób schroniło się w katedrze, gdzie „są wolontariusze z parafialnej Caritas i Sprawiedliwości i Pokoju, którzy dbają o porządek, bezpieczeństwo i higienę. Jest też niestrudzony ojciec Mirek [Gucwa], proboszcz i wikariusz generalny” – relacjonował o. Aurelio Gazzera, karmelita³⁵.

Po ataku na Bangi liczba uchodźców dramatycznie wzrastała, najpierw w stolicy, później na prowincji. W stolicy już pierwszego dnia ok. 6000 osób schroniło się w 15 parafiach. „Obecnie w każdej z 15 parafii archidiecezji Bangi przebywa od 400 do 450 osób” – relacjonowała Elysée Guendjande, dyrektorka Caritas Republika Środkowoafrykańska³⁶. Już następnego dnia abp Dieudonné Nzapalainga podawał, że ok. 10 000 osób schroniło się w kościele św. Bernarda i klasztorze w dzielnicy Boy-Rabe, gdzie wybuchły walki³⁷.

³⁴ Por. Agence Fides, *Secours aux nécessiteux, prière pour la paix et dialogue en faveur de la réconciliation: trois caractéristiques de l'Eglise de Bangui*, 21 VI 2013, http://www.fides.org/fr/news/35608-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Secours_aux_necessiteux [13.07.2025].

³⁵ Agence Fides, *Témoignage d'un missionnaire à propos de la présence de 6.000 évacués dans la Cathédrale de Bouar*, 11 IV 2013, http://www.fides.org/fr/news/36453-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_d_un_missionnaire [14.07.2025].

³⁶ Agence Fides, *Assaut à Bangui: 6.000 personnes réfugiées dans les 15 Paroisses de la capitale selon la Caritas*, 5 XII 2013, http://www.fides.org/fr/news/36717-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Assaut_a_Bangui_6_000_personnes [14.07.2025].

³⁷ Agence Fides, *Selon l'Evêque de Bangassou, «à Bangui, hier a été une journée apocalyptique»*, 6 XII 2013, http://www.fides.org/fr/news/36725-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Selon_l_Eveque_de_Bangassou [14.07.2025].

„W Karmelu gościmy obecnie ponad 2000 osób. Trudno ich wszystkich zliczyć. Pochodzą z różnych dzielnic. Większość z nich to małe dzieci z matkami” – relacjonował z kolei o. Federico Trinchero OCD, z klasztoru Notre-Dame du Mont Carmel w Bangui. Klasztor przyjął pierwszą grupę 600 osób już 5 grudnia³⁸. Bardzo szybko klasztor karmelitański stał się jednym z pięciu największych obozów dla uchodźców w Bangi. „Według ostatniego spisu wykonanego przez organizację pozarządową liczba naszych uchodźców spadła i ustabilizowała się na poziomie 7500” – relacjonował w maju 2014 r. o. Federico Trinchero OCD. Misjonarz opowiadał też, jak zmieniło się życie w tym obozie. „Obecnie wszyscy znaleźli schronienie pod wielkimi plastikowymi namiotami, gdzie wiele rodzin może mieszkać razem. Dla dokładności, ustawiono 79 dużych namiotów: 21 o powierzchni 80 m² i 58 o powierzchni 160 m². Należy również dodać około stu innych namiotów, w których mieszka jedna rodzina. Oprócz namiotów zainstalowano 116 latryn i 110 pryszniców. Nasz obóz dla uchodźców jest podzielony na 12 kwartałów. Każdym kwartałem kieruje osoba odpowiedzialna, wspierana przez dwóch doradców. Komitet, w skład którego wchodzi przewodniczący, sekretarz generalny i nadzorca, przewodniczy i organizuje każdą aktywność oraz poruszanie się wewnątrz obozu. Nad bezpieczeństwem w nocy oraz w dzień czuwają zespoły strażników, z czerwoną opaską na ramieniu i niebieskim łańcuszkiem na szyi. [...] Dwie inne ekipy odpowiedzialne są za czystość toalet, pryszniców, czystość obozu oraz zbieranie śmieci. [...] Inny zespół, składający się z dobrze zbudowanych młodych ludzi, zajmuje się rozładunkiem żywności. Co dwa tygodnie Międzynarodowy Czerwony Krzyż dostarcza do jednego z dwóch klasztorów około 16 ton ryżu, 6 ton fasoli, 2800 litrów oleju i 12 dużych worków soli”³⁹.

Na początku 2014 roku główną grupę uchodźców stanowiła ludność mużułmańska. „Ich życie jest w niebezpieczeństwie. Może dojść do ludobójstwa” – mówił abp Dieudonné Nzapalainga⁴⁰. W obozach, kościołach

³⁸ Agence Fides, *Témoignage d'un missionnaire: de l'art de vivre dans un couvent en compagnie de 2.000 évacués*, 10 XII 2013, http://www.fides.org/fr/news/36748-AFRIQUE_RE-PUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_d_un_missionnaire [14.07.2025].

³⁹ Agence Fides, *Le Carmel de Bangui est un des 5 plus grands camps de réfugiés de la capitale: le témoignage d'un missionnaire*, 6 V 2014, http://www.fides.org/fr/news/37593-AFRIQUE_REP_CENTRAFRICAINE_Le_Carmel_de_Bangui [16.07.2025].

⁴⁰ Agence Fides, *Propositions concrètes des responsables religieux centrafricains en vue de la réconciliation des esprits*, 25 III 2014, http://www.fides.org/fr/news/37487-AFRIQUE_RE-PUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Propositions_concretes_des_responsables [15.07.2025].

i meczetach w kraju przebywało co najmniej 600 000 przesiedleńców. W samej stolicy, Bangi, przebywali oni w 59 miejscach. Caritas Internationalis uruchomiła program, mający na celu zebranie 1,2 miliona euro, aby zagwarantować żywność, schronienie i pomoc medyczną potrzebującym⁴¹. W innych miastach kraju z kolei zagrożona była ludność niemuzułmańska. „W katedrze św. Józefa przebywa obecnie co najmniej 12 000 osób; są one całkowicie pozbawione pomocy” – relacjonował bp Eduard Mathos, ordynariusz diecezji Bambari. „Kilka organizacji pozarządowych przybyło, aby ocenić sytuację, ale jak dotąd nie dotarła żadna pomoc humanitarna. Brakuje nam wszystkiego, nie tylko żywności, ale także dużych płócien, na których ludzie mogliby się położyć. Tylko Czerwony Krzyż dostarcza nam wodę, podczas gdy my kopimy latryny na dziedzińcu. Apeluję o natychmiastową interwencję, aby zapobiec katastrofie humanitarnej” – błagał biskup⁴².

W Bangi sytuacja z obozami dla wewnętrznych uchodźców zaczęła się normalizować dopiero pod koniec 2016 roku. W grudniu ok. 2000 uciekinierów, przebywających w parafii Saint Sauveur w Bangi, mogło – po trzech latach – powrócić do domu. Ks. Paterne Zolo z miejscowej parafii poinformował media, że powrót ewakuowanych był wspierany finansowo przez Caritas Bangi, i że każda rodzina otrzymała pomoc proporcjonalną do wielkości rodziny. „Dla jednej osoby kwota wynosiła 50 000 franków CFA, dla rodziny średniej 75 000 franków CFA, a dla największej 150 000 franków CFA”. „Podczas pobytu w Bangui – dodał ktoś inny – papież Franciszek obiecał pomoc uciekinierom, aby ułatwić im powrót. Ta obietnica się ziściła i Caritas przejął zarządzanie przedsięwzięciem”⁴³. W marcu 2017 r., po trzech latach i trzech miesiącach 10 000 uciekinierów mogło powrócić do domów z obozu utworzonego na terenie klasztoru Matki Bożej z Góry Karmel w Bangi. „To ostatnie wydarzenie w historii naszego klasztoru, który niespodziewanie stał się obozem dla uchodźców” – relacjonował o. Trinchero⁴⁴. Caritas zapewnił

⁴¹ Tamże.

⁴² Agence Fides, *Douze mille réfugiés dans la Cathédrale de Bambari, l'appel de l'évêque à Fides*, 7 I 2014, http://www.fides.org/fr/news/38024-AFRIQUE_REP_CENTRAFRICAINE_Douze_mille_refugies [16.07.2025].

⁴³ Agence Fides, *Fin du séjour de 2.000 évacués en la Paroisse Saint Sauveur grâce à l'action de la Caritas*, 19 XII 2016, http://www.fides.org/fr/news/61400-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Fin_du_sejour_de_2_000_evacues [15.07.2025].

⁴⁴ Agence Fides, *Retour a leur domicile de 10 000 evacues accueillis au Carmel de Bangui*, 6 III 2017, http://www.fides.org/fr/news/61868-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Retour_a_leur_domicile [13.07.2025].

także pomoc finansową 968 uciekinierom, którzy przebywali w Centrum św. Jana XXIII w Bangui, aby ułatwić im powrót do domu. Niezbędne środki, w łącznej kwocie 80 milionów franków CFA, przekazała Stolica Apostolska. W marcu 2017 r. liczba ewakuowanych w ośrodkach recepcyjnych w Bangi wynosiła jeszcze ponad 100 000 osób⁴⁵.

Jednak w wielu częściach kraju walki nie ustawały. W maju 2017 r., w Bangassou, na wschód od stolicy, wskutek ataków bojowników Antibalaka Dwa tysiące muzułmanów znalazło schronienie w misji katolickiej, niektórzy w Niższym Seminarium Duchownym, inni w katedrze, a jeszcze inni w rezydencji biskupiej. „Musieliśmy powitać 2000 osób w seminarium w zaledwie 5 minut. To było jak ludzkie tsunami, z wszystkimi towarzyszącymi temu problemami higienicznymi. Obecnie rozważa się utworzenie odpowiednio wyposażonego obozu recepcyjnego, do którego można by przenieść te osoby” – relacjonował bp Juan Aguirre Muños, ordynariusz Bangassou⁴⁶. Niestety, innego miejsca dla uciekinierów nie znaleziono. Przebywali oni tam do następnego roku. Ochraniali ich żołnierze z sił pokojowych ONZ. Ale, jak relacjonował bp Juan Aguirre Muños, kobiety i dziewczęta, które schroniły się w seminarium w Bangassou, by zdobyć środki do życia prostytuowały się z chroniącymi ich żołnierzami. Wśród nich są nastoletnie dziewczyny, które poczęły dzieci. Obóz w Bangassou odwiedził António Guterres, sekretarz generalny ONZ. „Powiedziałem mu, że kobiety są gwałcone, niektóre z nich nieletnie, i że to zbrodnia przeciwko ludzkości. Wszczęto śledztwo, ale nic się nie zmieniło” – kontynuował biskup⁴⁷.

W tym samym miesiącu, w maju 2017 r., bojownicy Antibalaka zaatakowali także miasto Mombaye, w którym przebywały oddziały Seleka. Z miasta uciekła większość mieszkańców, próbując przedostać się na drugi brzeg Ubangi, na terytorium Demokratycznej Republiki Konga. Około 5000 osób utknęło na mieliznach Kété, czekając na możliwość ewakuacji. W pobliskim Alindao zginęło co najmniej 148 osób, a 14 000 osób znalazło schronienie

⁴⁵ Agence Fides, *Retour de 968 évacués grâce aux fonds mis à disposition par le Saint-Siège*, 15 III 2017, http://www.fides.org/fr/news/61927-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Retour_de_968_evacues [13.07.2025].

⁴⁶ Agence Fides, *Témoignage exclusif de l'Evêque de Bangassou*, 30 V 2017, http://www.fides.org/fr/news/62374-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_exclusif [13.07.2025].

⁴⁷ Agence Fides, *Prise de position de l'Evêque de Bangassou contre abus et violences sexuelles perpétrés par des Casques bleus sur des réfugiées*, 8 III 2018, http://www.fides.org/fr/news/63871-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Prise_de_position_de_l_Eveque [13.07.2025].

w strukturach diecezjalnych⁴⁸. Te wybiórcze przykłady wskazywały na fakt, że znaczne obszary kraju pozostawały wciąż pod kontrolą uzbrojonych grup bojowników, pomimo wyboru prezydenta Faustina Archange’a Touadéry’ego w lutym 2016 roku. Mówiły także wiele o znaczeniu struktur miejscowego Kościoła w przyjmowaniu i chronieniu uchodźców wewnętrznych. Tylko sama Jezuicka Służba na rzecz Uchodźców pomagała ponad 400 000 uchodźców, ewakuowanych, samotnych matek i dzieci-żołnierzy⁴⁹.

Obrona krzywdzonych i atakowanych

Emblematyczną postacią zaangażowania w obronie prześladowanych oraz pokoju i dialogu międzyreligijnego był z pewnością abp Dieudonné Nzapalainga. Urodził się on w 1967 r. w Mbomou, w diecezji Bangassou, w rodzinie wieloreligijnej. Wstąpił do Zgromadzenia Misjonarzy Ducha Świętego, w którym został wyświęcony na kapłana. Benedykt XVI mianował go 26 maja 2009 r. najpierw administratorem apostolskim Bangi, a 14 maja 2012 r. arcybiskupem metropolitą. Sakrę biskupią przyjął 22 lipca. W latach 2013–2019 przewodził on Konferencji Episkopatu swojego kraju. Zasłynął z niezmordowanego wprost promowania i wspierania dialogu międzyreligijnego i społecznego, zwalczając próby wykorzystywania religii jako ideologii walczących o władzę grup zbrojnych. Przysłużyła się temu zwłaszcza utworzona przez niego w 2013 roku Platforma Wyznań Religijnych Republiki Środkowoafrykańskiej (*Plateforme des Confessions Religieuses de Centrafrique* – PCRC), która skupiała przywódców religijnych chrześcijan i muzułmanów. Po swojej wizycie w Bangi w 2015 r. papież Franciszek mianował w 2016 roku bp. Nzapalainga członkiem Kolegium Kardynalskiego⁵⁰.

Na wzór działania stworzonej przez bp. Nzapalainga Platformy Wyznań Religijnych Republiki Środkowoafrykańskiej w licznych miejscach powoływano Komitety Mediacyjne. Uczynił tak m.in. bp Juan Aguirre Muñoz, ordynariusz Bangassou. „Ten organ składa się z przedstawicieli katolików, protestantów i muzułmanów i interweniuje, gdy tylko pojawia się napięcia między różnymi społecznościami” – wyjaśniał biskup w 2014 roku. Zwró-

⁴⁸ Por. Agencja Fides, *Situation dramatique à Alindao*, 31 V 2017, http://www.fides.org/fr/news/62380-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Situation_dramatique_a_Alindao [13.07.2025].

⁴⁹ Agence Fides, *Engagement de l'Eglise en faveur de la solidarité et de la paix*.

⁵⁰ Por. Cardinalium Collegii Recensio, *Cardinal Dieudonné Nzapalainga C.S.Sp.*, <https://collegeofcardinalsreport.com/cardinals/dieudonne-nzapalainga/> [18.07.2025].

cił przy tym również uwagę, że „w przeciwieństwie do innych obszarów Republiki Środkowoafrykańskiej, większość muzułmanów w Bangassou pozostała na miejscu, a tylko nieliczni woleli wyjechać, [...] Z pewnością pamięć o przemocy rebeliantów koalicji Seleka pozostaje wśród ludności niemuzułmańskiej, ale pragnienie powrotu do normalności wydaje się przeważać. [...] Jednocześnie na północy Republiki Środkowoafrykańskiej, gdzie koncentrują się muzułmańscy uciekinierzy i byli rebelianci z koalicji Seleka, pokusa wydalenia niemuzułmanów staje się coraz silniejsza. Niektórzy myślą o podziale kraju na muzułmańską północ i południe pozostawione niemuzułmanom” – podsumowywał biskup⁵¹. Jednak w maju 2017 r. nastąpił – wspomniany nieco wyżej – atak ok. 100 bojowników Antibalaka na dzielnicę Tokoyo, zamieszkałą głównie przez muzułmanów. Kardynał Dieudonné Nzapalainga z Bangi oraz bp Juan Aguirre Muñoz z Bangassou, interweniowali osobiście, ochraniając ok. 1000 muzułmańskich wiernych pomagając im opuścić meczet, w którym schronili się przed napastnikami.

Podczas tej ewakuacji padły strzały, które zabiły imama meczetu, stojącego obok bp. Aguirre Muñoz⁵².

Komitet Mediacyjny powstał także w Bozoum, na północnym-zachodzie kraju. W jego skład weszli: Sekretarz Generalny Prefektury, burmistrz, proboszcz, pastor protestancki, przewodnicząca *Wali-Gala* – zrzeszenia kobiet handlujących na miejscowym bazarze oraz przedstawiciele MISCA, Caritas, Komisji Sprawiedliwość i Pokój, Lekarzy bez Granic i Czerwonego Krzyża⁵³.

Często misjonarze próbowali interweniować sami w konkretnych przypadkach nadużyć, nie zawsze skutecznie. Tak zrobił jeszcze w połowie września 2013 r. o. Aurelio Gazzera, karmelita-misjonarz z Bozoum, interweniując w sprawie uwolnienia kilku młodych ludzi, którzy zostali schwytani i brutalnie torturowani. Zaprotestował wobec miejscowego „pułkownika”. „Odpowiedział mi, że to ich zadanie. Powiedziałem wtedy, że ich zadaniem nie jest aresztowanie ludzi, a w szczególności bicie ich. Poprosiłem o uwolnienie co

⁵¹ Agence Fides, *Pour l'Evêque de Bangassou, «nous sommes parvenus à maîtriser la situation grâce au comité de médiation»*, 4 IV 2014, http://www.fides.org/fr/news/37369-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_l_Eveque_de_Bangassou [15.07.2025].

⁵² Por. Agence Fides, *Les musulmans réfugiés dans la mosquée de Bangassou accueillis dans la Cathédrale et au Séminaire*, 17 V 2017, http://www.fides.org/fr/news/62300-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Les_musulmans_refugies_dans_la_mosquee [19.07.2025].

⁵³ Agence Fides, *Témoignage d'un missionnaire à propos de la réaction de la société civile face au chaos*, 22 III 2014, http://www.fides.org/fr/news/37410-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_d_un_missionnaire [15.07.2025].

najmniej jednego zatrzymanego, który był w ciężkim stanie, ale odmówił. W tym momencie przybył inny «pułkownik» – niejaki Goni – krzycząc, żeby mnie zabił. Nie miałem prawa przychodzić i wstawiać się za aresztowanymi. Groził mi pistoletem, a potem mnie uderzył. [...] Żałuję, że nie udało mi się doprowadzić do uwolnienia ani jednej osoby” – powiedział misjonarz⁵⁴.

Ojciec Bernard Kinvi, kamilianin z misji Bossemptélé, położonej w północno-zachodniej części kraju, we wrześniu 2014 r. otrzymał nagrodę im. Alison Des Forges, przyznawaną przez Human Rights Watch osobom wyróżniającym się w obronie praw podstawowych. Ojciec Bernard Kinvi zapewnił ochronę i pomoc setkom muzułmanów zagrożonych śmiercią z rąk bojówek Antibalaka.

„Postanowiliśmy zostać w styczniu 2014 roku, kiedy wybuchła wojna domowa” – powiedział mnich, wspominając, że jako kamilianin złożył śluby pomocy chorym. Jednak wybór o. Kinwiego, jego kolegi Brice’a Patricka i sióstr karmelitanek św. Teresy z Turynu nie został zaakceptowany przez bojówki Antibalaki, które groziły im śmiercią. „Różni ludzie chcieli zabijać muzułmanów, których uważali za wrogów. Zdecydowanie się temu sprzeciwiałem” – mówił o. Kinvi, wyrażając przy tym nadzieję, że otrzymana przez niego nagroda „pomoże całemu światu zrozumieć, że w Republice Środkowoafrykańskiej różni księża, chrześcijanie i zakonnicy chronili muzułmanów, aby pokazać, że to nie jest wojna religijna, lecz polityczna”⁵⁵.

Niektórzy misjonarze i księża za swoje zaangażowanie w obronie przesładowanych zostali pozbawieni życia. Tak było w przypadku zabójstwa ks. Firmina Gbagoua, wikariusza generalnego diecezji Bambari, przewodniczącego Komitetu Pokoju i Mediacji. Został zamordowany 29 czerwca 2018 roku. Według miejscowych źródeł napastnicy „symulowali zbrojny napad, aby zabić wikariusza generalnego, doskonale wiedząc, kogo atakują. Ks. Firmin był kluczową osobą w całym procesie mediacji, aby utrzymać pokój w Bambari, dlatego był znany wszystkim”⁵⁶. Komando zabójców zdołało wkroczyć na teren biskupstwa, podczas gdy gaboński kontyngent MINUSCA znajdował się

⁵⁴ Agence Fides, *Poursuite des vexations à l'encontre de la population civile malgré la dissolution de la coalition Seleka*, 18 IX 2013, http://www.fides.org/fr/news/36116-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Poursuite_des_vexations [14.07.2025]

⁵⁵ Agence Fides, *Prix Alison Des Forges à un religieux camillien centrafricain*, 18 IX 2014, http://www.fides.org/fr/news/38460-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Prix_Alison_Des_Forges [16.07.2025].

⁵⁶ Agence Fides, *Meurtre du Vicaire général de Bambari, acte visant à «frapper les hommes de dialogue»*, 3 VII 2018, https://www.fides.org/fr/news/64455-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Meurtre_du_Vicaire_general [15.07.2025].

kilkaset metrów dalej. Mordercy zdążyli zranić strażnika, śmiertelnie ranić wikariusza generalnego i uciec, zanim przybyli żołnierze sił pokojowych.

W tym samym roku 2018 celem ataków byli także inni księża, którzy prowadzili dialog i usiłowali zapobiec eskalacji przemocy. W styczniu próbowano zabić ks. Alaina Blaise'a Bissialo, proboszcza parafii Chrystusa Króla w Tokoyo i zarazem przewodniczącego Komitetu Pokoju i Mediacji w Bangassou, na południowym wschodzie kraju. W kwietniu ks. Joseph Désiré Angbabata został zabity wraz z wieloma wiernymi podczas ataku na jego parafię w Séko, mieście położonym 60 km od Bambari. Zabójstwo ks. Angbabata było również zaplanowane. Snajperzy ukryli się na drzewach w pobliżu budynków parafialnych. Ksiądz Angbabata był także człowiekiem dialogu, który jeszcze kilka miesięcy przed śmiercią pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Sprawiedliwości i Pokoju w Bangi⁵⁷.

* * *

Trzecia wojna domowa w Republice Środkowoafrykańskiej była głównie starciem oddziałów zgrupowanych w koalicji Seleka oraz milicji, które określano wspólnym mianem Antibalaka. Jednak mimo pozorów bezpośredniej konfrontacji między różnymi wyznaniem religijnymi wojna ta nie nosiła znamion typowych dla wojny religijnej. Ta wojna – podobnie jak i inne kryzysy w Republice Środkowoafrykańskiej XXI w. – wynika ze złożonej sieci czynników, których kombinacje w ciągu lat nieprzerwanie destabilizują kraj, nie pozwalając mu zbudować solidnych struktur państwowych. Są to zarówno czynniki historyczne, jak i strukturalne. Tej sytuacji nie potrafiły zaradzić interwencje międzynarodowe. Ponadto wydaje się, że obecnie jedyną, funkcjonującą instytucją w kraju, posiadającą struktury organizacyjne także na terenach rządzonych przez poszczególne grupy rebeliantów, pozostaje Kościół katolicki. Potwierdza to m.in. zaangażowanie Kościoła w pomoc ofiarom tej wojny, bez różnicowania ich przynależności religijnej. Podczas tego długiego konfliktu Kościół katolicki potrafił wypracować formy współpracy międzyreligijnej, grupującej różne wyznania chrześcijańskie, a także miejscowych muzułmanów.

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność*

⁵⁷ Tamże.

- pasterzy, 28 I 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2/1: 1979 (styczeń – czerwiec), przygotowali do druku: E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1990, s. 83–95.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, 14 IX 1995, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 423–490.
- Jan Paweł II, Orędzie do wszystkich chrześcijan z okazji Światowego Dnia Misyjnego *Wszyscy jesteście wezwani do budowania Królestwa Ojca*, 23 V 1999, w: *Apele i orędzia na Światowy Dzień Misyjny (1930–2010)*, red. F. Jabłoński, Gniezno 2010, s. 316–320.
- Synod Biskupów 1971, *Sprawiedliwość w świecie (De iustitia in mundo)*. Dokument III Synodu Biskupów, „Chrześcijanin w Świecie”, 4(1972), nr 3, s. 104–116.
- Conférence Épiscopale de Centrafrique, *La colère de ceux qui n'ont plus rien à perdre. Message des évêques de Centrafrique*, „La Documentation catholique”, 2002, nr 2270.
- Conférence Épiscopale de Centrafrique, *Que faisons-nous de notre pays?*, w: Conférence Épiscopale de Centrafrique, *Réconciliation, justice et paix en Centrafrique. Lettres pastorales, messages de 1985 à 2010*. Index thématique. Rassemblés par Nazaire Diatta Cssp. Bangui, s. 62–77.
- Conférence Épiscopale de Centrafrique, *Une espérance pour notre pays? Lettre pastorale des Evêques de Centrafrique*, Bangui 1992.
- Agence Fides, „Un christianisme désincarné n'a pas le droit de citoyenneté en Centrafrique” affirment les évêques en invitant les fidèles à s'engager en vue des élections, 18 II 2010, https://www.fides.org/fr/news/27086-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Un_christianisme_desincarne [13.07.2025].
- Agence Fides, *Le Carmel de Bangui est un des 5 plus grands camps de réfugiés de la capitale: le témoignage d'un missionnaire*, 6 V 2014, http://www.fides.org/fr/news/37593-AFRIQUE_REP_CENTRAFRICAINE_Le_Carmel_de_Bangui [16.07.2025].
- Agence Fides, *Appel conjoint à l'ONU de l'Archevêque de Bangui et de l'imam*, 2 I 2014, https://www.fides.org/fr/news/36845-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Appel_conjoint_a_l_ONU_de_l_Archeveque_de_Bangui_et_de_l_imam [19.07.2025].
- Agence Fides, *Appel conjoint de l'Archevêque de Bangui et du Président de la communauté islamique locale contre les infiltrés armés se trouvant dans les*

- églises et les mosquées*, 24 II 2014, http://www.fides.org/fr/news/37288-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Appel_conjoint [15.07.2025].
- Agence Fides, *Assaut à Bangui: 6.000 personnes réfugiées dans les 15 Paroisses de la capitale selon la Caritas*, 5 XII 2013, http://www.fides.org/fr/news/36717-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Assaut_a_Bangui_6_000_personnes [14.07.2025].
- Agence Fides, *Déclaration de la Commission Justice est Paix: «Les élections sont valides, même si elles ont été viciées par des irrégularités»*, 1 II 2011, https://www.fides.org/fr/news/29491-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Declaration_de_la_Commission_Justice_est_Paix_Les_elections_sont_valides_meme_si_elles_ont_ete_viciees_par_des_irregularites [13.07.2025].
- Agence Fides, *Douze mille réfugiés dans la Cathédrale de Bambari, l'appel de l'évêque à Fides*, 7 I 2014, http://www.fides.org/fr/news/38024-AFRIQUE_REP_CENTRAFRICAINE_Douze_mille_refugies [16.07.2025].
- Agence Fides, *Engagement de l'Eglise en faveur de la solidarité et de la paix dans un climat d'instabilité et de violence diffuse*, 3 III 2018, http://www.fides.org/fr/news/63842-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Engagement_de_l_Eglise [19.07.2025].
- Agence Fides, *Entretien avec l'Archevêque de Bangui: «la population, déjà pauvre, est dépouillée de tout»*, 16 IV 2013, http://www.fides.org/fr/news/35205-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Entretien_avec_l_Archeveque_de_Bangui [13.07.2025].
- Agence Fides, *Fin du séjour de 2.000 évacués en la Paroisse Saint Sauveur grâce à l'action de la Caritas*, 19 XII 2016, http://www.fides.org/fr/news/61400-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Fin_du_sejour_de_2_000_evacues [15.07.2025].
- Agence Fides, *Grande instabilité malgré le nouveau gouvernement d'unité nationale*, 12 II 2013, https://www.fides.org/fr/news/34862-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Grande_instabilite_malgre [13.07.2025].
- Agence Fides, *Les musulmans réfugiés dans la mosquée de Bangasou accueillis dans la Cathédrale et au Séminaire*, 17 V 2017, http://www.fides.org/fr/news/62300-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Les_musulmans_refugies_dans_la_mosquee [19.07.2025].
- Agence Fides, *Meurtre du Vicaire général de Bambari, acte visant à «frapper les hommes de dialogue»*, 3 VII 2018, <https://www.fides.org/fr/news/64455->

-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Meurtre_du_Vicaire_general [15.07.2025].

Agence Fides, *Nécessité de protection sanitaire pour 60% de la population centrafricaine selon l'ONU*, 7 X 2020, https://www.fides.org/fr/news/68782-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Necessite_de_protection_sanitaire [13.07.2025].

Agence Fides, *Pour l'Archevêque de Douala en visite à Bangui, «la seule institution qui fonctionne encore est l'Eglise catholique»*, 8 IV 2014, http://www.fides.org/fr/news/37404-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_l_Archeveque_de_Douala [15.07.2025].

Agence Fides, *Pour l'Evêque de Bangassou, «nous sommes parvenus à maîtriser la situation grâce au comité de médiation»*, 4 IV 2014, http://www.fides.org/fr/news/37369-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_l_Eveque_de_Bangassou [15.07.2025].

Agence Fides, *Pour l'Evêque de Bossangoa, «il faut sortir de la logique de l'affrontement religieux. Nous nous trouvons face à des actes criminels»*, 1 VIII 2014, https://www.fides.org/fr/news/36880-AFRIQUE_AFRIQUE_CENTRAFRICAINE_Pour_l_Eveque_de_Bossangoa_il_faut_sortir_de_la_logique_de_l_affrontement_religieux [19.07.2025].

Agence Fides, *Poursuite des vexations à l'encontre de la population civile malgré la dissolution de la coalition Seleka*, 18 IX 2013, http://www.fides.org/fr/news/36116-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Poursuite_des_vexations [14.07.2025]

Agence Fides, *Prise de position de l'Evêque de Bangassou contre abus et violences sexuelles perpétrés par des Casques bleus sur des réfugiées*, 8 III 2018, http://www.fides.org/fr/news/63871-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Prise_de_position_de_l_Eveque [13.07.2025].

Agence Fides, *Prise de position de la Conférence épiscopale après le massacre d'Alinda à propos de la protection des vies, «premier devoir de l'Etat»*, 26 XI 2018, https://www.fides.org/fr/news/65155-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Prise_de_position_de_la_Conference [13.07.2025].

Agence Fides, *Prix Alison Des Forges à un religieux camillien centrafricain*, 18 IX 2014, http://www.fides.org/fr/news/38460-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Prix_Alison_Des_Forges [16.07.2025].

Agence Fides, *Propositions concrètes des responsables religieux centrafricains en vue de la réconciliation des esprits*, 25 III 2014, <http://www.fides.org/fr/>

news/37487-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Propositions_concretes_des_responsables [15.07.2025].

Agence Fides, *Retour a leur domicile de 10 000 evacues accueillis au Carmel de Bangui*, 6 III 2017, http://www.fides.org/fr/news/61868-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Retour_a_leur_domicile [13.07.2025].

Agence Fides, *Retour de 968 évacués grâce aux fonds mis à disposition par le Saint-Siège*, 15 III 2017, http://www.fides.org/fr/news/61927-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Retour_de_968_evacues [13.07.2025].

Agence Fides, *Secours aux nécessiteux, prière pour la paix et dialogue en faveur de la réconciliation: trois caractéristiques de l'Eglise de Bangui*, 21 VI 2013, http://www.fides.org/fr/news/35608-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Secours_aux_necessiteux [13.07.2025].

Agence Fides, *Selon l'Evêque de Bangassou, «à Bangui, hier a été une journée apocalyptique»*, 6 XII 2013, http://www.fides.org/fr/news/36725-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Selon_l_Eveque_de_Bangassou [14.07.2025].

Agence Fides, *Situation dramatique à Alindao*, 31 V 2017, http://www.fides.org/fr/news/62380-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Situation_dramatique_a_Alindao [13.07.2025].

Agence Fides, *Témoignage d'un missionnaire à propos de la présence de 6.000 évacués dans la Cathédrale de Bouar*, 11 IV 2013, http://www.fides.org/fr/news/36453-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_d_un_missionnaire [14.07.2025].

Agence Fides, *Témoignage d'un missionnaire à propos de la réaction de la société civile face au chaos*, 22 III 2014, http://www.fides.org/fr/news/37410-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_d_un_missionnaire [15.07.2025].

Agence Fides, *Témoignage d'un missionnaire: de l'art de vivre dans un couvent en compagnie de 2.000 évacués*, 10 XII 2013, http://www.fides.org/fr/news/36748-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_d_un_missionnaire [14.07.2025].

Agence Fides, *Témoignage de l'Archevêque de Bangui: «plus de 1.000 personnes ont trouvé refuge à l'hôpital»*, 18 IV 2013, http://www.fides.org/fr/news/35221-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICAINE_Temoignage_de_l_Archeveque [13.07.2025].

- Agencja Fides, *Témoignage exclusif de l'Evêque de Bangassou*, 30 V 2017, http://www.fides.org/fr/news/62374-AFRIQUE_REPUBLIQUE_CENTRAFRICA-INE_Temoignage_exclusif [13.07.2025].
- Cardinalium Collegii Recensio, *Cardinal Dieudonné Nzapalainga C.S.Sp.*, <https://collegeofcardinalsreport.com/cardinals/dieudonne-nzapalainga/> [18.07.2025].
- Commission Nationale pour l'Enseignement Catholique Associé, *Les Ecoles Catholique en Centrafriques*, w: *Session de Formation des Enseignants de l'Enseignement Catholique de la République Centrafricaine*, 9–19 février 1998, Bangui 1998, s. 84 [mps].
- Glélé M.A., *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, Paris 1981.
- Mathos E., *Lettre pastorale aux prêtre, aux religieux, aux religieuses, aux laïcs chrétiens, catholiques engagés*, Bangui [brw].
- N'Dayen J., *Discours d'ouverture de 9e Session panafricaine des Equipes Enseignantes: L'école – lieu privilégié pour l'éducation aux valeurs démocratiques et au respect des droits de l'homme*, Bangui 1995.
- Różański J., *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004.
- Różański J., *Walki Seleka i Antibalaka (Republika Środkowoafrykańska) – wojna niereligijna*, w: *Collectanea Sudanica et Africana*, vol. 4, red. W. Cisko, J. Górka, J. Różański, Pelplin 2025, s. 113–152.
- Statut de l'Enseignement Catholique Associé de Centrafrique, w: *Session de Formation des Enseignants de l'Enseignement Catholique de la République Centrafricaine*, 9–19 février 1998, Bangui 1998, s. 75–82 [mps].

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-8814-0504>

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

KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA A WOLNOŚĆ RELIGIJNA W ŚWIECIE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Religious Freedom in Catholic Social Doctrine in the Context of John Paul II's Teaching

Abstrakt: W artykule przeanalizowano rozumienie wolności religijnej w świetle katolickiej nauki społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Jana Pawła II. Ukazano, że prawo do wolności religijnej wynika z godności osoby ludzkiej oraz stanowi fundament pozostałych praw człowieka i ładu społecznego. Omówiono współdziałanie rozumu, wiary i „serca” w procesie poznania, akcentując ich komplementarność w kontekście refleksji nad życiem społecznym. Zwrócono uwagę na znaczenie wolności religijnej zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, a także na jej funkcję w budowaniu dobra wspólnego, demokracji i ładu moralnego. Przedstawiono również specyficzne elementy wolności religijnej Kościoła jako wspólnoty, podkreślając konieczność poszanowania jej autonomii i prawa do realizowania misji. W konkluzji wskazano, że wolność religijna – rozumiana w perspektywie

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – prof. dr hab. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, otrzymując stopień doktora w 1993 roku. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie w 2001 roku. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych otrzymał 25 stycznia 2011 roku. Od 2002 roku jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. W latach 2008–2010 pełnił funkcję prodziekana ds. naukowych na Wydziale Teologicznym UKSW, a w latach 2010–2012 był prorektorem ds. finansowych i naukowych na UKSW. Od 2021 roku jest również zastępcą Dyrektora Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW. Obszary badań: teologia stosowana, pedagogika pastoralna, psychologia pastoralna, komunikacja społeczna, edukacja medialna, cybernetyka społeczna, katolicka nauka społeczna, media społecznościowe, sztuczna inteligencja.

eschatologicznej – pozostaje kluczowym elementem sprawiedliwości społecznej oraz warunkiem integralnego rozwoju osoby i społeczeństwa.

Słowa kluczowe: wolność religijna, katolicka nauka społeczna, godność osoby ludzkiej, rozum i wiara, Jan Paweł II, dobro wspólne, prawa człowieka.

Abstract: The article examines the concept of religious freedom within the framework of Catholic social teaching, with particular emphasis on the thought of John Paul II. It demonstrates that the right to religious freedom arises from the inherent dignity of the human person and constitutes the foundation of all other human rights and of social order. The study analyses the interplay of reason, faith, and the “heart” in the process of understanding reality, highlighting their complementarity in social reflection. Attention is given to the significance of religious freedom both in its individual and communal dimensions, as well as to its role in promoting the common good, democracy, and moral order. The article also outlines specific elements of the Church’s religious freedom, stressing the necessity of respecting its autonomy and mission. The conclusion indicates that religious freedom – understood within an eschatological perspective – remains a key component of social justice and a condition for the integral development of the human person and society.

Key words: religious freedom, Catholic social teaching, human dignity, reason and faith, John Paul II, common good, human rights.

Nauczanie społeczne Jana Pawła II otworzyło nowe możliwości rozwoju katolickiej nauki społecznej (KNS). Papież, odwołując się do prawdy objawionej, podkreślał, że „według ustanowionego przez Stwórcę porządku, społeczeństwo powołane jest do organizowania swego życia i wypełniania swoich zadań w służbie człowieka i wspólnego dobra. Główne zarysy tego naturalnego porządku można poznać przy pomocy rozumu i odnaleźć w doświadczeniach dziejowych, współczesny zaś rozwój nauk społecznych wzbogacił jego świadomość w ludzkości wbrew wszystkim wypaczeniom ideologicznym i konfliktom, które niekiedy zdają się je przesłaniać”.¹

¹ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, 8 XII 1987, n. 1, <https://papiez.wiara.pl/doc/378715.Wolnosc-religijna-warunkiem-pokojowego-wspolzycia-1988> [10.09.2025]. „Należy przyznać, że przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do świadomości, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób. Nie brak było pionierów: jednym z nich był na przykład biskup Ketteler z Moguncji (zm. 1877). W odpowiedzi na konkretne potrzeby powstawały również koła, stowarzyszenia, związki, federacje, a przede wszystkim nowe zgromadzenia

Praktyczny wymiar katolickiej nauki społecznej w perspektywie rozumu i wiary

Jan Paweł II podkreśla, że naturalny porządek, a do takiego należy społeczność ludzka, można poznać przy pomocy rozumu. Poznanie przy pomocy rozumu obejmuje całą naukę, jednak dotyczy zwłaszcza nauk humanistycznych i społecznych. W tej perspektywie można zatem przywołać nauczanie Benedykta XVI, który podkreślał, że w katolickiej nauce społecznej dzięki rozumowi praktycznemu można poznać sprawiedliwość, która jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Rozum jednak może funkcjonować uczciwie, jeśli będzie stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zawsze realnym zagrożeniem. W tym miejscu należy zatem umieścić katolicką naukę społeczną, która po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane². Z racji praktycznego ukierunkowania katolickiej nauki społecznej ojcowie soborowi wskazywali na konieczność formacji, której celem byłoby wychowanie takich ludzi, którzy miłowaliby autentyczną wolność i własnym sądem rozstrzygali problemy w świetle prawdy, działali z poczuciem odpowiedzialności i usiłowali podążać za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalać swój wysiłek z pracą innych³.

zakonne, które w dziewiętnastym wieku wyszły naprzeciw ubóstwu, chorobom i sytuacjom związanym z brakami w sektorze edukacji. W roku 1891, wraz z encykliką *Rerum novarum* Leona XIII, problem ten znalazł odzwierciedlenie w magisterium papieskim. Następnie, w 1931 roku, ukazała się encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno*. Błogosławiony Papież Jan XXIII opublikował w 1961 roku encyklikę *Mater et Magistra*, zaś Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* (1967) i w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* (1971) podjął z mocą problematykę socjalną, która w międzyczasie nabrzmiała przede wszystkim w Ameryce Łacińskiej. Mój wielki Poprzednik Jan Paweł II pozostawił nam trylogię encyklik społecznych: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i w końcu *Centesimus annus* (1991). W ten sposób, w zderzeniu z wciąż nowymi sytuacjami i problemami, rozwijała się katolicka doktryna społeczna, która w 2004 roku została zaprezentowana w sposób całościowy w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zredagowanym przez Papieską Radę *Iustitia et Pax*⁴. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (DC), 25 XII 2005, Kraków 2006, n. 27.

² Tamże.

³ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, n. 8. Celem wychowania powinno być zdobycie przez wychowanka mądrości, przez którą natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się. Mądrość bowiem łagodnie pociąga umysł człowieka ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych (Sobór Watykański II, Konstytucja duszpa-

Jest to dzisiaj bardzo ważne wyzwanie dla Kościoła, gdyż w życiu społecznym negowane są podstawowe prawa osoby ludzkiej, a polityka próbuje zawłaszczyć potrzeby religijne człowieka, zakorzenione w sercu każdej ludzkiej istoty⁴. Jan Paweł II uważał, że jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy⁵.

Tutaj należy widzieć ważną rolę katolickiej nauki społecznej zajmującej się polityką i wiarą, która ma swoją specyficzną naturę jako spotkanie z żyjącym Bogiem; jest to spotkanie, które otwiera przed człowiekiem nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi⁶. „Równocześnie jednak jest ona dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane”⁷.

sterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK), 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, n. 15). Tę podstawową prawdę wyraża precyzyjnie tradycyjne motto: *per visibilia ad invisibilia* – poprzez rzeczywistość widzialną do niewidzialnej. Jan Paweł II, *Katecheza Zadanie misyjne Kościoła w jego relacjach ze światem*, 21 VI 1995, n. 1.

⁴ Ojcowie soborowi mieli świadomość, że „sama historia tak bardzo bieg swój przyspiesza, że poszczególni ludzie ledwo mogą dotrzymać jej kroku. Los wspólnoty ludzkiej ujednolica się i już nie rozprasza się między różne niejako historie. Tak ród ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy, ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez” (KDK, n. 5).

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie*, Warszawa 11 VI 1999, n. 5.

⁶ Jan Paweł II uważał, że prawdziwe bogactwo myśli ludzkiej rodzi się ze spotkania filozofii z teologią i z wzajemnej wymiany ich dorobku. Teologia, otrzymawszy w darze otwartość i oryginalność, dzięki którym może istnieć jako nauka wiary, z pewnością nakłoniła rozum, by pozostał otwarty na radykalną nowość, jaką zawiera w sobie Boże Objawienie. Przyniosło to niewątpliwą korzyść filozofii, gdyż dzięki temu mogła ona otworzyć nowe horyzonty, odsłaniające przed nią kolejne zagadnienia, które rozum ma coraz głębiej poznawać. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 14 IX 1998, w: *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, red. P. Ptasznik [i in.], Kraków 2006, n. 101.

⁷ DC, n. 28.

W katolickiej nauce społecznej konieczna jest zatem współpraca rozumu i wiary. Nawiązuje do tego Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. „Sobór, podejmując to, czego uczył Sobór Watykański I, głosi, że «istnieje dwojaki, różny porządek poznania», mianowicie wiary i rozumu, i że Kościół nie wzbrania, «żeby w uprawianiu ludzkich umiejętności i nauk stosowano we własnym ich zakresie właściwe dla nich zasady i metody»; przeto «uznając ową słuszną wolność», potwierdza Kościół prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk. To wszystko też wymaga, by człowiek, zachowawszy porządek moralny i wzgląd na powszechny pożytek, swobodnie mógł szukać prawdy i opinię swoją głosić i rozpowszechniać oraz uprawiać jakąkolwiek umiejętność, a wreszcie wymaga, żeby zgodnie z prawdą był informowany o wydarzeniach publicznych”⁸.

Katolicka nauka społeczna koncentruje się w swoich rozumowych badaniach na ludzkiej społeczności, ale jest jednocześnie bardzo blisko teologii⁹, której zadaniem jest zgłębianie sensu Objawienia, dlatego wymaga sięgnięcia do zdobyczy filozofii; dostarcza ona bowiem „solidnego i harmonijnego poznania człowieka, świata i Boga”, a jej twierdzenia mogą być przyjęte w refleksji o prawdach objawionych. Również nauki historyczne są niezbędne do studiów teologicznych, przede wszystkim ze względu na historyczny charakter Objawienia przekazanego nam w „historii zbawienia”. Należy także uwzględnić „nauki humanistyczne”, by lepiej zrozumieć prawdę objawioną o człowieku i o normach moralnych jego działania, dokonując konfrontacji owej prawdy ze słusznymi wynikami tych nauk¹⁰.

Te wskazania są bardzo ważne również dla katolickiej nauki społecznej, gdyż według papieża Franciszka dzięki wierze można poznawać również

⁸ KDK, n. 59.

⁹ Jeżeli teologia jest słowem o Bogu, nauką o Bogu, to jest to równocześnie słowo i nauka zrodzone ze słowa samego Boga. Nie można nigdy o tym zapominać, wnikając w poszczególne aspekty „naukowości teologii”. Dla każdej nauki i dla każdego rodzaju „naukowości” podstawowym pozostaje stosunek do rzeczywistości w prawdzie. Wszelka ludzka (naukowa) prawdziwość w teologii staje wobec pierwszeństwa prawdy Bożej. Dlatego św. Tomasz rozumiał teologię jako wiedzę podporządkowaną wiedzy Bożej (i wiedzy błogosławionych) w niebie: *Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiae, quae Dei et beatorum propria est, derivata* (Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 1, art. 2)”. Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 VI 1987, n. 5, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/krakow4_08071997.html [24.06.2025].

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, 24 V 1990, Watykan 1990, n. 10.

świat materialny, ponieważ światło wiary jest światłem wcielonym, mającym źródło w świetlanym życiu Jezusa. Wiara oświeca także materię, ufa w jej ład, gdyż w niej otwiera się coraz szersza droga harmonii i zrozumienia. Tym samym wiara wywiera dobroczynny wpływ na badania naukowe: zaprasza ona uczonego, by pozostał otwarty na rzeczywistość z całym jej niewyczerpanym bogactwem. Wiara pobudza też zmysł krytyczny, ponieważ nie pozwala, by badania zadowalały się swymi formułami, i pomaga im zrozumieć, że natura jest zawsze większa. Wiara, zachęcając do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, poszerza horyzonty rozumu, aby lepiej oświecić świat odsłaniający się przed badaniami naukowymi¹¹.

Badania prowadzone w ramach katolickiej nauki społecznej nad wolnością religijną mogą zyskać też nowy impuls dzięki docenieniu, obok rozumu i wiary, także „serca”. Zwrócił na to uwagę papież Franciszek w encyklice *Dilexit nos*. Według papieża w poznaniu świata nastąpiła swoista „dewaluacja naukowa” serca, które jest wewnętrznym centrum człowieka; ma ona swoje źródło już w greckim i przedchrześcijańskim racjonalizmie, a także w postchrześcijańskim idealizmie oraz w różnych formach materializmu. Serce zajmowało niewiele miejsca w teologii, ale to samo dotyczy antropologii i wielkiej myśli filozoficznej, dla których serce jest pojęciem obcym. Także w teologii preferowano rozum, wolę czy wolność. „Serce” było traktowane jako pojęcie nieprecyzyjne i nie przyznano mu konkretnego miejsca w życiu ludzkim. Jednym z powodów takiego traktowania pojęcia serca było to, że nie znajdowało się wśród „jasnych i wyraźnych” idei, ale też serce „stawało na drodze” do poznania samego siebie. W praktyce oznaczało to, że serce, rzeczywistość najbardziej wewnętrzna, jest również najdalsza od wiedzy człowieka¹². Jan Paweł II zwrócił natomiast uwagę na to, że włączenie „serca” w poznanie świata może pomóc ludziom nauki w doświadczaniu sfery wiary dzięki transcendencji prawdy, piękna i dobra. Według niego naukowcy

¹¹ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, Kraków 2013, n. 577.

¹² Tenże, Encyklika *Dilexit nos* (DN), 24 X 2024, Kraków 2024, n. 10. Słowo „serce” powinno być ważne dla filozofii i teologii, które dążą do osiągnięcia całościowej syntezy. To słowo nie może być wyczerpująco wyjaśnione przez biologię, psychologię, antropologię czy jakąkolwiek inną naukę. To jedno z pierwotnych słów, „które wskazują na rzeczywistość dotyczącą człowieka jako całości, jako osoby cielesno-duchowej”. Tak więc biolog, mówiąc o sercu, nie jest bardziej realistą, ponieważ widzi tylko jego część, a całość jest nie mniej, ale jeszcze bardziej realna. Również abstrakcyjny język nie mógłby mieć tego samego konkretnego a jednocześnie integrującego znaczenia. Jeśli „serce” prowadzi nas do najgłębszego wnętrza naszej osoby, to pozwala nam również rozpoznać siebie w całości, a nie tylko w jakimś odosobnionym aspekcie. Tamże, n. 15.

powinni stawać się naturalnymi sługami tajemnicy Boga, która się przed nimi odsłania i której powinni być wierni. Ten wymóg wierności sprawia, że jako uczeni „bez względu na przekonania, są powołani do tego, by pełnić funkcję sumienia krytycznego wobec tego wszystkiego, co człowieczeństwu zagraża lub go pomniejsza”¹³.

Mając na uwadze niedocenienie roli „serca” w nauce należy stwierdzić, że najdalej idącą konsekwencją tego, zwłaszcza w humanistyce, jest zahamowanie rozwoju idei osobistego centrum w życiu współczesnych ludzi, w którym jedyną rzeczywistością, mogącą zjednoczyć wszystko, jest ostatecznie miłość¹⁴.

Głoszenie Ewangelii miłości jest natomiast naturalnym zadaniem chrześcijan, gdyż to Bóg podporządkował społeczeństwo cywilne służbie osobie ludzkiej, której przysługuje wolność poszukiwania prawdy i przyłgnięcia do niej. Dlatego według Jana Pawła II zaangażowanie na rzecz prawdy, wolności i sprawiedliwości wyróżnia wyznawców Chrystusa Pana. Chrześcijanie noszą bowiem w sercu objawioną pewność, że Bóg Ojciec, poprzez Syna ukrzyżowanego, uczynił z nas lud nowy, żyjący w wolności synów, jego zaś prawem jest przykazanie braterskiej miłości. Jan Paweł II nauczał, że „jako lud Nowego Przymierza wiemy, że najwyższym wyrazem naszej wolności jest pełna odpowiedź na Boże wezwanie do zbawienia, i wraz z apostołem Janem wyznajemy: «Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam» (1J 4, 16) i którą objawił nam w swoim wcielonym Synu. Z tego wolnego i wyzwalającego aktu wiary wypływa nowa wizja świata, nowy stosunek do braci, nowy sposób bycia zaczynem w społeczeństwie. Jest to «przykazanie nowe» (J 13, 34), które dał nam Pan”¹⁵.

Istota, natura i praktyka wolności religijnej

Według Jana Pawła II prawo do wolności religijnej nie jest po prostu jednym z wielu praw ludzkich, ale „prawem najbardziej podstawowym,

¹³ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, n. 5.

¹⁴ DN, n. 10. Wyjątkowa moc serca pomaga nam zrozumieć, dlaczego mówi się, że kiedy odbiera się rzeczywistość sercem, można ją lepiej i pełniej poznać. To nieuchronnie prowadzi nas do miłości, do której serce jest zdolne, ponieważ „miłość jest najbardziej intymnym czynnikiem rzeczywistości”. Tamże, n. 16.

¹⁵ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, n. 5.

ponieważ godność każdej osoby wypływa przede wszystkim z jej głębokiej więzi z Bogiem Stwórcą, na którego obraz i podobieństwo została stworzona jako obdarzona rozumem i wolnością¹⁶. Istotowo zatem wolność religijna, niezbywalny wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich, i jest niezbędnym czynnikiem dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej realizacji każdego człowieka¹⁷.

Ta szeroka perspektywa rozumienia wolności religijnej otwiera katolickiej nauce społecznej możliwość dookreślenia natury chrześcijańskiego powołania. Benedykt XVI twierdził, że „dziś nie można już być chrześcijaninem po prostu dlatego, że żyje się w społeczeństwie, które ma chrześcijańskie korzenie: również ten, kto przychodzi na świat w rodzinie chrześcijańskiej i jest wychowywany w sposób religijny, musi codziennie odnawiać wybór, jakim jest bycie chrześcijaninem, a więc przyznawać Bogu pierwsze miejsce, stając w obliczu pokus, które zsekularyzowany świat wciąż mu podsuwa, w obliczu krytycznego osądu wielu współczesnych. Próby, na które dzisiejsze społeczeństwo wystawia chrześcijanina, są bowiem liczne i dotyczą życia osobistego oraz społecznego. Nie jest łatwo dochować wierności chrześcijańskiemu małżeństwu, praktykować miłosierdzie w życiu codziennym, przeznaczyć czas na modlitwę i wewnętrzne wyciszenie [...]”¹⁸.

W tym miejscu można odwołać się do tradycji chrześcijańskiej i przytoczyć słowa z homilii, której autor żył w drugim wieku: „Usiłujmy należeć do tych, którzy teraz dziękują Bogu, że za życia byli Jego sługami; nie zaś do bezbożnych, którzy wydani są na potępienie. Ja sam, choć jestem wielkim grzesznikiem i dotąd nie wyzbyłem się pokus, ale obracam się ciągle pośród zasadzek szatana, staram się podążać za sprawiedliwością, bym przynajmniej mógł zbliżyć się do niej, bo się lękam przyszłego sądu. Zatem, bracia i siostry, po wysłuchaniu Boga prawdy odczytuję wam niniejszą zachętę, abyście rozmyślając nad tym, co zostało napisane, zbawili samych siebie oraz tego, kto czyta pośród was. O taką bowiem zapłatę was proszę, abyście się nawrócili szczerym sercem i w ten sposób osiągnęli zbawienie i życie. Tak postępując, damy wzór tym spośród młodych, którzy szczerze

¹⁶ Tenże, Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kolokwium Prawniczego, 10 III 1984, n. 5.

¹⁷ Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, n. 1.

¹⁸ Benedykt XVI, Katecheza podczas audiencji generalnej *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, 13 II 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_13022013 [12.11.2025].

pragną się poświęcić służbie i miłowaniu Boga. Nie bądźmy przeto rozżaleni ani nie oburzajmy się, jeśli ktoś nas nierozumnych upomni i poprowadzi od niesprawiedliwości do sprawiedliwości. Niekiedy bowiem czyniąc zło, nie dostrzegamy tego z powodu niestałości umysłu i małej wiary, a «umysł nasz jest zaciemniony» zgubnymi pożądliwościami. Wypełniamy uczynki sprawiedliwości, abyśmy osiągnęli zbawienie. Błogosławieni, którzy słuchają tych nakazów! Nawet jeśli przez krótki czas znoszą zło na świecie, zbiorą nieśmiertelny owoc zmartwychwstania. Niech więc człowiek prawy nie smuci się, kiedy na tym świecie doznaje utrapienia, albowiem odłożony jest dlań czas szczęśliwości. Powstawszy z martwych wraz ze swoimi przodkami, będzie się radował przez wieczność nie zamąconą żadnym smutkiem¹⁹.

Wpisując te słowa w kontekst społecznego nauczania współczesnego Kościoła widać wyraźnie, że wiara ściśle wiąże się z życiem w społeczności ludzkiej. Natomiast odwołanie do sprawiedliwości pozwala stwierdzić, że powołanie chrześcijan zobowiązuje ich do wypełniania uczynków sprawiedliwości pomimo słabości natury ludzkiej i ciągłego niebezpieczeństwa „obracania się pośród zasadzek szatana”.

Katolicka nauka społeczna wyraźnie wskazuje, że prawo do wolności religijnej dotyczy samej tożsamości osoby. Jednocześnie podkreślić należy, że dzięki chrześcijaństwu doceniona została rola religii w poszukiwaniu wolności. W wielu przypadkach właśnie dzięki wierze religijnej została zachowana, a nawet umocniona tożsamość całych narodów. W krajach, w których religia napotykała na trudności, albo była wręcz prześladowana, ponieważ próbowano traktować ją jak relikw przeszłości, objawiła się ona na nowo jako potężna siła wyzwolenicza. Wiara religijna jest tak ważna dla narodów i dla pojedynczych osób, że w wielu przypadkach są one gotowe ponieść wszelkie ofiary, aby ją ocalić. Każda bowiem próba stłumienia lub zniweczenia tego, co jest człowiekowi najdroższe, może wywołać reakcję w postaci jawnego lub utajonego buntu²⁰.

Nauczanie Jana Pawła II o wolności religijnej

Kościół katolicki zawarł syntezę owoców swej refleksji na temat wolności religijnej w Deklaracji *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II.

¹⁹ Homilia autora z drugiego wieku (rozdz. 18, 1–20, 5), w: *Liturgia godzin*, t. 4, s. 416–418.

²⁰ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, 8 XII 1990, n. 5.

Jej lektura wymaga jednak sięgnięcia do wcześniejszej encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII, który podkreślał, że każdy człowiek ma naturalne prawo czcić Boga zgodnie z wymaganiami własnego sumienia. Do wymienionej wyżej deklaracji Soboru Watykańskiego II nawiązały później różne dokumenty papieża Pawła VI, orędzie Synodu Biskupów z 1974 roku, a także doniosłe w treści i społecznym odbiorze orędzie Jana Pawła II do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji wizyty papieskiej 2 października 1979 roku, które przypomniało jej zasadniczą treść: „Z racji swojej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy” (*Dignitatis humanae*, n. 2). „Praktykowanie bowiem religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza czysto ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać. Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny” (*Dignitatis humanae*, n. 3). „Słowa te ujmują samą istotę zagadnienia. Ukazują one także, w jaki sposób samo zmaganie się pomiędzy światopoglądem religijnym a ateistycznym, które jest jednym ze «znaków czasu» naszej epoki, może zachować szlachetne i godziwe cechy ludzkie bez naruszania podstawowych praw sumienia każdego człowieka, żyjącego na ziemi” (Orędzie do XXXIV Zgromadzenia Ogólnego ONZ, n. 20). Przy tej samej okazji zostało wyrażone przekonanie, że „poszanowanie godności osoby ludzkiej domaga się, aby instytucje, które ze swej natury służą życiu religijnemu, mogły zaznaczyć swój udział w dyskusjach i ustaleniach w perspektywie praw państwowych lub konwencji międzynarodowych odnośnie właściwego sposobu korzystania z wolności religijnej. Przy pominięciu wkładu tych instytucji zachodziłoby niebezpieczeństwo narzucenia w tej delikatnej dziedzinie życia ludzkiego norm lub ograniczeń sprzecznych z prawdziwymi potrzebami religijnymi człowieka” (Orędzie do XXXIV Zgromadzenia Ogólnego ONZ, n. 20)²¹.

²¹ Tenże, List o wolności religijnej *L'Eglise catholique* (do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach), 1 IX 1980, n. 3.

Jan Paweł II dokonał też dogłębnej analizy specyficznych elementów katolickiej koncepcji „wolności religijnej”. Z perspektywy katolickiej nauki społecznej w wyrażaniu i praktyce wolności religijnej uwzględnić należy obecność aspektów indywidualnych i wspólnotowych, prywatnych i publicznych, ściśle powiązanych między sobą w taki sposób, że korzystanie z wolności religijnej zawiera w sobie wymiary zbieżne i uzupełniające się.

Idąc za myślą Jana Pawła II należy najpierw dookreślić wolność religijną na płaszczyźnie osobowej. Jawią się tu konkretne prawa osoby ludzkiej: wolność przyłączenia się lub nie do określonego wierzenia i do odpowiadającej mu wspólnoty wyznaniowej; wolność spełniania indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie aktów modlitewnych i kultowych oraz posiadania kościołów i miejsc kultu w takiej liczbie, w jakiej wymagają tego potrzeby wierzących; wolność rodziców w wychowaniu swych dzieci w tych przekonaniach religijnych, które inspirują ich własne życie, jak również możliwość uczęszczania dzieci na nauczanie katechetyczne i religijne, prowadzone przez wspólnotę; wolność rodzin w wyborze szkół lub innych sposobów, które zapewniają ich dzieciom to wychowanie, bez narzucanej bezpośrednio lub pośrednio konieczności podjęcia dodatkowych obowiązków, które w rzeczywistości uniemożliwiają korzystanie z tej wolności; wolność osób w korzystaniu z opieki religijnej wszędzie tam, gdzie się znajdują, szczególnie w zakładach opieki społecznej (klinikach, szpitalach), w koszarach wojskowych i miejscach pełnienia alternatywnej do wojskowej służby cywilnej, jak również w więzieniach; wolność od nacisku na płaszczyźnie osobistej, obywatelskiej lub społecznej, który zmusza do spełniania czynów sprzecznych z własną wiarą, oraz wolność od poddawania określonemu rodzajowi wychowania lub przymusu należenia do grup lub stowarzyszeń, których zasady sprzeczne są z własnymi przekonaniem religijnymi osób; wolność, która zapewni im, że nie będą – w odróżnieniu od innych obywateli – spotykali się z ograniczeniami i dyskryminacjami w różnych dziedzinach życia z powodu wiary religijnej (w tym wszystkim, co dotyczy kariery, studiów, pracy, zawodu, udziału we władzach państwowych i społecznych). Natomiast w płaszczyźnie wspólnotowej trzeba wziąć pod uwagę, że wyznania religijne skupiające wiernych określonej wiary istnieją i działają jako grupy społeczne, które organizują się według zasad doktrynalnych i w celach instytucjonalnych dla siebie właściwych²².

²² Tamże, n. 4.

Jan Paweł II określił również bardzo precyzyjnie prawo wolności religijnej Kościoła jako wspólnot wyznaniowych, które dla swego istnienia i dla realizacji własnych celów muszą korzystać z określonych wolności, wśród których trzeba zwłaszcza wymienić: wolność posiadania własnej hierarchii lub odpowiadającej jej struktury kierowniczej, wybieranej przez nie w sposób wolny, zgodnie z ich własnymi konstytucyjnymi normami; wolność przełożonych wspólnot religijnych – w Kościele katolickim w szczególności biskupów i innych przełożonych kościelnych – swobodnego wypełniania ich własnej posługi, wyświęcania kapłanów i duchownych, mianowania na stanowiska kościelne, przemawiania i łączności z tymi, którzy należą do ich wyznania religijnego; wolność posiadania własnych instytutów formacji religijnej i studiów teologicznych, na które swobodnie mogą wstępować kandydaci do kapłaństwa i do życia zakonnego; wolność otrzymywania i publikowania książek religijnych dotyczących wiary i kultu oraz swobodnego z nich korzystania; wolność głoszenia i przekazywania nauczania wiary słowem i na piśmie, nawet poza miejscami kultu, a także nauczania doktryny moralnej dotyczącej działań ludzkich oraz organizacji społecznej, co jest zgodne z zobowiązaniem zawartym w Akcie końcowym z Helsinek, aby ułatwić rozprzestrzenianie się informacji, kultury oraz wymiany wiedzy i doświadczeń w dziedzinie wychowania, co zresztą w dziedzinie religijnej odpowiada ewangelizacyjnej misji Kościoła; wolność posługiwania się w tym samym celu środkami społecznego przekazu (prasą, radiem, telewizją); wolność prowadzenia działalności wychowawczej, dobroczynnej, opiekuńczej, które pozwalają wprowadzać w czyn religijne przykazanie miłości względem braci, szczególnie wobec najbardziej potrzebujących ²³.

Jan Paweł II wskazał też na praktyczne wymiary wolności religijnej we wszystkim, co dotyczy wspólnot religijnych, które, podobnie jak Kościół katolicki, mają władzę najwyższą, posiadającą na płaszczyźnie uniwersalnej, zgodnie z wymaganiami ich wiary, odpowiedzialność za zapewnienie, poprzez magisterium i jurysdykcję, jedność wspólnoty łączącej wszystkich pasterzy i wiernych tego samego wyznania; wolność posiadania wzajemnych kontaktów porozumiewania się tej władzy i pasterzy z lokalnymi wspólnotami religijnymi; wolność rozpowszechniania aktów i tekstów magisterium (encykliki, instrukcje). Papież wskazywał też na wolność religijną na płaszczyźnie międzynarodowej: wolność wymiany informacji,

²³ Tamże.

współpracy, solidarności o charakterze religijnym, a szczególnie możliwości spotkań i zebrań o charakterze wielonarodowym czy powszechnym; również na płaszczyźnie międzynarodowej, wolność wymiany informacji i dorobku o charakterze teologicznym lub religijnym pomiędzy wspólnotami religijnymi²⁴.

Według Jana Pawła II wolność sumienia i religii, wraz z konkretnymi elementami wskazanymi powyżej, jest pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności. Oczywiście, taka wolność może być stosowana tylko w sposób odpowiedzialny, to znaczy w zgodzie z zasadami etycznymi oraz zasadami równości i sprawiedliwości, one zaś mogą być wzmocnione przez wspomniany już dialog z instytucjami, które ze swej natury służą życiu religijnemu²⁵.

W perspektywie katolickiej nauki społecznej Jan Paweł II podkreślał, że Kościół katolicki, nie będąc ograniczony do jakiegoś określonego terytorium i granic, składający się z mężczyzn i kobiet mieszkających na całym świecie, wie, na podstawie wielowiekowego doświadczenia, że zniesienie, pogwałcenie lub ograniczenie wolności religijnej spowodowało w przeszłości cierpienia i gorycz oraz przyniosło ciężkie doświadczenia moralne i materialne, a i dzisiaj miliony osób cierpią z tego powodu; przeciwnie, uznanie wolności religijnej, zagwarantowanie jej i przestrzeganie, przynosi poszczególnym ludziom pogodę ducha, a wspólnocie społecznej pokój oraz stanowi poważny czynnik umocnienia spójności moralnej danego kraju, przyczyniając się do wzrostu wspólnego dobra narodu oraz do tego, by panował klimat zaufania i współpracy między poszczególnymi narodami. Poza tym zdrowe stosowanie zasady wolności religijnej stanowić będzie również ułatwienie dla formacji obywateli, którzy w pełnym poszanowaniu porządku społecznego „byliby posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność, a zatem ludzi, którzy by własnym sądem rozstrzygali problemy w świetle prawdy, działali z poczuciem odpowiedzialności i usiłowali podążać za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalając swój wysiłek z pracą innych” (*Dignitatis humanae*, n. 8). Z drugiej strony, dobrze pojęta wolność religijna służyć będzie zapewnieniu porządku i wspólnego dobra każdego

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, n. 5.

kraju i każdego społeczeństwa, bowiem ludzie są bardziej zdolni oddać się pracy dla dobra wspólnego, kiedy czują się bezpieczni w dziedzinie swoich podstawowych praw ²⁶.

* * *

Prawo do wolności religijnej w katolickiej nauce społecznej jest ściśle związane ze sprawiedliwością zarówno w wymiarze ziemskim, jak i eschatologicznym. Można nawet uznać, że wolność religijna bez perspektywy wieczności nie ma dla człowieka pełnej wartości. Dlatego w podsumowaniu tej refleksji warto wrócić do słów autora z drugiego wieku: „Wypełniamy uczynki sprawiedliwości, abyśmy osiągnęli zbawienie. Błogosławieni, którzy słuchają tych nakazów! Nawet jeśli przez krótki czas znoszą zło na świecie, zbiorą nieśmiertelny owoc zmartwychwstania. Niech więc człowiek prawy nie smuci się, kiedy na tym świecie doznaje utrapienia, albowiem odłożony jest dlań czas szczęśliwości. Powstawszy z martwych wraz ze swoimi przodkami, będzie się radował przez wieczność nie zamąconą żadnym smutkiem. Nie ulegajmy zniechęceniu, gdy widzimy bezbożnych w pomyślności, sługi zaś Boże w utrapieniu. Miejmy wiarę, bracia i siostry: oto poddani jesteście próbie przez Boga żywego; w tym życiu doznajemy ucisku, aby w przyszłym dostąpić nagrody. Nikt spośród sprawiedliwych nie otrzymał natychmiastowej odpłaty, ale czekał na nią. Gdyby Bóg natychmiast wynagradzał sprawiedliwych, mielibyśmy do czynienia z rodzajem handlu, w którym nie byłoby miejsca na uwielbienie. Nasza świętość byłaby pozorna, gdyż w rzeczywistości podążalibyśmy za natychmiastową korzyścią, a nie za pobożnością. Toteż sąd Boży niepokoi i krępuje tego, kto nie jest sprawiedliwy”²⁷.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, s. 537–620.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, s. 414–426.

²⁶ Tamże, n. 6.

²⁷ *Homilia autora z drugiego wieku*, s. 418.

- Jan Paweł II, List o wolności religijnej *L'Eglise catholique* (do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach), 1 IX 1980.
- Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kolokwium Prawniczego, 10 III 1984.
- Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 VI 1987, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/krakow4_08071997.html [24.06.2025].
- Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, 8 XII 1987, <https://papiez.wiara.pl/doc/378715>. *Wolnosc-religijna-warunkiem-pokojowego-wspolzycia-1988* [10.09.2025].
- Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, 8 XII 1990.
- Jan Paweł II, Katecheza *Zadanie misyjne Kościoła w jego relacjach ze światem*, 21 VI 1995.
- Jan Paweł II, Przemówienie w Parlamencie, Warszawa 11 VI 1999.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 14 IX 1998, w: *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, red. P. Ptasznik [i in.], Kraków 2006, s. 675–778.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25 XII 2005, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, Katecheza podczas audyencji generalnej *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, 13 II 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audyencje/ag_13022013 [12.11.2025].
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, Kraków 2013.
- Franciszek, Encyklika *Dilexit nos*, 24 X 2024, Kraków 2024.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, 24 V 1990, Watykan 1990.
- Homilia autora z drugiego wieku* (rozdz. 18, 1–20, 5), w: *Liturgia godzin*, t. 4, s. 416–418.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–III, cura et studio P. Caramello, Torino 1962–1963.

FR. JOSEPH INARIGU ABU

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0009-0005-2127-2165>

MUSIC IN CHRISTIANITY AS AN EXPRESSION OF RELIGIOUS FREEDOM

Muzyka w chrześcijaństwie jako wyraz wolności religijnej

Abstract: This article closely examines the essential role of music in Christianity as a dynamic and multifaceted expression of religious freedom. Rooted in sacred scripture and tradition, Christian music functions not only as a liturgical instrument but also as a vehicle for spiritual expression, communal identity, cultural inculturation, integration, evangelization and prophetic witnessing. By tracing the historical and contemporary uses of music in various Christian contexts ranging from early Church worship to modern struggles for religious rights, the work illustrates how sacred music enables Christians to articulate their faith publicly and personally, even under conditions of marginalization, deprivation and persecution. Drawing on various Church documents, biblical texts, and scholarly sources across theology, musicology, and human rights studies, the article argues that music is a vital theological language through which the Church affirms the inalienable right to religious freedom. Furthermore, it highlights how music's adaptability across cultures reinforces the Church's missionary and inculturative character, allowing diverse communities to experience and proclaim the Gospel of Christ in culturally resonant styles. Ultimately, Christian music is portrayed not merely as art or ritual, but as a profound and enduring expression of the human yearning for freedom in relation to the divine.

Key words: sacred music, religious freedom, inculturation, witness, liturgy.

FR. JOSEPH INARIGU ABU – priest of the Catholic Archdiocese of Abuja, Nigeria. He studied Philosophy and Theology at St. Augustine's Major Seminary, Jos, 2008–2016, where he obtained his first degree in both fields. He was ordained a Catholic priest on November, 2016. Among other pastoral assignments, Fr. Abu has served as private secretary to the Archbishop of Abuja. He also has a Licentiate in Sacred Theology at the University of Malta (2020–2022). Fr. Abu studies Pastoral Theology at the Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego in Warsaw Poland at the doctoral level (2023–).

Abstrakt: W niniejszym artykule dokładnie przeanalizowano istotną rolę muzyki w chrześcijaństwie jako dynamicznego i wielowymiarowego wyrazu wolności religijnej. Muzyka chrześcijańska, zakorzeniona w Piśmie Świętym i tradycji, pełni nie tylko funkcję liturgiczną, ale jest również środkiem wyrazu duchowego, tożsamości wspólnotowej, inkulturacji, integracji, ewangelizacji i proroczego świadectwa. Śledząc historyczne i współczesne zastosowania muzyki w różnych kontekstach chrześcijańskich, od wczesnego kultu kościelnego po współczesną walkę o prawa religijne, praca ta ilustruje, w jaki sposób muzyka sakralna umożliwia chrześcijanom publiczne i osobiste wyrażanie swojej wiary, nawet w warunkach marginalizacji, deprywacji i prześladowań. Opierając się na różnych dokumentach kościelnych, tekstach biblijnych i źródłach naukowych z zakresu teologii, muzykologii i studiów nad prawami człowieka, artykuł dowodzi, że muzyka jest istotnym językiem teologicznym, poprzez który Kościół potwierdza niezbywalne prawo do wolności religijnej. Ponadto podkreśla, w jaki sposób zdolność muzyki do adaptacji w różnych kulturach wzmacnia misyjny i inkulturacyjny charakter Kościoła, umożliwiając różnorodnym społecznościom doświadczanie i głoszenie Ewangelii Chrystusa w stylach rezonujących z ich kulturą. Ostatecznie muzyka chrześcijańska jest przedstawiana nie tylko jako sztuka lub rytuał, ale jako głęboka i trwała ekspresja ludzkiego pragnienia wolności w relacji z boskością.

Słowa kluczowe: muzyka sakralna, wolność religijna, inkulturacja, świadectwo, liturgia.

Music has always been an integral part of religious experience, especially within Christianity, where it functions not only as an emotional expression but as a theological language that articulates the supposition of human freedom. From the psalms of David to the chants of the early Church, from the hymns of the Reformation to contemporary praise and worship movements, music has continually shaped and expressed the Christian understanding of divine-human communion and connection. In Christianity, music is not simply an embellishment of liturgy; it is an encompassing proclamation of faith, a communal memory of salvation history, and a deeply rooted expression of religious liberty and freedom.

The theological significance of music is anchored in Scripture. The Old Testament, for instance, presents music as a central ingredient of worship, with the Psalms serving both as prayers and as musical compositions. "Sing to the Lord, bless his name; tell of his salvation from day to day" (Ps. 96:2), illustrates how music becomes a medium of testimony and praise. David, who later became king, played the lyre to calm the troubled soul of Saul in

(1 Samuel 16:23), demonstrating music's therapeutic and spiritual potency. Through songs, the Israelites celebrated their liberation as the walls of Jericho fell down flat (Joshua 6:1–27), demonstrating the liberating effect of music.

In the New Testament, the Apostle Paul exhorts believers to “sing psalms and hymns and spiritual songs” (Eph. 5:19), as a way of giving thanks to God, reinforcing the role of music in Christian fellowship and worship. In Luke 19:40, while the Pharisees asked Jesus to silence his disciples, He responded, “Even if these do not praise me, I will raise up stones to praise me”. In Acts 16:19–40, while Paul and Silas were thrown in prison for preaching the gospel of Christ, they continued to pray and sing hymns at midnight, which led to an earthquake and the opening of the prison doors. These biblical references establish music not merely as a cultural expression but as a divinely sanctioned form of worship in Christianity that brings about religious freedom. They also affirm music as a response to God's initiative in history, a response that embodies the spiritual and human, the personal and communal dimensions.

The right to religious freedom, as articulated in the Universal Declaration of Human Rights¹, and reaffirmed in the Catholic Church's *Dignitatis Humanae*, encapsulates not only freedom of belief but also the freedom to express and manifest one's faith through worship, practice, and community life². Music, therefore, is situated within this broader framework as a legitimate and essential form of religious expression. As John Paul II emphasizes aptly articulates, “Artistic beauty...serves the expression and communication of faith”³. Sacred music enables Christians to participate in this communicative and expressive dimension of faith, shaping not only how they worship but how they live out their identity as religious people in society.

In contexts where religious freedom is suppressed, whether through overt persecution or cultural marginalization, music has often served as a veritable form for spiritual and cultural preservation. For instance, during periods of slavery in the United States, African-American spirituals encoded messages of liberation and hope rooted in biblical narratives, giving voice to a faith that could not be silenced⁴. Similarly, in regions where Christian-

¹ United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*, 1948, art. 18.

² *Dignitatis Humanae* (DH), 1965, in: *The Documents of Vatican II*, ed. W. Abbott, New York 1966.

³ John Paul II, *Letter to Artist*, Rome 1999, n. 12.

⁴ A.J. Raboteau, *Slave Religion: The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford University Press 2004, p. 213–217.

ity has been a minority faith under restrictive regimes, such as the former Soviet Union or parts of Asia, music has sustained communities, transmitted doctrines, and resisted ideological repressions⁵.

This article explores the theological, liturgical, cultural, and socio-political dimensions of music in Christianity as an expression of religious freedom. By analyzing historical examples, Church teachings, and contemporary case studies, it seeks to demonstrate that sacred music is not merely a cultural or devotional artifact, but a vital expression of human dignity and freedom in relation to God. In doing so, it contributes to broader discussions in theology, liturgical studies, and human rights about the inseparability of faith, culture, and freedom.

1. Theological Foundations of Music in Christianity

The theological roots of music in Christianity are deeply embedded in the writings of the fathers of the Church over the ages. With firm and unwavering conviction, they regarded music not merely as an artistic embellishment but as a vital element in communicating divine truths and fostering communion between God and humanity. St. Augustine in the 5th century famously wrote, “He who sings prays twice”⁶, emphasizing that music elevates prayer and unites the worshipper’s intellect, will, and emotions in a singular act of devotion. The Second Vatican Council’s document *Sacrosanctum Concilium* continues this line of thought, declaring that “sacred music is to be considered the more holy in proportion as it is more closely connected with the liturgical action”⁷. Here, music is seen not merely as decoration but as an integral part of the liturgy that enables the faithful to participate fully in the Paschal mystery. In addition, the Second Vatican Ecumenical Council’s document, *Musicam Sacram*, submits that the true purpose of sacred music, is for the glorification of God and the sanctification of the faithful. Music is created for the celebration of divine worship and is endowed with a certain holy serenity. Liturgical worship is given a more noble form when it is celebrated in

⁵ A. Peterson, *Music and Resistance in the Eastern Bloc*, „East European Quarterly”, 33(1999), no 4, p. 441–444.

⁶ Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, 72.1, <https://www.google.com/search?q=Augustine%252C+Enarrationes+in+Psalmos%252C+72.1+he+who+sings+&client> [2.06.2025].

⁷ *Sacrosanctum Concilium* (SC), 1963, in: *The Documents of Vatican II*, n. 112

song, with the ministers of each degree fulfilling their ministry and the people participating in it⁸.

Benedict XVI, a theologian deeply attuned to the spiritual significance of music, explains that sacred music serves as a medium through which the human soul reaches toward divine beauty. In his view, music is not arbitrary; it has an ontological connection to the Logos, the divine Word that brings order, harmony, and meaning to creation. He says, “Wherever man praises God with songs, he is aligned with the heavenly choirs and participates in the harmony of the cosmos”⁹. Thus, music is not only a theological expression but also a metaphysical one: it draws the finite into the infinite, the human into the divine.

2. Music and the Right to Religious Freedom

The right to religious freedom includes not only the right to believe or to worship privately but also the right to manifest one’s faith publicly, through music, rituals, symbols, language, and arts. This understanding is enshrined in Article 18 of the *Universal Declaration of Human Rights* (1948), which states: “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom... either alone or in community... to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance”¹⁰. Similarly, the Catholic Church, in its Declaration *Dignitatis Humanae*, affirms that “the human person has a right to religious freedom”, and that this right must be protected both in private and public spheres¹¹.

Music occupies a unique place in this expression of freedom because it is both audible and communal. It engages individuals emotionally and spiritually, while also forming and expressing the identity of the believing community. As a non-verbal and relational medium, music can often transcend linguistic and cultural barriers, making it a potent instrument of religious expression especially in contexts where other forms may be censored or restricted.

History offers many examples of music as a bearer of religious freedom in situations of adversity. During the American slave period, African-American

⁸ Instruction on Music in the Liturgy *Musicae Sacram*, 1967, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_instr_19670305_musicae-sacram_en.html [28.05.2025], n. 4–5.

⁹ J. Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco 2000, p. 101.

¹⁰ *Universal Declaration of Human Rights*, 1948.

¹¹ DH, n. 2

spirituals became an encoded form of religious and political expression. Songs like “Go Down, Moses” or “Swing Low, Sweet Chariot” conveyed the biblical longing for liberation and were used as tools of both religious catechesis and social resistance¹². These songs often spoke of heaven as a land of freedom, while also pointing covertly to the Underground Railroad and acts of escape.

Likewise, in Eastern Europe under communist regimes, sacred music was often banned from public spaces, but it continued to flourish underground in churches and clandestine gatherings. In Poland, for example, the singing of Marian hymns became a form of resistance against atheistic state policies and an affirmation of Catholic identity¹³. In such settings, music was not merely worship but also a non-violent act of political and spiritual defiance.

In modern secular contexts, challenges to religious music may take more subtle forms such as the exclusion of religious songs from public schools or the banning of Christmas carols in civic spaces under the guise of neutrality. Such restrictions, while often well-intentioned, risk marginalizing religious expression and suppressing the communal dimension of faith. Wuthnow notes, “When music is taken out of the public expression of religion, something of the emotional and cultural weight of religious life is diminished”¹⁴. Therefore, to defend music in Christianity is to defend a core component of the right to religious freedom. It is to affirm that Christians must be allowed not only to think and pray but also to sing, to embody and proclaim their faith in song, in community, and in public life.

3. Music, Inculturation, and Freedom of Expression

Christian music is not monolithic; it has always evolved through engagement with different cultures and peoples. This process, known as inculturation, refers to the adaptation of the Christian message and its expression including music within the context of local cultural traditions. As articulated in *Redemptoris Missio*, “the incarnation of the Gospel in native cultures and also the introduction of these cultures into the life of the Church” is a necessary part of missionary work¹⁵. Music plays a vital role

¹² Raboteau, *Slave Religion*, p. 213–217.

¹³ Peterson, *Music and Resistance*, p. 441–444.

¹⁴ R. Wuthnow, *All in Sync: How Music and Art are Revitalizing American Religion*, University of California Press 2003, p. 112.

¹⁵ John Paul II, *Redemptoris Missio*, 1990, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [2.06.2025], n. 52.

in this area, offering a way for communities to express their faith using the rhythms, instruments, and tones that reflects their identity.

Taking a cursory look at Africa, the use of drums, call-and-response patterns, and indigenous languages in Christian worship demonstrates how music can both affirm religious freedom and promote cultural dignity. African Christian theologians such as John Mbiti have emphasized that true Christian worship must speak the “language of the people’s hearts,” which includes their musical idioms¹⁶. Inculturated music not only deepens local participation in the liturgy but also resists the imposition of foreign cultural norms under the guise of religious orthodoxy. Thus, inculturation becomes both a theological and liberating act, affirming that God is encountered through the abundant riches of human diversity.

The Second Vatican Council encouraged this diversity, stating that “Even in the liturgy, the Church has no wish to impose a rigid uniformity... rather she respects and fosters the genius and talents of the various races and peoples”¹⁷. In this light, sacred music becomes a privileged means by which religious freedom is lived and celebrated. When local Christian communities are permitted to compose, sing, and perform music that reflects their culture, they embody the right to express their faith in a manner that is both spiritually authentic and culturally rooted.

In contexts where dominant political or ecclesial structures suppress cultural diversity, inculturated music can become an act of resistance. For example, during the missionary colonial era, indigenous peoples in Latin America and parts of Asia were often forbidden from using their traditional instruments or styles in church music, as these were termed “pagan” or “inferior.” In response, communities developed *syncretic* musical forms that preserved cultural memory while adopting Christian content¹⁸. These musical expressions became tools for maintaining cultural identity, resilience, and religious autonomy.

Hence, music as inculturation is not merely a stylistic variation but a deep affirmation of religious freedom. It allows Christians to live their faith in ways that resonate with their history, language, and worldview, expressing the Church’s Catholicity and a testimony to the Spirit’s presence in every culture.

¹⁶ J.S. Mbiti, *Introduction to African Religion*, Nairobi 1975, p. 229.

¹⁷ SC, n. 37.

¹⁸ A.E. Orobator, *Theology Brewed in an African Pot*, Nairobi 2008, p. 101–104.

4. Music as Prophetic Witness amidst Resistance

Christian music has not only served worship and cultural expression; it has also historically functioned as a prophetic witness in the face of injustice, oppression, and dehumanization. In this regard, music becomes an act of conscience, giving voice to the voiceless and illuminating the moral vision of the Gospel in contexts of suffering. This prophetic dimension of sacred music aligns with the biblical tradition of the prophets, who often used poetry and song to confront idolatry, corruption, and violence.

A powerful example is the role of music in the American civil rights movement, where Christian hymns and gospel songs like “We Shall Overcome” and “This Little Light of Mine” mobilized and sustained communities engaged in nonviolent resistance. These songs articulated a theology of hope, dignity, and liberation rooted in biblical themes and Christian eschatology. For Cone, “The spirituals and gospel songs are not only expressions of hope and suffering, but also instruments of liberation theology in practice”¹⁹. Here, music was not neutral; it was a spiritual force for justice.

Likewise, in South Africa, Christian choirs under apartheid composed songs that combined Zulu and Xhosa idioms with Christian messages, asserting both religious identity and political resistance. Hymns such as “Nkosi Sikelel’ iAfrika” (God Bless Africa). Originally, a Christian hymn became symbol of national and spiritual freedom²⁰. These songs served as moral indictments of systemic injustices while keeping communities spiritually and emotionally unified.

The Catholic Church recognizes this prophetic role as the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* teaches that, “Christian communities must be the voice of the voiceless and defenders of the dignity of all people”²¹. In other words, music gives this voice concrete form. Even when words are silenced, melody and harmony can still communicate spiritual longing and moral conviction.

This prophetic dimension also emerges in contemporary Christian music that addresses global issues such as poverty, war, ecological degradation, and the plight of refugees. Christian artists and choirs increasingly compose

¹⁹ J.H. Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, New York 1972, p. 34.

²⁰ E. Chitando, *Living with Hope: African Churches and HIV/AIDS*, Geneva 2007, p. 88–90.

²¹ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatican 2004, n. 327.

songs that lament the destruction of creation or cry out against social injustice, integrating themes from *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti*²². These musical texts are liturgical and moral at once, calling the Church and the world to conversion, renewal and transformation.

Therefore, music in Christianity not only affirms religious freedom through personal and communal expression, but also testifies to the Church's mission to speak truth to power and uphold the dignity of every human being. In this way, it embodies both doxology and prophecy, praising God while challenging injustice.

5. Liturgical Music and Ecclesial Identity

Liturgical music occupies a central place in the life of the Church, not merely as an embellishment to worship but as a theological expression of the Church's nature and mission. The Second Vatican Council, in its *Constitution on the Sacred Liturgy (Sacrosanctum Concilium)*, affirms that, "sacred music is to be considered the more holy in proportion as it is more closely connected with the liturgical action"²³. Thus, music in the liturgy is not peripheral but central to the celebration of the mysteries of faith. Through song, the Church makes audible her faith, hope, and love, uniting the earthly community with the heavenly liturgy. This sacred music enables the faithful to participate fully, consciously, and actively in the liturgy. Musical expression in the liturgy is both formational and unitive, shaping the identity of the Church as a people of praise and reinforcing ecclesial communion.

Moreover, liturgical music provides a space where freedom of religious expression is exercised within the Church's doctrinal and communal framework. Each liturgical season: Advent, Lent, Easter, and ordinary time calls for specific musical forms that express particular theological themes. Within this framework, cultural diversity is respected. The General Instruction of the Roman Missal no. 393, allows for local adaptations of music, provided they preserve the integrity of the liturgy. This opens space for local churches to integrate native melodies, rhythms, and instruments into the

²² Francis, *Laudato Si': On Care for Our Common Home*, 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [4.06.2025]; idem, *Fratelli Tutti: On Fraternity and Social Friendship*, 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [1.06.2025].

²³ SC, n. 112.

Mass, thereby exercising religious freedom while remaining in communion with the universal Church.

According to Benedict XVI, “the beauty of sacred music is not a matter of aesthetic preference but a reflection of the inner beauty of God revealed in the liturgy”²⁴. This underscores that music is not only a medium of worship but also a theological witness to the mystery of God. It is in this sacred context that religious freedom takes the form of artistic and spiritual creativity, as believers contribute their unique musical talents and traditions to the communal offering of praise.

In addition, liturgical music plays an evangelizing role. It draws people into the mystery of faith and often serves as a point of entry into Christian life, especially for those who encounter the Church through music ministry. The *Directory for Catechesis* notes, “Beauty has the capacity to awaken wonder and draw people toward the transcendent”²⁵. Liturgical music, then, becomes both a catechetical and missionary tool that invites individuals into deeper participation in the life and mission of the Church.

6. Contemporary Challenges and Opportunities

Despite the theological richness and ecclesial value of Christian music, its role as an expression of religious freedom faces significant contemporary challenges. In some parts of the world, state-imposed restrictions on religious gatherings, proscription of certain forms of music, or policies of cultural homogenization limit the Church’s ability to express her faith musically. For example, in certain authoritarian regimes, public performances of Christian music even in non-liturgical settings are banned or heavily censored²⁶. This undermines both the artistic freedom of believers and their right to worship according to conscience.

In secularized societies, another challenge emerges: the commercialization and trivialization of Christian music. Market-driven dynamics often reduce sacred music to entertainment, detaching it from its liturgical and prophetic roots. As Guardini warned, when the sacred is treated as merely

²⁴ Benedict XVI, *Sacramentum Caritatis*, 2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [2.06.2025], n. 35.

²⁵ *Directory of Catechesis*, Rome 2020, n. 108.

²⁶ United States Commission on International Religious Freedom, *Annual Report on Global Religious Freedom*, Washington 2023.

aesthetic, it loses its capacity to reveal the holy²⁷. Contemporary Christian musicians thus face the tension of remaining faithful to theological depth while engaging a broader culture that may not share their beliefs.

At the same time, digital platforms and social media have created new opportunities for the diffusion of Christian music and the expression of religious freedom. Online worship services, streaming platforms, and international collaborations have amplified the reach of Christian artists. Especially during the COVID-19 pandemic, music served as a spiritual lifeline for many Christians around the world, with virtual choirs and livestreamed worship becoming common forms of communal expression²⁸. These developments underscore the adaptability of sacred music to changing contexts and its enduring relevance.

Furthermore, ecumenical and interreligious initiatives involving music have contributed to mutual understanding and peacebuilding. Joint concerts and musical collaborations between Christian denominations, or between Christians and members of other religions, have functioned as tools of dialogue and reconciliation. As highlighted by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, “art and music can open paths where words fail, revealing the spiritual aspirations common to all humanity”²⁹.

Despite socio-political and commercial pressures, then, Christian music continues to serve as a powerful expression of religious freedom in the 21st century. It calls for renewed pastoral attention, theological reflection, and structural support to ensure that this gift continues to bear fruit in the life of the Church and the world.

* * *

Christian music stands as a profound and dynamic expression of religious freedom uniting faith, culture, and conscience in the praise of God. From its biblical roots in the Psalms and early Christian hymns to its contemporary expressions across diverse cultures and platforms, music has continually served as both a sacred offering and a voice of human dignity. As this article has clearly highlighted, Christian music transcends mere performance: it is an incarnational and participatory act that affirms the right of believers to live, celebrate, and proclaim their faith freely and authentically.

²⁷ R. Guardini, *The Spirit of the Liturgy*, London 1939.

²⁸ A. Wilkins, *Sacred Music in the Time of COVID-19: A Liturgical Reflection*, „Worship”, 95(2021), no. 2, p. 150–165.

²⁹ Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, Vatican 2019.

Through the practice of inculturation, Christian communities across the globe have embraced music as a vehicle of both cultural identity and theological meaning, affirming that the universal Gospel can be truly lived only when it takes root in the unique soil of local traditions. This sacred flexibility, endorsed by *Sacrosanctum Concilium* and the broader magisterium of the Church, is not only a liturgical strategy but a witness to the Church's respect for the freedom and dignity of all peoples³⁰. In this way, sacred music becomes a symbol of the Church's catholicity, its universal embrace of diversity in unity.

Furthermore, music in Christianity carries a prophetic dimension, giving voice to the voiceless and sustaining communities facing injustice and persecution. Whether in African liberation songs, American spirituals, or modern eco-theological compositions, sacred music continues to reflect the Church's commitment to human dignity, peace, and justice. As the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* reminds us, the Church must speak out "in the name of the Gospel" against every form of oppression³¹. Music remains that prophetic voice, gentle yet powerful, contemplative yet radical, capable of melting hardened hearts and building bridges of interreligious harmony and dialogue among peoples.

Within the liturgical context, music functions not only as an ornament but as a theological act, a means of full, conscious, and active participation in the mysteries of faith. It reveals the ecclesial identity of the worshipping community and fosters communion among diverse members of the Body of Christ. In doing so, it exercises and protects the right to express one's faith through culturally and spiritually meaningful forms.

Despite modern challenges such as secularization, commercial pressures, and political restrictions, Christian music continues to thrive as a resilient and adaptable mode of religious expression. Its presence in digital media, ecumenical collaborations, and interreligious dialogue underscores its role in shaping not only the liturgical life of the Church but also the moral and cultural landscape of society.

In essence, music in Christianity is far more than a cultural artifact or devotional practice. It is a sacramental expression of religious freedom, a sign that the human spirit, when animated by grace, longs to sing, to worship,

³⁰ SC, n. 37

³¹ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 81.

and to witness. As long as believers continue to lift their voices in song, the Church will remain a living sign of freedom in the world: a freedom rooted in Christ, resonating in every culture, and sung in the languages of hope, justice, and joy. Therefore, as individuals while engaging the use of music, a powerful tool of prayer, evangelization, inculturation, identity and heritage, should continually endeavour to keep in mind that Christian music must be sung with faith, lived with purity and celebrated with freedom.

BIBLIOGRAPHY

Sacrosanctum Concilium, 1963, in: *The Documents of Vatican II*, ed. W. Abbott, New York 1966.

Dignitatis Humanae, 1965, in: *The Documents of Vatican II*, ed. W. Abbott, New York 1966.

John Paul II, *Redemptoris Missio*, 1990, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [2.06.2025].

John Paul II, *Letter to Artist*, Rome 1999.

Benedict XVI, *Sacramentum Caritatis*, 2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [2.06.2025].

Francis, *Laudato Si': On Care for Our Common Home*, 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [4.06.2025].

Francis, *Fratelli Tutti: On Fraternity and Social Friendship*, 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [1.06.2025].

Instruction on Music in the Liturgy *Musicam Sacram*, 1967, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_instr_19670305_musicam-sacram_en.html [28.05.2025].

Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, Vatican 2019.

Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatican 2004.

Directory for Catechesis, Rome 2000.

- Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, [https://www.google.com/search?q=Augustine% 252C+Enarrationes+in+Psalmos%252C+72.1+he+who+sings +&client](https://www.google.com/search?q=Augustine%20252C+Enarrationes+in+Psalmos%252C+72.1+he+who+sings+&client) [2.06.2025].
- Chitando E., *Living with Hope: African Churches and HIV/AIDS*, Geneva 2007.
- Cone J.H., *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, New York 1972.
- Guardini R., *The Spirit of the Liturgy*, London 1939.
- Mbiti J.S., *Introduction to African Religion*, Nairobi 1975.
- Orobator A.E., *Theology Brewed in an African Pot*, Nairobi 2008.
- Peterson A., *Music and Resistance in the Eastern Bloc*, „East European Quarterly”, 33(1999), no 4, p. 437–455.
- Raboteau A.J., *Slave Religion: The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford University Press 2004.
- Ratzinger J., *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco 2000.
- United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*, 1948.
- United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), *Annual Report on Global Religious Freedom*, Washington 2023.
- Wilkins A., *Sacred Music in the Time of COVID-19: A Liturgical Reflection*, „Worship”, 95(2021), no 2, p. 150–165.
- Wuthnow R., *All in Sync: How Music and Art are Revitalizing American Religion*, University of California Press 2003.

MARCEL MUKADI SDS

Jordan University College (Tanzania)

 <https://orcid.org/0009-0008-4625-0503>

e-mail: mukadimarcel@yahoo.fr

EXAMINING RELIGIOUS FREEDOM AND AFRICAN MARITAL PRACTICES: A Christian Perspective on Polygamy in Traditional Religions and Contemporary Issues

**Wolność religijna wobec afrykańskich praktyk małżeńskich:
chrześcijańska analiza poligamii w religiach tradycyjnych
i kontekstach współczesnych**

Abstract: The paper explores the contrasting views on polygamy from a Christian perspective and traditional African customs. It highlights that while the Church advocates for monogamy, many African communities value polygamy as an important aspect of cultural identity and communal heritage. Historically, polygamy was common in the Old Testament, reflecting societal customs, but Israel gradually moved towards monogamous practices, which were seen as embodying Yahweh's love.

The paper argues against the Church's rigid enforcement of monogamy, questioning whether it is fair to require polygamists to abandon all but one spouse before baptism. It emphasizes that faith should be a voluntary journey, free from coercion, and that God's commandments are meant to offer freedom rather than constraint.

The paper also discusses the significance of polygamy in African societies, viewing it as a symbol of prestige and social status that ties individuals to their cultural heritage. The practice often serves to ensure family lineage continuation and support for women through customs such as levirate marriage. The author calls for theological dialogue to bridge the

MARCEL MUKADI – is a member of the Society of the Divine Saviour (SDS or Salvatorians) since 1992. He studied at the Katholieke Universiteit Leuven in Belgium, where he earned a Ph.D. in Systematic Theology and Religious Studies. Currently, he teaches Fundamental Theology at Jordan University College in Tanzania, which is part of the Faculty of Philosophy and Theology.

gap between traditional beliefs and modern Christian practices regarding polygamy.

Key words: polygamy in Africa, religious freedom, Christian monogamy, traditional religions, interreligious dialogue, Christian inculturation, pastoral practice.

Abstrakt: W artykule przeanalizowano odmienne spojrzenia na poligamię wynikające z perspektywy chrześcijańskiej oraz z tradycyjnych zwyczajów afrykańskich. Podkreślono, że podczas gdy Kościół opowiada się za monogamią, wiele społeczności afrykańskich uznaje poligamię za ważny element tożsamości kulturowej i dziedzictwa wspólnotowego. Historycznie poligamia była powszechna w Starym Testamencie, odzwierciedlając zwyczaje społeczne, lecz Izrael stopniowo odchodził od tej praktyki, postrzegając monogamię jako odzwierciedlenie miłości Jahwe.

Artykuł kwestionuje sztywne egzekwowanie monogamii przez Kościół, stawiając pytanie, czy sprawiedliwe jest wymaganie od poligamistów porzucenia wszystkich żon poza jedną przed chrztem. Podkreślono, że wiara powinna być dobrowolną drogą, wolną od przymusu, a Boże przykazania służą wolności, a nie ograniczeniom.

Omówiono również znaczenie poligamii w społeczeństwach afrykańskich, gdzie jest postrzegana jako symbol prestiżu i statusu społecznego, łączący jednostki z ich dziedzictwem kulturowym. Praktyka ta służy często zapewnieniu ciągłości rodowej oraz wsparcia kobiet, m.in. poprzez zwyczaj lewiratu. Autor apeluje o dialog teologiczny, który mógłby zbliżyć tradycyjne przekonania i współczesne praktyki chrześcijańskie dotyczące poligamii.

Słowa kluczowe: poligamia w Afryce, wolność religijna, monogamia chrześcijańska, religie tradycyjne, dialog międzyreligijny, inkulturacja chrześcijaństwa, praktyka pastoralna.

Introduction

The paper discusses the dual perspectives on polygamy¹ – one from the Church advocating monogamy and the other from community members who see value in polygamy².

¹ Polygyny, where a man has multiple wives, is more common in Africa than polyandry, where a woman has multiple husbands.

² H. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, in: *Rationality*, ed. B. Wilson, Oxford 1970, p. 131–171; C. Nyamaiti, *African Tradition and Christian God*, Eldoret 1977, p. 11; J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Nairobi 1994, p. 48; K. Ward,

This often leads to discussions about what marriage means and who gets to decide what is acceptable.

As far as polygamy is concerned, we know that it was widely practised in the Old Testament, probably in keeping with the customs of the time around them, and that Israel gradually managed to get rid of it. The deepest theological motive that led Israel to embrace monogamous love was understanding Yahweh's love for his people (Ex 20:5; 34:14; Deut 4:24; 5:9; 6:15). Just as God had chosen only one people to whom he remained faithful in all circumstances, so too, in terms of family, each person was to have only one wife and thus reflect Yahweh's jealous love. Prophet Hosea advances this metaphor to show the past, present and future relationship between God and Israel (God is identified with "ישׁ" *ish*, meaning husband in Hos 2:16, and Israel is identified with Yahweh's "ישיה" *Ishsha*, meaning wife in Hos 2:19³).

Therefore, the divine pedagogy used the 'time' factor for Israel without suddenly imposing a law whose scope would not have been understood by all his people at that stage. God's pedagogy is implemented based not on coercion but on religious freedom.

Christian practice was, unfortunately, not inspired by this divine pedagogy in Africa, but demanded, from the outset, the radical observance of monogamy, to the point of sacrificing even individuals to the law. After several years, in fact, we can ask ourselves today whether it is truly human and Christian to demand that polygamists send away all their wives, except one, before baptism?

God's commandments are not a kind of constraint, but rather a call to freedom. "Faith always takes and requires time". This statement highlights the need for patience and perseverance in cultivating and strengthening one's faith. It acknowledges that faith is not a quick fix but a journey that requires ongoing effort and trust, even when things do not happen immediately. Yes, true faith contradicts any form of coercion. A core principle of faith is the free and voluntary choice to believe or not believe. Coercion, which involves forcing someone to believe or act against their will, under-

Religion and Revelation, Oxford 1994, p. 80; A. Shorter, *African Christian Spirituality*, London 1978, p. 21; P. Houtondji, *African Philosophy Myth or Reality*, London 1983, p. 166; A. Mihanjo, *Falsafa na Usanifu wa Hoja Kutoka Wayunani hadi Watanzania (Waafrica)*, Morogoro 2004, p. 261–283; M. McGrath, N. Grégoire, *Africa: Our Way to be God's Messengers*, Published by the authors, 1994.

³ Cf. F.T. Gench, *Marriage*, p. 317–318; C. Wiener, *Marriage*, p. 336–337.

mines this principle and contradicts the essence of faith, which is a deeply personal and internal conviction. Galatians 5:1 states, “For freedom Christ has set us free; stand firm therefore, and do not submit again to a yoke of slavery”. This verse emphasizes that believers in Christ are liberated from the constraints of the law and the demands of legalism. It calls for believers to stand firm in this freedom and not return to a state of bondage or submission to the law. It means “that the creation itself will be liberated from its bondage to decay and brought into the freedom and glory of the children of God” (Rom 8:21).

The Church’s traditions should evolve to connect with people’s lives today. Theological dialogue is essential due to the tension between Traditional African Religions and Christianity regarding polygamy.

1. Polygamy in Traditional African Beliefs

1.1. Significance of Polygamy in Cultural Identity

Polygamy holds profound cultural significance within various African societies, where it is often viewed as a key component of communal identity. Families that practice polygamy frequently perceive it not merely as a marital arrangement, but as a vital link to their heritage and traditional values. In many communities, having multiple spouses is often viewed as a symbol of prestige and social status, reflecting an individual’s wealth and ability to support a larger family. This practice enables families to preserve their cultural rituals and customs, fostering a sense of belonging and unity that is deeply rooted in their ethnic identity. According to the Traditional African belief system, marriage is a profound social institution interwoven with the fabrics of tradition, communal values and practices that stress the importance of family, unity and continuity. For modern men, it may seem completely unjust to hear that “a woman with many men is considered a prostitute, while a man with many wives is viewed as prestigious and honorable”.

In certain cultural contexts, a man may be compelled to take a second wife if his first wife is unable to conceive and bear children. This practice often stems from the desire to ensure the continuation of the family lineage and contribute to society by begetting many offspring, which is seen as the fulfillment of an individual’s primary responsibility towards society. Additionally, there are traditions in which a brother is expected to marry

his deceased sibling's wife, a practice known as levirate marriage. This arrangement serves to provide support and security for the widow, allowing her to remain within the family unit and ensuring that her late husband's name and legacy continue through their offspring. Such customs underscore the intricate interplay between familial duty, societal expectations, and the significance attached to progeny within these communities.

In many traditional African contexts, polygamous unions also serve as a strategic means of enhancing social and economic stability. By pooling resources, families can cultivate more land, manage livestock more effectively, and create diversified income streams. This collaborative approach can be especially beneficial in rural areas where agricultural labour is intensive and the market is unpredictable. Furthermore, polygamous households often establish stronger networks of support, where multiple wives can share responsibilities in child-rearing and household management, thus promoting a sustainable living environment. See the example below:

I know of a case involving one of my Maasai students who was preparing to become a pastor in a Pentecostal church. He was facing a challenge with his wife, who was urging him to take another woman as a wife. She needed a helper; she could not handle all the farming activities on her own. The student felt caught between two conflicting demands: the monogamous requirements of his Christian faith and the obligations of his tribal customs. Ultimately, he decided to take a second wife while continuing on his path to becoming a pastor, though he did not plan to disclose this decision. Surprisingly, the entire village is aware of the situation and finds it normal and acceptable.

In certain societies, there exists a wealthy man who, despite his affluence, chooses not to take multiple wives as is often expected. This decision, rooted in his personal beliefs and values, frequently exposes him to harsh criticism from his community. People label him as selfish, unable to embrace cultural norms that dictate a man of his status should possess many spouses. The weight of societal judgment hangs heavily upon him, painting a picture of a man torn between his personal convictions and the expectations placed upon him by those around him. In numerous instances, individuals ultimately conform to established societal norms and expectations. This often occurs as they navigate various social situations, feeling pressure to fit in with the behaviors, beliefs, and values that are widely accepted within their communities. Over time, these pressures can lead them to adopt attitudes and practices that align with the dominant culture, even if those norms differ from their personal preferences or beliefs.

The Ubuntu philosophy profoundly influences our understanding of community and existence, encapsulated in the saying, *mtu ni watu*, which translates to “I am because we are; since we are, therefore I am”⁴.

This worldview emphasizes the interconnectedness of individuals within a community, suggesting that one’s identity and existence are intricately tied to the existence of others. In this context, our individual successes and challenges reflect the collective experience, highlighting the importance of solidarity, compassion, and mutual support in fostering a harmonious society. Ubuntu inspires us to recognize that our personal growth is intertwined with the well-being of those around us, encouraging a sense of responsibility towards each other and reinforcing the idea that together, we thrive.

1.2. Some striking thoughts about Polygamy

I can summarize polygamy in Africa in five key points:

- Polygamy in Africa is viewed differently across cultures; in many areas, it is celebrated as a social norm with communal rituals⁵.
- It is associated with values like generosity, fertility, and loyalty, reflecting social status and the ability to sustain a larger family.
- Men often have multiple wives to support their lineage and homestead, while monogamy may be seen as inadequate in some communities⁶.
- Polygamous families typically operate harmoniously, viewing themselves as a single-family unit, and engage actively in local religious practices.
- The structure allows for shared responsibilities in child-rearing, enhances agricultural and business productivity, and can strengthen religious communities.

However, polygamy can also spark debate, especially in urbanized settings where monogamous relationships are increasingly regarded as the standard.

⁴ Mbiti, *African Religion and Philosophy*, p. 108; A. Mihanjo, *Ancestor Metaphysics (AncestorCult Religion) as a Prelude to Understanding of Bantu African Thought Structure (Philosophy)*, Morogoro 2002, p. 44; M. Mukadi, *Screening the African Cogito Ergo Sum: A Challenging Socio-Epistemological Question*, „International Journal of Science and Research”, 11(2022), no. 1, p. 1272–1277.

⁵ M.C. Kirwen, *African Cultural Knowledge. Themes and Embedded Beliefs*, Nairobi 2005, p. 150–152.

⁶ Ibidem, p. 150.

2. Evolution of Religious Perspectives on Marriage in Africa

The arrival of colonizers and missionaries in Africa during the 18th and 19th centuries led to opposition against polygamy, as they promoted monogamous unions based on Christian values (Gen 1–2). Some scholars underlined this unfortunate colonial perspective. For instance, Shorter described monogamous marriage as a foreign practice among Africans⁷. As David Simotua Sigilai stated clearly⁸:

In African societies, polygyny was a culturally acceptable practice, and it was not uncommon in traditional Africa for a man to marry many wives⁹. However, this practice faced opposition at the advent of the missionary era. Many African converts to Christianity adopted an opposing view to polygyny. The mission-founded churches found it difficult to deal with polygyny because it was part of the African culture. In addition, some of the converts were already in polygamous unions, thus complicating the approach to the issue. This situation presented the church with practical and theological concerns to address. Overall, Christian missions in Africa in the early 20th century promoted the idea of monogamous unions and rendered Polygyny inconsistent with biblical teachings¹⁰. As a result, some denominations refused to baptize converts from polygamous marriages, while others baptized only the wives and children from such unions¹¹.

Over the years, religious interpretations of marriage have undergone significant evolution, influenced by both African beliefs and foreign religions, including Christianity and Islam. These religions often brought different teachings about the sanctity of marriage, gender roles, and family structures¹².

⁷ A. Shorter, *East African Societies*, London 1974, p. 172.

⁸ D.S. Sigilai, *The Practice of Polygamy and Church's Response: A Case Study of the Africa Inland Church, Losirwa in Uasin Gishu County, Kenya*, „ShahidiHub International Journal of Theology & Religious Studies”, 1(2021), no. 2, p. 73–86.

⁹ J. Rehman, *The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq*, „International Journal of Law, Policy and the Family”, 21(2007), no. 1, p. 108–127.

¹⁰ K. Muthengi Julius, *Polygamy and the Church in Africa: Biblical, Historical, and Practical Perspectives*, „Africa Journal of Evangelical Theology”, 14(1995), no. 2, p. 57.

¹¹ Ibidem.

¹² M.C. Kirwen, *African Cultural Domains*, Book 1: *Life Cycle of an Individual*, Nairobi 2008, p. 113–142; J.M.V. Balegamire A. Koko, *Mariage africain et mariage chrétien*, Paris 2003.

Integrating religious perspectives into marriage practices has led to a dynamic interplay where traditional customs are reinterpreted through a religious lens, resulting in new forms of ceremonies and marital expectations that resonate with contemporary societal values. As a result, marriage in many African societies today reflects a complex tapestry of historical traditions, colonial legacies, and evolving religious beliefs. For example, the Catechism of the Catholic Church teaches the unity and indissolubility of marriage¹³.

Furthermore, the Church asserts: “Polygamy is contrary to conjugal love, which is undivided and exclusive”. In colonial Africa, missionaries frequently encountered polygamy, which they viewed as incompatible with their Christian message. In their efforts to convert individuals, they imposed monogamy, which led to conflict and resistance among local populations. Additionally, the Council of Trent (1545–1563) had strongly condemned polygamy, declaring it unlawful for Christians and labelling anyone who disagreed as anathema. This reinforced the Catholic Church’s traditional stance on monogamy. Polygamous traditional African believers face restrictions in their choice when joining the Catholic Church; they must adhere to monogamy.

Within Christianity, views on Polygamy vary significantly among different denominations. Traditionally, most branches of Christianity, such as Catholicism and Protestantism, uphold monogamy as the ideal marital structure, referencing biblical passages that emphasize one man and one woman. However, throughout history, various religious sects, particularly some fundamentalist groups, have embraced the practice of polygamy, drawing inspiration from the Old Testament figures who were known for having multiple wives. Often rooted in specific interpretations of their faith, these groups are experiencing a resurgence in interest, particularly among rural African communities. Many individuals within these communities find that the concept of Polygyny resonates deeply with their established cultural and traditional values, which emphasize communal living and familial ties.

In addition to these Christian sects, Islam also plays a significant role in the discourse on polygamy, allowing men to marry up to four wives under certain conditions. This practice is often viewed as a means to support women and maintain social stability within families. As such, both Christian funda-

¹³ The unity of marriage, distinctly recognized by our Lord, is made clear in the equal personal dignity which must be accorded to man and wife in mutual and unreserved affection.

mentalists and Islamic traditions reflect a complex interplay of religion and cultural norms when it comes to the acceptance and practice of polygamy.

3. A Call to Religious Freedom

Conflicts arise at the intersection of traditional cultural practices and religious freedom, particularly when longstanding community rituals clash with new religious beliefs. An example is the tension between polygamous traditions and emerging faiths promoting monogamy, leading to fears of losing cultural identity. Church regulations protecting religious freedoms may unintentionally infringe upon cultural traditions, complicating the balance between respecting heritage and allowing religious expression. These tensions are particularly evident in Africa, where tribal customs and major religions coexist, resulting in legal and ethical dilemmas as individuals navigate their cultural identity and religious obligations.

The Catholic Church's stance on the issue of Polygamy is clear and well-defined: "Polygamy is contrary to conjugal love, which is undivided and exclusive¹⁴".

The Church firmly prohibits polygamy, stating that it fundamentally contradicts the essence of conjugal love, which is characterized by its undivided and exclusive nature. In essence, this means that a man who engages in polygamy cannot truly be considered a Catholic Christian in any capacity. The Church emphasizes that the marital bond is intended to be sacred and monogamous, reflecting a deep commitment between two individuals, which polygamous relationships inherently undermine. Therefore, adherence to this doctrine is considered essential for anyone seeking to commit fully to the faith. A polygamous man is required to dismiss all his wives except one before he can be baptized. I believe it is neither humane nor Christian to insist that polygamists must send away all but one of their wives prior to baptism.

The topic of religious freedom warrants thorough examination, particularly in the context of the teachings within the Catholic Church. As articulated in paragraph 2109 of the Catechism of the Catholic Church, the Church firmly recognizes religious freedom as an inherent human right – one that is intricately linked to the dignity of every person. This foundational principle underscores the vital importance of individuals having the autonomy to choose their own religious beliefs and the right to practice

¹⁴ CCC, n. 1645–1648; GS, n. 49, §2; FC, n. 19.

them openly in public spheres. It underscores that this practice should occur without the threat of coercion, intimidation, or any external pressures that might undermine one's personal convictions. The Catholic Church's stance on this issue emphasizes not just tolerance but a deep respect for each individual's journey in faith, fostering an environment where diverse beliefs can coexist harmoniously.

It is, however, essential to critically examine the Catholic Church's interpretation of religious freedom, particularly in how it may be perceived as exclusivist. The Church champions the right of individuals to practice their faith freely and openly; however, one must question whether its doctrinal approach is excessively stringent or inflexible. This raises the important issue of whether the Church's unwavering commitment to its own beliefs and teachings inadvertently establishes limitations that could undermine the authentic spirit of religious freedom. In this context, it is worth considering whether such boundaries might hinder the genuine pluralism that characterizes a truly free society, potentially creating an environment where only certain expressions of faith are deemed acceptable, while others are marginalized.

This prompts a series of crucial inquiries: Where does the essence of true religious freedom exist? What does possessing the right to authentically select one's faith mean? Moreover, how can the core tenets of Christianity, particularly those championed by the Catholic Church, embody a harmonious blend of universal Catholic identity while also embracing distinctive African characteristics? This is especially pertinent when considering the rich and diverse tapestry of religious beliefs and practices that thrive across the African continent.

These questions invite us to deeply contemplate how the concept of religious freedom can be effectively negotiated and understood against the backdrop of diverse cultural perspectives and spiritual narratives. In particular, it invites exploration into how African traditions may interact with, complement, or even challenge the doctrines of the Catholic Church, shaping a unique expression of faith that honors both local heritage and universal principles.

If African traditional believers are faced with the imposition of monogamous marriage practices, we must tread carefully, as this could lead to a shallow or superficial conversion to Christianity. The concern here is that such a conversion may result in syncretism, where the integration of Christian beliefs with indigenous practices occurs. In this scenario, individuals might find themselves navigating a double life, outwardly conforming to the expectations set by church leaders while internally adhering to their

original cultural and spiritual traditions. This tension could undermine the authenticity of their faith journey and create a significant rift between their public persona and private beliefs.

This discussion highlights how cultural beliefs surrounding marriage can sometimes clash with the idea of individual rights to choose one's faith and practices. By examining this issue, we can better understand the complexities of African marriage traditions and their impact on religious expression.

4. Awareness of the Church in Africa

If we do not address Polygamy in Africa, it will inevitably impact us. The church in Africa must find ways to engage with this issue rather than hiding behind doctrinal teachings and rigid positions. It should instead develop new pastoral approaches to address this complex reality, as the previous method of evangelization through coercion has failed.

Polygamy has existed in Africa long before the arrival of both colonizers and missionaries; it remains a part of African culture and will apparently continue to be so. Perhaps, as mentioned in the introduction, we can consider the "time" factor, as Israel did when transitioning from polygamy to monogamy. In our case, we have observed that colonizers tried to impose monogamous marriage through laws intended to suppress it, but their efforts were unsuccessful. Likewise, missionaries have not managed to eliminate this practice. We should acknowledge its existence and recognize that it influences our faith and community life.

The fact that one is Christian does not separate him/her from his/her roots and culture. Once an African, always African. The only requirement is to create a space for debate and frank dialogue between traditional African religions and Christianity. There should be a principle of giving and receiving. In 1984, Saint John Paul II made an important statement before the Plenary Assembly of Non-Christians: "Indeed, no one can overlook the significance and necessity of interreligious dialogue for all religions and believers. Today, more than ever, we are called to collaborate so that every individual can achieve their transcendent goals, realize their authentic growth, and help cultures preserve their religious and spiritual values amidst rapid social changes"¹⁵.

¹⁵ John Paul II, *Speech of the Pope at the Plenary Assembly of Non-Christians*, 3 March 1984, n. 2.

In the life of the church in Africa, there are two unforgettable moments: the Synod of 1994, which led to the publication of a post-apostolic exhortation in 1995, titled *Ecclesia in Africa*, written by Saint Pope John Paul II. While not explicitly naming “polygamy”, the exhortation’s emphasis on monogamy and the dignity of women implicitly critiques polygamous practices that contradict these principles. In my opinion, that approach is not effective. Critiques of polygamous practices will never resolve the issue; instead, they will encourage converted Christians to live a double life.

The second synod of the church in Africa is the second moment, called by Pope Benedict XVI in 2009. He published *Africae Munus* in 2011. While the document does not explicitly condone or condemn Polygamy, it does not directly address the issue. The focus is on the broader context of family life and the need for the Church to engage with African cultures and traditions. Thus, in both substantial exhortations, Polygamy is not explicitly named.

Based on the above observation, one can ask many questions: why does polygamy not appear in the two documents? Did the African bishops not bring the matter around the table for discussion as they have done now in the last synod of synodality? One might also reply: that is the ripening and the favorable time. A good answer may come from Pope Paul VI’s insight. I consider him a prophet of African Christianity.

5. Pope Paul VI is a pivotal figure in this complex situation

The Church in Africa will never forget the very first pastoral visit of a Pope to the continent: Pope Paul VI’s visit to Uganda in July 1969. This historic event occurred just a few years after the Second Vatican Council. For many Africans, it was significant because it marked the first time a Pope had travelled from his home to visit Africa¹⁶.

This visit was unique, as many Africans had their own expectations and questions regarding the expression of their faith as Christians. They sought answers from the Pope on fundamental issues such as: Can we truly be Africans and still be Christians? Conversely, can we be Christians while remaining authentic Africans?¹⁷.

Are Africans allowed to develop their own theology and liturgy?

¹⁶ M. Mukadi, *Rediscovering Reverent Silence in the African Liturgy According to the Vision of SC 30*, „Africa Tomorrow”, 15(2013), no. 2, p. 85–117.

¹⁷ J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, Nairobi 1994, p. 464.

All of these questions ultimately focused on one central theme: How can Africans worship the unique God as Africans without feeling alienated? There was a strong desire to worship God in a way that reflects the African context, reality, and culture. Thankfully, Pope Paul VI listened to the voices of African Christians and addressed their expectations. For this reason, he became a figurative “messiah” for Africans.

Historically, this situation echoed back to 256 AD, when an African bishop, St. Cyprian of Carthage, sought guidance from Rome but was met with a demand for conformity to Roman tradition: “Nothing should be innovated except what has been handed down” (*Nihil innovetur nisi quod traditum est*). Cyprian felt offended by the refusal to engage in discussion, highlighting the need for a more inclusive approach to faith¹⁸.

During his visit to Africa from July 31 to August 2, 1969, Pope Paul VI addressed two key points that could help the Church in Africa remain connected to the universal Church while preserving its distinct characteristics and unique expressions of faith in Christ. In response to the above questions, he stated, “The African Church must be Catholic. This means it should be completely founded on the identical, essential, and constitutional heritage of the same teaching of Christ, as upheld by the authentic and authoritative tradition of the one true Church”. He then made a key declaration regarding the inculturation of the Church’s faith, acknowledging the diversity of worship practices. He declared¹⁹:

The expression, that is, the language and mode of manifesting this one Faith, may be manifold; hence, it may be original, suited to the tongue, the style, the character, the genius, and the culture of the one who professes this one Faith. From this perspective, certain pluralism is not only legitimate but also desirable. An adaptation of the Christian life in the fields of pastoral, ritual, didactic and spiritual activities is not only possible, but also even favoured by the Church. The liturgical renewal is a living example of this.

Pope Paul VI made an eloquent appeal: “In this sense, you may, and must, have an African Christianity”. This means that “From now on, you Africans are missionaries to yourselves”. He emphasized that you have the right and the responsibility to develop an African Theology, an African Liturgy, an African Christology, and ultimately, an African Christianity²⁰ „.

¹⁸ Ibidem, p. 517.

¹⁹ Ibidem, p. 452.

²⁰ Ibidem, p. 444–452.

As Roger Haight explains: “Human beings understand reality within the framework of their language, their situation in their society, and the context of their culture. The principle that Thomas Aquinas lays down relative to personal appropriation of knowledge can be rephrased in social terms. Whatever is learned or known is appreciated according to the social-historical form of the community that learns it.”²¹

Pope Paul VI opened the doors widely to Africans, allowing them to feel at home in the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church. As Pope Francis has said, the Church is “the house for all and not a small chapel that can hold only a small group of elected people. We must not reduce the bosom of the Universal Church to a nest protecting our mediocrity”²².

Paul VI’s call for an African Christianity was, in fact, one of the most revolutionary declarations made by a Pope and had immediate effects on the entire Church in Africa.

The unity of the Church does not demand uniformity, as we learn from the experience of Eastern Catholics. The principle of diversity is now applied more broadly to the faithful of the Roman Rite²³.

In the words of Bernard Lonergan: “... the world mediated by meaning is not only a world known by the sense experience of an individual but the external experience and internal experience of a cultural community, and by the continuously checked and rechecked judgments of the community. Knowing, accordingly, is not just seeing; it is experiencing, understanding, judging, and believing”²⁴.

Since this shift, Eucharistic celebrations have become moments of joy²⁵.

²¹ R. Haight, *The impact of Pluralism on Christology*, in: *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, eds. T. Merrigan, J. Haers, Leuven 2000, p. 36 (*Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium*, 152).

²² Editor’s Note: This interview with Pope Francis took place over the course of three meetings during August 2013 in Rome. The interview was conducted in person by Antonio Spadaro, S.J., editor in chief of *La Civiltà Cattolica*, the Italian Jesuit journal. Father Spadaro conducted the interview on behalf of *La Civiltà Cattolica*, America and several other major Jesuit journals around the world. The editorial teams at each of the journals prepared questions and sent them to Father Spadaro, who then consolidated and organized them. The interview was conducted in Italian. After the Italian text was officially approved, America commissioned a team of five independent experts to translate it into English. America is solely responsible for the accuracy of this translation.

²³ *Sacrosanctum Concilium*, n. 37.

²⁴ B. Lonergan, *Method in Theology*, New York 1979, p. 237–244.

²⁵ L. Kabasele, *Liturgies africaines*, Kinshasa 1996, p. 16. Célébrer l’eucharistie en Afrique: Celebrating Eucharist in Africa.

6. Some Concrete Challenging Cases of Polygamy in the church

It is quite notable that a significant number of our dedicated community members – comprising lay believers, consecrated individuals, and clergy – hail from polygamous backgrounds. Despite their origins, many of these individuals exemplify admirable Christian values and live out their faith with sincerity and devotion.

In recent years, the local church has undergone a transformation, and polygamy has gradually shifted from being a cultural taboo to a more accepted reality, particularly as an increasing number of consecrated individuals emerge from such familial structures. This evolution marks a departure from the stringent practices of the past; just a few decades ago, during the period when missionaries served the church, entry into the seminary, the priesthood, or religious life was strictly reserved for those whose fathers were married only to one woman in a recognized religious ceremony.

Today, the church recognizes that the richness of faith can flourish within diverse family dynamics, embracing individuals who, despite their varied backgrounds, are committed to living out the teachings of Christ.

A few years ago, the Church held a strict stance against baptizing children born to polygamous unions, particularly those who were the offspring of second or third wives. However, in recent times, the Church has found itself in a position where it must embrace a more inclusive approach, recognizing that these children should not be denied baptism. After all, what injustice have they committed? They are innocent and deserve the same spiritual rites as any other child. Here I am reminded of the words of Pope Francis, where he said, “It is never necessary to refuse baptism to someone who asks for it”²⁶.

In many of our rural parishes and outstations, it is worth noting that several devoted female members play pivotal roles in various Church movements, including choirs, Charismatic groups, Legio Maria, Catholic Women’s initiatives, and small Christian communities. Remarkably, a number of these dedicated women are second wives. Their commitment and leadership are invaluable; they often go above and beyond in nurturing their communities. However, they carry the painful burden of being unable to receive

²⁶ Cf. Francis, *Homily for the Priestly Ordinations*, 26 April 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150426_omelia-ordinazioni-sacerdotali.html [5.05.2025].

Holy Communion, which deeply wounds their souls and creates a sense of exclusion from the Church community.

Moreover, some male parishioners are genuinely committed to their roles in the leadership of their parishes, even while navigating polygamous marriages. Many of them openly acknowledge their circumstances, and the truth of their situation is often known throughout the parish community. Surprisingly, the parish priest often remains unaware of these “irregular situations” as classified by Church doctrine. This creates a disconnect, highlighting the reality that such men face significant pressure when considering formal marriage within the Church. According to Church teachings, a polygamous man is confronted with the difficult decision of having to choose one wife to marry canonically, requiring him to abandon his other partners and their children, leaving them potentially destitute. This expectation, to me, starkly contradicts the Christian virtues of charity and compassion.

The Church’s directives impose significant burdens on families, forcing them to make difficult decisions that often lead to emotional distress and adversity. This approach seems to contradict the fundamental principles of religious freedom, love, and unity that should be central to Christian doctrine. Additionally, it raises concerns about the effectiveness of addressing syncretism within the Christian community, as the focus appears to shift away from nurturing genuine spiritual connections and towards enforcing rigid institutional requirements.

7. Conclusion and pastoral recommendations

7.1. Conclusion

The text underscores that God’s commandments are intended to invite liberty rather than restrict it. It highlights the necessity of patience and persistence in nurturing faith, emphasizing that genuine faith is a choice made freely and is not coerced. The passage from Galatians 5:1 emphasizes the freedom believers have in Christ, warning against returning to the limitations of the law. Additionally, it notes that creation will ultimately be liberated from its decay, reflecting the freedom of God’s children.

It is neither human nor Christian to force African polygamists to keep only one wife and leave the others destitute. It is neither ethically sound nor consistent with compassionate principles to compel African polygamists to maintain a monogamous structure, thereby leaving their other spouses

in a state of economic and social vulnerability. Religious freedom should align with the compassionate values of Christ. Every principle of religious freedom must promote happiness, peace, love, and an abundant life (John 10:10). In the absence of that framework, the scenario deteriorates into a manifestation of religious exploitation and cultural colonization.

7.2. Recommendations

1) The Church should fulfil her role as both *Mater* (Mother) and *Magister* (Teacher) by love and not by force or coercion. I advocate for a compassionate and understanding Church.

2) Religious Freedom: The Church should support religious freedom, allowing individuals to practice polygamy without discrimination within conversion limits, as I will underline below. This approach would promote inclusivity and foster a broader understanding of marriage. Without such support, many members of our faith may end up living in secrecy or leading double lives, which can prevent them from fully embracing their Christian identity.

3) Theological Framework: The perspective from the International Theological Commission emphasizes a multifaceted interpretation of religious freedom, especially concerning polygamous individuals converting to Catholicism.

4) Pastoral Recognition: I suggest granting formal pastoral recognition to a second wife in polygamous unions, ensuring her inclusion in the Church's sacramental life. Pastoral Sensitivity: Instead of requiring polygamous men to choose one partner for canonical marriage, the Church should acknowledge all partners through formal commitments. The pastoral approach to ministering to polygamous families requires a paradigm shift to better support and engage them. This involves understanding polygamous structures' unique dynamics, cultural contexts, and emotional complexities. Developing targeted programs and resources will address their specific needs and foster an inclusive environment for spiritual growth. Emphasizing an integrative approach of "both...and..." instead of a dichotomous "either...or..." is crucial for promoting collaboration and diverse perspectives within the community.

5) Monogamous Marriages: Upon baptism, individuals in monogamous marriages should be encouraged to maintain their marital status, in line with local legal provisions. This stance is consistent with the provisions outlined

in Tanzania's Act Law of Marriage, specifically Part II – Marriage (a) The Nature of Marriage, Section 9, which defines the essence of marriage.

(1) Marriage means the voluntary union of a man and a woman, intended to last for their joint lives. (2) A monogamous marriage is a union between one man and one woman to the exclusion of all others. (3) A polygamous marriage is a union in which the husband may, during the subsistence of the marriage, be married to or marry another woman or women. 10. Kinds of marriage (1) Marriages shall be of two kinds, that is to say – (a) those that are monogamous or are intended to be monogamous; and (b) those that are polygamous or are potentially polygamous. (2) A marriage contracted in Tanzania whether contracted before or after the commencement of this Act, shall – (a) if contracted in Islamic form or according to rites recognized by customary law in Tanzania, be presumed, unless the contrary is proved, to be polygamous or potentially polygamous; and (b) in any other case, be presumed to be monogamous, unless the contrary is proved. 11. Conversion of marriages (1) A marriage contracted in Tanzania may be converted – (a) from monogamous to potentially polygamous; or (b) if the husband has one wife only, from potentially polygamous to monogamous, by a declaration made by the husband and the wife, that they each, of their own free will, agree to the conversion. (2) A declaration under subsection (1) shall be made in the presence of a judge, a resident magistrate or a district magistrate and shall be recorded in writing, signed by the husband and the wife and the person before whom it is made, at the time of its making. (3) The judge or magistrate before whom a declaration is made under this section shall forthwith transmit a copy thereof to the Registrar General. (4) No marriage shall be converted from monogamous to potentially polygamous or from potentially polygamous to monogamous otherwise than by a declaration made under this section. (5) No marriage between two Christians which was celebrated in a church in Christian form may, for so long as both the parties continue to profess the Christian faith, be converted from monogamous to polygamous and the provisions of this section shall not apply to any such marriage notwithstanding that the marriage was preceded or succeeded by a ceremony of marriage between the same parties in civil form or any other form.

The Church's mission is not to Christianize by dehumanizing, but rather to humanize by Christianizing. Today, as in the past, there are still

polygamous Africans asking to be baptized, as well as their family members. Will we continue to ask them to send away all their other wives and stay with just one? Would God still be the God of Jesus Christ, the Loving God, if he allowed and even demanded the unconditional dismissal of women to whom one has contracted responsibilities and who, from one minute to the next, will be thrown out like rubbish on the street without any support in the name of religion? Such a religion would be cruel and would bear no resemblance to Christianity, which even preaches love for the enemy (Matthew 5:44). Then you will know the truth, and the truth will set you free” (John 8:32). True religious freedom within the Church can flourish only by harmonizing traditional marriage practices, creating a musical symphony, and avoiding any tendencies toward superficial conversion or syncretism.

BIBLIOGRAPHY

The Basic Sixteen Documents Vatican Council II Constitutions Decrees Declarations, ed. A. Flannery, New York 1996.

John Paul II, *Speech of the Pope at the Plenary Assembly of Non-Christians*, 3 march 1984.

John Paul II, *Ecclesia in Africa*, Nairobi 1994.

Benedict XVI, *Africae Munus*, Nairobi 2011.

Francis, *Homily for the Priestly Ordinations*, 26 April 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150426_omelia-ordinazioni-sacerdotali.html [5.05.2025].

Catechism of the Catholic Church, Nairobi 2013.

Balegamire A. Koko J.M.V., *Mariage africain et mariage chrétien*, Paris 2003.

Baur J., *2000 Years of Christianity in Africa*, Nairobi 1994.

Haight R., *The impact of Pluralism on Christology*, in: *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, eds. T. Merrigan, J. Hayers, Leuven 2000, p. 31–44 (*Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium*, 152).

Horton H., *African Traditional Thought and Western Science*, in: *Rationality*, ed. B. Wilson, Oxford 1970, p. 131–171.

Houtondji P., *African Philosophy Myth or Reality*, London 1983.

Kabasele L., *Liturgies africaines*, Kinshasa 1996.

- Kirwen M.C., *African Cultural Domains, Book 1: Life Cycle of an Individual*, Nairobi 2008.
- Kirwen M.C., *African Cultural Knowledge. Themes and Embedded Beliefs*, Nairobi 2005.
- Loneragan B., *Method in Theology*, New York 1979.
- Mbiti J.S., *African Religions and Philosophy*, Nairobi 1994.
- McGrath M., Grégoire N., *Africa: Our Way to be God's Messengers*, Published by the authors, 1994.
- Mihanjo A., *Ancestor Metaphysics (AncestorCult Religion) as a Prelude to Understanding of Bantu African Thought Structure (Philosophy)*, Morogoro 2002.
- Mihanjo A., *Falsafa na Usanifu wa Hoja Kutoka Wayunani hadi Watanzania (Waafrica)*, Morogoro 2004.
- Mukadi M., *Rediscovering Reverent Silence in the African Liturgy According to the Vision of SC 30*, „Africa Tomorrow”, 15(2013), no. 2, p. 85–117.
- Mukadi M., *Screening the African Cogito Ergo Sum: A Challenging Socio-Epistemological Question*, „International Journal of Science and Research”, 11(2022), no. 1, p. 1272–1277.
- Muthengi Julius K., *Polygamy and the Church in Africa: Biblical, Historical, and Practical Perspectives*, „Africa Journal of Evangelical Theology”, 14(1995), no. 2, p. 55–79.
- Nyamaiti C., *African Tradition and Christian God*, Eldoret 1977.
- Rehman J., *The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq*, „International Journal of Law, Policy and the Family”, 21(2007), no. 1, p. 108–127.
- Shorter A., *African Christian Spirituality*, London 1978.
- Shorter A., *East African Societies*, London 1974.
- Sigilai D.S., *The Practice of Polygamy and Church's Response: A Case Study of the Africa Inland Church, Losirwa in Uasin Gishu County, Kenya*, „ShahidiHub International Journal of Theology & Religious Studies”, 1(2021), no. 2, p. 73–86.
- Ward K., *Religion and Revelation*, Oxford 1994.

O. JACEK GÓRKA OFM

Jordan University College in Morogoro

 <https://orcid.org/0000-0002-4793-9221>

e-mail: jacek.gorka@juco.ac.tz

NEGOTIATING RELIGIOUS FREEDOM

Tanzanian Family Traditions and Christian Values in Conversation

Negocjowanie wolności religijnej Tradycje rodzinne w Tanzanii i wartości chrześcijańskie w rozmowie

Abstract: This article explores the key themes and insights from the groundbreaking conference “Marriage versus Religious Freedom: Cultural and Legal Aspects in Poland and Tanzania”, organized by the University Center for Religious Freedom Studies at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw on 23rd May 2025. The conference addressed critical gaps in understanding Tanzanian marriage customs and the rise of intercultural and interreligious unions in both Poland and Tanzania. The author combines pastoral theology with empirical observations to analyze marriage as a socio-religious institution in both cultural contexts.

The study employs a pastoral theological methodology, emphasizing the dynamic interplay between theory and practice, particularly in religious and multicultural settings. It examines the historical evolution of marriage from a social, economic, and religious contract to a modern civil institution, contrasting European Christian perspectives with African communal and ancestral traditions. Key differences include family structures (nuclear

O. JACEK GÓRKA – członek zakonu franciszkanów, dyrektor ds. kontaktów zewnętrznych i internacjonalizacji oraz wykładowca na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Jordan University College w Tanzanii. Uzyskał doktorat na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, specjalizując się w duszpasterstwie młodzieży i katechetyce. Od 2000 roku pracuje w Tanzanii na rzecz holistycznego rozwoju lokalnych społeczności i ich mieszkańców, kładąc szczególny nacisk na młodzież i jej prawa do zatrudnienia. Autor książek i artykułów: *Rediscovering the Role of Quantitative Research in Pastoral Ministry: Practical Dimension* oraz *A culture: catalyst or inhibitor of the overall social development: A short comparison of the case of Dr. J.K. Nyerere and Dr. J.P. Magufuli*.

vs.extended), child-rearing practices, rituals like male circumcision and female genital mutilation, and the spiritual significance of marriage in Tanzanian culture, where it serves as a bridge between ancestors and future generations.

Religious freedom emerges as a central concern, particularly in Tanzanian interfaith marriages, where tensions arise between state law, Christian doctrine, Islamic principles, and customary practices. The article advocates for pastoral strategies – such as intercultural counseling and community education – to navigate these complexities while respecting both cultural identity and religious integrity. Ultimately, the study underscores the necessity of more scientific dialogue and mutual understanding of the Tanzanian unification between custom, law and religion in regards to marriage.

Key words: Christianity, African traditional religions, Tanzanian Customary law, Marriage, Religious freedom.

Abstrakt: Artykuł przedstawia główne zagadnienia omówione podczas konferencji „Małżeństwo a wolność religijna: aspekty kulturowe i prawne w Polsce i Tanzanii”, zorganizowanej przez Uniwersyteckie Centrum Badań nad Wolnością Religijną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 23 maja 2025 r. Przeanalizowano różnice między europejskim a tanzańskim rozumieniem małżeństwa, ukazując, że w Tanzanii pozostaje ono instytucją silnie zakorzenioną w tradycjach wspólnotowych, prawie zwyczajowym oraz więzi z przodkami, podczas gdy w Europie ma przede wszystkim charakter cywilny i indywidualistyczny. Omówiono także typologię rodzin, rytuały inicjacyjne (m.in. obrzezanie), znaczenie licznych potomków, społeczną odpowiedzialność za wychowanie dziecka, a także różnice w strukturach rodzin nuklearnych i wielopokoleniowych.

W dalszej części artykułu ukazano napięcia, które pojawiają się na styku chrześcijaństwa, islamu i tradycyjnych religii afrykańskich, zwłaszcza w małżeństwach międzyreligijnych. Autor analizuje kwestie poligamii, ceny narzeczeńskiej (mahari), wychowania dzieci, sporów o dziedziczenie, a także problem społecznego i rodzinnego odrzucenia konwertytów. Wskazano na złożoność interpretacji wolności religijnej w Tanzanii, gdzie jej rozumienie bywa kształtowane przez harmonię wspólnotową, system klanowy i prawo zwyczajowe, a nie jedynie przez standardy zachodnie. W konkluzji podkreślono konieczność pogłębionego dialogu kulturowo-religijnego oraz wypracowania duszpasterskich strategii towarzyszenia małżeństwom międzykulturowym, które pozwoliłyby pogodzić integralność wiary z poszanowaniem lokalnych tradycji.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, tradycyjne religie afrykańskie, tanzańskie prawo zwyczajowe, małżeństwo, wolność religijna.

This article presents the groundbreaking conference organized by the University Center for Religious Freedom Studies at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw on 23rd May 2025, titled “Marriage versus Religious Freedom: Cultural and Legal Aspects in Poland and Tanzania”.

The rationale for addressing this topic was based on two significant observations made by the organizing committee: a general lack of knowledge regarding the custom and civil law of marriage in Tanzania (and other African countries) and the increasing number of intercultural and interreligious marriages (or unions) in Poland and, to some extent, in Tanzania.

To address these issues from an academic perspective, the organizers emphasized the importance of inviting presenters from diverse specializations, including Pastoral Theology, Civil Law in Tanzania, Missiology, Pedagogy, Canon Law, Dogmatic Theology, and other related disciplines.

The author of this article, drawing on 25 years of missionary service in Tanzania, aims to combine his grassroots experience with pastoral principles to offer practical and insightful guidance for individuals currently in, or considering, Polish Tanzanian family relationships.

1. Method

This article follows principles of the method used in Pastoral Theology which main goal is to ensure a constant renovation and updating of lines of action.

PT engages the complex interplay of theory and practice in a focal way. Theory and practice imply and shape each other. Practice gives rise to theory, while theory often has practical implications. Trying to understand and explain human action and thought requires complex theoretical frameworks. Theoretical frameworks, in turn, arise out of reflection upon actions and practices.

Methods in PT often bear witness to the complexity of the theory-practice relationship. Often practical theologians will use a spatial metaphor to describe this complexity.

Nevertheless, below we recall both material and formal objects of Pastoral Theology, where the first focuses on *Religious Practices performed within three major areas*: Within the Church; Outside the Church; and Christian faith in a multicultural and multi-religious world.

The *Formal object of PT* is understood as the perspective within which the material object is studied – has two levels: *first*, tension between the

current state of religious practice and how it should or could become; and *second*, research-driven practice to identify problems and tensions and to understand, explain and solve them.

2. Pre-state structure of marriage

Before marriage became a civil law institution, it was a socially and religiously sanctioned contract aimed at reproduction, inheritance, maintaining social order and strengthening ties between families. In practice, it had much more to do with the functioning of the community than with personal choice or romantic love.

Here we wish to focus briefly on marriage union back to royal and feudal times in Europe, when union of a man and a woman was primarily of social, economic, religious and political significance. Here are the main aspects of this institution:

a) Social union: securing inheritance and continuity of the lineage

In this understanding, marriage was the primary institution for perpetuating the lineage and passing on property. The purity of the children's lineage (i.e., the certainty of paternity) was crucial to inheritance and the preservation of power or lands.

b) Economic union

This factor within the union was a form of economic alliance, combining property, land and influence. In this reality, a woman often brought a dowry, and the man provided sustenance. It was often concluded to increase the social status of the family.

c) Political union

Especially in the upper strata, marriages were political alliances (e.g., dynastic or tribal). Often, it was arranged by families, without the will of the spouses themselves.

d) Religious and moral function

In Christianity, for example, it is considered a sacrament. It was meant to regulate sexual life, which outside of marriage is condemned by the Biblical teaching. A woman's chastity before marriage was linked to family honor and had a strong religious dimension.

Consequently, we may conclude that marriage was a tool for maintaining social order, also by assigning women to the role of wife and mother. Likewise, we should not forget that marriage rules (age, consent, kinship) were regulated by custom and religious law, especially by the Catholic Church and later various branches of the Protestant Churches.

3. The Christian foundation of marriage

The meaning of marriage in Poland¹ is based on the Christian worldview where the concept of family originates from the Biblical creation narrative, where Adam and Eve, as the first parents, were given the divine mandate to procreate (Genesis 1:27-28). Family is perceived as a sacred institution, where human beings reflect God's image, capable of love, truth, and moral discernment. The Second Vatican Council further emphasizes that humanity finds its true purpose in the revelation of Christ, the "New Adam"².

It is only in the mystery of the *word made flesh* that the mystery of humanity truly becomes clear. For Adam, the first man, was a type of him who was to come, Christ the Lord. Christ the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals humanity to himself and brings to light Its very high calling. It is no wonder, then, that all the truths mentioned so far should find in him their source and their most perfect embodiment.

Since we are still in the area of the European context³, we would like to look briefly at some definitions and the types of families.

¹ Cfr. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, 2 April 1997, Artykuł 18 (Translation from Polish), According to Article 18 of the Polish Constitution, marriage as the union of a man and a woman, family, maternity and parenthood are under the protection and guardianship of the Republic of Poland. The duty to protect means first and foremost that public authorities take measures to prevent, among other things, threats to family, maternity and parenthood. The principle expressed in Article 18 of the Polish Constitution formulates the addressed to all organs of public authority the order to realize these values to the greatest possible and the prohibition on interfering with the freedoms and rights of those who make up marriage and the family. According to Article 8(2) of the Polish Constitution, a provision of the Constitution may also be directly applied by administrative authorities in the process of interpreting laws in accordance with the with the Constitution.

² Cfr. Second Vatican Council, The pastoral constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, December 7, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html [15.09.2025], n. 22.

³ Cfr. S. Koenig, *Sociology, An introduction to social sciences*, New York 1953, p. 129.

4. Key understanding of terms

Here we wish to ask a simple question, namely, what is a family? Or how to make sure that what someone defines as a family goes hand in hand with the so-called “western” and European understanding of a family as such. It is important because usually we might find some broader explanations that the typical European family is a *nucleus family*.

4.1. Western definition on family

Below we present selected definitions from different scientific disciplines like sociology, anthropology, theology.

- William Fielding Ogburn and Meyer Francis Nimkoff define family as a durable association of husband and wife with or without children⁴.
- William Graham Sumner and Albert Galloway Keller define family as a miniature social organization in which at least two generations exist and has a unique characteristic of a tied blood relationship⁵.
- Bronislaw Malinowski opined that a family is the institution within which the cultural traditions of a society are handed over a newer generation (limited to a particular society and its cultural factors)⁶.
- John Paul II viewed the family as the “basic cell of society” and the “domestic church” (rooted in the tradition and teaching of the Catholic Church)⁷.
- Pope Francis describes a family as a fundamental building block of society, a place of welcome and a vital cell in a fraternal community. He emphasizes the family’s role in promoting love, trust, cooperation, and reciprocity, and its importance in humanizing individuals.
- Catechism of the Catholic Church defines family as the natural society in which husband and wife are called to give themselves in love and in the gift of life⁸.

⁴ Cfr. W.F. Ogburn, M.F. Nimkoff, *Technology and the changing family*, London 1977.

⁵ Cfr. W.G. Sumner, A.G. Keller, *The science of society*, 1927, https://archive.org/details/scienceofsociety0000sumn_l8f0/page/n8/mode/1up [20.09.2025].

⁶ Cfr. B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines: A sociological study*, 1913, <https://archive.org/details/familyamongaustr00mali> [20.09.2025].

⁷ Cfr. John Paul II, The post-Synodal apostolic exhortation *Familiaris consortio*, 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html [15.09.2025].

⁸ Cfr. *Catechism of the Catholic Church* (CCC), https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P7T.HTM [15.09.2025], n. 2207.

4.2. An African definition on family

At this point we wish to present a definition of family created by John Mbiti, a well-known anthropologist and philosopher of African culture and religion. First of all, he argued that the African family extends beyond immediate genetic ties. Such a statement made him highlight the importance of community and kinship in shaping individual identity and reinforcing social structures.

We may realize now that the African concept of family is deeply interwoven with the belief in the continuity of the living and the dead, with ancestors playing a significant role in guiding the living.

5. Some differences between an African and European family

Now we should try identifying differences that characterize presented above definitions and to present some characteristics of Tanzanian family that might have its own understanding, often going far from what is taken for granted in the current western culture.

5.1. Number of Children

Generally, in an African context, we may observe large number of children within the same family. First, all the children don't have to be the biological offspring of the parents. Also, it is very common to find few parents of children within the same household. Nevertheless, children are considered to guarantee the continuation of family lineage.

If we find that in Tanzania families have numerous offsprings, it is mostly on the base of strong stand where children are gift to the society and the family in a particular way. Therefore, there is no limit of the number of the children in African families and a person can give birth to any number of children as much as possible. Sometimes, we find other reasons, including economical, or an environment with contagious diseases that may lead to death of some of these children.

5.2. Typology of the Family

Sometimes a type of family might be determined by the number of members of the family. However, the modern western family is usually defined as a nucleus family.

Among the Africans, an extended family is a common phenomenon in many places. It is a family that consists of husband or father, wife or mother and children. This family is not limited within the parameter of its members but rather it adds relatives and even the diseased are in some tribes being counted. These are like uncles, aunts, relatives of the spouses, who live together in the same household. It is possible for all members of such typology of a family to live together since the family members support each other financially. Likewise, they help each other in production such as agriculture so that they can earn for their living⁹.

5.3. Male circumcision

The act of circumcision which consists of cutting of the foreskin is a ritual and religious practice. The blood during circumcision should drop on the ground binds that person mystically with ancestors. In most of the African tribes this ritual considered as the transition or a passage from childhood to adulthood.

Consequently, an individual is ready to assume the roles of husband and wife in the family or society at large. Though it is practiced in African, but it should be clear that not all the tribes do practice it. As an example, we may list the Luo tribe in East Africa. But we shouldn't come to conclusion that the example of Luo or other tribes doesn't practice any ritual of initiation. Here we only state that the circumcision is not practicing among Luo and other few tribes as a form of initiation.

5.4. Female genital mutilation

In Tanzania and in Africa at large, there are existing practices of female genital mutilation. Formerly it was practiced to the adults, in their initiation ceremonies but in the modern era it has changed. It has been observed that today the practice of it is done to infants and children. This is done secretly because officially there are Government of Tanzania, Christian Churches and Non-government organizations (NGOs) that take action against the practice. Therefore, it is often done within the family members to avoid the publicity of ceremonies which used to take place.

⁹ Cfr. K. Neubbeck, D.S. Glasberg, *Sociology, Diversity and Change in the twenty first century*, Dubuque 2014, p. 471.

In this sense it becomes difficult to uproot it, since the victim cannot defend herself and cannot escape the practice. She will come to learn it later that she has been mutilated.

5.5. Protection of the Children

In an African family a child should be protected by all the members of the extended family. Generally, people in Tanzania understand that a child not only belongs to the family but to the society (clan), hence, the whole society should secure the security of all children. A good example is when a child is not seen in the family, the whole community or society gathers and starts looking for the child all over the entire place and the surrounding till the child is found. This protection goes hand in hand with the teaching of moral behaviors. Nevertheless, in the introduction of the new laws, including the Safeguarding of minors and vulnerable adults, unfolded several forms of child abuse that often are taken for granted¹⁰. Unfortunately, in some circumstances a child is deprived of its rights within a society until the time of initiation which for a male should take place in the period of puberty or adolescence. This standard passes through social transformation of African societies, especially in towns.

Within the modern western culture, on the contrary, it has been noticed that the protection of a child is only based on the family level. This might be found in some extent in the evangelical narration dedicated to the time, when Jesus was thought to be lost while he was in the temple teaching. "They thought that he was with the group, so they travelled a whole day and then started looking for Him among their relatives and friends. They did not find him, so they went back to Jerusalem to look for him. On the third day they found him in the temple, sitting with Jewish teachers, listening to them and asking questions" (Lk 2:44). Therefore, we can imagine how solicitously Mary and Joseph went searching for Jesus among their relatives and friends when the caravan halted for the night. Only his parents were looking for him but not his relatives; nor even the whole society as it is in an African family.

There is no integration of the family with the rest of the society members regarding the protection of the child. Today, in the western society, the individual responsibility might be explained, mostly because it is the state

¹⁰ Cfr. J.S. Mbiti, *African religions and Philosophy*, Gaborone 2008.

that creates a love that should control a child's safety, also while a child is found within its natural family.

5.6. Formation of a child

In a Tanzanian family, the contribution of the parents in forming their children is well observed. Especially, Parents have their unique way of forming their children. At night the parents are with their immediate children in the same house; they discuss private affairs of their household, and the parents educate the children in matters pertaining to domestic relationships¹¹. In other words children are educated on how they can behave well in the society so that they become acceptable in the entire society, Consequently they grow with the same wisdom they acquired from their parents and later they will come to share them with their children in their future.

Moreover, every person in society is responsible for the wellbeing of the child. In villages, usually, elders are eager to correct a misbehaving child or a youth. Therefore, society has the duty and responsibility of ensuring that children are formed according to a particular tribal custom. These customs, in fact, are meant to control the moral conduct of a young member of the tribe. Any person found in the society, who has seen a child misbehaving, has a right to punish a child without the consent of his or her parents.

This aspect changed completely when we observe children and youth in large cosmopolitan cities in Tanzania, like e.g. Dar es Salaam, Arusha, or Mwanza. It has been noticed that a primary reason for youth moving from villages to town is, surprisingly, not an economical one but the anonymity that has not existed in their small societies.

5.7. Types of African Families

African family structures vary but generally include:

- Nuclear Family: comprising parents and children and introduced by colonial administrations, Christian teaching.
- Extended Family: Multi-generational households forming a single social and economic unit.
- Compound Family: Blended families formed through remarriage or polygamy.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

- Single-Parent Family: Often a result of divorce, death, or abandonment.
- Divorced Family: Where children live with one parent, often leading to socio-economic challenges.

In African traditions, polygamy is culturally embedded, seen as practical for agricultural and economic reasons, while monogamy is often attributed to Christian influence. Marriage itself is not merely considered as a personal contract but a communal event, fostering social cohesion and stability.

Unlike the Polish family structure, in Tanzania there might be few or more types of families under a roof of one household. The togetherness, in reality is superior to ties created through marriage.

In the following point we are going to discuss the meaning of marriage in Tanzania that should give as a general view of the issue from the African culture point of view.

6. Marriage meaning in Tanzania

In this point we would like to give a closer look at the meaning a Tanzanian has regarding the reason for getting a marriage union. Information obtained through the following short analysis should lead us to cope with the topic of study.

We wouldn't be wrong saying that for a Tanzanian (and probably to an inhabitant in Sub-Saharan Africa) a marriage means a sacred bridge between Ancestors and children that are going to be born within the marriage union. This is why in traditional African thought, marriage is far more than a union between two individuals, rather it is a cosmic event that binds the living, the ancestors, and the unborn.

Unlike Western models that emphasize nuclear model, romantic love or legal contracts, African marriage is a spiritual, communal, and generational covenant ensuring the continuity of life itself. In the same tune, in African spirituality, marriage is a religious obligation. Without it, the ancestors remain restless, and the unborn are left in limbo. It is a cycle that must not be interrupted¹². It is common to hear and learn that in African traditional life, marriage is a duty, a requirement from the corporate society, and a rhythm of life in which everyone must participate.

¹² Cfr. L. Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, New York 1997, p. 83–93.

Otherwise, he or she is not a complete person. Consequently, marriage is the meeting point for the three layers of human life: the departed, the living, and those yet to be born.

Let us now give a simple breakdown of the information written above.

6.1. Marriage as a link to the Ancestors

In African cosmology, the ancestors are not dead but remain active in the lives of their descendants. Marriage is seen as a duty to the ancestors, who expect their lineage to continue¹³.

On the basis of that, we may provide here some key aspects that include:

- Ancestral Approval: Before a marriage is finalized, rituals (like libations or consultations with elders) seek the blessings of the ancestors.
- Bride Price as a Sacred Exchange: The payment of dowry (mahari) is not merely economic, but it is a symbolic offering to the ancestors, acknowledging their role in uniting the families.

This also resounded in studies by Amadiume who argued that the bride wealth is not about commodifying women but about ritually binding two lineages. It is an offering to the ancestors, ensuring that the marriage is recognized in the spiritual realm¹⁴.

- Failure to marry is normally related to Ancestral Displeasure¹⁵: Hence a person who refuses marriage risks angering the ancestors, potentially inviting misfortune. The ancestors are the guardians of the moral order, and they watch to see whether the living are fulfilling their obligations – especially in marriage and procreation. This is why B. Bujo insisted that to refuse marriage is to cut oneself off from the ancestors and to betray the unborn. Consequently, the African family is a chain that must never be broken¹⁶.

¹³ Cfr. G. Baloyi, *Marriage and culture within the context of African indigenous societies: A need for African cultural hermeneutics*, „*Studia Historiae Ecclesiasticae*”, 48(2022), no. 1, p. 1–12.

¹⁴ Cfr. I. Amadiume, *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture*, London 1997, p. 144–158.

¹⁵ Cfr. Mbiti, *African religions and Philosophy*.

¹⁶ Cfr. B. Bujo, *The Ethical Dimension of Community: The African model and the dialog between north and south*, Nairobi 1998. Similar opinion has been given by other African writers. For example, in Akan tradition, marriage is not complete until children are born. The ancestors demand descendants, and a childless marriage is considered a tragedy, namely, an unfulfilled destiny. Cfr. G. Kwame, *African Cultural Values: An Introduction*, Accra 1996.

6.2. Marriage as a promise to the unborn

In this aspect, an African marriage carries a meaning as a contract with the future. Children are not just considered as a personal choice but as a sacred obligation to those yet to be born. Similarly, the unborn are not an abstract concept in African thought, rather they are waiting souls, depending on the living to bring them into the world. Marriage is the sacred passage that allows them to arrive¹⁷.

This might be explained and understood as the following:

- The Stigma of Childlessness: A childless couple is seen as breaking the chain between past and future generations.
- Polygamy as Insurance for Lineage: In some cultures, if a wife cannot bear children, a man may take another wife to fulfill the ancestral mandate of procreation.
- Naming Ceremonies as Ancestral Return: Newborns are often believed to be reincarnated ancestors, reinforcing the bond between.

6.3. Contrast with the Christian View of Marriage

While Christianity also values generational continuity (e.g., be fruitful and multiply), key differences arise when we state that Marriage is an ancestral duty and lineage preservation against sacramental union and personal holiness. The bride price consists of a sacred ritual honoring the ancestor. In consequence, it goes against an optional, namely not theologically driven requirement.

Moreover, childlessness is always seen as a curse and normally leads towards divorce and/or polygamy against a gesture of compassion that might lead to adoption. Also, here the community plays its role as a clan affair, and not just an individual against the couple's covenant before God.

The discussed above scholarly founded characteristics of an African marriage strengthens the argument that African marriage is a holistic, spiritual, and intergenerational institution and its go far beyond Western interpretations. Perhaps we could come out with a conclusion that the African marriage has a unique triadic nature, namely, 1) a sacred duty to the ancestors; 2) A communal covenant, not just an individual choice; and 3) A bridge to the unborn, ensuring generational continuity.

¹⁷ Cfr. D. Mulaisho, *The Tongue of the Dumb*, London 1971.

7. Negotiating some tensions in Modern Tanzania

In the current time, especially in towns, Tanzanian Christians grapple with how to honor ancestral traditions while adhering to biblical teachings. Some emerging solutions that might include:

- Reinterpreting bride price by framing dowry (mahari) not just as a purchase of the bride but as a symbol of gratitude to the bride's family.
- Christian Ancestral Memorials are often translated into praying for ancestors without worshiping them and in consequence blending respect with Christian doctrine.
- Emphasizing Adoption by promoting adoption to fulfill the African value of children while aligning with Christian ethics¹⁸. Of course, it wouldn't be just to state that there is no adoption in Tanzania. It is there, but only within one clan because of the tribal customs, beliefs and traditions.

For example, Bénézet Bujo argued that an African marriage is not merely a contract between two individuals, but a covenant between two clans, linking the living, the dead, and future descendants. The bride price is not a purchase, but a ritual seal that ensures the ancestors' blessings¹⁹.

The information gathered above highlights already clear dissimilarities in what marriage as such might mean for a couple built on a Polish and a Tanzanian. We may only imagine that if the two parties are not informed about the differences, the union, most likely, will have to pass through disagreements that, if not healed, might lead to separation²⁰. It is obvious that it is impossible to put as an equal mark between the marriage as a bridge between ancestors and unborn children on one side and the singular nucleus family format where children are welcomed but are not define a validity of a marriage union.

For Tanzania – and much of Africa – the challenge is integrating this wisdom with Christian values without losing the spiritual depth of either tradition. By recognizing marriage as both a sacred duty and a divine gift, a richer, more inclusive theology of family can emerge – one that truly honors the past, nurtures the present, and secures the future.

In the following point we wish to discuss some aspects of religious freedom within marriage unions in Tanzania.

¹⁸ Cfr. Mbiti, *African religions and Philosophy*.

¹⁹ Cfr. B. Bujo, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, New York 2001.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

8. Concept of religious freedom

Before we enter deeper into the current part of our study, we should present some chosen definitions of religious freedom to guide us into the better understanding of the phenomenon.

8.1. Catechism of the Catholic Church

According to the Catechism of the Catholic Church, true freedom is found in seeking and adhering to God's truth. It affirms that every person has the right to worship freely without coercion. The CCC in numbers 2104–2109 defines religious freedom as the right of every person to seek the truth in matters of religion, to adhere to that truth once known, and to live publicly in accordance with it – free from coercion by individuals, social groups, or the state²¹. The Church affirms that nobody may be forced to act against his convictions, nor be prevented from acting according to his conscience in religious matters, privately or publicly²². This principle of the teaching of the Catholic Church has been strengthened as well in the Decree *Ad Gentes* from where we learn that the Church strictly forbids that anyone should be forced to accept the faith, or be induced or enticed by unworthy devices; as it likewise strongly defends the principle that no one should be frightened away from the faith by unjust harassment. Similarly, the document reminds that according to the very ancient practice of the Church, the motives for conversion should be examined and, if necessary, purified²³.

The Church has a long and undeniable experience not only in formulating definitions but in protecting the religious freedom of its believes and in advocating the same in other denominations. We wish to point out what was expressed in *Dignitatis Humanae*, the Vatican II declaration on religious liberty.

The Catholic Church argued in the document that religious freedom is an immunity from coercion on the part of individuals or of social groups and of any human power, in such wise that no one is to be forced to act in a manner contrary to his own beliefs, whether privately or publicly, whether

²¹ Cfr. CCC, n. 2104–2109, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P7D.HTM [15.09.2025].

²² Cfr. *ibidem*, n. 2106.

²³ Cfr. Second Vatican Council, Decree on the mission of the Church *Ad Gentes*, December 7, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html [15.09.2025], n. 13.

alone or in association with others, within due limits. Likewise, the document formulated during the Second Vatican Council claimed that the state is not an all-powerful institution that can force people to act against their consciences, thereby limiting the power of the state. Finally, the Declaration grounds this right in the very dignity of the human person as this dignity is known through the revealed word of God and by reason itself. Hence, religious freedom is considered a fundamental human right rooted in the inherent dignity of the human person, one that is inherent and unalienable, not granted by government, nor capable of being legitimately revoked by it²⁴.

Consequently, the Magisterium emphasizes that freedom is perfected when directed toward God, and that no one should be forced to act against their conscience in religious matters²⁵.

8.2. Open Doors

On the other side we have the Open Doors organization advocating for persecuted Christians, which defines religious freedom as the right to practice one's faith without fear of persecution or discrimination. Together with that, the OD wish to present to the public whether all religions within a particular country enjoy equality before the law and that no state promotes favoritism of one religion. This activity is very insightful while analyzing the situation in Tanzania where converts from Islam to Christianity often face familial and/or social ostracization. Information of the same tune might be found the *Africa Munus*, from there we learn that in some countries, good relations exist between Christians and Muslims; in others, the local Christians are merely second-class citizens, and Catholics from abroad, religious and lay, have difficulty obtaining visas and residence permits; in some, there is insufficient distinction between the religious and political spheres, while in others, finally, there is a climate of hostility. The Pope continued by asking the whole Church, through patient dialogue with Muslims, to seek juridical and practical recognition of religious freedom, so that every citizen in Africa may enjoy not only the right to choose his religion freely and to engage in

²⁴ Cfr. Second Vatican Council, Declaration on Religious Liberty *Dignitatis Humanae*, December 7, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html [15.09.2025], n. 1–2.

²⁵ Cfr. CCC, n. 2106, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P7D.HTM [15.09.2025]; https://www.vatican.va/content/catechism/en/part_three/section_one/chapter_one/article_3/i_freedom_and_responsibility.html.

worship, but also the right to freedom of conscience. Religious freedom is the road to peace²⁶.

Data presented by Open Doors is reliable and helpful in highlighting countries where Christians face severe restrictions and advocating that wherever the fundamental human right is suppress it leads to broader human rights violations²⁷.

8.3. African Philosophical Perspectives

The religious freedom has also its African understanding and often is tied to community harmony and ancestral traditions. Unlike the European thought, African philosophy sees religion as deeply interwoven with social identity. Many African traditions emphasize spiritual plurality, where different belief systems coexist within a shared cultural framework. Religious freedom, in this sense, is not just about personal choice but about maintaining communal balance and respect for diverse spiritual expressions²⁸. We may notice already that religious freedom is a complex concept interpreted differently across theological, philosophical and cultural traditions. Hence, in Tanzania and in Africa at large, scholars emphasize communal harmony over individual choice. Religion then, has not a private but a communal bond that means a community's right to uphold ancestral traditions without foreign imposition. Because of its communal character of the African society, the religious freedom might be understood in relation to other religions, introduced along the history to people living at the African continent.

Also, Tanzania's Constitution in Articles 18 and 19 guarantees that every person has the freedom of opinion and expression of his ideas (Articles 18). Similarly, the Constitution underlines that every Tanzanian has the right to the freedom of conscience, faith and choice in matters of religion, including the freedom to change his religion or faith (Articles 19)²⁹. Probably we

²⁶ Cfr. Benedict XVI, The post-Synodal apostolic exhortation *Africa Munus*, 2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html [15.09.2025], n. 94.

²⁷ Cfr. Open Door, <https://appgfreedomofreligionorbelief.org/open-doors-2025-event/> [28.10.2025].

²⁸ Cfr. *Encyclopedia of African Religion and Philosophy*, <https://link.springer.com/referencework/10.1007/978-94-024-2068-5> [28.10.2025].

²⁹ The Constitution of the United Republic of Tanzania, https://www.nao.go.tz/uploads/Constitution_of_the_United_Republic_of_Tanzania_en.pdf [20.09.2025].

wouldn't be wrong affirming that the quoted articles echoing words said by the Father of Tanzanian Nations, Julius Kambarage Nyerere on July 30, 1970 in Tabora, during a seminar organized and opened for religious leaders to attend. Among the many issues presented by the President, it was stressed that Tanzania was formed as a *secular state*³⁰.

"[...] Our country it is a secular state. We do not have an official religion in Tanzania, a religion which is stipulated and accepted by the Constitution of the country like in England, where Anglicanism is a state religion; other denominations are accepted also; not forbidden. We are neither a Christian state, nor an Islamic state; not even a Judaic state, our country is just Tanzania. People themselves are having religion, everybody has his own, everyone knows his or her religion; we do not question them. Any denomination is not forbidden by the country's law. Regardless they don't bring conflict and chaos among citizens. Also, for our Party, every person has his or her religion: me, Kawawa, Karume [...]"³¹.

Unfortunately, there is a noticeable scarcity of current studies in this matter produced by Tanzanian scholars. Perhaps this is the biggest problem of African scientific research usually built on studies based on findings from western literature that on one side has good methodological background but often lacks both cultural and customary background that in normal circumstances cannot be obtained through simply literature review without grassroot experience.

9. Religious freedom in Tanzanian marriages

Because of the pastoral character of our study we are going to remine the Catholic teaching on the topic by calling it as an inalienable gift rooted in human dignity.

9.1. Tanzanian Multireligious society

Tanzania's diverse religious landscape – comprising Christianity, Islam, Hinduism, and African Traditional Religions (ATR) – creates complex dynam-

³⁰ Cfr. J.A. Gorka, *Youth ministry in the face of unemployment*, Morogoro 2016, p. 418–419.

³¹ Discours divers: Address by President Nyerere the seminar about Ujamaa, 30 July, 1970, pp. 1–2, in: AWFR, Fonds Schildknecht, vol. Z11, n. 4.

ics in marriage customs. While the constitution guarantees religious freedom, tensions arise when state laws, Christian doctrines, Islamic teachings, and African traditions intersect. Out of our observation we might identify some clashes based on Religious Laws and State Legislation. In general, the government of Tanzania recognizes three marriage systems: Civil marriages (under the Marriage Act, 1971)³²; Christian marriages (under laws and customs of particular churches); and. Islamic marriages (under the Kadhi's Courts based on principles of Islam).

The tension points lay also on Polygamy and Bride price. The first one is permitted under Islamic and customary law but forbidden in Christian marriages. The second one (mahari) is expected in African/Islamic unions but is being criticized by some churches as commodifying women.

In terms of polygamy, we should also see it from the traditional point of view, where marriage is a communal affair, not just between two people. Quoted already J. Mbiti stated that When Christianity rejects polygamy or bride wealth, it risks alienating converts from their cultural roots³³.

Moreover, a Christian-Muslim couples face pressure when a religious practice of baptism meets rejection from the Islamis side. From the other side there is a strong pressure of raising children as Muslims. Similarly, one should not underestimate the legal ambiguity, especially in the Tanzanian reality that lacks clear laws on interfaith inheritance and child custody. Often in Africa marriage is not just a union of two people but of two worlds. When religions clash, the couple must negotiate between divine law and cultural belonging³⁴. Additionally, the customary law gives precedence to the father within a family, by obliging all children to follow his religion.

The Christian Muslim conflicts in marriage life might also be mingled with the African Traditional Religion, especially in terms of its culturally rooted rituals. Such syncretism often leads to conflicts especially in areas such as Female Genital Mutilation and Ancestral blessing in wedding. The FGM is strictly opposed by Christian Churches since the arrival of the first missionaries as going against Biblical teaching and human rights. Currently there are also some NGOs that joined the Christian voices. The Ancestral

³² Cfr. Law of Marriage Act (1971), (r.e. 2019), <https://tanzlii.org/en/akn/tz/act/1971/5/eng@2023-12-31> [6.04.2022].

³³ Mbiti, *African religions and Philosophy*.

³⁴ Cfr. Bujo, *Foundations of an African Ethic*.

blessing in weddings is often opposed or condemned by some Christian Churches because of libation rituals.

Some African Christian scholars protect the existence of these rituals claiming that African religion and culture see marriage as a covenant with the ancestors. Christians often wanted to uproot them quickly creating a spiritual void³⁵.

This multireligious and multicultural Tanzanian society must deal legally with customary, religious and civil marriages. Such reality calls for interfaith and interreligious dialogue that could create a platform for flexible marriage policies. To face it, some research borrows principles of theological inculturation that invite Christianity in Africa to dialog with traditional religions from the Black Continent. This should guarantee possibility and later success of a marriage that on one hand honors ancestors, and on the other affirming Christ³⁶.

A similar statement might be found in Mbiti's writing where he argued that if Churchianity and Islam ignore African traditions, they will remain foreign religions on African soil³⁷. Nevertheless, such deep theological dialog has not yet taken place for different reasons whereas one of the main ones lays in the fact that the African Traditional Religion has many variations and definitely there is no representant that speaks on behalf of all.

9.2. Protective Tanzanian Law

Another influential example might be quoted from the Tanzanian Law of Marriage where we might find regulations unknown to the Polish Constitution. We would like to present one area where the Law doesn't interfere in the way a family is going to manage finances within a family, however, it intends that a man has the responsibility to guide his family for the best maintenance.

In number 63 of the Tanzanian Law of Marriage Act (revised edition 2019) we read about the duty to maintain a spouse.

"Except where the parties are separated by agreement or by decree of the court and subject to any subsisting order of the court– (a) it shall be the duty of every husband to maintain his wife or wives and to provide them

³⁵ Cfr. Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, p. 83–93.

³⁶ Cfr. Bujo, *Foundations of an African Ethic*.

³⁷ Mbiti, *African religions and Philosophy*.

with such accommodation, clothing and food as may be reasonable having regard to his means and station in life; (b) it shall be the duty of every wife who has the means to do so, to provide in a similar manner for her husband if he is incapacitated, wholly or partially, from earning a livelihood by reason of mental or physical injury or ill-health”³⁸.

Some erroneously argue that there is no existence of a law that would have regulated a status of a woman who lost her husband. The above legal example indicates the enormous gap as well between what the law guarantees to a woman in Tanzania on one side and the way a woman might facing still within a marriage union.

To get a closer picture of it let us remind that talk about an African tribe general, we should get familiar with its particular customs and traditions that derive from the culture. As stated already in the introductory part, Tanzania as a nation is built on their 127 tribes, mostly Bantu, that predominantly are patrilinear. Among them there are only three known as matrilinear tribes in Tanzania. But this doesn't interfere with the fact that correct observance of laws based on both traditions and customs of a particular tribe is reserved for men that are also known as the elders. It is obvious that interpretation of the marriage issues, inheritance matters, and widows' rights belong to the same elders. Every member of clan within a tribe is devout and follows their guidance in all matters³⁹.

Normally, elders are chosen from among the oldest members, and it is believed that they possess the power to curse other members of the tribe, especially younger ones.

As a reaction to it there are some cultural changes that appear to penetrate the society. For example, it has been noticed a rapidly growing number of “single mothers of choice” in main cities of Tanzania. Being educated and often economically stable with good and secure job they fear that once married they will be forcedly put under the cultural dominance of their husbands.

Nevertheless, in Tanzania, there is a good sign of growing awareness of the necessity to educate all girls and women about their rights within the society also through an advanced legislative system. Unfortunately,

³⁸ Law of Marriage Act (1971) Chapter 29, (r.e. 2019), <https://tanzlii.org/en/akn/tz/act/1971/5/eng@2023-12-31> [6.04.2022].

³⁹ Cfr. *Countries and their cultures*, Tanzania, <https://www.everyculture.com/Sa-Th/Tanzania.html> [20.09.2025].

these positive changes are still far from upgrading the status of women in a marital union. This is sad especially when one learns of a Tanzanian civil law that in theory protects the rights of a woman.

* * *

In the closing part we may now realize how different still is the understanding of a marriage for a Tanzanian and a Polish, for a person born in Africa and in Europe. What is the role of a community in western culture and on the black continent. Similarly, there is a long way ahead to understand unanimously a role of a man and a woman in the society and in a marriage union. Likewise, what is considered a violation of religious freedom in Poland might not necessarily be understood the same way in Tanzania (and vice-versa). Surely, it is not our intention to indicate the better or worse. Rather we wanted to invite a reader of this article to accept these differences and to feel invited into a dialogue that might make a multicultural marriage possible without compromising cultural identity of either of its parts. Nevertheless, we should have realized already the benefits of the conference organized by the University Center for Religious Freedom Studies, where this kind of information is gathered, discussed and presented to the public.

Equally, we wish to stress the unique role of Pastoral theology that in Tanzania seeks to bridge these divides by fostering dialogue between Christian teachings and cultural practices. The challenge is to balance respect for tradition with a commitment to Christian doctrine. This involves recognizing the legitimacy of diverse family structures while advocating for values like mutual respect, equality, and community cohesion.

If we were to identify some pastoral steps for integration, we should have come out with these few:

- Community Workshops: Educate on both Christian and Traditional Family values, fostering mutual respect.
- Intercultural Marriage Counseling: Address conflicts arising from differing cultural and religious expectations and advocating the reality where religion, tradition and law are inseparable in marital life
- Parental Guidance Programs: Integrate communal child-rearing practices with Christian principles and African values.
- Gender Role Education: Promote equality while respecting traditional roles, ensuring shared responsibility within the family.

The negotiation between Tanzanian family traditions and Christian values reflects the broader challenge of religious freedom in a culturally

diverse society. Balancing these paradigms should require openness to cultural continuity while embracing transformative Christian ideals.

It is believed that information discussed in this study, by fostering dialogue and understanding of the Tanzanian multicultural and multi-religious uniqueness, shall help to promote its cultural identity while protecting the religious faith of all wanting to live out their faith in families.

BIBLIOGRAPHY

Second Vatican Council, The pastoral constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, December 7, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html [15.09.2025].

Second Vatican Council, Decree on the mission of the Church *Ad Gentes*, December 7, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html [15.09.2025].

Second Vatican Council, Declaration on Religious Liberty *Dignitatis Humanae*, December 7, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html [15.09.2025].

John Paul II, The post-Synodal apostolic exhortation *Familiaris consortio*, 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html [15.09.2025].

Benedict XVI, The post-Synodal apostolic exhortation *Africa Munus*, 2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html [15.09.2025].

Catechism of the Catholic Church, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM [15.09.2025].

The Constitution of the United Republic of Tanzania, https://www.nao.go.tz/uploads/Constitution_of_the_United_Republic_of_Tanzania_en.pdf [20.09.2025].

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, 2 April 1997 (Constitution of the Republic of Poland), <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU-19970780483/U/D19970483Lj.pdf> [20.09.2025].

Amadiume I., *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture*, London 1997.

- Baloyi G., *Mariage and culture within the context of African indigenous societies: A need for African cultural hermeneutics*, „*Studia Historiae Ecclesiasticae*”, 48(2022), no. 1, p. 1–12.
- Bujo B., *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, New York 2001.
- Bujo B., *The Ethical Dimension of Community: The African model and the dialog between north and south*, Nairobi 1998.
- Countries and their cultures*, Tanzania, <https://www.everyculture.com/Sa-Th/Tanzania.html> [20.09.2025].
- Discours divers: Address by President Nyerere the seminar about Ujamaa, 30 July, 1970, in: Archives of the White Fathers in Rome, Fonds Schildknecht, vol. Z11.
- Gorka J.A., *Youth ministry in the face of unemployment*, Morogoro 2016.
- Koenig S., *Sociology: An introduction to social sciences*, New York 1953.
- Kwame G., *African Cultural Values: An Introduction*, Accra 1996.
- Magesa L., *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, New York 1997.
- Malinowski B., *The Family among the Australian Aborigines: A sociological study*, 1913, <https://archive.org/details/familyamongaustr00mali> [20.09.2025].
- Mbiti J.S., *African religions and Philosophy*, Gaborone 2008.
- Mudimbe V.Y., Kavwahireki Kasereka, *Encyclopedia of African Religion and Philosophy*, <https://link.springer.com/referencework/10.1007/978-94-024-2068-5> [28.10.2025].
- Mulaisho D., *The Tongue of the Dumb*, London 1971.
- Neubbeck K., Glasberg D.S., *Sociology, Diversity and Change in the twenty first century*, Dubuque 2014.
- Ogburn W.F., Nimkoff F.M., *Technology and the changing family*, London 1977.
- Open Door, <https://appgfreedomofreligionorbelief.org/open-doors-2025-event/> [28.10.2025].
- Sumner W.G., Keller A.G., *The science of society*, 1927, https://archive.org/details/scienceofsociety0000sumn_l8f0/page/n8/mode/1up [20.09.2025].

MACIEJ ANDRZEJEWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0001-8440-2426>

PRAWO DO SĄDU KOŚCIELNEGO WYRAZEM WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

The Right to Ecclesiastical Adjudication as an Expression of Religious Freedom

Abstract: Niniejsze opracowanie analizuje problematykę prawa wiernych Kościoła katolickiego do sądu kościelnego jako elementu wolności religijnej, wskazując jego podstawy normatywne. W opracowaniu podkreśla się, iż jurysdykcja sądu kościelnego jest wyrazem władzy pasterskiej, której źródłem jest misja powierzona przez Chrystusa, a jej wykonywanie wpisuje się w wewnętrzne prawo Kościoła. Prawo polskie gwarantuje wolność religijną i autonomię Kościoła, jednak nie przyznaje *explicite* prawa do sądu kościelnego jako prawa podmiotowego, natomiast prawo wiernego do sądu kościelnego wynika z endogennego prawa Kościoła i nie można go wyprowadzać bezpośrednio z prawa egzogenego. Ponadto wskazuje się w opracowaniu, iż istnieją w Kościele katolickim podstawy prawne świadczące o występowaniu w prawie kanonicznym instytucji samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego, która nie została skodyfikowana w formie zasady procesowej, lecz może zostać zrekonstruowana na podstawie obowiązujących norm prawnych.

MACIEJ ANDRZEJEWSKI – dr; absolwent prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II; doktor nauk społecznych w dyscyplinie nauk prawnych (doktorat obroniony na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego) oraz doktor nauk społecznych w dyscyplinie prawo kanoniczne (doktorat obroniony na Wydziale Prawa, Prawa kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego); laureat stypendium Ministra Nauki dla wybitnych młodych naukowców; kierownik i wykonawca w krajowych i międzynarodowych grantach badawczych finansowanych ze środków Narodowego Centrum Nauki oraz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego; adiunkt w Katedrze Norm Ogólnych i Teorii Prawa na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: prawo kanoniczne, system relacji Kościół-państwo, prawo do sądu, wolność religijna.

Abstract: This study analyzes the issue of the right of the faithful of the Catholic Church to access ecclesiastical courts as an element of religious freedom, highlighting its normative foundations. The paper emphasizes that the jurisdiction of the ecclesiastical court is an expression of pastoral authority, which originates from the mission entrusted by Christ, and its exercise is embedded within the internal law of the Church. Polish law guarantees religious freedom and the autonomy of the Church; however, it does not explicitly recognize the right to an ecclesiastical court as a subjective right. Instead, the right of the faithful to an ecclesiastical court arises from the Church's endogenous law and cannot be derived directly from exogenous law. Furthermore, the study points out that there are legal grounds within the Catholic Church that indicate the existence of the institution of the jurisdictional autonomy of the ecclesiastical court in canon law. Although this has not been codified as a procedural principle, it can be reconstructed based on existing legal norms.

Key words: canon law, system of Church-state relations, right to trial, religious freedom.

Pojęcie „jurysdykcja” etymologicznie wywodzi się od łacińskiego słowa *iuridictio-onis* i oznacza „całokształt władzy sądowniczej i działalności służącej do przeprowadzenia postępowania rozpoznawczego i wyrokowania”¹. W prawie kanonicznym przez jurysdykcję rozumie się „prawo i obowiązek sprawowania rządów wewnątrz Kościoła, przy czym uważa się, że jest to władza we właściwym znaczeniu pasterska i że powinna być wykonywana z pełną miłości pokorą (J 21, 15–17; 1P 5, 1–4)”². Przypomnieć w tym kontekście należy postanowienia Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie wskazuje się, iż biskupi sprawują władzę w imieniu Chrystusa osobiście i jest ona własna, zwyczajna i bezpośrednia, choć jej wykonywanie kierowane jest w ostatecznej instancji przez najwyższą władzę Kościoła i ze względu na dobro Kościoła lub wiernych może być w pewnej mierze ograniczane. Co istotne, na mocy tej władzy biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla swych poddanych,

¹ J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2009, s. 540.

² G. O'Collins, E. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, <http://www.opoka.org.pl/sloownik/ltk/jurysdykcja.html> [3.05.2025].

sprawowania sądów i kierowania wszystkim, co należy do dziedziny kultu oraz apostołatu (n. 27)³.

Jak słusznie zauważa się w literaturze przedmiotu, sądownictwo związane jest z dziejami człowieka od początku jego istnienia, także we wspólnocie Kościoła, która jest napełniona obecnością Boga⁴. Kościół, którego głową jest Chrystus, stanowiący Lud Boży i realizujący Boży plan zbawienia jest społecznością ludzką, dlatego też do rozwiązywania zaistniałych w nim konfliktów oraz wprowadzania ładu w społeczności Ludu Bożego konieczne jest istnienie sądownictwa kościelnego, które realizuje swoją misję poprzez kanoniczny proces sądowy jako najdoskonalszą formę rozwiązywania konfliktów. Z tego powodu prawo Kościoła katolickiego tworzy system kanonicznego prawa procesowego, składający się z elementów, tj.: zupełności struktur stosujących prawo, procedur w ramach, których prawo to jest stosowane oraz zasad, którymi należy się kierować obierając drogę sądową, czego wynikiem jest wyrokowanie w imię Boże, jako zgodne z planem Bożym⁵.

W odniesieniu do procesów sądowych Jan Paweł II w jednym ze swoich przemówień rojalnych wskazał, iż aby działalność sądów kościelnych rzeczywiście stanowiła wyraz misji Kościoła, musi zawsze uwzględniać jego naturalny, jak i nadprzyrodzony wymiar, a obowiązkiem Kościoła jest ten zamysł rozpoznawać, chronić i wspierać, zgodnie z jego misją⁶. Potwierdził to również papież Franciszek w 2015 r., reformując procesy o stwierdzenie nieważności małżeństwa i wskazując, iż Pan Jezus, łaskawy Sędzia i Pasterz, powierzył Apostołowi Piotrowi oraz jego następcom – papieżowi i biskupom – władzę kluczy, aby mogli w Kościele pełnić dzieła sprawiedliwości i praw-

³ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 21 XI 1964, „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 57(1965), s. 5–67; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.

⁴ A. Dziega, *Władza sędziowska kościelna*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 października 2004 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2005, s. 17.

⁵ M. Greszata-Telusiewicz, *System kanonicznego prawa procesowego*, „Człowiek – Rodzina – Prawo”, 2012, nr 1, s. 10. Na temat wyznaczników specyfiki systemu prawa kanonicznego tj.: przedmiot i zakres kanonicznych unormowań prawnych, upodmiotowienie kanonicznoprawne, charakter źródeł prawa kanonicznego oraz sposób zabezpieczania poszanowania kanonicznych norm prawnych, zob. F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013, s. 51–59.

⁶ T. Rozkrut, *Zagadnienia procesowe w przemówieniach rojalnych papieża Jana Pawła II*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba*, s. 106.

dy. Ta najwyższa i powszechna władza, wzmacnia i chroni władzę pasterzy poszczególnych Kościołów lokalnych. Z tej władzy wynika, że pasterze mają święte prawo oraz obowiązek, by w imieniu Pana sądzić swoich wiernych⁷.

Ponadto zgodnie z kan. 1419 § 1 KPK/83⁸, to biskup diecezjalny jest sędzią pierwszej instancji w każdej diecezji dla wszystkich spraw niewyjętych spod jego władzy. Ponadto przysługuje mu wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, jaka jest wymagana do jego pasterskiego urzędu i obowiązany jest on rządzić powierzonym mu Kościołem patrykularnym z władzą ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, zgodnie z przepisami prawa⁹.

Mając powyższe na uwadze, należy zgodzić się z twierdzeniem prezentowanym w literaturze przedmiotu, iż wolność religijna stanowi przymiot wszystkich jednostek w państwie, zapewniając ochronę ich społecznej egzystencji, jak i funkcjonowanie Kościoła. Z tej racji państwo zobowiązane jest zapewnić każdemu człowiekowi ochronę jego indywidualnej wolności religijnej w granicach wyznaczonych przez prawo¹⁰. Przypomnieć w tym miejscu trzeba, iż zgodnie z Deklaracją o wolności religijnej *Dignitatis humanae* prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne (n. 2)¹¹. Zauważyć przy tym należy, iż Deklaracja Dykasterii Nauki Wiary *Dignitas infinita* podkreśla, że tylko poprzez uznanie istotowej

⁷ Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15 VIII 2015, AAS, 107(2015), s. 958–970; tekst polski: Franciszek, List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski), Tarnów 2015.

⁸ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25 I 1983, AAS, 75(1983), pars II, s. 1–317, tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego* promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku, stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022 (KPK/83).

⁹ M.I. Andrzejewski, *Realizacja zasady kontrydiktoryjności w kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego po reformie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa papieża Franciszka (dyspozycyjność i niezawistość)*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 31(2021), nr 34, s. 27–28.

¹⁰ P. Jabłońska, *Wolność religijna w prawodawstwie polskim*, „Libertas Religiosa”, 2022, nr 1, s. 41.

¹¹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humanae*, 7 XII 1965, AAS, 58(1966), s. 929–946; tekst polski: Sobór Watykański II,

godności istoty ludzkiej, która nigdy nie może zostać utracona, możliwe jest zagwarantowanie tej charakterystyce nienaruszalny i bezpieczny fundament. Bez odniesienia ontologicznego uznanie godności ludzkiej byłoby zdane na łaskę i niełaskę różnych i arbitralnych ocen. Jedynym warunkiem, aby można było mówić o godności przynależnej osobie samej w sobie, jest jej przynależność do gatunku ludzkiego, stąd prawa osoby są prawami człowieka (n. 24)¹².

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie o normatywne podstawy zakresu jurysdykcji sądów kościelnych oraz zapoczątkowanie badań nad zasadą wynikającą z autonomii i niezależności Kościoła i Państwa, każdego w swoim zakresie, tj. samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego. W artykule udowodniona zostanie teza, zgodnie z którą wiernemu Kościoła katolickiego w Polsce przysługuje prawo do sądu kościelnego w oparciu o przepisy prawa endogenicznego Kościoła, natomiast nie może on wywodzić tego uprawnienia bezpośrednio z prawa egzogenicznego obowiązującego w Rzeczypospolitej Polskiej. Weryfikacji również zostanie poddana hipoteza badawcza, zgodnie z którą w Kościele katolickim istnieje samodzielność jurysdykcyjna sądu kościelnego, która nie jest wyrażona *expressis verbis* w normach prawnych, jest więc ona nieskodyfikowana, ale znajduje oparcie w obowiązujących przepisach prawa.

Szukając odpowiedzi na postawione pytania badawcze, w niniejszym opracowaniu wykorzystano metodę dogmatyczno-prawną w celu precyzyjnego ustalenia treści norm prawnych dotyczących zakresu jurysdykcji sądu kościelnego oraz metodę komparatystyczną, porównując konstrukcję prawa do sądu w porządku prawnym Kościoła katolickiego i Rzeczypospolitej Polskiej.

1. W poszukiwaniu normatywnych podstaw jurysdykcji sądu kościelnego

W art. 53 ust. 1 Konstytucji RP¹³ ustawodawca zagwarantował każdej osobie fizycznej, niezależnie od jej obywatelstwa wolność religii, na którą

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

¹² Dicastero per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione Dignitas infinita circa la dignità umana*, 2 IV 2024, „Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede”, 588, 8 IV 2024; tekst polski: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/04/08/0284/00588.html#polacco> [1.06.2025].

¹³ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 ze zm.) (Konstytucja RP).

składa się wolność przyjmowania religii i jej wyznawania oraz wolność jej uzewnętrzniania¹⁴. Z natury rzeczy wolność jest taką sferą życia człowieka, w którą organy państwa nie mogą ingerować. Oznacza to zatem, że tylko jednostka może zdecydować o skorzystaniu z przysługującej jej wolności, a tym samym innym podmiotom w tym zakresie nie przysługują żadne kompetencje¹⁵. Innymi słowy, wolność wyznania to prawo o charakterze osobistym, nierozzerwalnie związane z tożsamością i wewnętrznymi przekonaniami człowieka. Państwo ma obowiązek szanować tę wolność, ponieważ wynika to z troski o godność człowieka, która przejawia się w naturalnym dążeniu jednostki do odkrywania i przeżywania wartości transcendentnych, dlatego to dążenie powinno być uznane, szanowane i chronione¹⁶.

Zgodnie zaś z ust. 2 art. 53 Konstytucji RP wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują. Wobec jednoznacznego brzmienia przytoczonego przepisu ustawy zasadniczej, odnosząc się do zasad techniki legislacyjnej zauważyć należy, iż *a prima vista* jest to katalog zamknięty, ponieważ ustawodawca enumeratywnie wymienił elementy składowe wolności religijnej i nie posłużył się zwrotem charakterystycznym dla katalogu otwartego, takim jak „w szczególności” lub innym podobnym.

Mimo iż w literaturze przedmiotu spotkać można twierdzenie, iż analizowany przepis ustawy zasadniczej gwarantuje wolność wyboru religii, co oznacza, iż przynależność do kościoła lub innego związku wyznaniowego zobowiązuje do przestrzegania wewnętrznego prawa danej wspólnoty, ponieważ dotyczy praw i obowiązków jednostki, a ochrona lub dochodzenie tych praw jest tylko możliwa w oparciu o system sprawiedliwości obowiązujący w danym kościele lub wspólnocie religijnej¹⁷, trudno *expressis verbis* z art. 53 ust. 2 Konstytucji RP wyinterpretować prawo Kościoła do jurysdykcji, a tym samym prawo wiernego do poddania swojej sprawy sumienia sądowi kościelnemu.

¹⁴ M. Florczak-Wątor, art. 53, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. P. Tuleja, Warszawa 2023.

¹⁵ P. Winczorek, *Prawo konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2003, s. 87.

¹⁶ P. Sarnecki, art. 53, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016.

¹⁷ <https://laboratoriumwolnosci.pl/slownik/sad-koscielny/> [5.06.2025].

Mając na względzie przyjętą przez ustrojodawcę metodę regulacji materii wolności wyznania, zasadnie twierdzi się w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego, iż art. 53 Konstytucji RP i art. 25 Konstytucji RP mają charakter komplementarny i winny być rozpatrywane jako pewna całość przy wykorzystaniu wykładni systemowej¹⁸. Odnosząc się do przedmiotowego judykatu, przytoczyć należy zatem normę art. 25 ust. 3 Konstytucji RP, zgodnie z którą stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Pojęcie „w swoim zakresie” doprecyzował Sąd Najwyższy wskazując, iż do swojego zakresu kościoła lub związku wyznaniowego należy zaliczyć nie tylko ich działalność religijną *sensu stricto*, ale również ich wewnętrzną organizację, hierarchię, kompetencje i stosunki między jednostkami, organami i innymi podmiotami struktury kościoła lub związku oraz elekcję i obsadę personalną urzędów sprawujących kult, zajmujących się nauczaniem lub zarządzaniem, a także kwestie odnoszące się do przyjmowania albo wykluczania wiernych ze wspólnoty, łącznie z ich pozycją w ramach wspólnoty i relacjami z jej organami i strukturą¹⁹. Podobnie wskazana norma konstytucyjna wprost nie wyraża prawa Kościoła do własnej jurysdykcji, a wiernego nie wyposaża w prawo podmiotowe związane z dochodzeniem swoim roszczeń przed sądem kościelnym.

Wydaje się, iż dopiero Konkordat w art. 5 jednoznacznie przesądził, iż przestrzegając prawa do wolności religijnej, Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego²⁰. W doktrynie wskazuje się również, że art. 5 Konkordatu jest uszczegółowieniem zasad autonomii i niezależności Kościoła w jego zakresie²¹. W orzecznictwie sądowym podkreśla się również, że sądy kościelne nie pełnią funkcji wymiaru sprawiedliwości w Polsce i nie stanowią organów władzy sądowniczej. Są

¹⁸ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., sygn. akt U 10/07, Lex nr 562823.

¹⁹ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 12 maja 2016 r., sygn. akt IV CSK 529/15, Lex nr 2080076.

²⁰ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. 1998, nr 51 poz. 318 (Konkordat)).

²¹ P. Borecki, *Funkcja stabilizacyjna konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r.*, „Przegląd Prawa Publicznego”, 2019, nr 5, s. 37.

one częścią instytucji wyznaniowej, a między sądami kościelnymi a powszechnymi występuje rozdzielnosc jurysdykcji. Oznacza to, iż w sądach kościelnych orzeka się na podstawie prawa kanonicznego, podczas gdy sądy powszechne opierają się na obowiązującym prawie krajowym²².

Prawodawca kościelny w kan. 1401 KPK/83 postanowił, że *iure proprio et exclusivo* Kościół rozpoznaje sprawy dotyczące rzeczy duchowych i związanych z duchowymi oraz naruszenie ustaw kościelnych oraz wszystkie sprawy, w których wchodzi w grę grzech, w tym co dotyczy ustalenia winy i wymierzenia kar kościelnych. Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, kanon ten jest próbą rozdzielenia własnej jurysdykcji Kościoła od jurysdykcji państwa²³. Zauważyć przy tym należy, iż zakres przedmiotowy analizowanej normy dotyczy *causae spirituales*, które na mocy prawa Bożego powierzone zostały wyłącznej jurysdykcji sądu kościelnego oraz *causae mixte*, które pod pewnymi względami należą do jurysdykcji Kościoła, a pod innymi do jurysdykcji państwa, a także sprawy związane z naruszeniem ustaw kościelnych oraz innych, gdzie w grę wchodzi czyn, który nosi w sobie znamię grzechu, powodując naruszenie prawa Bożego, nawet gdy zachowanie to nie narusza ustaw kościelnych²⁴. Oznacza to zatem, że rozstrzygnięcia trybunału kościelnego we wskazanych sprawach muszą być akceptowane przez sądy państwowe jako ostateczne i prawnie wiążące²⁵. Przedmiotowe stanowisko potwierdził również papież Franciszek, wskazując, iż na podstawie własnego prawa Kościół posiada wyłączną jurysdykcję w sprawach małżeństw kanonicznych i sakramentalnych, tym samym potwierdził uprawnienia biskupa diecezjalnego, sędziego, a także trybunału, do rozeznawania i ostatecznego, wiarygodnego rozstrzygania przedkładanych spraw małżeńskich ochrzczonych²⁶.

²² Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 27 maja 2013 r., sygn. akt IV SA/Wa 2049/12, Lex nr 1609353.

²³ C. De Diego-Lora, *Postępowanie sądowe w ogólności*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1049.

²⁴ J. Krukowski, *Sądy w ogólności*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 5: *Księga VII: Procesy*, red. J. Krukowski, Poznań 2007, s. 15–16. Zob. G. Sheehy, *The Canon Law: Letter & Spirit: A Practical Guide to the Code of Canon Law*, London 1995, s. 812.

²⁵ L. Wrenn, *Trial in General*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J. Beal, J. Coriden, T. Green, New York – Mahwah 2000, s. 1617.

²⁶ W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 245.

Norma kan. 1671 KPK/83 wyraźnie stanowi, iż sprawy małżeńskie ochrzczonych należą, na mocy prawa własnego do sądziego kościelnego, natomiast sprawy dotyczące czysto cywilnych skutków małżeństwa należą do sądownictwa świeckiego, chyba że prawo partykularne stanowi, że gdy sprawy te są traktowane wpadkowo i dodatkowo, mogą być rozpoznawane i rozstrzygane przez sądziego kościelnego. Podobnie w zakresie spraw karnych prawodawca kościelny postanowił w kan. 1311 § 1 KPK/83, iż Kościół posiada przyrodzone i własne prawo karcenia sankcjami karnymi wiernych, którzy popełnili przestępstwo. *Ratio legis* tej normy wywodzi się z nauczania Soboru Watykańskiego II, który określił Kościół mianem *Misterium Salutis*, a więc jest to wspólnota Bosko-ludzka, której zadaniem jest prowadzenie ludzi do celu nadprzyrodzonego prawa kanonicznego, jakim jest zbawienie dusz. Ze względu na ten właśnie cel Kościół posiada *nativum et proprium ius* karania tych wiernych, którzy dopuścili się przestępstwa, stanowiącego przeszkodę w osiągnięciu życia wiecznego²⁷.

2. W poszukiwaniu zasady samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego

Relevantna z punktu widzenia niniejszych rozważań jest teza spotykana w teorii prawa, zgodnie z którą samodzielność jurysdykcyjna jest przymiotem każdego sądu, natomiast różnie kształtuje się jej zakres²⁸. Biorąc pod uwagę, iż samodzielność jurysdykcyjna sądu kościelnego może mieć charakter zróżnicowany, jak ma to miejsce w poszczególnych procedurach sądowych prawa świeckiego²⁹, w pierwszej kolejności należy podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, czy z norm sytemu prawa kanonicznego można zrekonstruować zasadę samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego?

²⁷ J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*: t. 4/2: Księga VI: *Sankcje karne w Kościele zreformowane przez papieża Franciszka*, Poznań 2022, s. 17.

²⁸ M. Wąsek-Wiaderek, *Zasada samodzielności jurysdykcyjnej sądu*, w: *System prawa karnego procesowego. Zasady procesu karnego*, t. 3, cz. 2, red. tomu: P. Wiliński, red. naczelny systemu: P. Hofmański, Warszawa 2014, s. 1276. Zob. również: Ł. Błaszczak, *O tzw. ograniczonej samodzielności jurysdykcyjnej sądu cywilnego w procesie cywilnym*, w: *Ewolucja polskiego postępowania cywilnego wobec przemian politycznych, społecznych i gospodarczych. Materiały konferencyjne Ogólnopolskiego Zjazdu Katedr Postępowania Cywilnego*, Szczecin –Niechorze, 28–30 IX 2007 r., red. H. Dolecki, K. Flaga-Gieruszyńska, Warszawa 2009, s. 135.

²⁹ Szeroko na ten temat zobacz: M.I. Andrzejewski, *Samodzielność jurysdykcyjna sądu w procedurach sądowych*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego”, 2016, nr 15, s. 33–51.

Należy już na wstępie zwrócić uwagę, iż koncepcja zasad procesowych jest istotnym, jeśli nie niezbędnym elementem poznania zagadnień procesowych, operowania pojęciami procesowymi, a także ich stosowania. Pojęcie zasady procesowej jest tak fundamentalne dla procesu, że żaden system prawa nie może obejść się bez definiowania zasady procesowej³⁰. Jak wskazuje się w literaturze, zasady procesowe to idee, którymi należy kierować się w procesie, a w przypadku nadania im mocy norm prawnych stanowić będą wyznaczniki stosowania i interpretacji innych norm prawnych. Ponieważ zasady są na tyle ogólne, że obejmują wszystkie węzłowe kwestie w procesie, wyznaczają one model procesu³¹.

Na szczególną rolę norm procesowych w prawie kanonicznym zwracał uwagę kardynał Zenon Grocholewski, który podkreślał, iż unormowania zawarte w księdze *De processibus* normują bardzo delikatną sferę życia człowieka dotyczącą sprawiedliwości. Dlatego aby nie doszło do pogwałcenia najbardziej fundamentalnych praw i niesprawiedliwości, polegającej na znieważaniu nakazu Chrystusa – co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza – niezbędne jest takie ukształtowanie norm procesowych, które będą z jednej strony precyzyjne, z drugiej zaś zapewnią obronę praw wiernych i dobra publicznego oraz umożliwią wykrycie prawdy obiektywnej³². Szukając definicji zasady procesowej na gruncie prawa kanonicznego, warto odnieść się do porównań etymologii łacińskiego słowa *principium* i polskiego określenia zasada. Oba te pojęcia odnoszą się do normy podstawowej, która staje się wyznacznikiem dla dalszych rozstrzygnięć³³. W podobnym tonie o zasadach procesowych pisze Arroba Codne, który nazywa zasady procesowe *presupposti disciplinare*, a więc są to założenia organizacyjne, hipotetyczne, określa je również mianem przypuszczalnych tez, a wszystkie one odnoszą się do postępowania w sądzie sprawy³⁴. Zasady procesowe prawa kanonicznego wyrastają z Ludu Bożego, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, żyjącym w Duchu

³⁰ M. Cieślak, *Zasady procesu karnego i ich system*, w: tenże, *Dziela wybrane*, t. 4, red. S. Waltoś, Kraków 2011, s. 21–22.

³¹ S. Waltoś, *Naczelne zasady procesu karnego*, Warszawa 1999, s. 4.

³² Z. Grocholewski, *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*, „Kościół i Prawo”, 1990, nr 7, s. 91.

³³ A. Dziega, *Zasada poszukiwania prawdy obiektywnej w procesie kanonicznym*, w: *Kościelne prawo procesowe – prawo rodzinne. Materiały i studia*, t. 4, red. A. Dziega, M. Greszata, P. Telusiewicz, Lublin 2007, s. 172.

³⁴ M. Arobba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 2001, s. 268.

Świątym, dlatego ich interpretacja musi uwzględniać naturę sądownictwa kościelnego³⁵.

W literaturze przedmiotu dokonano podziału zasad procesowych na zasady odnoszące się do stron, do których zalicza się zasady kontradyktoryjności, równości stron oraz dwustronności. Ponadto wyróżniono zasady odnoszące się do sędziów, do których zalicza się zasady odpowiedzialności przewodniczącego oraz kolegalności. Wskazano także na zasady odnoszące się do przedmiotu sporu, do których zalicza się zasady litiskontestacji oraz litispendencji. Uznano również zasady odnoszące się do rozstrzygnięcia sporu, do których zalicza się zasady apelacyjności oraz niepodważalności dekretów i wyroków przedstanowczych³⁶. Mając na względzie fakt, iż w systemie prawa kanonicznego, oprócz zasad o charakterze dyrektywalnym, występują również zasady opisowe niewyrażone *expressis verbis* w normach kodeksowych i nie znajdując we wskazanej klasyfikacji zasady samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego zasadnym wydaje się przeprowadzenie analizy poszczególnych norm praw kanonicznego pod kątem odpowiedzi na pytanie o istnienie w kościelnym prawie procesowym tej zasady.

Przy formułowaniu zasady prawnie nieskodyfikowanej należy po pierwsze stwierdzić, że w określonym systemie prawnym obowiązują określone normy prawne wyraźnie przez ustawodawcę ustanowione. Zwrot „wyraźnie ustanowione” powinno się rozumieć jako sytuację, w której normy mogą być odtwarzane na podstawie wydanych przepisów prawa i według niespornych reguł wykładni. Po drugie należy wskazać, iż rozważane normy mają wspólne uzasadnienie aksjologiczne. Po trzecie, na tej podstawie należy wnioskować, że w określonym systemie prawnym obowiązuje jakaś norma – zasada mająca większe znaczenie niż normy wyraźnie ustanowione³⁷. Dalsze badania będą starały się odpowiedzieć się na pytanie, czy z norm kodeksowych można zrekonstruować zasadę samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego?

Próbując zdefiniować pojęcie analizowanej zasady, wydaje się, że przez samodzielność jurysdykcyjną sądu kościelnego należałoby rozumieć kompetencję tego sądu do samodzielnego rozstrzygania zagadnień faktycznych

³⁵ M. Greszata-Telusiewicz, *Klasyfikacja kanonicznych zasad procesowych*, „Człowiek – Rodzina – Prawo”, 2013, nr 8(17), s. 23.

³⁶ Taż, *Iudicium cum principiis – kodeksowa weryfikacja wybranych zasad procesowych w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 219–398.

³⁷ S. Wronkowska, M. Zieliński, Z. Ziemiński, *Zasady prawa – zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1974, s. 115–116.

i prawnych oraz brak związania rozstrzygnięciem innego sądu lub organu. Zwrócić należy również uwagę, iż o samodzielności jurysdykcyjnej można mówić w kilku aspektach. Po pierwsze, można mówić o samodzielności jurysdykcyjnej jako o pewnej kategorii pozanormatywnej, w której określi się jej teoretyczne podstawy. W tym kształcie jest możliwe mówienie tylko o postulowanym modelu samodzielności i dlatego rozważania te mogą stanowić wtedy postulaty *de lege ferenda*. Po drugie, samodzielność jurysdykcyjna może być postrzegana jako pewna kategoria *in concreto* odnosząca się do konkretnego systemu prawa. Po trzecie, samodzielność jurysdykcyjną można również odnosić do kognicji sądu wyznaczonej przez przedmiot postępowania. Po czwarte zaś, samodzielność jurysdykcyjna może być odwołaniem do konkretnej kwestii należącej do kognicji sądu³⁸.

Patrząc na naturę i misję Kościoła, zauważyć należy, że skuteczne wykonywanie władzy sędziowskiej musi prowadzić do powierzenia sędziemu dyskrejonalnej władzy w prowadzeniu procesów. Pamiętać bowiem należy, iż sędzia rozstrzygając spory między wiernymi, działa w imieniu Chrystusa, dlatego też decyzja sędziego staje się niezawisła, wolna i podejmowana jest w sumieniu³⁹. Odnosząc się do wolności, warto przytoczyć przemówienie papieża Jana Pawła II z 1983 r. do Trybunału Roty Rzymskiej, w którym podkreślił, że sędzia pełniący kierowniczą rolę w procesie ma zagwarantowaną wolność w podejmowaniu decyzji⁴⁰.

Poszukując samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego należy zastanowić się, czy z kanonów obowiązującego kodeksu można zrekonstruować zasadę samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego. Na początku należałoby odwołać się do kan. 16 § 3 KPK/83, zgodnie z którym interpretacja dokonana w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego w poszczególnej sprawie, nie ma mocy ustawy i wiąże jedynie osoby oraz dotyczy spraw, dla których została wydana. Z kanonu tego wynika, że interpretacja prawa dokonana w wyroku sądowym czy dekrete, reskrypcie lub nakazie, a więc w akcie o charakterze administracyjnym dotyczy jedynie spraw, dla których została wydana i jedynie osób, których dotyczy, także jeśli została opublikowana, a nie promulgowana. Wyrok sądowy lub akt administracyjny, odpowiednio do autorytetu organu go wydającego może posiadać wartość o charakterze dyrektywalnym. Natomiast, jeśli wyrok lub

³⁸ P. Hofmański, *Samodzielność jurysdykcyjna sądu karnego*, Katowice 1988, s. 35.

³⁹ S. Pikus, *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin – Sandomierz 2009, s. 156.

⁴⁰ T. Rozkrut, *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej (1979–2003)*, Tarnów 2003, s. 97.

akt administracyjny nie został wydany przez ustawodawcę, nie przysługuje mu walor interpretacji autentycznej⁴¹.

Wnosząc *a contrario* z kan. 16 § 3 KPK/83 należy dojść do wniosku, że ani wyrok sądowy, ani akt administracyjny nie wiąże sądu kościelnego, a więc może on rozstrzygać samodzielnie zagadnienia faktyczne i prawne. Z kolei wyroki i akty administracyjne należałoby traktować jedynie jako dowód z dokumentów, które podlegałyby ocenie sędziego kościelnego, zgodnie z zasadą swobodnej oceny dowodów. Wydaje się zatem, iż wspomniany kanon może stanowić podstawę do rekonstrukcji samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego. Ponadto należy dokonać porównania norm zawartych w kan. 1671 KPK/83 i kan. 1401 KPK/83. Analiza wskazanych kanonów prowadzi do wniosku, iż orzeczenia innych sądów, w tym sądów państwowych nie mają skutków prawnych w porządku kanonicznym. Niemniej jednak, brak w kan. 1671 KPK/83 określenia *et exclusivo*, a zawartego w kan. 1401 KPK/83 nie wyklucza możliwości odmiennych ustaleń faktycznych⁴². Brak związania sądu kościelnego orzeczeniem sądu państwowego oraz możliwość poczynienia odmiennych ustaleń faktycznych prowadzą do wniosku, iż sąd kościelny może samodzielnie rozstrzygać zagadnienia nie tylko prawne, ale i faktyczne, ponieważ nie jest związany ustaleniami poczynionymi przez sąd państwowy. Wynika to również z norm prawa krajowego wyrażonego w Konstytucji RP, zapewniającego Kościołowi katolickiemu wolność religii, a tym samym autonomię i niezależność, o której mowa w art. 25 ust. 3 ustawy zasadniczej, a która została uszczegółowiona w zakresie wyłączności jurysdykcji sądu kościelnego w art. 5 Konkordatu.

3. Próba rekonstrukcji prawa wiernego do sądu kościelnego

W literaturze przedmiotu zasadnie wskazuje się, iż prawo do sądu stanowi fundament praw człowieka i chrześcijanina, ponieważ każdy człowiek ma prawo do sprawiedliwości, a tym samym do ochrony sądowej jego uprawnień przed kompetentną władzą⁴³. Poszukując uprawnień wiernego do sądu kościelnego, w pierwszej kolejności należy się zastanowić, czy tej ochrony może dochodzić na gruncie ustawy zasadniczej czy prawa kanonicznego?

⁴¹ Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. 1: Księga I: Normy ogólne, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 69.

⁴² Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. 5: Księga VII: Procesy, red. J. Krukowski, Poznań 2007, s. 329.

⁴³ R. Szttychmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 20.

Artykuł 45 ust. 1 Konstytucji RP stanowi, że każdy ma prawo do sprawiedliwego i jawnego rozpatrzenia sprawy bez nieuzasadnionej zwłoki przez właściwy, niezależny, bezstronny i niezawisły sąd. Przedmiotowa norma została usytuowana w rozdziale poświęconym wolnościom i prawom osobistym człowieka i obywatela, dlatego też może ona stanowić podstawę prawa podmiotowego przysługującego jednostce. Usytuowanie przedmiotowej normy w Konstytucji RP wskazuje na autonomiczny charakter prawa do sądu, ponieważ ma być samoistny i podlega ochronie niezależnie od naruszenia innych praw podmiotowych⁴⁴. W utrwalonym orzecznictwie sądu konstytucyjnego prawo do sądu obejmuje prawo do uruchomienia postępowania sądowego oraz prawo do odpowiednio ukształtowanej procedury sądowej, zgodnie z zasadami sprawiedliwości, jawności i dwuinstancyjności, a także prawo do uzyskania wiążącego rozstrzygnięcia⁴⁵. W literaturze przedmiotu można zaś spotkać szerszą konstrukcję normatywną prawa do sądu, na którą składają się prawo dostępu do sądu i prawo do odpowiednio ukształtowanej procedury sądowej oraz prawo do uzyskania ostatecznego rozstrzygnięcia sprawy, a także prawo do uzyskania skutecznej egzekucji wyroku wydanego przez sąd⁴⁶.

Postawić należy zatem pytanie, czy sądy kościelne należą do kategorii sądów, o których stanowi Konstytucja RP? Na tak postawione pytanie odpowiedzieć należy przecząco, ponieważ nie sprawują one wymiaru sprawiedliwości w rozumieniu przepisów prawa polskiego, a ich funkcjonowania nie sankcjonuje ustawa państwowa. Nie oznacza to jednak, że można podważać sądowy charakter działalności trybunałów kościelnych, wyznaczony zakresem ich zadań i funkcji, albowiem działają one na terenie Rzeczypospolitej Polskiej legalnie⁴⁷. Ten tok rozumowania potwierdza również Sąd Najwyższy, który w jednym z swoich judykatów z 1926 r. stwierdził, że sądy duchowne rzymsko-katolickie nie wchodzą do państwowej organizacji sądowej, ponieważ oparte są na zasadach wyznaniowych i tymi zasadami

⁴⁴ A. Wróbel, *Glosa do trzech wyroków Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy”, 2000, nr 1, s. 208.

⁴⁵ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 października 2007 r., sygn. akt. SK 7/06, Lex nr 322157.

⁴⁶ M. Florczak-Wątor, *Prawo do sądu jako prawo jednostki i jako gwarancja horyzontalnego działania praw i wolności*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego”, 2016, nr 3(31), s. 54.

⁴⁷ J. Misztal-Konecka, *Dokonywanie czynności procesowych przed sądem kościelnym jako okoliczność wyłączająca odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych. Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., I ACA 676/16*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 23(2020), s. 435.

związane są w swojej wewnętrznej działalności. Oznacza to, że sąd duchowny katolicki powołany jest do orzekania o ważności lub nieważności sakramentu małżeństwa, co w żadnym przypadku nie leży w kompetencji sądu powszechnego i co czyni niemożliwym uchylene przez Sąd Najwyższy wyroku sądu duchownego⁴⁸.

Orzecznictwo to wzmacnia również stanowisko doktryny, które podkreśla, iż sąd kościelny *de lege lata* nie jest innym sądem lub organem w rozumieniu ustawy Prawo o ustroju sądów powszechnych⁴⁹, ponieważ przez „inne organy orzekające” należy rozumieć organy państwowe, a nie organy należące do jakichkolwiek organizacji kościelnych, a jeżeli taka była intencja ustawodawcy, to powinna ona być *expressis verbis* zapisana w ustawie⁵⁰. Wydaje się zatem, iż obywatel, będący jednocześnie wiernym Kościoła katolickiego nie może bezpośrednio z art. 45 Konstytucji RP wywodzić swojego prawa podmiotowego do sądu kościelnego. Wobec powyższego należy poszukać przedmiotowego uprawnienia na gruncie przepisów prawa kanonicznego.

Poszukiwania prawa wiernego do sądu kościelnego w prawie kanonicznym rozpocząć należy od analizy uprawnień, jakie przysługują wiernym chrześcijanom. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że służą one ochronie praw człowieka ochrzczonego w społeczności Bosko-ludzkiej. Ich ontologiczna podstawa wynika zaś z godności osoby ludzkiej widzianej przez pryzmat naturalny i nadprzyrodzony w kontekście powołania człowieka do udziału w misji Kościoła w świecie⁵¹. Zauważyć przy tym należy, że Kościół jest ustanowiony przez Boga jako wspólnota Ludu Bożego, a nie przez ludzi jako wspólnota państwowa, dlatego poznając prawdę objawioną przez Boga, człowiek obowiązany jest do jej przyjęcia, a przez chrzest wszczepiony zostaje w Chrystusa i staje się osobą w Kościele. Od tego momentu jest podmiotem obowiązków i uprawnień, nie są one mu nadawane, ale tylko deklarowane, przy czym zapewnia się ich ochronę⁵².

⁴⁸ A. Fastyn, *Jurysdykcja sądu konsystorskiego w świetle przepisów prawa małżeńskiego z 1836 r.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 62(2010), z. 1, s. 116.

⁴⁹ Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych (t.j. Dz.U. 2024, poz. 334 ze zm.).

⁵⁰ M. Andrzejewska, M.I. Andrzejewski, *Czy sąd kościelny jest innym sądem lub organem w rozumieniu art. 44 ustawy prawo o ustroju sądów powszechnych?*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL”, 10–11(2014–2015), z. 1, s. 5–17.

⁵¹ J. Krukowski, *Wierni chrześcijanie*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: Księga II: *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 23.

⁵² Tamże, s. 24.

Kościół posiada konieczne środki do zapewnienia odpowiedniej ochrony prawnej i sprawiedliwości w wewnątrzkościelnych relacjach życia społecznego, uznając i przywracając wiernym należne im prawa. Ten właśnie cel przyświecał prawodawcy kościelnemu, statuującemu kan. 221 § 1 KPK/83, który uznaje prawo wiernego do odwołania się do kompetentnego forum kościelnego w celu dochodzenia skutecznej ochrony swoich praw⁵³. Prawodawca kościelny w kan. 221 § 1 KPK/83 stanowi, iż wiernym przysługuje legalne dochodzenie przysługujących im w Kościele uprawnień oraz ich obrona na właściwym forum kościelnym, a zgodnie z przepisami prawa oznacza to uprawnienie wiernych do korzystania z pomocy sądu nie tylko w sytuacji, gdy ich prawa są naruszane, ale także gdy nie są uznawane⁵⁴. W literaturze przedmiotu wskazano, iż prawo do sądu kościelnego jest prawem podstawowym, zakazującym jakichkolwiek ograniczeń charakteru podmiotowego⁵⁵.

Zastanowić się przy tym należy, czy z prawa do sądu wynika uprawnienie stron do żądania przeprowadzenia postępowania w określonym czasie? Zgodnie z obowiązującym kan. 1453 KPK/83 sędziowie i sądy mają troszczyć się o to, by wszystkie sprawy zostały zakończone jak najszybciej, bez uszczerbku dla sprawiedliwości, tak żeby w sądzie pierwszej instancji nie przeciągały się ponad rok, w sądzie drugiej instancji zaś ponad sześć miesięcy. Zauważyć przy tym należy, iż prawodawca w ten sposób ustanowił terminy maksymalne trwania procesu kanonicznego w pierwszej i drugiej instancji. Porównując obowiązujące rozwiązania z kodeksem z roku 1917⁵⁶ zauważyć należy, iż terminy maksymalne zostały skrócone o połowę. Zgodnie bowiem z kan. 1620 KPK/17 termin maksymalny trwania procesu w pierwszej instancji wynosił dwa lata, a w postępowaniu odwoławczym rok.

W literaturze przedmiotu słusznie podnosi się, iż choć w pojedynczych przypadkach terminy oznaczone w kan. 1453 KPK/83 przez sądy były dotrzymywane, to jednak w przeważającej części spraw dochodziło do ich przekroczenia. Przyczyny tego stanu rzeczy należy upatrywać zarówno po stronie sądu, jak i uczestników postępowania. Z jednej strony, strony postępowania oraz świadkowie notorycznie nie stawiali się w wyznaczonych

⁵³ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2022, s. 471.

⁵⁴ Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne*, s. 21.

⁵⁵ Krukowski, *Wierni chrześcijanie*, s. 39.

⁵⁶ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti PP. XV auctoritate promulgatus*, 27 V 1917, AAS, 9(1917), pars II, s. 3–521.

terminach na przesłuchania czy badania u biegłych, w tym psychologów, co skutkowało koniecznością wyznaczania nowych terminów i w efekcie, opóźnieniem w toku postępowania. Z drugiej strony, to właśnie strony często udzielały odpowiedzi na pisma sądowe z opóźnieniem, co również przyczyniało się do wydłużenia postępowania. W odniesieniu do przyczyn leżących po stronie sądu, wskazuje się na niewystarczającą liczbę pracowników w stosunku do liczby spraw oraz na obciążenie sędziów obowiązkami pozasądowymi, takimi jak działalność duszpasterska czy praca naukowa, co ograniczało ich możliwości organizacyjne i merytoryczne w zakresie spraw sądowych⁵⁷. Wydaje się zatem, iż odpowiednie tempo procedowania mimo, iż nie zostało wpisane do kan. 221 § 1 KPK/83, jak uczynił to ustrojodawca państwowy w art. 45 Konstytucji RP, również ma istotne znaczenie dla prawodawcy kościelnego i jest jedną z cech prawa do sądu kościelnego. Zauważyć przy tym należy, iż w prawie polskim procedowanie sądowe ma odbywać się bez nieuzasadnionej zwłoki, natomiast w prawie kanonicznym jak najszybciej. Wydaje się zatem, iż z tej konstrukcji normatywnej można wyprowadzić wniosek, iż szybkość procedowania jest istotną wartością w obu porządkach prawnych, zapewniając nie tylko prawo do wniesienia sprawy do sądu, ale również jej rozstrzygnięcie w odpowiednim terminie bez uszczerbku dla praw podmiotu ją wnoszącego.

* * *

W zakres przedmiotowy wolności wyznania, opisany w ustawie zasadniczej w art. 53 ust. 2 *expressis verbis* nie wchodzi ani jurysdykcja sądu kościelnego, ani prawo wiernego do sądu kościelnego. Wynika to z niepoprawnej konstrukcji tego przepisu z punktu widzenia techniki legislacyjnej, ponieważ wyznacza on katalog zamknięty elementów wchodzących w zakres analizowanej wolności. Poprawna konstrukcja normatywna tego przepisu powinna zawierać otwarty katalog uprawnień wynikających z wolności sumienia i wyznania, ale również wprost wskazywać na kompetencję w zakresie jurysdykcji sądu wyznaniowego w sprawach swoich wiernych. Zauważyć przy tym należy, iż mimo że prawo polskie nie przyznaje *explicite* prawa do sądu kościelnego jako prawa podmiotowego, to poprzez gwarancję wolności religijnej oraz autonomii Kościoła katolickiego, zapewnia mu przestrzeń do samodzielnego regulowania

⁵⁷ K. Karsten, *Orzeczenie nieważności małżeństwa. Aplikacja kan. 1095 nr 3 w wyrokach coram Sobański*, Kraków 2017, s. 81.

wewnętrznych spraw, w tym także kwestii jurysdykcji sądowej. Innymi słowy, sądy kościelne nie są częścią krajowego wymiaru sprawiedliwości, ale funkcjonują w ramach porządku prawnego Rzeczypospolitej Polskiej na mocy Konkordatu. Nie są one sądami w rozumieniu ustawy zasadniczej, dlatego prawo do sądu kościelnego nie wynika bezpośrednio z przepisów prawa polskiego, lecz znajduje swoje normatywne podstawy w prawie kanonicznym. Prawo wiernego do dochodzenia swoich spraw przed sądem kościelnym stanowi istotny przejaw wolności religijnej, rozumianej nie tylko jako swoboda wyznania, ale także jako prawo do życia zgodnego z zasadami społeczności Ludu Bożego.

Ponieważ kanonistyka nie stworzyła zamkniętego katalogu zasad procesowych konstytuujących *iudicium*, słusznie zaważa się w literaturze przedmiotu, iż zaproponowany przez M. Greszatę katalog należy rozszerzać zarówno w kontekście rodzajów zasad już wypracowanych przez procesualistykę, jak i ściśle związanych z *iudicium*⁵⁸. W tym duchu należy odczytywać zapoczątkowaną przedmiotowymi rozważaniami dyskusję nad zagadnieniem samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego. Szczegółowych badań wymaga w tym kontekście pytanie, czy na gruncie prawa kanonicznego samodzielność jurysdykcyjna sądu kościelnego spełnia kryteria, od których zależy wyodrębnienie zasady procesowej. Czy w systemie prawa kanonicznego samodzielność jurysdykcyjną niesie ze sobą aksjologiczną doniosłość, a także przedstawia szczególnie ważne cele? Ponadto, czy posiada odmienne od innych zasad procesowych cechy konstytutywne? Co więcej należy stanowić się również, czy da się wskazać na gruncie prawa kanonicznego istnienie przepisów, które na nią wskazują? Czy wreszcie samodzielność jurysdykcyjna sądu kościelnego cieszy się w prawie kanonicznym powszechnością stosowania normy procesowej jako zasady? Wskazane dylematy zasługują na pogłębione rozważania w osobnym opracowaniu poświęconym samodzielności jurysdykcyjnej sądu kościelnego, dla których niniejsze analizy mogą stanowić asumpt, w szczególności mając na względzie zasady autonomii i niezależności Kościoła i państwa w zakresie swojej jurysdykcji.

De lege ferenda warto zastanowić się, czy mając na względzie temporalne realia toczonych spraw, prawodawca kanoniczny nie powinien zmodyfikować treść kanonu 1453 KPK/83, zastępując terminy maksymalne pojęciem „rozsądny termin”. Zauważyć przy tym należy, iż postępowanie prowadzone w rozsądnym czasie to nie to samo co postępowanie prowadzone szybko.

⁵⁸ Greszata, *Iudicium cum principiis*, s. 407.

Przedmiotowa propozycja pozostaje w zgodzie z nauczaniem Jana Pawła II, który niejednokrotnie zwracał uwagę, iż jest prawdą, że sprawiedliwość wymierzana sprawnie pozostaje konkretną służbą prawdzie i tworzy prawo osoby, natomiast fałszywa szybkość, która jest ze szkodą dla prawdy, pozostaje jeszcze bardziej niesprawiedliwa⁵⁹. Rozsądny czas postępowania to taki, który nie przeradza się w pośpiech, ale uwzględnia inne potrzeby procesowe, w tym wynikające zwłaszcza z prawa do obrony. Rozsądny termin postępowania musi zostać określony w świetle wszystkich okoliczności danej sprawy oraz w oparciu o kryteria takie, jak: złożoność sprawy, postępowanie samego skarżącego i właściwych organów oraz znaczenie przedmiotu sprawy dla skarżącego⁶⁰. Rozsądny czas postępowania uznać należy za wartość samą w sobie, stanowiącą jeden z warunków ochrony godności jednostki ludzkiej. Z obowiązku poszanowania godności wynika nakaz, aby nie stawiać jednostki w sytuacji długotrwałej niepewności co do jej losów, co wielokrotnie podkreślał papież Franciszek.

W świetle pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego niezbędny jest dialog między dwoma porządkami prawnymi, poszanowanie wolności religijnej wymaga uznania prawa Kościoła katolickiego do samodzielnego rozstrzygania spraw duchowych swoich wiernych. Konkludując przypomnieć należy za Hermogenianusem, że wszystkie prawa powinny być stanowione ze względu na człowieka, a *iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*.

BIBLIOGRAFIA

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 21 XI 1964, „Acta Apostolicae Sedis”, 57(1965), s. 5–67; tekst polski: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humanae*, 7 XII 1965, „Acta Apostolicae Sedis”, 58(1966), s. 929–946; tekst polski: Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności re-

⁵⁹ R. Kantor, *Zasada sprawiedliwości w posłudze sędziego kościelnego*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 4(2012), nr 2(7), s. 68.

⁶⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 8 lutego 2024 r. w sprawie Kowalik vs. Polska, skarga nr 37910/21, Lex nr 3668710.

- ligijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.
- Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15 VIII 2015, „Acta Apostolicae Sedis”, 107(2015), s. 958–70; tekst polski: Franciszek, List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski), Tarnów 2015.
- Dicastero per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione Dignitas infinita circa la dignità umana*, 2IV 2024, „Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede”, 588, 8 IV 2024; tekst polski: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/04/08/0284/00588.html#polacco> [1.06.2025].
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus*, *Benedicti PP. XV auctoritate promulgates*, 27 V 1917, „Acta Apostolicae Sedis”, 9(1917), pars II, s. 3–521.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25 I 1983, „Acta Apostolicae Sedis”, 75(1983), pars II, s. 1–317, tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego* promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku, stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 ze zm.).
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318).
- Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych (t.j. Dz.U. 2024, poz. 334 ze zm.).
- Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 8 lutego 2024 r. w sprawie Kowalik vs. Polska, skarga nr 37910/21, Lex nr 3668710.
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 października 2007 r., sygn. akt. SK 7/06, Lex nr 322157.
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., sygn. akt U 10/07, Lex nr 562823.

Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 12 maja 2016 r., sygn. akt IV CSK 529/15, Lex nr 2080076.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 27 maja 2013 r., sygn. akt IV SA/Wa 2049/12, Lex nr 1609353.

Andrzejewska M., Andrzejewski M.I., *Czy sąd kościelny jest innym sądem lub organem w rozumieniu art. 44 ustawy prawo o ustroju sądów powszechnych?*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL”, 10–11(2014–2015), z. 1, s. 5–17.

Andrzejewski M.I., *Realizacja zasady kontrydiktoryjności w kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego po reformie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa papieża Franciszka (dyspozycyjność i niezawisłość)*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 31(2021), nr 34, s. 9–32.

Andrzejewski M.I., *Samodzielność jurysdykcyjna sądu w procedurach sądowych*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego”, 2016, nr 15, s. 33–51.

Arobba Conde M., *Diritto processuale canonico*, Roma 2001.

Błaszczak Ł., *O tzw. ograniczonej samodzielności jurysdykcyjnej sądu cywilnego w procesie cywilnym*, w: *Ewolucja polskiego postępowania cywilnego wobec przemian politycznych, społecznych i gospodarczych. Materiały konferencyjne Ogólnopolskiego Zjazdu Katedr Postępowania Cywilnego*, Szczecin-Niechorze, 28–30 IX 2007 r., red. H. Dolecki, K. Flaga-Gieruszyńska, Warszawa 2009, s. 127–146.

Borecki P., *Funkcja stabilizacyjna konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r.*, „Przegląd Prawa Publicznego”, 2019, nr 5, s. 29–46.

Cenalmor D., Miras J., *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2022.

Cieślak M., *Zasady procesu karnego i ich system*, w: M. Cieślak, *Dzieła wybrane*, t. 4, red. S. Waltoś, Kraków 2011.

De Diego-Lora C., *Postępowanie sądowe w ogólności*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1047–1050.

Dzięga A., *Władza sędziego kościelnego*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego*

- go w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 października 2004 roku, red. T. Rozkrut, Tarnów 2005, s. 15–33.
- Dzięga A., *Zasada poszukiwania prawdy obiektywnej w procesie kanonicznym*, w: *Kościelne prawo procesowe – prawo rodzinne. Materiały i studia*, t. 4, red. A. Dzięga, M. Greszata, P. Telusiewicz, Lublin 2007, s. 169–188.
- Fastyn A., *Jurysdykcja sądu konsystorskiego w świetle przepisów prawa małżeńskiego z 1836 r.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 62(2010), z. 1, s. 111–134.
- Florczak-Wątor M., art. 53, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. P. Tuleja, Warszawa 2023.
- Florczak-Wątor M., *Prawo do sądu jako prawo jednostki i jako gwarancja horyzontalnego działania praw i wolności*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego”, 2016, nr 3(31), s. 47–66.
- Greszata M., *Iudicium cum principiis – kodeksowa weryfikacja wybranych zasad procesowych w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa*, Lublin 2008.
- Greszata-Telusiewicz M., *Klasyfikacja kanonicznych zasad procesowych*, „Człowiek – Rodzina – Prawo”, 2013, nr 8(17), s. 22–26.
- Greszata-Telusiewicz M., *System kanonicznego prawa procesowego*, „Człowiek – Rodzina – Prawo”, 2012, nr 1, s. 10–11.
- Grocholewski Z., *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*, „Kościół i Prawo”, 1990, nr 7, s. 91–117.
- Hofmański P., *Samodzielność jurysdykcyjna sądu karnego*, Katowice 1988.
- Jabłońska P., *Wolność religijna w prawodawstwie polskim*, „Libertas Religiosa”, 2022, nr 1, s. 40–66.
- Kantor R., *Zasada sprawiedliwości w posłudze sędziego kościelnego*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 4(2012), nr 2(7), s. 63–72.
- Karsten K., *Orzeczenie nieważności małżeństwa. Aplikacja kan. 1095 nr 3 w wyrokach coram Sobański*, Kraków 2017.
- Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1: Księga I: Normy ogólne, red. J. Krukowski, Poznań 2003.
- Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 5: Księga VII: Procesy, red. J. Krukowski, Poznań 2007.
- Krukowski J., *Sądy w ogólności*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 5: Księga VII: Procesy, red. J. Krukowski, Poznań 2007, s. 12–122.

- Krukowski J., *Wierni chrześcijanie*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: Księga II: *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 15–42.
- Krukowski J., Kaleta P., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*: t. 4/2: Księga VI: *Sankcje karne w Kościele zreformowane przez papieża Franciszka*, Poznań 2022.
- Lempa F., *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013.
- Misztal-Konecka J., *Dokonywanie czynności procesowych przed sądem kościelnym jako okoliczność wyłączająca odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych. Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., I ACA 676/16, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 23(2020), s. 421–440.*
- O’Collins G., Farrugia E., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, <http://www.opoka.org.pl/slownik/ltk/jurysdykcja.html> [3.05.2025].
- Pikus S., *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin – Sandomierz 2009.
- Rozkrut T., *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej (1979–2003)*, Tarnów 2003.
- Rozkrut T., *Zagadnienia procesowe w przemówieniach rojalnych papieża Jana Pawła II*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 października 2004 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2005, s. 101–123.
- Sarnecki P., art. 53, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016.
- Sheehy G., *The Canon Law: Letter & Spirit: A Practical Guide to the Code of Canon Law*, London 1995.
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2009.
- Sztuchmiller R., *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000.
- Waltoś S., *Naczelne zasady procesu karnego*, Warszawa 1999.
- Wąsek-Wiaderek M., *Zasada samodzielności jurysdykcyjnej sądu*, w: *System prawa karnego procesowego. Zasady procesu karnego*, t. 3, cz. 2, red. tomu: P. Wiliński, red. naczelny systemu: P. Hofmański, Warszawa 2014.
- Wenz W., *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016.
- Winczorek P., *Prawo konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2003.

Wrenn L., *Trial in General*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J. Beal, J. Coriden, T. Green, New York – Mahwah 2000.

Wronkowska S., Zieliński M., Ziemiński Z., *Zasady prawa – zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1974.

Wróbel A., *Glosa do trzech wyroków Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy”, 2000, nr 1.

<https://laboratoriumwolnosci.pl/slownik/sad-koscielny/> [5.06.2025].

BARBARA CICHORSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

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

email: b.cichorska@gmail.com

ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA KONKORDATOWEGO JAKO REALIZACJA WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA

Concluding a Concordat Marriage as an Exercise of Freedom of Conscience and Religion

Abstrakt: Wybór małżeństwa jako stanu życia, podobnie jak wszelkie inne decyzje dotyczące życia osobistego, stanowi realizację wolności sumienia i wyznania. Wolność sumienia zapewnia prawo do wyrażania swoich przekonań i światopoglądu, w tym również do wyboru określonego modelu rodziny.

Polski ustawodawca realizuje wolność sumienia i wyznania poprzez przyznanie osobom chcącym zawrzeć małżeństwo prawa wyboru sposobu jego zawarcia, który jest zgodny z ich wartościami i przekonaniem. Obecnie polski system prawa przewiduje dwie formy zawarcia małżeństwa. Poza formą wyłącznie cywilną ustawodawca wprowadził możliwość zawarcia w obecności duchownego małżeństwa, które – po spełnieniu określonych przesłanek – uważa się za zawarte również na forum prawa cywilnego.

Celem artykułu jest analiza przepisów polskiego prawa i próba odpowiedzi na pytanie, czy przepisy polskiego prawa małżeńskiego w zakresie zawierania małżeństw sprzyjają realizacji wolności sumienia i wyznania, czy ją ograniczają. Wobec tak sformułowanego celu postawiono tezę, że współcześnie Państwo polskie, pomimo zapewnienia wolności wyboru formy zawarcia małżeństwa, ingeruje w sposób jego zawierania wobec duchow-

BARBARA CICHORSKA – mgr prawa, adwokat wpisany na listę Okręgowej Izby Adwokackiej w Katowicach, doradca obywatelski. Mgr lic. prawa kanonicznego. Od października 2023 r. doktorant w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od września 2022 r. do sierpnia 2023 r. obrońca wężła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach. W okresie listopad 2021 r. – czerwiec 2022 r. pracownik Kurii Metropolitalnej w Katowicach. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich

nego, co rodzi potrzebę dyskusji nad zasadnością zmian istniejącego prawa małżeńskiego.

Słowa kluczowe: wolność sumienia i wyznania, małżeństwo konkordatowe.

Abstract: The choice of marriage as a state of life, like any other decision concerning personal life, is an exercise of freedom of conscience and religion. Freedom of conscience ensures the right to express one's beliefs and world-view, including the choice of a specific family model.

The Polish legislator implements freedom of conscience and religion by granting people who want to enter into marriage the right to choose the method of its conclusion that is consistent with their values and beliefs. Currently, the Polish legal system provides for two forms of marriage. In addition to the exclusively civil form, the legislator introduced the possibility of concluding a marriage in the presence of a clergyman, which – after meeting certain conditions – is considered to have been concluded in the forum of civil law as well. The aim of the article is to analyse the provisions of Polish law and to attempt to answer the question whether the provisions of Polish marital law regarding the conclusion of marriages facilitate the realisation of freedom of conscience and religion or restrict it. In view of the purpose formulated in this way, the thesis was put forward that the Polish State, despite ensuring freedom of choice of the form of marriage, interferes in the way it is concluded with respect to the clergy, which gives rise to the need for a discussion on the justification for changes to the existing marriage law.

Key words: freedom of conscience and religion, concordat marriage.

Wybór małżeństwa jako stanu życia, podobnie jak wszelkie inne decyzje dotyczące życia osobistego, stanowi realizację wolności sumienia i wyznania. Wolność sumienia zapewnia prawo do wyrażania swoich przekonań i światopoglądu, w tym również do wyboru określonego modelu rodziny. Zmiany polskiego prawa rodzinnego, dokonane na skutek implementacji art. 10 Konkordatu zawartego pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską, miały na celu urzeczywistnienie zasady wolności przekonań poprzez przyznanie osobom chcącym zawrzeć małżeństwo wolności w pojmowaniu swego małżeństwa jako instytucji religijnej lub wyłącznie świeckiej. Uznawanie przez katolików małżeństwa jako sakramentu powoduje, że niezwykle ważna jest dla nich religijna forma jego zawarcia. Zawieranie jednak osobno małżeństwa kanonicznego i – dla wywołania skutków prawnych na forum państwowym – również małżeństwa cywilnego w USC, wymagało od katolików zawierania małżeństwa w sposób sprzeczny z ich przekona-

niami. Przyjęcie zatem przez państwo formy cywilnej zawarcia małżeństwa za wyłączenie obowiązującą stanowiłoby naruszenie wolności religijnej¹.

Polski ustawodawca realizuje wolność sumienia i wyznania poprzez przyznanie osobom, chcącym zawrzeć małżeństwo, prawa wyboru sposobu jego zawarcia, który jest zgodny z ich wartościami i przekonaniami. Obecnie polski system prawa przewiduje dwie formy zawarcia małżeństwa. Poza formą wyłącznie cywilną ustawodawca wprowadził możliwość zawarcia w obecności duchownego małżeństwa, które – po spełnieniu określonych przesłanek – uważa się za zawarte również na forum prawa cywilnego².

Wolność sumienia i wyznania małżonków, realizowana jest przez przyznanie im prawa do zawarcia jednego małżeństwa w formie zgodnej z wyznawaną przez nich wiarą, ich wartościami i światopoglądem, które to małżeństwo przez raz złożone oświadczenie woli stanie się skuteczne wobec prawa kanonicznego i cywilnego. Jest to zatem prawo do złożenia jednego oświadczenia woli bez konieczności powtarzania ceremonii. W ten sposób ustawodawca daje także wyraz poszanowania pluralizmu przekonań o statusie ideologicznym, religijnym i prawnym osoby ludzkiej.

Prawo polskie nie stawia obecnie żadnych przeszkód w tym, czy strony wybiorą małżeństwo tylko cywilne czy małżeństwo zawierane w obecności duchownego, wywierające skutki cywilne. Istnieje również możliwość zawarcia tylko małżeństwa wyznaniowego, bez małżeństwa cywilnego, lub zawarcie małżeństwa cywilnego w późniejszym czasie. Małżeństwo wyznaniowe wywierające skutki cywilne może być zawarte, jeżeli taką możliwość przewiduje umowa międzynarodowa lub ustawa regulująca stosunki między państwem a kościołem albo innym związkiem wyznaniowym³.

W artykule podjęty został temat małżeństwa zawieranego według norm prawa kanonicznego, wprowadzonego przez implementację do polskiego prawa przepisów Konkordatu zawartego przez Państwo polskie ze Stolicą Apostolską, dlatego małżeństwo to zamiennie jest nazywane konkordatowym. Należy jednak pamiętać, że małżeństwo wyznaniowe ze skutkami

¹ Zob. R. Sobański, *Uwagi o zmianach w prawie polskim postulowanych art. 10 Konkordatu z 28 lipca 1993 r.*, w: *Czy potrzebna jest w Polsce zmiana prawa rodzinnego i opiekuńczego?*, red. B. Czech, Katowice 1997, s. 282–283.

² Zob. W. Góralski, *Forma zawarcia małżeństwa według art. 1 § 2 K.R.O.*, „Prawo Kanoniczne”, 46(2003), nr 1–2, s. 92.

³ Zob. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r., Kodeks rodzinny i opiekuńczy (k.r.o.), Dz. U. 1964, nr 9, poz. 59 z późn. zm., art. 1.

cywilnymi można zawrzeć również na podstawie ustaw (tzw. wyznaniowych) regulujących stosunek Państwa polskiego do innych niż Kościół katolicki kościołów i związków wyznaniowych⁴.

1. Naruszenie wolności sumienia i wyznania w okresie PRL

Wolność wyboru formy zawarcia małżeństwa stanowi *novum* w polskim prawie rodzinnym. Rozwiązanie to, wprowadzone na mocy podpisanego w 1993 r. i ratyfikowanego w 1998 r. Konkordatu pomiędzy Państwem polskim a Stolicą Apostolską⁵, jest nie tylko nowe, ale również oryginalne w stosunku do innych umów konkordatowych i podawane w literaturze przedmiotu za wzór do naśladowania w kwestii poszanowania wolności małżonków w przedmiocie skuteczności małżeństwa na forum cywilnym⁶.

Wcześniej, w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej małżeństwo, na skutek laicyzacji prawa⁷, zostało uznane za instytucję świecką i podlegającą wyłącznej jurysdykcji państwa w obszarze zarówno formy jego zawarcia, wywoływanych skutków prawnych oraz sposobów rozwiązania⁸. Małżeństwa zawierane w formie religijnej były przez państwo ignorowane. Małżonkowie zawierający małżeństwo wyznaniowe, w świetle prawa państwowego, byli traktowani jak osoby stanu wolnego⁹. Miało to konsekwencje m.in. w zakresie prawa spadkowego czy stosunków majątkowych małżonków. Katolicy chcący zawrzeć małżeństwo w formie zgodnej z ich przekonaniami, a jednocześnie zalegalizować swój związek według prawa państwowego, zmuszeni byli

⁴ Zob. m.in. Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku państwa do kościoła ewangelicko-metodystycznego w RP, Dz. U. z 2023 r. poz. 85, art. 11a; Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku państwa do gmin żydowskich w RP, Dz. U. z 2014 r. poz. 1798, art. 9a; Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku państwa do polskiego autokefalicznego kościoła prawosławnego w RP, Dz. U. z 2023 r. poz. 544, art. 12a.

⁵ Zob. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318, 23 IV 1998.

⁶ Szerzej na ten temat zob. P. Majer, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych*, Warszawa 2009, s. 386.

⁷ Zob. *Kodeks rodzinny. Komentarz*, red. M. Grudziński, J. Ignatowicz, Warszawa 1955, s. 3–5.

⁸ Zob. Dekret z dnia 25 września 1945 r. Prawo małżeńskie, Dz. U. 1945, nr 48, poz. 270 z dnia 7 listopada 1945 r.; Ustawa z dnia 27 czerwca 1950 r. Kodeks rodzinny, Dz. U. 1950, nr 34, poz. 308 z dnia 22 sierpnia 1950 r. z późn. zm.; k.r.o.

⁹ Zob. J. Górska, *Prace nad kodyfikacją i unifikacją prawa w Polsce po drugiej wojnie światowej*, „Z Dziejów Prawa”, 12(2019), s. 653–666.

dwukrotnie zawierać małżeństwo, osobno małżeństwo cywilne i osobno kanoniczne¹⁰.

W 1958 r. nowelizacja przepisów Dekretu Prawo o aktach stanu cywilnego wprowadziła tzw. ignorancję wrogą, polegającą na ustanowieniu dla duchownych zakazu asystowania przy ślubach religijnych, jeżeli nie zostały one poprzedzone zawarciem małżeństwa cywilnego. Dla duchownych, którzy złamaliby ten zakaz, wprowadzona została sankcja karna grzywny lub aresztu¹¹.

Nie tylko zatem małżonkowie nie mieli wówczas wolności wyboru formy zawarcia małżeństwa, ale zawarcie małżeństwa cywilnego zostało wymuszone poprzez wprowadzenie kar dla duchownych. Konsekwencje wprowadzone zostały, co prawda, nie dla samych małżonków, lecz dla duchownych asystujących przy zawieraniu małżeństwa¹². To spowodowało jednak, że duchowni nie mogli asystować przy małżeństwach, jeżeli nie zostały one poprzedzone ślubem cywilnym. W tym zakresie polski ustawodawca konsekwentnie odmawiał prawa do realizacji wolności sumienia.

W 1986 r. przepis wprowadzający „ignorancję wrogą” został nieco złagodzony w ten sposób, że nie podlegał karze duchowny udzielający ślubu religijnego bez przedstawienia mu zaświadczenia o zawarciu małżeństwa cywilnego w przypadku ciężkiej choroby lub stanu zagrażającego życiu jednego z małżonków¹³. Sytuacja taka trwała aż do zmiany ustroju politycznego w 1989 roku.

Przepisy obowiązujące od 1989 r. umożliwiły zawarcie małżeństwa wyznaniowego bez konieczności poprzedzania go zawarciem małżeństwa cywilnego. To jednak doprowadziło do sytuacji, w której osoby decydujące się na takie rozwiązanie, na forum państwowym uznawane były za osoby stanu wolnego. Wyjątek od tej zasady został wprowadzony w orzecznictwie sądów administracyjnych wyrokiem Naczelnego Sądu Administracyjnego (dalej

¹⁰ Zob. R. Sobański, *Uwagi o Konkordacie podpisanym 28 lipca 1993 r. przez nuncjusza apostolskiego w Warszawie i ministra spraw zagranicznych RP*, „Wiadomości Archidiecezjalne”, [Katowice], 63(1995), nr 1, s. 30; tenże, *Uwagi o zmianach w prawie polskim*, s. 283.

¹¹ Zob. Dekret z dnia 8 czerwca 1955 r. Prawo o aktach stanu cywilnego, Dz. U. 1955, nr 25, poz. 151 z dnia 30 czerwca 1955 r.

¹² Zob. W. Góralski, *Konkordat z 1993 r. wyrazem poszanowania niezależności i autonomii dwóch systemów prawa małżeńskiego oraz woli współdziałania Kościoła katolickiego i państwa polskiego na rzecz małżeństwa i rodziny*, w: *Rodzina w prawie*, red. M. Różański, J. Krzywkowska, Olsztyn 2013, s. 193.

¹³ Dekret z dnia 8 czerwca 1955 r.

NSA) z dnia 12 kwietnia 2000 roku. Wyrokiem tym NSA uznał małżeństwo zawarte w 1950 r. wyłącznie w formie kanonicznej za „małżeństwo faktyczne” i „konkubinaty kwalifikowany” i biorąc pod uwagę przekonanie małżonków o wystarczalności związku wyznaniowego dla jego legalizacji, a także powstałą w okresie PRL lukę prawną, zrównał sytuację małżonków, którzy zawarli taki związek z sytuacją małżonków, którzy zawarliby małżeństwo cywilne¹⁴.

2. Wolność wyboru małżeństwa wyznaniowego

Kościół katolicki, uznający małżeństwo ochrzczonych za sakrament, rościł sobie prawo do roztoczenia nad tym małżeństwem swojej jurysdykcji. Jednocześnie, akceptując kompetencję władzy państwowej nad małżeństwem, dążył do tego, aby małżeństwo wywierało skutki cywilne i tym samym, od chwili zawarcia, było obowiązujące *in foro ecclesiastico* oraz *in foro civili*¹⁵.

Celem Kościoła było zawarcie porozumienia z Państwem polskim i uregulowanie spraw małżeńskich w taki sposób, by wyeliminować konieczność zawierania przez katolików osobno małżeństwa cywilnego i kanonicznego. Takie rozwiązanie wprowadzało bowiem ich dyskryminację. Dążono zatem do zrównania sytuacji katolików z osobami niewierzącymi, które, zawierając małżeństwo w formie odpowiadającej ich przekonaniom (małżeństwo cywilne), uzyskiwały skutki prawne tego małżeństwa według prawa państwowego¹⁶.

Uregulowania dotyczące prawa małżeńskiego zaproponowane zostały w 1990 r. przez negocjatorów Stolicy Apostolskiej. Postulowane przez Stolicę Apostolską przepisy (art. 13 projektu)¹⁷ były znaczącym osiągnięciem

¹⁴ Zob. m.in. wyrok NSA z dnia 12 kwietnia 2000 r. sygn. akt V SA 1512/99, „Palestra”, 2000, nr 7–8, poz. 241, LEX nr 49058. Tę linię orzecniczą przyjęło kilka Wojewódzkich Sądów Administracyjnych (WSA), orzekając w przedmiocie świadczeń socjalnych, tj. przyznawania wdowom rent rodzinnych lub uprawnień kombatanckich (tak np. wyrok WSA w Gorzowie Wielkopolskim z dnia 7 września 2005 r. sygn. akt II SA/Go 277/05, LEX nr 867513; wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 12 października 2005 r. sygn. akt II SA/Wr 1627/03, LEX nr 724340 czy wyrok WSA w Warszawie z dnia 25 sierpnia 2008 r. sygn. akt VIII SA/Wa 93/08).

¹⁵ Zob. W. Góralski, *Słowo wstępne*, w: W. Adamczewski, *Małżeństwo w konkordacie*, Warszawa 1999, s. 14.

¹⁶ Zob. m.in. Sobański, *Uwagi o Konkordacie*, s. 30; tenże, *Uwagi o zmianach w prawie polskim*, s. 283.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. W. Góralski, *Kształtowanie się art. 10 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 roku w procesie negocjacyjnym*, w: „Prawo i Kościół”, 5(2013), s. 9; tenże, *Od projektu Konwencji do projektu Konkordatu. Problem zawarcia umowy między Stolicą Apostolską a Polską*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 5(2013), s. 15–17.

strony kościelnej. Po raz pierwszy w historii polskiego prawa rodzinnego zaproponowane zostało rozwiązanie prawne umożliwiające uzyskanie skutków cywilnych przez małżeństwo zawarte zgodnie z normami prawa kanonicznego. Uzyskanie skutków cywilnych uzależnione jednak zostało od wpisu zawartego małżeństwa do rejestru stanu cywilnego¹⁸.

Przepisy te (po dokonaniu w toku dalszych negocjacji modyfikacji) zamieszczone zostały w Konkordacie.

Efektem porozumienia Państwa polskiego i Kościoła katolickiego jest art. 10 Konkordatu podpisanego w 1993 r., a ratyfikowanego w 1998 roku¹⁹. Zgodnie z tym przepisem małżeństwo kanoniczne, od chwili jego zawarcia, wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, jeżeli zostaną spełnione określone przesłanki²⁰.

Konkordat wyraźnie określił warunki uznawania skutków cywilnych małżeństw kanonicznych i gwarancje zachowania przepisów prawa polskiego. Wprowadzone w Konkordacie regulacje ułatwiły sytuację tych obywateli, którzy chcieli zawrzeć małżeństwo tylko w formie wyznaniowej, jednocześnie przyznając im prawo wyboru, w jaki sposób i w jakim czasie chcą zawrzeć małżeństwo. Wprowadzenie wymogu złożenia przez małżonków osobnego oświadczenia dotyczącego wywarcia przez małżeństwo skutków cywilnych jest wyrazem poszanowania ich wolności religijnej²¹.

Przepis art. 10 Konkordatu został implementowany do polskiego Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego²². Zgodnie z art. 1 § 2 k.r.o. małżeństwo może zostać zawarte w obecności duchownego, jeżeli mężczyzna i kobieta zawierający związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu ko-

¹⁸ Zob. tenże, *Kształtowanie się art. 10 Konkordatu*, s. 10–11; J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock 1993, s. 68.

¹⁹ Zob. Konkordat; W. Góralski, *Droga do Konkordatu*, „Ateneum Kapłańskie”, 127(1996), z. 1(524), s. 8–9.

²⁰ Do przesłanek tych należą: brak pomiędzy małżonkami przeszkód wynikających z prawa polskiego, złożenie przez nich zgodnego oświadczenia woli dotyczącego wywarcia takich skutków oraz wpis zawartego małżeństwa w aktach stanu cywilnego.

²¹ Zob. Majer, *Zawarcie małżeństwa*, s. 387.

²² Zob. Ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. Nr 117, poz. 757.

ściola albo innego związku wyznaniowego oświadczą wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu i kierownik urzędu stanu cywilnego następnie sporządzi akt małżeństwa²³. Prawo do zawarcia małżeństwa wyznaniowego wywierającego skutki cywilne zostało, zgodnie z wyrażoną w art. 25 Konstytucji RP zasadą równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych²⁴, przyznane wiernym wszystkich kościołów i związków wyznaniowych, których sytuacja prawna i stosunki z państwem polskim są uregulowane umową międzynarodową lub ustawą.

Warto też zwrócić uwagę na sporządzoną w czasie procesu ratyfikacyjnego deklarację wyjaśniającą przepisy Konkordatu. W deklaracji podkreślono, że „Konkordat szanuje całkowitą wolność nupturientów, co do tego, jakie zawrą małżeństwo i na jakim forum ma ono wywierać skutki”²⁵.

Można w tym miejscu postawić pytanie, w jakim zakresie wprowadzone przepisy szanują wolność sumienia i wyznania, a w jakim zakresie wolność tę ograniczają?

3. Wolność w zakresie oświadczenia woli o wywołaniu skutków cywilnych

Przede wszystkim poprzez dokonaną zmianę przepisu art. 1 k.r.o. polski ustawodawca zagwarantował małżonkom wolność wyboru sposobu zawarcia małżeństwa. Ich woli pozostawiony został wybór zawarcia małżeństwa tylko cywilnego wobec kierownika USC lub zawieranie wobec duchownego małżeństwa wyznaniowego, wywierającego skutki cywilne²⁶. Legalizacja alternatywnej i równorzędnej, wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa pozwala małżonkom na dokonanie w pełni swobodnego wyboru pomiędzy znaną wcześniej cywilną formą zawarcia małżeństwa a wyznaniową formą zawarcia takiego związku, która odpowiada potrzebom i oczekiwaniom znacznej części społeczeństwa

Zgodnie z wprowadzonymi przepisami (zarówno art. 10 Konkordatu, jak i art. 1 § 2 k.r.o.) skutki cywilne małżeństwa wyznaniowego uzależnione są

²³ Zob. k.r.o., art. 1.

²⁴ Zob. Konstytucja RP z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. nr 78, poz. 483 z późn. zm., art. 25.

²⁵ Zob. Oświadczenie rządowe w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego dnia 28 lipca 1993 r., w: *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 250.

²⁶ Zob. Kowalczyk, *Konkordat*, s. 185.

od spełnienia określonych przesłanek. Kluczowym elementem jest oświadczenie woli stron co do wywarcia przez małżeństwo skutków cywilnych. Wprowadzając taką regulację, polski ustawodawca przyznał małżonkom wolność wyboru złożenia stosownego oświadczenia w tym zakresie. Należy zwrócić uwagę, że polski ustawodawca decyzję o wywarcu przez małżeństwo skutków cywilnych pozostawił swobodnemu uznaniu małżonków, co niewątpliwie stanowi wyraz poszanowania wolności religijnej małżonków, co do formy zawarcia małżeństwa i jego skuteczności na forum cywilnym.

Kwestia roli stron w uzyskaniu przez małżeństwo skutków cywilnych była przedmiotem dyskusji przedstawicieli państwa i Kościoła przed zawarciem Konkordatu.

Pierwszy projekt umowy konkordatowej, przygotowany w 1990 r. przez przedstawicieli Stolicy Apostolskiej, podkreślał kluczową rolę stron w wywarcu przez małżeństwo skutków cywilnych, uzależniając wpis zawartego małżeństwa do rejestru stanu cywilnego nie od prośby duchownego, ale od zgody małżonków²⁷. Takie rozwiązanie stanowiło zasadniczą różnicę w stosunku do klasycznego systemu konkordatowego, który zakłada automatyzm powstania skutków cywilnych małżeństwa.

W toku dalszych negocjacji, w drugim już projekcie przygotowanym przez stronę kościelną w 1991 r., wprowadzona została zmiana odnośnie do sposobu wywołania przez małżeństwo kanoniczne skutków cywilnych. Różnicą w stosunku do poprzednich propozycji była rezygnacja ze sformułowania „za zgodą stron” na rzecz „na prośbę stron”. To właśnie prośba małżonków miała być podstawą powiadomienia Urzędu Stanu Cywilnego o zawartym małżeństwie. W ten sposób starano się jeszcze bardziej podkreślić wolność stron w podjęciu decyzji, co do wywołania przez małżeństwo skutków na forum prawa państwowego²⁸.

Ta propozycja strony kościelnej została następnie zmodyfikowana w kontrprojektach przygotowanych przez przedstawicieli polskiego Rządu i w efekcie w Konkordacie nie ma już mowy o zgodzie czy prośbie stron, a jedynie o ich oświadczeniu²⁹. Również przepis art. 1 § 2 k.r.o. stanowi, że małżonkowie, chcący uzyskania przez małżeństwo skutków cywilnych

²⁷ Zob. Góralski, *Kształtowanie się*, s. 9; tenże, *Od projektu*, s. 15–17.

²⁸ Zob. *Projekt Konwencji z 25 października 1991 r.*, w: *Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, s. 168–173.

²⁹ *Uzasadnienie projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, w: *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*, red. B. Górowska, Warszawa 1997, s. 28–31; *Polski projekt Układu ze Stolicą Apostolską*,

oświadczają wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu³⁰.

Warto jednak wspomnieć o deklaracji wyjaśniającej przepisy Konkordatu, w której wskazano, że sprawa uzyskania przez małżeństwo skutków cywilnych pozostawiona została woli małżonków i to wyłącznie od woli stron zależy, czy małżeństwo zawarte wobec duchownego wywrze skutki cywilne. W tym właśnie przedmiocie strony – zgodnie z Konkordatem – powinny złożyć stosowne oświadczenie³¹.

Podsumowując należy wskazać, że, zgodnie z polskim prawem, wywarcie skutków cywilnych przez małżeństwo wyznaniowe następuje poprzez oświadczenie małżonków. Oznacza to, że gdy wola ich uzyskania nie zostanie wyrażona, małżeństwo wywoła skutki wyłącznie w sferze prawa wewnętrznego danego kościoła czy związku wyznaniowego, a osoby takie będą traktowane przez prawo polskie jako pozostające w konkubinacie. W tym zakresie ustawodawca szanuje całkowitą wolność nupturientów w wyborze sposobu zawarcia małżeństwa i skutków, które to małżeństwo ma wywrzeć.

4. Próby ograniczenia wolności stron

Pomimo poszanowania wolności małżonków, co do formy zawarcia małżeństwa i powstania skutków cywilnych tego małżeństwa, ustawodawca wprowadził jednak pewne ograniczenia w realizacji tego prawa.

Próby ograniczenia wolności stron w przedmiocie zawierania małżeństw wyznaniowych podejmowane były już podczas negocjacji Konkordatu. W odpowiedzi na projekty umowy konkordatowej przygotowane przez stronę kościelną, przeprowadzone zostały międzyresortowe konsultacje, podczas których poszczególne ministerstwa zgłaszały swoje uwagi do projektów³².

Wątpliwości przedstawicieli rządu budziła kwestia uzależnienia przesłania do USC zaświadczenia o zawarciu małżeństwa od prośby małżonków. W przypadku braku prośby małżeństwo nie zostałoby bowiem zarejestrowane. W ten sposób państwo utraciłoby swoją jurysdykcję nad małżeństwem. Powstała w tym zakresie luka prawna powinna zatem zostać wyeliminowana

w: *Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, s. 196–201; *Projekt polski – Układ między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, w: Kowalczyk, *Konkordat*, s. 258–271.

³⁰ Zob. k.r.o.

³¹ Zob. *Oświadczenie rządowe*, s. 250.

³² Zob. *Konsultacje międzyresortowe*, w: *Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, s. 181–182.

poprzez zobowiązanie – przepisami prawa rodzinnego – duchownego do doręczenia zawiadomienia niezależnie od woli stron. Pojawiły się również propozycje, ażeby uzyskanie przez małżeństwo kanoniczne skutków cywilnych – dla zapewnienia bezpieczeństwa obrotu prawnego – było obligatoryjne³³.

Kontrprojekt umowy konkordatowej przygotowany przez przedstawicieli polskiego Rządu uwzględnił zastrzeżenia i postulaty zgłaszane przez poszczególne ministerstwa. Zasadniczą różnicą w stosunku do projektu Stolicy Apostolskiej było przyjęcie normy zobowiązującej duchownego do złożenia w USC zaświadczenia o zawarciu małżeństwa bez złożenia przez strony przedmiotowej prośby. Małżonkowie, chcący wywarcia takich skutków, powinni jednak złożyć oświadczenie woli w przedmiocie wywarcia przez małżeństwo skutków cywilnych. Oświadczenie woli małżonków miało zostać złożone już na etapie przygotowania do zawarcia małżeństwa, nie zaś – jak w dotychczasowych projektach – na etapie jego rejestracji w USC³⁴.

W projekcie rządowym wyszczególnione zostały przesłanki, od których uzależnione było uzyskanie przez małżeństwo skutków cywilnych. Do przesłanek tych zaliczone zostały: brak przeszkód wynikających z prawa polskiego, złożenie przy zawieraniu małżeństwa zgodnego oświadczenia woli, co do wywarcia przez małżeństwo skutków cywilnych oraz wpis zawartego małżeństwa w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany Urzędowi Stanu Cywilnego w terminie pięciu dni od zawarcia małżeństwa³⁵.

Po drugie, w miejsce pierwotnie proponowanego wyłączenia możliwości wpisu do rejestru USC małżeństw zawartych przy istnieniu pomiędzy nupturientami przeszkody z prawa cywilnego, pojawiła się propozycja zobowiązania Kościoła do nieudzielania sakramentalnego małżeństwa w takich okolicznościach. Propozycję tę należy ocenić krytycznie jako niezgodną z zasadą wolności religijnej³⁶. Propozycja ta zmierzała bowiem do odmowy uznania przez państwo zawartego małżeństwa wyznaniowego, a także zakazu asystowania przez duchownych przy jego zawieraniu na forum kościelnym³⁷.

Kolejnym ograniczeniem w zakresie wolności wyboru małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnymi jest wprowadzenie terminu, w któ-

³³ Tamże.

³⁴ Zob. Góralski, *Kształtowanie się art. 10 Konkordatu*, s. 17.

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. *Polski projekt Układu ze Stolicą Apostolską*, s. 196–201.

³⁷ Zob. Majer, *Zawarcie małżeństwa*, s. 388.

rym duchowny zobowiązany jest do przesłania do USC zaświadczenia o zawarciu małżeństwa wyznaniowego. Propozycja zobowiązania duchownego do przedstawienia tego dokumentu w określonym terminie pojawiła się już w projektach przygotowanych przez przedstawicieli Stolicy Apostolskiej³⁸, która zaproponowała termin trzydniowy. W kolejnym projekcie strona kościelna, biorąc pod uwagę możliwe niedotrzymanie tego terminu, wydłużyła go do siedmiu dni³⁹. W projekcie przygotowanym przez przedstawicieli polskiego Rządu powrócono najpierw do terminu trzydniowego⁴⁰, a następnie ustalono przedmiotowy termin na pięć dni⁴¹. Taka też regulacja znalazła się w Konkordacie⁴², a następnie Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym z 1964 roku⁴³.

Małżonkowie wybierający zawarcie małżeństwa wyznaniowego i składający oświadczenie dotyczące wywarcia przez to małżeństwo skutków cywilnych chcą, żeby małżeństwo to zostało uznane w obu porządkach prawnych. Przekroczenie przez duchownego terminu przekazania do USC zaświadczenia o zawartym małżeństwie, obliuguje natomiast kierownika USC do odmowy rejestracji tego małżeństwa, pomimo złożonego oświadczenia małżonków⁴⁴. Może to prowadzić do sytuacji, w której małżeństwo zostanie zawarte na forum kanonicznym, ale nie zostanie uznane na forum państwowym. Uregulowanie to jest sprzeczne z zasadą wolności sumienia i wyznania, ponieważ w razie zaniedbań duchownego małżonkowie chcący uznania ich małżeństwa na forum państwowym będą zmuszeni do ponownego zawarcia małżeństwa cywilnego, a ich prawo do wyboru małżeństwa konkordatowego stanie się w takim przypadku fikcją.

Tej sytuacji próbowała w toku negocjacji zapobiec strona kościelna, postulując m.in. wydłużenie terminu przekazania zaświadczenia do siedmiu dni (w projekcie z 1991 r.) lub dziesięciu dni (propozycja Stolicy Apostolskiej w odpowiedzi na projekty rządowe)⁴⁵, a także proponując wprowadzenie,

³⁸ Zob. Góralski, *Kształtowanie się art. 10 Konkordatu*, s. 9.

³⁹ Zob. *Projekt Konwencji z 25 października 1991 r.*, s. 168–173.

⁴⁰ Zob. *Projekt polski – Układ między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, s. 258–271.

⁴¹ Zob. Góralski, *Kształtowanie się art. 10 Konkordatu*, s. 17.

⁴² Zob. Konkordat, art. 10, ust. 1.

⁴³ Zob. k.r.o., art. 8 § 3.

⁴⁴ Obowiązek odmowy rejestracji małżeństwa przez kierownika USC wynika *expressis verbis* z Ustawy z dnia 28 listopada 2014 r. Prawo o aktach stanu cywilnego, Dz. U. z 2025 r. poz. 594, art. 87, ust. 5.

⁴⁵ Zob. *Niektóre uwagi Stolicy Apostolskiej dotyczącego uzgodnionego tekstu Konkordatu z dnia 4.05.1993 r.*, w: *Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, s. 215–218.

znanego m.in. z konkordatu zawartego przez Stolicę Apostolską z Republiką Włoch, tzw. wpisu spóźnionego, czyli możliwości dokonania rejestracji małżeństwa nawet z przekroczeniem ustalonego terminu, na prośbę obu stron lub jednej strony bez sprzeciwu drugiej⁴⁶.

Postulat ten był o tyle istotny, że w razie przekroczenia terminu przez duchownego może pojawić się kwestia zdarzeń prawnych powstałych już po zawarciu – ważnego – małżeństwa kanonicznego (np. dziecko urodzone z takiego małżeństwa będzie traktowane jako pozamałżeńskie, co będzie rodziło potrzebę jego uznania, w przypadku śmierci jednego z małżonków – uznawanych przez prawo państwowe za osoby stanu wolnego – drugi z małżonków nie nabędzie prawa do dziedziczenia czy renty rodzinnej itp.). Trzeba także podkreślić, że małżonkowie mogą nawet nie wiedzieć o przekroczeniu przez duchownego terminu do złożenia zaświadczenia, a zatem, że ich małżeństwo nie powstało według prawa cywilnego.

Podsumowując należy wskazać, że polski ustawodawca respektuje wolność sumienia i wyznania, zezwalając małżonkom na wybór jednej z dwóch równorzędnych form zawarcia małżeństwa, małżeństwa cywilnego zawieranego przed urzędnikiem stanu cywilnego lub tzw. małżeństwa konkordatowego czyli małżeństwa wyznaniowego zawieranego w obecności duchownego, które – zgodnie z wolą stron i złożonymi przez nich oświadczeniami – wywiera skutki także wobec prawa cywilnego.

Wolność wyboru sposobu zawarcia małżeństwa jest jednak ograniczona przez przepisy, zobowiązujące kierownika USC do odmowy rejestracji małżeństwa wbrew woli stron, które złożyły oświadczenie w tym zakresie (np. w razie przekroczenia terminu przez duchownego).

Na marginesie trzeba dodać, że wspomnianą zasadę swobody nupturientów co do wyboru formy zawarcia małżeństwa zdaje się podważać prawo kanoniczne, które stawia w tym zakresie pewien warunek, wskazując, że poza wypadkiem konieczności, nie można bez zezwolenia ordynariusza miejsca asystować przy małżeństwie, które nie może być uznane lub zawarte według prawa państwowego (KPK, kan. 1071, n. 2).

Również regulacja przyjęta przez partykularnego ustawodawcę kościelnego, stanowi, że „wierni Kościoła katolickiego w Polsce zawierający małżeństwo kanoniczne mają obowiązek uzyskania dla niego skutków cywilnych, zapewnionych w Konkordacie”. Bez zgody ordynariusza miejsca

⁴⁶ Zob. Kowalczyk, *Konkordat*, s. 96–105.

nie wolno zatem asystować przy małżeństwach nupturientów, którzy nie chcą, by ich małżeństwo wywierało skutki w prawie polskim⁴⁷.

5. Swoboda małżonków w przedmiocie możliwości zaskarżenia małżeństwa

Na marginesie można także zastanowić się nad kwestią wolności sumienia i wyznania w perspektywie prawa stron do zaskarżenia swojego małżeństwa zarówno przed sądem cywilnym, jak i trybunałem kościelnym lub przed oboma sądami.

Art. 10 Konkordatu, poza regulacjami dotyczącymi zawarcia małżeństwa, wprowadził także normy dotyczące jurysdykcji sądowej nad małżeństwem tzw. konkordatowym⁴⁸. Wprowadzona tym przepisem autonomia państwa i Kościoła w zakresie jurysdykcji sądowej nad małżeństwem polega na przyjęciu, że orzekanie o ważności małżeństwa kanonicznego, a także w innych sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym, należy do wyłącznej kompetencji władzy kościelnej, natomiast orzekanie w sprawach małżeńskich w zakresie skutków określonych w prawie polskim należy do wyłącznej kompetencji sądów państwowych⁴⁹.

To uregulowanie wprowadziło wolność wyboru stron w kwestii podjęcia postępowania cywilnego o rozwód, kościelnego o stwierdzenie nieważności małżeństwa lub obu postępowań. To oczywiście rodzi problemy w postaci tego, czego władze państwowe obawiały się na etapie negocjacji Konkordatu – czyli tzw. legalnej bigamii (pozostawania w małżeństwie z dwoma różnymi osobami – jedną w porządku cywilnym, a drugą w porządku kanonicznym). W praktyce sądów kościelnych często zdarza się prowadzić procesy o stwierdzenie nieważności małżeństwa osób pozostających już w nowych związkach cywilnych.

Należy wskazać, że strona kościelna domagała się wprowadzenia uznania przez sądy państwowe wyroków sądów kościelnych stwierdzających nieważność małżeństwa, argumentując to tym, że w przypadku gdy małżeństwo kanoniczne okaże się zawarte nieważne (np. z uwagi na brak formy kanonicznej albo na występowanie przeszkody nieznaney

⁴⁷ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca małżeństwa konkordatowego* z dnia 22 października 1998 r., „Biuletyn Katolickiej Agencji Prasowej” z dnia 13 listopada 1998 r., s. 15–17.

⁴⁸ Zob. Konkordat, art. 10.

⁴⁹ W. Góralski, *Konkordat z 1993 r.*, s. 191–203.

prawu cywilnemu) – wtedy takie małżeństwo kanoniczne w ogóle nie powstaje. Zaś małżeństwo, które nie zaistniało, nie może wywierać skutków prawnych według prawa cywilnego⁵⁰. Jest to jednak temat dotyczący zakończenia małżeństwa, nie zaś jego zawarcia, wykracza zatem poza zakres niniejszego artykułu.

* * *

Wprowadzenie możliwości zawarcia małżeństwa wyznaniowego wywierającego skutki cywilne, niewątpliwie stanowi *novum* w polskim prawie małżeńskim. Pozostawienie małżonkom prawa wyboru formy zawarcia małżeństwa, w tym złożenia oświadczenia o wywarcu przez małżeństwo skutków cywilnych jest wyrazem poszanowania przez polskiego prawodawcę konstytucyjnej zasady wolności sumienia i wyznania.

Przepisy regulujące kwestię powiadomienia przez duchownego kierownika USC o zawarciu małżeństwa wyznaniowego wydają się być jednak zbyt rygorystyczne. Wyznaczenie duchownemu terminu do przesłania zaświadczenia o zawarciu małżeństwa jest uzasadnione przede wszystkim interesem prawnym małżonków, którzy chcą, żeby ich małżeństwo wywarło skutki wobec prawa państwowego. Błędem jest natomiast nakazanie kierownikowi USC odmowy rejestracji małżeństwa w przypadku przekazania zaświadczenia po upływie terminu. Zaniedbanie duchownego narusza bowiem w takim przypadku interes prawny małżonków, którzy – zgodnie z zasadą wolności sumienia i wyznania – dokonują wyboru w zakresie zawarcia małżeństwa wyznaniowego wywierającego skutki cywilne. W ten sposób bowiem małżonkowie zawierają wyłącznie małżeństwo wyznaniowe, a prawo wyboru formy zawarcia małżeństwa staje się fikcją. Wobec powyższego należy postawić postulat *de lege ferenda* o nowelizacji przepisów dotyczących terminu powiadomienia kierownika USC o zawarciu małżeństwa wyznaniowego poprzez wyznaczenie dłuższego terminu lub uznanie tego terminu za instrukcyjny. Wolność sumienia i wyznania w zakresie wyboru formy zawarcia małżeństwa powinna bowiem realizować się w sposób pełny. Małżonkowie wybierający małżeństwo konkordatowe powinni zatem mieć rzeczywistą możliwość zawarcia małżeństwa wyznaniowego wywierającego skutki cywilne. Obecnie obowiązujące przepisy nie dają takiej gwarancji.

⁵⁰ Zob. tenże, *Kształtowanie się art. 10 Konkordatu*, s. 10–11; *Projekt Konwencji z 25 października 1991 r.*, s. 168–173.

BIBLIOGRAFIA

- Dekret z dnia 25 września 1945 r. Prawo małżeńskie, Dz. U. 1945, nr 48, poz. 270 z dnia 7 listopada 1945 r.
- Ustawa z dnia 27 czerwca 1950 r. Kodeks rodzinny Dz. U. 1950, nr 34, poz. 308 z dnia 22 sierpnia 1950 r. z późn. zm.
- Dekret z dnia 8 czerwca 1955 r. Prawo o aktach stanu cywilnego, Dz. U. 1955, nr 25, poz. 151 z dnia 30 czerwca 1955 r.
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r., Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz. U. 1964, nr 9, poz. 59 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku państwa do polskiego autokefalicznego kościoła prawosławnego w RP, Dz. U. z 2023 r. poz. 544.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318, 23 IV 1998.
- Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku państwa do kościoła ewangelicko-metodystycznego w RP, Dz. U. z 2023 r. poz. 85.
- Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku państwa do gmin żydowskich w RP, Dz. U. z 2014 r. poz. 1798.
- Konstytucja RP z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. Nr 117, poz. 757.
- Ustawa z dnia 28 listopada 2014 r. Prawo o aktach stanu cywilnego, Dz. U. z 2025 r. poz. 594.
- Kodeks prawa kanonicznego* promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku, stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022.
- Konferencja Episkopatu Polski *Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca małżeństwa konkordatowego* z dnia 22 października 1998 r., Biuletyn Katolickiej Agencji Prasowej z dnia 13 listopada 1998 r., s. 15–17.
- Konsultacje międzyresortowe w: Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, red. C. Janik, P. Borecki, 2009, s. 174–196.

- Niektóre uwagi Stolicy Apostolskiej dotyczącego uzgodnionego tekstu Konkordatu z dnia 4.05.1993 r.*, w: *Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, red. C. Janik, P. Borecki, 2009, s. 215–218.
- Oświadczenie rządowe w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, podpisanego dnia 28 lipca 1993 r., w: *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 250.
- Polski projekt Układu ze Stolicą Apostolską*, w: *Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, red. C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, 196–201.
- Projekt Konwencji z 25 października 1991 r.*, w: *Dziesięć lat polskiego Konkordatu*, red. C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 168–173.
- Projekt polski – Układ między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, w: J. Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim 1 Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock 1993, s. 258–271.
- Uzasadnienie projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, w: *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*, red. B. Górowska, Warszawa 1997, s. 28–31.
- Wyrok NSA z dnia 12 kwietnia 2000 r. sygn. akt V SA 1512/99, „Palestra”, 2000, nr 7–8, poz. 241, LEX nr 49058.
- Wyrok WSA w Gorzowie Wielkopolskim z dnia 7 września 2005 r. sygn. akt II SA/Go 277/05, LEX nr 867513.
- Wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 12 października 2005 r. sygn. akt II SA/Wr 1627/03, LEX nr 724340.
- Wyrok WSA w Warszawie z dnia 25 sierpnia 2008 r. sygn. akt VIII SA/Wa 93/08.
- Kodeks rodzinny. Komentarz*, red. M. Grudziński, J. Ignatowicz, Warszawa 1955, s. 3–5.
- Góralski W., *Droga do Konkordatu*, „Ateneum Kapłańskie”, 127(1996), z. 1(524), s. 3–15.
- Góralski W., *Forma zawarcia małżeństwa według art. 1 § 2 K.R.O.*, „Prawo Kanoniczne”, 46(2003), nr 1–2, s. 91–110.

- Góralski W., *Konkordat z 1993 r. wyrazem poszanowania niezależności i autonomii dwóch systemów prawa małżeńskiego oraz woli współdziałania Kościoła katolickiego i państwa polskiego na rzecz małżeństwa i rodziny*, w: *Rodzina w prawie*, red. M. Różański, J. Krzywkowska, Olsztyn 2013, s. 191–203.
- Góralski W., *Kształtowanie się art. 10 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z 1993 roku w procesie negocjacyjnym*, „Prawo i Kościół”, 5(2013), s. 7–24.
- Góralski W., *Od projektu Konwencji do projektu Konkordatu. Problem zawarcia umowy między Stolicą Apostolską a Polską*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, 5(2013), s. 5–21.
- Góralski W., *Słowo wstępne*, w: W. Adamczewski, *Małżeństwo w konkordacie*, Warszawa 1999, s. 13–16.
- Górska J., *Prace nad kodyfikacją i unifikacją prawa w Polsce po drugiej wojnie światowej*, „Z Dziejów Prawa”, 12 (2019), s. 653–666.
- Kowalczyk J., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*, Płock 1993.
- Majer P., *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych*, Warszawa 2009.
- Sobański R., *Uwagi o Konkordacie podpisanym 28 lipca 1993 r. przez nuncjusza apostolskiego w Warszawie i ministra spraw zagranicznych RP*, „Wiadomości Archidiecezjalne”, [Katowice] 63(1995), nr 1, s. 23–31.
- Sobański R., *Uwagi o zmianach w prawie polskim postulowanych art. 10 Konkordatu z 28 lipca 1993 r.*, w: *Czy potrzebna jest w Polsce zmiana prawa rodzinnego i opiekuńczego?*, red. B. Czech, Katowice 1997, s. 281–290.

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK

 <https://orcid.org/0000-0001-7383-782X>

e-mail: dl.tomczak@gmail.com

MAŁŻEŃSTWO KANONICZNE JAKO WYRAZ WOLNOŚCI CZŁOWIEKA W WYBORZE STANU ŻYCIA

Canonical Marriage as an Expression of Man's Freedom in Choosing the State of Life

Abstrakt: Celem artykułu jest analiza małżeństwa kanonicznego jako instytucji prawnej wyrażającej fundamentalne prawo człowieka do wolności w wyborze stanu życia. W ujęciu prawa kanonicznego małżeństwo jest przymierzem zawieranym dobrowolnie przez mężczyznę i kobietę, a jego ważność opiera się na swobodnie wyrażonej zgodzie stron (kan. 1057 § 1 KPK). Autor omawia normy Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące wolności w zawieraniu małżeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem natury aktu zgody małżeńskiej, przeszkód oraz wad zgody małżeńskiej. W artykule podkreślono konieczność pełnej świadomości i dobrowolności aktu zawarcia małżeństwa jako aktu prawnego o głębokim wymiarze osobowym i wspólnotowym. Artykuł ukazuje, że w świetle norm kanonicznych małżeństwo stanowi wyraz osobistej wolności człowieka w wyborze stanu życia.

Słowa kluczowe: wolność religijna, wolność stanu życia, małżeństwo kanoniczne, prawo polskie, prawo kanoniczne.

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK – mgr teologii z zakresu teologii kapłańskiej i prawa kanonicznego, mgr lic. prawa kanonicznego; w latach 2021–2023 notariusz Sądu Metropolitalnego w Krakowie, laureat I miejsca w klasyfikacji indywidualnej oraz grupowej XI Ogólnopolskiego Konkursu Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2021 roku, autor materiałów dydaktycznych dla Centrum Badań Wolności Religijnej na UKSW w Warszawie, członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, członek założyciel oraz członek zarządu *socio Movens Polska*, członek zarządu *socio Movens Giving Europe a Soul*, przedstawiciel krajowy w kuratorium fundacji *socio Movens International*. Zakres zainteresowań naukowych obejmuje kanoniczne prawo karne, prawo procesowe oraz prawo wyznaniowe.

Abstract: The purpose of this article is to analyze canonical marriage as a legal institution expressing man's fundamental right to freedom in choosing the state of life. In the view of canon law, marriage is a covenant entered into voluntarily by a man and a woman, and its validity is based on the freely expressed consent of the parties (canon 1057 § 1 CIC). The author discusses the norms of the Code of Canon Law regarding the freedom to enter into marriage, with particular emphasis on the nature of the act of marital consent, obstacles and defects in marital consent. The article emphasizes the need for full awareness and voluntariness of the act of marriage as a legal act with a profound personal and communal dimension. The article shows that in the light of canonical norms, marriage is an expression of man's personal freedom in choosing the state of life.

Key words: religious freedom, freedom of the state of life, canonical marriage, Polish law, canon law.

Wolność człowieka stanowi jedną z podstawowych kategorii zarówno w antropologii chrześcijańskiej, jak i w systemie prawa kanonicznego. W kontekście wyboru stanu życia, wolność ta nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ dotyczy istotnych decyzji egzystencjalnych, które kształtują tożsamość i powołanie osoby.

Prawo do zawarcia małżeństwa oraz wolność w jego wyborze stanowią istotny element porządku kanonicznego, którego fundamentem jest godność osoby ludzkiej i jej zdolność do samostanowienia. Małżeństwo w ujęciu prawa kanonicznego, będące zarazem instytucją prawną i rzeczywistością teologiczną, wymaga od stron swobodnej i świadomej zgody. Zgodnie z kan. 1057 KPK, to właśnie zgoda małżeńska, wyrażona przez kompetentne osoby, stanowi istotę małżeństwa. Akt ten musi być dokonany w warunkach rzeczywistej wolności wewnętrznej i zewnętrznej. Jakikolwiek poważne naruszenie tej wolności skutkuje nieważnością małżeństwa. Zgodnie z kan. 219 KPK, każda osoba ma prawo do swobodnego wyboru stanu życia, a zatem także do zawarcia małżeństwa lub do podjęcia innego stanu kanonicznego, zgodnie z własnym rozeznaniem i bez niedozwolonej ingerencji zewnętrznej.

Małżeństwo kanoniczne, będące instytucją prawną, jest regulowane przez szereg norm, które mają na celu nie tylko ochronę jego świętości i trwałości, ale także zapewnienie, że zawierane jest w sposób w pełni wolny, świadomy i dojrzały. Prawo kanoniczne szczegółowo określa warunki ważności zgody małżeńskiej, przeszkody małżeńskie (kan. 1073–1094 KPK), jak również możliwe wady zgody, które mogą prowadzić do nieważności

małżeństwa (kan. 1095–1107 KPK). Przepisy te stanowią wyraz troski Kościoła o autentyczność decyzji podejmowanej przez nupturientów, a tym samym o zgodność aktu prawnego z wymogami natury i prawa Bożego.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę analizy instytucji małżeństwa kanonicznego jako aktu prawnego, będącego wyrazem wolności człowieka w wyborze stanu życia, w ujęciu normatywnym i doktrynalnym. Powstaniu niniejszego artykułu towarzyszyły następujące pytania: czy w prawie kanonicznym uwidacznia się zasada wolności wyboru stanu życia?; w jaki sposób małżeństwo kanoniczne staje się wyrazem tej wolności?; jakie elementy prawa małżeńskiego mogą dowodzić urzeczywistnienie zasady wolności do wyboru stanu życia?

Przedmiotem rozważań są w szczególności: kanoniczne pojęcie stanu życia oraz fundamentalne prawo do wolności jego wyboru, prawo do zawarcia małżeństwa – *ius connubii*, rola zgody małżeńskiej jako wyrazu tej wolności, a także mechanizmy prawne mające na celu ochronę tej wolności oraz sankcje związane z jej naruszeniem, w sposób szczególny przeszkody zrywające oraz poszczególne wady konsensu. Refleksja została poszerzona również o kontekst prawa świeckiego, w którym także gwarantowana jest zasada wolności wyboru stanu życia.

Wolność wyboru stanu życia

Wolność człowieka to fundamentalne prawo, które oznacza możliwość samodzielnego decydowania o sobie, wyrażania własnych myśli i poglądów oraz dokonywania wyborów bez zewnętrznego przymusu. W zakresie tej wolności mieści się także wolność człowieka w wyborze stanu życia. Analizowany przejaw wolności to jedno z podstawowych praw człowieka, wynikających z jego godności i wolnej woli.

Wolność wyboru stanu życia oznacza możliwość samodzielnego decydowania o tym, jaką formę życia, misji, zadania, człowiek chce przyjąć. Każdy człowiek, jako istota rozumna i wolna, ma prawo decydowania o swoim losie. Wybór stanu życia ma ogromne znaczenie, wpływa bowiem na codzienne decyzje, wartości, relacje i sposób realizowania się w społeczeństwie. Wybór stanu życia to nie tylko akt woli, ale także wyraz tożsamości. Dlatego wolność w tym zakresie gwarantowana jest w prawie zarówno kanonicznym jak i świeckim.

Stan życia w kontekście niniejszego artykułu należy rozumieć nie jako ogólny termin określający dane warunki, w których żyje jakaś osoba, lecz

jako stały sposób życia, pewną kategorię typologiczną, instytucję kanoniczną oznaczającą zbiór praw i obowiązków właściwych i wyłącznych dla danej grupy wiernych¹. W prawie kanonicznym *in genere* wyróżnia się stan duchowny, świecki i konsekrowany². *In specio* natomiast mówi się o stanie życia duchownego, małżeńskiego i konsekrowanego. Współcześnie wymienia się także stan życia świeckiego samotnego, niemniej jednak w prawie kanonicznym o takim nie ma mowy. Stany te są autonomiczne, wykluczają się wzajemnie, co znaczy, że nie można być członkiem każdego stanu jednocześnie.

Prawo wiernych do wolności wyboru stanu życia zostało proklamowane w kan. 219 KPK: Wszyscy wierni mają prawo być wolni od jakiegokolwiek przymusu w wyborze stanu życia³.

Prawo to ma swoje źródło w naturalnym prawie osoby ludzkiej i jest relewantne na gruncie prawa kanonicznego⁴. Prawodawca chroni wolność wyboru stanu życia nawet, gdyby była ona ignorowana przez ustawodawcę świeckiego. Norma ta zabezpiecza osobę przed jakimkolwiek przymusem, zarówno fizycznym jak i moralnym, wywieranym za pośrednictwem groźby, która paraliżuje swobodę wyboru dotkniętej osoby⁵.

Uszczegółowieniem gwarancji prawa osoby do wyboru stanu życia jest możliwość wyboru stanu duchownego, stanu życia konsekrowanego oraz stanu życia małżeńskiego. Norma kan. 219 KPK gwarantuje ochronę zarówno interesu jednostki przed ingerencją w sferę jej swobodnego wyboru, jak i ochronę ogólnego interesu instytucji kościelnej⁶.

Wolność wyboru stanu życia w prawie cywilnym odnosi się do prawa jednostki do decydowania o swoim życiu osobistym, w tym o takich elementach stanu cywilnego, jak: zawarcie małżeństwa, miejsce zamieszkania czy inne zdarzenia prawne wpływające na jej sytuację prawną⁷. Wolność osobista i prawo do decydowania o swoim życiu są gwarantowane konstytucyjnie.

¹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2010, s. 41.

² Por. J. Krukowski, *Komentarz do kanonu 219 CIC/83*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: *Księga II: Lud Boży*, red. tenże, Poznań 2005, s. 36.

³ Zob. KPK, kan. 219.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Por. Z. Radwański, A. Olejniczak, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 2019, s. 147.

Każdy ma prawo do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia oraz do decydowania o swoim życiu osobistym⁸. Artykuł 47 Konstytucji RP nakazuje poszanowanie i ochronę życia prywatnego, co obejmuje autonomię jednostki w podejmowaniu decyzji dotyczących życia osobistego.

Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej⁹.

Z kolei art. 18 Konstytucji wskazuje, że małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny podlega ochronie i opiece Rzeczypospolitej Polskiej. Ochrona ta nie oznacza jednak przymusu zawarcia małżeństwa, a jedynie wsparcie dla tych, którzy się na nie zdecydują. W prawie karnym wolność wyboru stanu życia oznacza również ochronę przed przymusem małżeńskim np. art. 191 § 1 Kodeksu karnego (Kto, stosując przemoc wobec osoby lub groźbę bezprawną, zmusza ją lub inną osobę do określonego działania, zaniechania lub znoszenia, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3¹⁰).

Prawo zakazuje również dyskryminacji ze względu na stan cywilny, co wynika z artykułu 32 Konstytucji RP:

- 1) Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne.
- 2) Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiejkolwiek przyczyny¹¹.

Oprócz nadrzędnej normy gwarantującej wolność człowieka w wyborze stanu życia, a proklamowanej w kan. 219 KPK, prawo do wolności wyboru stanu życia uwidacznia się w instytucji małżeństwa kanonicznego.

Zgoda małżeńska

Już w samej definicji zgody małżeńskiej zawartej w kan. 1057 § 2 KPK zauważyć można miejsce i znaczenie wolności człowieka. Zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa¹².

Prawodawca definiuje bowiem zgodę małżeńską jako akt woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie

⁸ Zob. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. (Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483), art. 47.

⁹ Zob. tamże, art. 18.

¹⁰ Zob. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553 ze zm.), art. 191 § 1.

¹¹ Zob. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, art. 32.

¹² Zob. KPK, kan. 1057 § 2.

oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa. Zgoda jest najbardziej decydującym czynnikiem małżeńskiej umowy, zawierającym jej przyczynową sprawczość¹³. Zgoda ta nie może zostać uzupełniona w żaden sposób, ani przez system prawny, ani przez żadną władzę ludzką, ponieważ małżeństwo obejmuje najbardziej osobiste prawa ludzkie, dotyczące przestrzeni decydowania o swoim własnym ciele¹⁴. Akt woli jest swoisty aktowi człowieka. By takim był, jego fundamentem i warunkiem *sine qua non* musi być wolność, swobodna decyzja. Fundamentem aktu woli zawarcia małżeńskiego przymierza musi być wolność.

Do ważności czynności prawnej, jaką w omawianym aspekcie jest zawieranie małżeństwa, wymaga się, by jej podmiotem była osoba zdolna do czynności prawnej¹⁵. Czynność ta musi być wolna, tzn. musi być efektem działania rozumu i woli¹⁶. Każdy defekt woli dokonującego czynności prawnej skutkuje jej niezaistnieniem.

Ius connubii

Drugim przejawem i argumentem za wolnością wyboru stanu życia uwidaczniającej się w kontekście małżeńskiego przymierza stanowi wyrażone w kan. 1058 KPK *ius connubii*: Małżeństwo może zawrzeć każdy, komu tego prawo nie zakazuje¹⁷.

Termin ten zaczerpnięty został z prawa rzymskiego. Inaczej jednak rozumie się prawo do zawarcia małżeństwa w prawie kanonicznym. W prawie rzymskim *ius connubii* było przywilejem obywatelskim¹⁸. Prawo kanoniczne uznaje źródło *ius connubii* w prawie naturalnym, które (*ius connubii*) mogą ograniczać jedynie konkretne przeszkody prawne, a nie zaś status społeczny czy np. narodowość. *Ius connubii* stało się zasadą interpretacyjną całego systemu małżeńskiego w prawie kanonicznym¹⁹. Prawo do zawarcia małżeństwa zawiera w sobie po pierwsze brak przymusu do zawarcia

¹³ Por. J. Hervada, *Komentarz do kanonu 1057 CIC/83*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Warszawa 2023, s. 632.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. KPK, kan. 124 § 1.

¹⁶ Por. E. Molano, *Komentarz do kan. 124 CIC/83*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, s. 113.

¹⁷ Zob. KPK, kan. 1058.

¹⁸ Por. W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Berier, *Prawo rzymskie, U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2018, s. 228–229.

¹⁹ Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011, s. 58–59.

małżeństwa lub wiązania się z daną osobą wbrew swej woli czy też brak zakazu zawierania małżeństwa z wybraną przez siebie osobą. Po drugie, *ius connubii* przewiduje także klauzulę naruszalności, gdy uniemożliwia się komuś zawarcie małżeństwa już nie tyle przez wywieranie przymusu, ale w inny niesprawiedliwy sposób, np. powołując się bezpodstawnie na przeszkody lub stawiając wymagania niezgodne z prawem.

Przeszkody małżeńskie

Wolność wyboru stanu życia uwidacznia się w prawie kanonicznym małżeńskim w instytucji przeszkody uprowadzenia. Przeszkoda małżeńska może być rozumiana *sensu largo* jako każda okoliczność, która na mocy prawa Bożego lub ludzkiego nie pozwala na ważne lub godziwe zawarcie przymierza małżeńskiego. *Sensu stricto* zaś okoliczność lub sytuacja osobowa dotycząca bezpośrednio osoby nupturienta niepozwalająca na ważne zawarcie małżeństwa²⁰.

Przeszkoda uprowadzenia jest jedną z przeszkód małżeńskich pochodzących z przestępstwa²¹. W prawie Kościoła łacińskiego zakazuje ona zawarcia małżeństwa między mężczyzną i kobietą uprowadzoną lub choćby zatrzymaną z zamiarem zawarcia z nią małżeństwa²². W prawie Kościołów wschodnich nie czyni się natomiast rozróżnienia co do płci osoby dokonującej uprowadzenia²³.

Zapis kan. 1089 KPK świadczy o gwarancji ochrony pełnej dobrowolności ze strony kobiety i czyni niezdolnym do zawarcia małżeństwa zarówno porywającego ją mężczyznę oraz kobietę, dopóki nie odzyska ona pełnej swobody do wyrażania swojej woli. Z długoletniego doświadczenia Kościoła wiadomo, że nie można brać pod uwagę zgody kobiety, jak długo

²⁰ Por. tenże, *Przeszkody małżeńskie w ogólności*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. tenże, Warszawa 2016, s. 38.

²¹ Por. tenże, *Przeszkoda uprowadzenia*, w: *Przeszkody małżeńskie*, s. 319.

²² Por. KPK, kan. 1089: Nie może być ważne małżeństwo pomiędzy mężczyzną i kobietą uprowadzoną lub choćby przetrzymywaną z zamiarem zawarcia z nią małżeństwa, chyba że później kobieta uwolniona od porywacza oraz znajdująca się w miejscu bezpiecznym i wolnym, sama, z własnej woli, wybierze to małżeństwo.

²³ Por. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 18 X 1990; tekst polski: *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002, kan. 806: Z osobą uprowadzoną lub choćby przetrzymywaną z zamiarem zawarcia z nią małżeństwa, nie można ważne zawrzeć małżeństwa, chyba że później osoba ta uwolniona od porywacza lub przetrzymującego i znajdująca się w bezpiecznym i wonnym miejscu, sama dobrowolnie wybierze małżeństwo.

pozostaje ona w mocy porywającego. Wtedy bowiem, chociażby uczyniła to pod wpływem chwilowego uczucia lub presji moralnej, nie byłaby to zgoda kwalifikowana, jaka wymagana jest przez prawodawcę do ważnego zawarcia małżeństwa²⁴. Dlatego w myśl przepisów kan. 1089 KPK kobieta musi być wprawdzie uwolniona od wpływu i przemocy uprowadzającego, a dopiero będąc w miejscu bezpiecznym, może wyrazić zgodę na to małżeństwo.

Uprowadzenie czy zatrzymanie może dokonać się nie tylko przy użyciu siły fizycznej (*vis*), ale także przy pomocy szantażu lub innego sposobu wywołującego ciężką presję moralną, która paraliżuje swobodę podejmowania decyzji.

Wolność wyboru stanu życia uszczegółowiona w prawie małżeńskim poprzez *ius connubii* potwierdzona jest poprzez wymóg prawodawcy pełnej, kwalifikowanej dobrowolności do zawarcia małżeństwa. Jest to wymóg rygorystyczny do tego stopnia, że nie dopuszcza się dyspensy ordynariusza. Przeszkoda winna ustać poprzez wyjęcie spod wpływu uprowadzającego oraz umieszczenie kobiety w bezpiecznym miejscu jeszcze przed ślubem²⁵.

Wady zgody

Następną kategorią prawa małżeńskiego, w której uwidacznia się zasada wolności do wyboru stanu życia, jest instytucja wad zgody małżeńskiej. Jak zostało to już powiedziane, zgoda małżeńska jest aktem woli. Wskutek różnych okoliczności i przyczyn, które wpływają na rozum lub wolę, ograniczając ją w sposób istotny, dokonywany akt może być wadliwy, a tym samym nieskuteczny. W katalogu wad konsensu znaleźć można kilka defektów woli, które powodują nieważność małżeństwa ze względu na problem z aktem woli.

Przymus i bojaźń

Nieważne jest małżeństwo zawierane pod wpływem przemocy lub ciężkiej bojaźni pochodzącej z zewnątrz, nawet wywołanej w sposób niezamierzony, od której, aby się uwolnić, zmuszony jest ktoś wybrać małżeństwo²⁶.

²⁴ Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 184.

²⁵ Por. Góralski, *Przeszkoda uprowadzenia*, s. 341.

²⁶ Zob. KPK, kan. 1103.

Przymus oznacza skrepowanie wolności czyjśgo działania. Może on być fizyczny, jeśli spowodowany jest przemocą zewnętrzną, której nie można się oprzeć, lub moralny, jeżeli poprzez groźbę zła wpływa na wolę działającego²⁷. Przymus fizyczny, któremu osoba nie może się oprzeć sprawia nieważność wszelkich aktów prawnych w tym także małżeństwa. Akt woli dokonany pod wpływem przymusu nie stanowi aktu ludzkiego, nie można więc przypisać mu waloru moralnego ani prawnego²⁸.

Następstwem przymusu moralnego jest bojaźń szacunkowa. Bojaźń jest uczuciem lęku, spowodowanym grożącym aktualnie lub w niedalekiej przyszłości niebezpieczeństwem jakiegoś zła. Jej istotnymi elementami są grożące zło oraz lęk, czyli stan umysłu ograniczający działalność woli²⁹.

Bojaźń powoduje nieważność czynności prawnej zawarcia małżeństwa, jeśli jest ciężka i spowodowana przyczyną zewnętrzną, niekoniecznie wynikającą z rozmyślnego działania, a zawarcie przymierza małżeńskiego jest środkiem do uniknięcia grożącego niebezpieczeństwa³⁰.

Podstęp

Przyczyną nieważności małżeństwa może być także podstęp³¹. Podstęp dla wyłudzenia zgody małżeńskiej ma miejsce wtedy, gdy ktoś inny przez oszustwo wytwarza fałszywą rzeczywistość, wywołując w podmiocie pozornie prawdziwą percepcję przedmiotu, który sam w sobie jest fałszywy³². W przypadku podstępu mamy do czynienia z niegodziwą, dokonaną przez kogoś innego w złej wierze, manipulacją procesem formacji aktu rozumu oszukanego podmiotu. Akt rozumu, konieczny do zaistnienia aktu zgody, powinien ze swej natury przynależeć do sfery władania samego nupturienta³³. Zamach wymierzony na władztwo nad własnym procesem poznawczym,

²⁷ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 2016, s. 167.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 168.

³¹ Zob. KPK, kan. 1098: Kto zawiera małżeństwo zwiedziony podstępem dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, które ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie.

³² Por. P.J. Viladrich, *Komentarz do kanonu 1098 CIC/83*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, s. 663.

³³ Tamże.

który jest podstawą aktu woli, daje podstawę do stwierdzenia nieważności czynności prawnej dokonanej pod wpływem podstępny.

Symulacja

Jeszcze jedną wadą zgody małżeńskiej spowodowaną defektem woli nupturienta jest zgoda pozorna – symulacja³⁴. Polega ona tylko na zewnętrznym wyrażeniu woli zawarcia małżeństwa, przy wewnętrznym, całkowitym lub częściowym sprzeciwie woli. Jest to więc zgoda nieszczerza, fikcyjna, ponieważ nupturient pozornie wyraża zgodę na małżeństwo, wewnętrznym zaś tego małżeństwa nie chce lub chce, ale według własnej koncepcji, niezgodnej z prawem kanonicznym³⁵. Od czasów justyniańskich symulowany akt prawny uważany jest za nieważny. Stąd symulowana zgoda małżeńska jest nieskuteczna prawnie.

Zgoda małżeńska może być pozorna całkowicie lub tylko częściowo³⁶. Jest ona pozorna całkowicie, jeśli nupturient pozytywnym aktem woli wyklucza zawarcie małżeństwa w ogóle. Zgoda małżeńska jest pozorna częściowo, gdy nupturient lub oboje nupturientów wprowadzie chcą małżeństwa, jednakże równocześnie pozytywnym aktem woli wykluczają jakiś istotny element małżeństwa lub jego istotny przymiot (sakramentalność, wierność, dobro potomstwa, jedyność, dobro małżonków)³⁷.

Prawodawca kościelny, ustanawiając przeszkody małżeńskie oraz wady konsensu, gwarantuje pełną ochronę wolności człowieka, zwłaszcza w aspekcie wyboru stanu życia i *ius connubii*. Gwarancja ta uwidacznia się w instytucji nieważności małżeństwa, jeśli zostało ono zawarte bez woli nupturienta lub pod wpływem zdeformowanej lub skrópowanej jego woli.

* * *

Wolność człowieka wynikająca z godności osoby ludzkiej, będąca podstawowym prawem człowieka, uwidacznia się i wyraża w różnych systemach prawnych. Można wskazywać różne elementy i przejawy tej

³⁴ Zob. KPK, kan. 1101 § 1–2: Domniemywa się, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom lub znakom użytym przy zawieraniu małżeństwa. Jeżeli jednak jedna ze stron lub obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie.

³⁵ Por. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, s. 162.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

wolności. Wśród nich znajduje się także wolność do wyboru stanu życia. Prawo do wyboru stanu życia w sposób wolny i nieskrępowany znalazło się także w systemie prawa kanonicznego, w kan. 219 KPK. Wyrażone *in genere* prawo wiernego do wyboru stanu życia uwidacznia się i zostaje potwierdzone także w normach prawa dotyczących instytucji małżeństwa kanonicznego.

Małżeństwo kanoniczne, jako instytucja prawna, stanowi wyraz głęboko rozumianej wolności osoby ludzkiej w wyborze stanu życia. W świetle obowiązujących norm prawa kanonicznego, zawarcie małżeństwa wymaga nie tylko formalnego aktu zgody, lecz przede wszystkim jej rzeczywistej wolności, dojrzałości i świadomości. Wolność ta nie jest pojmowana jako swoboda od wszelkich ograniczeń, lecz jako zdolność osoby do podejmowania odpowiedzialnych i trwałych decyzji zgodnie z prawem Bożym i naturą małżeństwa. Wolna decyzja zawarcia małżeńskiego przymierza jest fundamentem małżeństwa kanonicznego. Bez wolności nie zaistnieje węzeł małżeński. Potwierdza to definicja zgody małżeńskiej z kan. 1057 § 2 KPK oraz proklamowane w kan. 1058 KPK *ius connubii*.

Przepisy Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. jednoznacznie ukazują, że prawo Kościoła nie tylko dopuszcza, ale wręcz domaga się ochrony wolności nupturientów. Każde naruszenie tej wolności – czy to przez przymus zewnętrzny, bojaźń, podstęp, pozorną zgodę lub przeszkodę uprowadzenia – skutkuje nieważnością aktu prawnego, jakim jest zawarcie małżeństwa. Ochrona wolności zgody nie jest więc jedynie elementem formalnym, ale wyrazem troski Kościoła o autentyczność i trwałość małżeństwa jako wspólnoty życia i miłości.

W kontekście współczesnych wyzwań społecznych i kulturowych, takich jak subiektywne pojmowanie wolności, relatywizm moralny czy presja społeczna, refleksja nad wolnością w kanonicznym wyborze stanu życia nabiera szczególnego znaczenia. Kościół poprzez swoje prawo przypomina, że małżeństwo nie może być owocem przymusu ani decyzji podjętej bez należytej świadomości i rozważań. Tym samym małżeństwo kanoniczne jawi się nie jako ograniczenie wolności, ale jako jej dojrzała realizacja w zgodzie z powołaniem osoby ludzkiej.

Wolność jest wartością respektowaną, uznawaną i realizowaną w normach prawa kanonicznego. Analiza przepisów prawnych dotyczących instytucji małżeństwa kanonicznego pozwala uznać, że małżeństwo kanoniczne jako instytucja prawa kanonicznego jest wyrazem wolności człowieka do wyboru stanu życia.

BIBLIOGRAFIA

- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25 I 1983, AAS, 75(1983), pars II, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 18 X 1990; tekst polski: *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483 ze zm.).
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553 ze zm.).
- Dajczak W., Giaro T., Longchamps de Berier F., *Prawo rzymskie, U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2018.
- Dyduch J., Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Sitarz M., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego t. 2/1: Księga II: Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005.
- Góralski W., *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011.
- Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Warszawa 2023.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2010; t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 2016.
- Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016.
- Radwański Z., Olejniczak A., *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 2019.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987.

MARTA LEŚNIEWICZ

RODZINA W EDUKACJI – EDUKACJA W RODZINIE

Family in Education – Education within the Family

Abstrakt: Rodzina stanowi naturalne i fundamentalne środowisko wychowawcze. W rodzinie dziecko nabywa podstawowe kompetencje społeczne, emocjonalne i poznawcze. Kluczowe czynniki dla prawidłowego spełniania funkcji rodziny to system wartości, uwarunkowania społeczno-kulturowe, zasoby materialne, świadoma postawa dorosłych w rodzinie. W perspektywie pedagogicznej funkcje rodziny można nakreślić w następujących segmentach: wychowawczy, socjalizacyjny, tożsamościowy, opiekuńczo-zabezpieczający, psychohigieniczny, kulturowy i religijny. W literaturze opisano style wychowania i ich wpływ na procesy edukacyjne. Kluczowym elementem skutecznej edukacji jest spójna współpraca rodziny ze szkołą, oparta na wzajemnym zaufaniu, partnerstwie i jedności oddziaływań. Mimo dostępności narzędzi i rozwiązań wspierających współpracę rodziny i placówki edukacyjne, pojawiają się bariery, które mogą utrudniać to zadanie.

Edukacja rozpoczyna się w rodzinie i jest efektem wspólnego wysiłku rodziny, szkoły i innych instytucji wspierających, co jest niezbędne dla wszechstronnego rozwoju młodego człowieka.

Słowa kluczowe: rodzina, edukacja, partnerstwo edukacyjne, szkoła.

Abstract: The family constitutes the natural and fundamental environment for a child's upbringing. It is within the family that children acquire essential

MARTA LEŚNIEWICZ – mgr lic.; absolwentka Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie. Ukończyła studia pedagogiczne ze specjalizacją animacja społeczno-kulturowa oraz pedagogika pracy i zarządzanie zasobami ludzkimi. Zawodowo związana z sektorem pozarządowym. Uczestniczyła w projektach skoncentrowanych na edukacji oraz rozwoju potencjału grup skierowanych do małych społeczności lokalnych. Obszar zainteresowań badawczych obejmuje zagadnienia związane z edukacją w społecznościach lokalnych, ze szczególnym uwzględnieniem roli i znaczenia kapitału kulturowego w procesach rozwoju małych wspólnot. Istotnym polem refleksji naukowej jest aktywność obywatelska oraz strategie wzmacniania potencjału społeczności lokalnych w perspektywie pedagogiki społecznej.

social, emotional, and cognitive competencies. Key factors determining the proper fulfillment of a family's functions include its value system, socio-cultural conditions, material resources, and the conscious attitudes of adults. From a pedagogical perspective, the functions of the family encompass the following areas: educational, socializing, identity-forming, caregiving and protective, psycho-hygienic, cultural, and religious. The literature describes various parenting styles and their impact on educational processes. A crucial element of effective education is coherent cooperation between the family and the school, based on mutual trust, partnership, and consistent educational influence. Despite the availability of tools and solutions supporting collaboration between families and educational institutions, certain barriers may hinder this process. Education begins within the family and results from the joint efforts of the family, school, and supporting institutions, which is essential for the comprehensive development of the young person.

Key words: family, education, educational partnership, school.

Od wielu lat rodzina stanowi ciekawy obszar dla rozwoju dyskusji pedagogicznej. Definiowanie ról, zadań i odpowiedzialności w strukturze rodzinnej jest przedmiotem zainteresowania kolejnych pokoleń pedagogów. W obliczu zmian zachodzących we współczesnym świecie, rodzina poddawana jest nieustannej transformacji. Tożsamość rodzinna nie pozostaje obojętna na zachodzące zmiany. Podążając za nauką Kościoła katolickiego, należy wskazać, że: „Rodzina jest podstawową komórką życia społecznego. Jest naturalną społecznością, w której mężczyzna i kobieta są wezwani do daru z siebie w miłości i do przekazywania życia. Autorytet, stałość i życie w związkach rodzinnych stanowią podstawy wolności, bezpieczeństwa i braterstwa w społeczeństwie”¹.

Edukacja w rodzinie – rola rodziny jako środowiska wychowawczego

Rodzina nazywana jest przez specjalistów „podstawowym środowiskiem wychowawczym”². W tym miejscu należy podkreślić centralną rolę rodziny w procesie socjalizacji, wychowania oraz kształtowania osobowości jednostki. Jest to naturalne i fundamentalne środowisko wychowawcze, które ma decydujący wpływ na kształtowanie młodego człowieka i jego przyszłe życie

¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, n. 2207.

² M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003, s. 310.

społeczne. To właśnie w rodzinie dziecko nabywa podstawowe kompetencje społeczne, emocjonalne i poznawcze. W rodzinie kształtowane są:

- a) postawy wobec nauki (motywacja, ciekawość, samodzielność);
- b) kompetencje językowe i kulturowe (język ojczysty, wartości, normy społeczne);
- c) styl uczenia się i strategie rozwiązywania problemów;
- d) nawyki związane z samodyscypliną, pracą i obowiązkowością.

Warto przez chwilę pochylić się nad funkcjami pełnionymi przez rodzinę. Nadmienić należy, że realizacja wskazanych funkcji w ogromnym stopniu zależna jest od czynników takich, jak: system wartości, uwarunkowania społeczno-kulturowe, zasoby materialne, świadoma postawa dorosłych w rodzinie.

W ujęciu pedagogicznym kluczowe wydają się być następujące funkcje rodziny³:

- a) wychowawcza – podstawowa funkcja – wychowanie dziecka w wartościach, normach, postawach, kształtowanie moralne;
- b) socjalizacyjna – socjalizacja jako część wychowania do życia wspólnotowego; przygotowanie dziecka do życia w społeczeństwie, przyswajanie ról społecznych.
- c) tożsamościowa – rodzina jako środowisko kształtujące tożsamość osobową i wspólnotową;
- d) opiekuńczo-zabezpieczająca – rodzina ma za zadanie stworzyć dziecku bezpieczną i spokojną przestrzeń, gdzie jego potrzeby zostaną wysłuchane i zabezpieczone do realizacji
- e) psychohygieniczna – rodzina wpływa na rozwój psychiczny dziecka, kształtuje jego osobowość i zapewnia mu poczucie przynależności; zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, miłości i stabilizacji.
- f) kulturowa – przekazywanie tradycji, języka, obyczajów, wartości narodowych; pielęgnowanie dziedzictwa kulturowego.
- g) religijna – kształtowanie duchowości i wiary.

Nie należy lekceważyć funkcji rekreacyjnej i ekonomicznej – w perspektywie pedagogicznej również te funkcje dopełniają całościowy obraz mnogości wymiarów życia rodzinnego. Funkcja ekonomiczna dotyczy zabezpieczenia bytu materialnego, kształtowania przez opiekunów postaw wobec pracy zawodowej/zarobkowej oraz budowania postawy przedsiębiorczości. Funkcja

³ E. Dybowska, *Transformacja pojęcia rodzina we współczesnym dyskursie interdyscyplinarnym*, w: *Pedagogika rodziny na początku XXI wieku w świetle pojęć i terminów*, red. B. Sieradzka-Baziur, Kraków 2018, s. 22–24.

rekreacyjna z kolei może wprowadzać dzieci w świat pasji, hobby, budowania więzi poprzez wartościowy czas spędzany w gronie najbliższych osób. Rodzice mogą uczyć swoje dzieci, jak dobrze zorganizować czas wypoczynku.

Rodzina jest miejscem, w którym dziecko powinno mieć zapewnione poczucie bezpieczeństwa, miłości, zrozumienia i akceptacji, co wpływa na jego emocjonalny rozwój. To rodzina odpowiada za pierwsze, często nieświadome, wychowanie, przekazując dziecku wzorce zachowań, system wartości oraz sposoby rozwiązywania problemów. W tym sensie Bogusław Śliwerski uważa, że wychowanie nie jest tylko procesem świadomym i zorganizowanym, jak w przypadku szkoły, ale wynika także z interakcji codziennych, naturalnych, które mają miejsce w rodzinie⁴. Rodzina stanowi fundament nie tylko dla rozwoju intelektualnego, ale również emocjonalnego i społecznego dziecka. Z tych powodów pedagogika B. Śliwerskiego kładzie duży nacisk na zrozumienie roli rodziny w kształtowaniu przyszłych postaw społecznych i edukacyjnych. Każdy sukces wychowawczy w szkole, w pracy zawodowej, a także w życiu społecznym, zależy w dużej mierze od pierwszych doświadczeń wyniesionych z domu rodzinnego. Jak zauważa Maria Tyszkowa, rodzina wyznacza „podstawowy kontekst wychowawczy”⁵, który nadaje sens doświadczeniom edukacyjnym dziecka. Edukacja formalna (szkolna) opiera się na tym fundamencie – jeśli jest on słaby, szkoła ma trudniejsze zadanie.

Wpływ stylów wychowania na proces edukacji dziecka

Styl wychowania jest swoistym zbiorem metod i technik wychowawczych, charakterystycznym dla każdej rodziny. Ma on bezpośredni wpływ na proces edukacyjny, kształtując postawę ucznia wobec nauki, relacje z nauczycielami i rówieśnikami, umiejętności społeczne i emocjonalne, poczucie sprawczości i motywację. W dyskusji nad możliwymi stylami wychowania w ujęciu pedagogicznym dominują trzy kluczowe modele: styl autokratyczny, liberalny oraz demokratyczny⁶.

Styl autokratyczny to model oparty na przekonaniu rodziców o konieczności dominacji i utrzymywania kontroli nad dzieckiem. W procesie wychowawczym fundamentalną zasadę stanowi bezwzględne posłuszeństwo rodzicom. Decyzje dorosłych są niepodważalne i nie podlegają negocjacom.

⁴ B. Śliwerski, *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty*, Kraków 2020.

⁵ M. Tyszkowa, *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 1988.

⁶ Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, s. 312–314.

W domach opartych na stylu autokratycznym nie ma przestrzeni budowania dialogu oraz poszanowania jednostki (zwłaszcza dziecka). W wychowaniu dominuje przymus, dzieci wypełniają obowiązki w obawie przed karą. Wymagania stawiane dzieciom są wysokie, a rodzice nie są elastyczni w podejściu. W perspektywie edukacyjnej styl autokratyczny przynosi konsekwencje takie, jak: motywacja zewnętrzna – działanie pod rygiem kary, brak endogennej woli poznania, obniżone poczucie własnej wartości, trudności w relacjach społecznych, posłuszeństwo kosztem samodzielności i odpowiedzialności za podejmowane działania.

Styl liberalny (permisywny) to wariant wychowawczy, gdzie rodzice nie stawiają granic, panuje duża swoboda. Opiekunowie unikają wprowadzania zasad, norm funkcjonowania ogniska domowego. Trudno o konsekwencję w działaniu i stabilne, powtarzalne warunki rozwoju. Dziecko rozwijające się w domu liberalnym często miewa problemy z koncentracją i organizacją pracy własnej; pomimo kreatywności nie potrafi zaadaptować się do działania w grupie i wymagań prac zespołowych. Uczeń pochodzący z domu liberalnego przeżywa duże trudności adaptacyjne w ramach ustrukturyzowanego funkcjonowania placówki oświatowej.

Ostatni z prezentowanych to styl demokratyczny. Swoją fundament opiera na podmiotowym podejściu stosowanym wobec każdego z członków rodziny, zarówno dorosłych jak i dzieci. Rodzina opiera swoje funkcjonowanie na otwartym dialogu, gdzie każdy może wypowiedzieć swoje zdanie i zostanie wysłuchany. W rodzinie funkcjonują zasady, granice, ale są one elastyczne, mają swoje uzasadnienie i w zamyśle tworzą rusztowanie do sprawnego działania rodziny. Dzieci wychowywane w stylu demokratycznym wykazują się wysoką motywacją wewnętrzną, są samodzielne i odpowiedzialne, rozumieją sens nauki i podejmują rozmaite wyzwania z własnej inicjatywy. Pokłosiem stylu demokratycznego jest wysoki poziom kompetencji społecznych – umiejętność współpracy, empatia oraz asertywność. Bez wątpienia, styl demokratyczny w wychowaniu w najbardziej harmonijny sposób sprzyja rozwojowi dziecka.

Rodzina w edukacji – współpraca rodziny ze szkołą

Pierwsze lata życia dziecka stanowią czas, kiedy wszelkie zobowiązania i odpowiedzialność za proces wychowawczy spoczywają na rodzicach. Rodzina, stanowiąca fundament wychowawczy młodego człowieka, prowadzi, kształtuje postawy i pomaga w poznawaniu świata i otaczającej rzeczywistości. Z upływem lat, gdy dziecko osiąga wiek gotowości szkolnej, do kręgu osób

zaangażowanych rodzice wprowadzają nowe postaci – nauczycieli, wychowawców, pedagogów. Wielkie zadanie kształtowania małych ludzi, które do tej pory w całości spoczywało na barkach matki i ojca, staje się sprawą społeczną, angażującą środowisko edukacyjne i wychowawcze. W klasycznym ujęciu, zawartym w *Nowym słowniku pedagogicznym* Wincentego Okonia, współpraca to „[...] współdziałanie ze sobą jednostek lub grup ludzi, wykonujących swoje częściowe zadania, aby osiągnąć jakiś wspólny cel; współpraca opiera się na wzajemnym zaufaniu i lojalności oraz na podporządkowaniu się celowi, należyście uświadomionemu sobie przez wszystkie jednostki lub grupy”⁷. Wspólny wysiłek i determinacja zmierzają w kierunku realizacji celu pierwotnego – w tym wypadku adekwatnego procesu wychowawczego. Współdziałanie środowiska domowego i środowiska oświatowego ma charakter dynamiczny i jest ukształtowane w oparciu o szerokie spektrum czynników po stronie obydwu podmiotów. Ramy współpracy pomiędzy rodzicami a szkołą są dość precyzyjnie określone w obowiązujących przepisach prawa, ale wynikają też z woli i zaangażowania obydwu stron.

Relacji pomiędzy rodziną a placówkami oświatowymi są umocowane w licznych aktach prawnych, zarówno o charakterze globalnym, krajowym, jak i lokalnym. Celami nadrzędnymi utworzenia tych regulacji jest zabezpieczenie wsparcia instytucjonalnego dla rodziny w procesie wychowawczym oraz tworzenie warunków środowiskowych budowania partnerskiej przestrzeni edukacyjnej. Polska, w ramach podejmowanych zobowiązań międzynarodowych, ratyfikowała wiele dokumentów, które określają przedmiot niniejszych rozważań, między innymi Konwencję o Prawach Dziecka w 1991 roku czy Europejską Deklarację Praw Człowieka w roku 1993. Odzwierciedlenie w polskich przepisach prawa mają również dokumenty takie, jak np. Uchwała Parlamentu Europejskiego o Wolności Wychowania. Regulacje określające prawa i obowiązki rodziców w zakresie edukacji własnych dzieci znajdują się w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, w Ustawie Prawo oświatowe z dnia 14 lutego 2019 roku oraz w rozporządzeniach i dokumentach niższego rzędu. Konstytucja RP w art. 48 gwarantuje rodzicom prawo do: „wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, uwzględniając stopień dojrzałości dziecka, a także jego wolność sumienia i wyznania”⁸. Z perspektywy dziecka warto

⁷ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1987, s. 346.

⁸ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 (Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483), art. 48.

przyczyć artykuł 72, który już w pierwszym paragrafie mówi o tym, że „każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją”⁹. Ustawa Prawo oświatowe określa zarówno prawa jak i obowiązki rodziców w zakresie edukacji własnych dzieci. Egzemplifikując zawarte w Ustawie Prawo oświatowe zapisy, warto wskazać artykuł 40.1, który w precyzyjny sposób określa zobowiązania rodziców: Rodzice dziecka podlegającego obowiązkowi szkolnemu są obowiązani do: 1) dopełnienia czynności związanych ze zgłoszeniem dziecka do szkoły; 2) zapewnienia regularnego uczęszczania dziecka na zajęcia szkolne; 3) zapewnienia dziecku warunków umożliwiających przygotowywanie się do zajęć; 4) informowania, w terminie do dnia 30 września każdego roku, dyrektora szkoły podstawowej, w obwodzie której dziecko mieszka, o realizacji obowiązku szkolnego spełnianego w sposób określony w art. 36 ust. 10 lub 11¹⁰. Jak wskazują Anna Gulczyńska, Anna Rybińska i Waldemar Segiet: „[...] wiele placówek przedstawia również konkretne zasady, na jakich powinna przebiegać współpraca nauczyciela z prawnymi opiekunami ucznia. Zwykle informacje te znajdują się w statucie szkoły, regulują one prawa oraz obowiązki rodziców (opiekunów) oraz dzieci (uczniów) [...]. W przypadku niektórych szkół, zasady współpracy: „rodzice – nauczyciele” reguluje Program Wychowawczo-Profilaktyczny, kwestie te uwzględnione mogą być również w programach profilaktycznych czy też wychowawczych”¹¹. Procedury i zasady wspomagają skuteczne realizowanie zadań oświatowych, jednak bardzo istotny jest również czynnik ludzki – zaangażowanie, poczucie misji i odpowiedzialności (zarówno rodziców jak i nauczycieli) oraz empatia i zrozumienie we wzajemnych stosunkach.

Znaczenie spójności działań wychowawczych w diadzie rodzina – szkoła

Zapewnienie dziecku stabilnych warunków rozwoju stanowi fundamentalny cel współpracy rodziców i szkoły. Już Helena Radlińska w 1935 roku zwracała uwagę, że rodzice powinni partycypować we wszystkich etapach

⁹ Tamże, art. 72.

¹⁰ Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425 ze zm.), art. 40, ust. 1.

¹¹ A. Gulczyńska, A. Rybińska, W. Segiet, *Współdziałanie rodziców i nauczycieli*, w: *Pedagogika dziecka: Podręcznik akademicki*, red. H. Krauze-Sikorska, M. Klichowski, Poznań 2020, s. 349–350.

działań pedagogicznych i aktywnie uczestniczyć w życiu społeczności szkolnej¹². W *Encyklopedii pedagogicznej XXI wieku* partnerstwo nauczycieli i rodziców jest rozumiane jako „współpraca nauczycieli i rodziców polegająca na aktywnym wspomaganiu rozwoju uczniów przez włączanie rodziców w proces edukacji ich dzieci”¹³. Rola rodziców w tym systemie jest istotna. Wnoszą oni nowe konteksty, odniesienia, ale też inną perspektywę. Często bywa, że działania podejmowane przez organ prowadzący czy dyrekcję w pierwszym kontakcie mogą wydawać się niezrozumiałe i niezgodne z najważniejszym celem. Rodzice mają w szkole przestrzeń do wyrażenia swojej opinii, zadawania pytań, kwestionowania decyzji czy wprowadzania własnych rozwiązań. Ważne jest jednak, by obydwie strony nie traciły z horyzontu misji, jaka została przed nimi postawiona. Aby osiągnąć zamierzony cel należy nieustannie dążyć do spójnego działania rodziców i nauczycieli. W tym kontekście warto zastanowić się, co dla dziecka wynika z owocnej współpracy dorosłych. Dziecko-uczeń, który rozwija się w koherentnym środowisku, ma zapewnione poczucie bezpieczeństwa emocjonalnego, zna obowiązujące zasady i ma możliwość harmonijnego rozwoju. Konsekwentne i klarowne otoczenie buduje w podopiecznym poczucie stabilności emocjonalnej. To sprzyja wzmacnianiu wartości przekazywanych w procesie wychowania. Uniwersalne rozwiązania, stosowane w domu i w szkole, pozytywnie wpływają także na komunikację. Jasne wyrażenie intencji pomiędzy dorosłymi i dziećmi i odwrotnie pomaga we wzajemnym zrozumieniu.

Pochylając się nad współpracą rodziców i nauczycieli warto wskazać, co sprzyja tworzeniu środowiska o charakterze partycypacyjnym dla wskazanych podmiotów. Aspekty dobrej współpracy można zebrać w kilka nieskomplikowanych ram. Są to zasady: pozytywnej motywacji, partnerstwa, jedności oddziaływań i systematycznej współpracy¹⁴. Nauczyciele wraz z rodzicami stają w obliczu wspólnego celu – celu edukacyjnego. Nastawienie, z jakim obydwie strony wejdą w tą nową relację, jest kluczowe dla powodzenia. Koncentrowanie się na aspektach pozytywnych, dostrzeganie każdej, choćby najmniejszej perspektywy sukcesu, wnosi do relacji spokój i pomaga uniknąć

¹² H. Radlińska, *Stosunek wychowawcy do środowiska społecznego. Szkice z pedagogiki społecznej*, Warszawa 1935.

¹³ T. Pilch, E. Różycka, *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, Warszawa, 2005, s. 48.

¹⁴ E. Musiał, *Współpraca rodziców i nauczycieli czynnikiem warunkującym efektywność pracy szkoły (ze szczególnym uwzględnieniem edukacji wczesnoszkolnej) – perspektywa teoretyczna*, „Wychowanie w Rodzinie”, 21(2019), z. 2, s. 265.

rozproszenia. Partnerstwo nie jest równoznaczne z rezygnacją z własnych celów, jest pewnego rodzaju przestrzenią, w której należy znaleźć wspólne wartości i cele, a na ich bazie zbudować wspólny plan postępowania¹⁵. Poprzez jedność oddziaływań należy rozumieć uregulowanie i zsynchronizowania działania obydwu podmiotów. Nie może być tak, że wartości przekazywane w domu różnią się diametralnie od tych, które przedstawiane są uczniom w szkole. Dla zbudowania stabilnej i efektywnej przestrzeni współpracy niezbędna jest systematyczność. Mnogość rozwiązań w tym obszarze gwarantuje znalezienie wariantu odpowiedniego dla każdej ze stron. W świetle literatury przedmiotu istnieje kilka znaczących klasyfikacji form współpracy.

W dotychczasowych opracowaniach i praktyce pedagogicznej obszar form współpracy nauczycieli z rodzicami został dogłębnie opracowany. Formy współpracy można rozpatrywać w kategorii indywidualnej i grupowej. Podstawowym narzędziem w wymiarze indywidualnym jest rozmowa osobista z rodzicami ucznia. „Rozmowa może pogłębić zaufanie rodziców do nauczyciela i odwrotnie, może łagodzić napięcie spowodowane trudnościami w wychowaniu dziecka, ograniczać błędy wychowawcze, pomóc w jednolitym i zwartym oddziaływaniu na dziecko”¹⁶. Stworzenie intymnych warunków, wzajemne wysłuchanie i otwartość mogą zbudować fundament współpracy na wiele lat, efektywnej nawet w momentach kryzysowych. Rozszerzoną formą komunikacji indywidualnej są rozmowy telefoniczne. Postęp technologiczny dostarcza rozwiązania mogące być z sukcesem wykorzystane w komunikacji nauczycieli i rodziców. Dziennik elektroniczny, korespondencja mailowa czy organizowanie wirtualnych spotkań w ramach platform komunikacyjnych, jest na obecnie rozwiązaniem spotykającym się z dużą aprobatą obydwu podmiotów. W wymiarze zespołowym najpopularniejszym rozwiązaniem jest zebranie grupowe i ogólne. Najistotniejszym celem zebrań jest poznanie i zaangażowanie rodziców do czynnego udziału w życiu społeczności szkolnej. Takie spotkania to doskonały moment na budowanie w rodzicach świadomości pedagogicznej. Podczas zebrań ważne jest spojrzenie na klasę przez pryzmat grupy, nieskupianie się i nieocenianie jednostek. Nauczyciele organizują również spotkania informacyjne,

¹⁵ K. Polak, *Partnerstwo między nauczycielami i rodzicami a nauczyciel w roli lidera*, w: *Przywództwo edukacyjne w szkole i jej otoczeniu*, red. S. Kwiatkowski, J. Michalak, I. Nowosad, Warszawa 2011, s. 192–199.

¹⁶ M. Kubiak-Skrzyńska, *Obszary i formy współpracy przedszkola i szkoły z rodzicami*, „Zbliżenia Cywilizacyjne”, 17(2021), nr 4, s. 155.

dni otwarte. Popularną praktyką jest zapraszanie na spotkania ekspertów w dziedzinie wychowania, pedagogów czy psychologów. Wielu nauczycieli przygotowuje dla rodziców ulotki, gazetki szkolne, za pośrednictwem których przekazują informacje o aktualnej sytuacji w klasie. Widać wyraźnie, że to po stronie kadry pedagogicznej znajduje się więcej narzędzi, które mogą wspierać efektywną komunikację¹⁷. Bez wątpienia jednak nauczyciel potrzebuje rodziców, którzy chcą być w kontakcie. Chcą słuchać, rozmawiać i współpracować.

Bariery we współpracy

Wiele publikacji dotyczących kreowania sprzyjających warunków współpracy pomiędzy rodzicami a nauczycielami daje złudne poczucie wypełnienia misji i całościowego zaopiekowania tematu. Dostępność wirtualnych narzędzi, wykorzystanie technologii komunikacyjno-informacyjnej w relacji z rodzicami, systematycznie udoskonalane warsztaty pracy pedagogów, aktywni i zaangażowani rodzice tworzący społeczność szkolną, partycypacyjny charakter działań podejmowanych w placówce nie zawsze wystarczą, by stając w obliczu poważnych barier uniknąć trudności. Na wspomniane bariery można spojrzeć uniwersalnie, nie są one zarezerwowane tylko dla środowiska szkolnego. Jednak to tutaj mogą wywołać największe spustoszenie.

Wśród najważniejszych czynników blokujących efektywną współpracę warto wskazać brak wzajemnego zaufania pomiędzy osobami dorosłymi. Rodzice nie ufają nauczycielom, ci mają problem z wiarygodnością opiekunów. Dziecko obserwujące tego typu sytuacje, zgodnie z teorią modelowania uczy się postawy zwątpienia, nieufności, poddawania intencji drugiego człowieka w wątpliwość. Innym ważnym czynnikiem wpływającym na rozregulowanie relacji w otoczeniu dziecka jest zróżnicowany światopogląd każdej ze stron. Dorośli nie muszą się zgadzać w kwestiach ideowych, ale w obliczu postawionego zadania powinni stanąć na wysokości zadania i w sposób godny i z należytym poszanowaniem wyjść na spotkanie drugiej strony. W końcu, jak wskazywano wcześniej, łączy ich wspólny cel. Nawet jeżeli spotkają się rodzice i nauczyciele o dużej otwartości, z szacunkiem i wzajemnym zrozumieniem brak kompetencji komunikacyjnych może skutecznie uniemożliwić budowanie porozumienia. Nauczyciele dostają oręż

¹⁷ Tamże.

w postaci kursów, warsztatów czy szkoleń, których celem jest podnoszenie kompetencji w obszarze komunikacji. Wielu z nich, biorąc udział w różnego rodzaju wydarzeniach, buduje swój ekspercki kapitał i potrafi działać nawet w najtrudniejszych warunkach. Po stronie rodziców kwestia doskonalenia umiejętności komunikacyjnych spotyka się z różnym odbiorem. Rodzice wydają się być świadomi mocy komunikacji, angażują się w warsztaty organizowane zarówno w szkole, jak i te w innych organizacjach wspierających. Wciąż jednak pozostaje znaczna część grupy rodzicielskiej, według której odpowiedzialność za jakość komunikacji stoi tylko po stronie nauczyciela. Wskazane bariery są tylko elementem złożonej układanki relacji społecznych w obrębie edukacji, ale jeśli uda się uwrażliwić dorosłych na te aspekty, wtedy budowanie współpracy na pewno będzie łatwiejsze dla każdej ze stron.

Edukacja nie zaczyna się w szkole i nie kończy na lekcji. Jej fundamentem jest rodzina. To w niej dziecko zdobywa pierwsze wzorce, wartości i nawyki, które stanowią bazę dla kiełkującej tożsamości. Pedagogika społeczna już od sama początku istnienia dyscypliny mocno podkreśla, że skuteczna edukacja to efekt współdziałania rodziny, szkoły i instytucji wspierających. Dlatego tak istotne jest budowanie partnerskiej, opartej na zaufaniu i dialogu relacji między rodzicami a nauczycielami. Wspólna odpowiedzialność za rozwój dziecka i zaangażowanie wszystkich stron tworzą przestrzeń, w której młody człowiek może wzrastać nie tylko w wiedzy, ale i w człowieczeństwie.

BIBLIOGRAFIA

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 (Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483).

Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425 ze zm.).

Dybowska E., *Transformacja pojęcia rodzina we współczesnym dyskursie interdyscyplinarnym*, w: *Pedagogika rodziny na początku XXI wieku w świetle pojęć i terminów*, red. B. Sieradzka-Baziur, Kraków 2018, s. 9–34.

Gulczyńska A., Rybińska A., Segiet W., *Współdziałanie rodziców i nauczycieli*, w: *Pedagogika dziecka: Podręcznik akademicki*, red. H. Krauze-Sikorska, M. Klichowski, Poznań 2020, s. 345–370.

Kubiak-Skrzyńska M., *Obszary i formy współpracy przedszkola i szkoły z rodzicami*, „Zbliżenia Cywilizacyjne”, 17(2021), nr 4, s. 149–174.

Łobocki M., *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003.

Musiał E., *Współpraca rodziców i nauczycieli czynnikiem warunkującym efektywność pracy szkoły (ze szczególnym uwzględnieniem edukacji wczesnoszkolnej) – perspektywa teoretyczna*, „Wychowanie w Rodzinie”, 21(2019), z. 2, s. 257–271.

Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2001.

Pilch T., Różycka E., *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, Warszawa 2005.

Polak K., *Partnerstwo między nauczycielami i rodzicami a nauczyciel w roli lidera*, w: *Przywództwo edukacyjne w szkole i jej otoczeniu*, red. S. Kwiatkowski, J. Michalak, I. Nowosad, Warszawa 2011, s. 160–187.

Radlińska H., *Stosunek wychowawcy do środowiska społecznego. Szkice z pedagogiki społecznej*, Warszawa 1935.

Śliwerski B., *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty*, Kraków 2020.

Tyszkowa M., *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 1988.

BP. EVANS KHOBIDI

CHRISTIAN MISSIONS IN MALAWI: A SPIRITUAL AND SOCIO-CULTURAL PERSPECTIVE

Chrześcijańskie misje w Malawi: perspektywa duchowa i społeczno-kulturowa

Abstract: This article explores and examines the nature, history, challenges, and opportunities of Christian Missions, particularly evangelical Christianity in Malawi which has historically emphasized sound biblical teaching, disciple making, church planting and missionary sending. This is explored from a spiritual and socio-cultural perspective in contrast with Christopaganism, Traditional African Religion (TAR), Globalization & Western Mission Withdrawal, Ecumenical Movements, Pentecostalism, Syncretism and neo-prophetic movements. It highlights the dual role of missions as a vehicle for the spread of the Christian faith and as an instrument of social transformation. The historical contribution of early missionaries, the impact on education and health, as well as contemporary challenges and opportunities for the Church, are dis-

BP. EVANS KHOBIDI – is a seasoned Christian leader serving as the Bishop of Seed of Abraham Pentecostal Church in Malawi, representing the US-based Seed of Abraham Pentecostal Church for the African Region. He is married to Pastor Thokozani Khobidi, who pastors the main Church at Balaka, Malawi.

Together, they minister to hundreds of believers through pastoral work, evangelism, and discipleship including Church management and administration. Bishop Khobidi is also a father of four (4) children and is deeply passionate about missions, youth empowerment, and community transformation through the Gospel of Jesus Christ. Bishop Khobidi holds a PhD in Theology and a Bachelor's degree in Biblical Studies and Ministry, and has undergone extensive training in Christian leadership. Throughout his ministry, Bishop Khobidi has interacted with foreign missionaries, pastors, and church leaders, and has travelled extensively in Africa, training pastors and making presentations on Christian Missions in various Christian forums and conferences. He is currently the Presiding Bishop of the African Nations Council of Bishops (ANCOB) in Malawi, and has planted numerous Churches in Malawi and Mozambique.

Bishop Khobidi is also founder of SOA Bible Training College, which aims to contribute to quality church leadership in the Body of Christ today. Through his ministry Evans continues to inspire and equip believers to fulfill the Great Commission, and his commitment to Christian Missions has had a lasting impact on the Church in Malawi and beyond.

cussed. The specific objectives of this article are to (1) examine the historical background of Christian Missions in Malawi, (2) analyze the spiritual and socio-cultural challenges faced by Christian Missions, (3) discuss the growth of Christianity in Malawi, and (4) identify opportunities for future mission work. A qualitative approach was employed, utilizing a literature review and case study analysis to gather data. The findings suggest that Christian missions have made a significant impact on Malawian society, but face challenges such as cultural barriers and limited resources. Thus, the article recommends prioritizing theological education, leadership development, and contextualization of the Gospel. The study concludes that Christian Missions in Malawi have the potential to continue growing and making a positive impact on society that is replete with traditional religions, but must adapt to the changing cultural and spiritual landscape.

Key words: Christian Missions, Evangelicals, Pentecostalism, Syncretism, Christopaganism, Traditional African Religion (TAR) Malawi, Socio-Cultural Perspective, Church History, Community Transformation, Spiritual Renewal, Evangelical Christianity, Globalization, Western Mission Withdrawal, Evangelization, Contextualization, neo-prophetic movements, Ecumenical Movements.

Abstrakt: Artykuł analizuje naturę, historię, wyzwania oraz możliwości misji chrześcijańskich, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijaństwa ewangelikalnego w Malawi, które historycznie akcentowało zdrową naukę biblijną, czynienie uczniów, zakładanie kościołów i wysyłanie misjonarzy. Zagadnienia te zostały przedstawione z perspektywy duchowej i społeczno-kulturowej, w kontrze do chrystopoganizmu, tradycyjnej religii afrykańskiej (TAR), globalizacji i wycofywania się misji zachodnich, ruchów ekumenicznych, pentekostalizmu, synkretyzmu i nurtów neo-proroczych.

Artykuł ukazuje podwójną rolę misji jako narzędzia szerzenia wiary chrześcijańskiej oraz środka przemiany społecznej. Omówiony został wkład wczesnych misjonarzy w edukację i opiekę zdrowotną, a także współczesne wyzwania i szanse stojące przed Kościołem.

Główne cele artykułu obejmują:

- 1) przedstawienie tła historycznego misji chrześcijańskich w Malawi,
- 2) analizę duchowych i społeczno-kulturowych wyzwań stojących przed misjami,
- 3) omówienie rozwoju chrześcijaństwa w Malawi,
- 4) identyfikację przyszłych możliwości dla pracy misyjnej.

Badanie miało charakter jakościowy, oparte na przeglądzie literatury oraz analizie studiów przypadków. Wyniki wskazują, że misje chrześcijańskie wywarły znaczący wpływ na społeczeństwo Malawi, jednak zmagają się z takimi wyzwaniami jak bariery kulturowe i ograniczone zasoby. Artykuł zaleca priorytetowe traktowanie edukacji teologicznej, rozwoju przywództwa oraz kontekstualizacji Ewangelii.

W podsumowaniu stwierdzono, że misje chrześcijańskie w Malawi mają duży potencjał dalszego wzrostu i pozytywnego oddziaływania w społeczeństwie, które nadal jest głęboko zakorzenione w tradycyjnych religiach, jednak, aby skutecznie działać, muszą dostosować się do zmieniającego się krajobrazu kulturowego i duchowego.

Słowa kluczowe: misje chrześcijańskie, ewangelicy, pentekostalizm, synkretyzm, chrystopoganizm, tradycyjna religia afrykańska (TAR) Malawi, perspektywa społeczno-kulturowa, historia Kościoła, transformacja społeczności, odnowa duchowa, chrześcijaństwo ewangeliczne, globalizacja, wycofanie się misji zachodnich, ewangelizacja, kontekstualizacja, ruchy neoprorocze, ruchy ekumeniczne.

Introduction

The sole purpose of this article is to: explore the factors that lead to declining Christian Missions in Mainline denominations, Pentecostal circles and TAR; reflect on the historical foundations of Christian Missions in Malawi; examine the dual spiritual and socio-cultural dimensions of Missions; analyze the challenges and opportunities facing Christian missions in contemporary Malawi; and provide practical recommendations for strengthening missions in ways that are spiritually vibrant and socially alert.

Malawi, often called “The Warm Heart of Africa”, has a rich history of Christian Missionary Engagement. Since the arrival of missionaries in the 19th Century, Christianity has played a significant role in shaping Malawi’s spiritual identity, educational systems, healthcare services, and cultural orientation. Historically, Christianity was introduced to Malawi by European missionaries in the 19th Century. The Church of Scotland and other denominations established missions and churches, which contributed to the spread of Christianity and Western education. Today, Christianity is one of the dominant religions in Malawi, with many denominations and churches represented.

Today, Christianity remains the dominant religion in the country, which lies to the southerneastern part of Africa with a rich cultural heritage growing and a growing Christian population. Malawi is predominantly Christian nation, with 77.3% of the population identifying as Christian and 13.8% as Muslim according to the 2018 Population and Housing Census¹. Post-independence and especially after the transition to multi-party democracy

¹ U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Malawi*, Washington 2023.

in 1994, religious life diversified as Pentecostal and Charismatic streams flourished in the liberalized space². The role of Christian missions, however, goes beyond evangelism and church planting. Missions in Malawi must be understood in their broader socio-cultural dimensions -touching on education, healthcare, advocacy for justice, economic empowerment, and the preservation of values that shape communities.

However, observers note that evangelism and systematic Church planting-hallmarks of missionary Christianity – have slowed in both mainline denominations and Traditional African Religion (TAR). At the same time, the rise of prophetic Pentecostalism has reshaped the public imagination of “Mission”, thereby raising concerns about spectacle, prosperity emphasis, and syncretism³.

Background: Historical Perspectives of Christian Church and Missionary Efforts in Malawi

The missionary enterprise in Malawi dates back to the mid-1800s, most notably through the work of Dr. David Livingstone, the Scottish missionary and explorer. His vision to open Africa to “Christianity, Commerce and Civilization” paved the way for missions from the Church of Scotland, the Roman Catholic Church, and other Protestant denominations.

Key Missionary contributions included:

- **Education:** establishment of schools such as Livingstonia and Blantyre Missions, which laid the foundation for Malawi’s education system.
- **Healthcare:** Mission hospitals, including St Luke’s and Mulanje Mission, became vital centres of health service delivery.
- **Bible Translation:** Missionaries translated the Bible into local languages, particularly Chichewa, enabling access to Scripture.
- **Social Reforms:** Missions actively opposed slave trade and promoted human dignity, literacy, and the value of community.

² J. McCauley, *Politics of Pentecostalism in Africa*, in: *Oxford Research Encyclopedia of Politics*, Oxford 2019.

³ C. Banda, *Is Africa Godforsaken? Neo-Pentecostal prophetism on human agency*, „Verbum et Ecclesia”, 44(2023), no. 1, <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/search/search?simpleQuery=Banda&searchField=query> [15.09.2025]; K. Tagwirei, *Serving the Needy from the Greedy: Reviewing Diakonia in African Neo-Pentecostalism*, „In die Skriflig/In Luce Verb”, 57(2023), no. 1, <https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/2981/7941> [15.09.2025].

Today, the legacy of these efforts continues, though the nature of mission work has evolved to reflect both local leadership and global partnerships.

Evangelism and Church Planting in Malawi After Independence and Democracy

Theological education and leadership development are essential for the growth and sustainability of the Church in Malawi. Many theological institutions and Bible colleges have been established to train pastors, evangelists and Church leaders.

Mainline Denominations, Evangelicals and Pentecostal Churches

Malawi is home to a diverse range of Christian denominations, including mainline denominations, Evangelicals, and Pentecostal Churches. Each of these traditions has its own unique strengths and weaknesses, and they often work together to promote Christian Unity and cooperations.

Additionally, despite its remarkable successes, the Christian Mission in Malawi faces several challenges:

1. Poverty and economic strain.

With a majority of Malawians living below the poverty line, the Church is constantly confronted with social and material needs alongside spiritual ones.

2. Cultural Dynamics.

Christianity often interacts with traditional beliefs, customs, and practices, and practices that sometimes conflict with biblical principles.

3. Youth and Securitization.

The growing influence of Secularism and modern lifestyles among young people presents both an opportunity and a challenge for missions.

4. Sustainability of Mission Work.

Many churches remain heavily dependent on foreign mission support, raising the question of sustainability and self-reliance.

The Christian Missions' Challenge: Why Mainline Denominations Downplayed Evangelism and Church Planting

Christian missions in Malawi face various spiritual and socio-cultural challenges, including the influence of poverty, cultural practices that

conflict with Christian values, and African Traditional Religions which notably reflect 'Christo-paganism' in their faith and practice. Actually, many Malawians continue to practice traditional rituals and ceremonies which can make it challenging for Christian missionaries to contextualize the Gospel.

Christian Missions in Malawi face various constraints, including limited resources, cultural barriers, and competition from other Christian denominations. However, there are also many possibilities and opportunities for growth and development, mainly in the areas of discipleship, evangelism, and community development or community concern ministries.

Ideally, institutional professionalization, and donor alignment has led mainline denominations to downplay evangelism and church planting in Malawi. Typically, after independence and especially the 1990s, mainline denominations invested heavily in schools, hospitals, and social services, aligning with donor priorities such as HIV and AIDS, governance, and humanitarian relief⁴. This shift professionalized their mission but diverted resources from pioneer evangelism.

Additionally, Ecumenical and Social Justice Priorities have resulted in mainline denominations sidelining Christian missions. Mainline churches were actually key actors in civic education and democratic transition in 1994⁵. This tendency reinforced public theology and advocacy roles but reduced focus on expansionist church planting.

Furthermore, urbanization and migration led to mainline denominations slowing down on evangelism and church planting. In this vein, rapid urbanization in Blantyre and Lilongwe cities and in all districts in Malawi. This forced churches to concentrate on congregational care and social projects rather than rural church planting⁶.

Finally, leadership Pipelines and Theology, contributed significantly to the slowing down of evangelism and church planting by mainline churches. This entailed lengthy ordination processes which slowed entrepreneurial planting compared to Pentecostal entrepreneurs, while ecumenical ethics discouraged "sheep stealing" in areas already served by other churches.

⁴ P. Gundani, *Church-state relations in South Africa, Zambia and Malawi in light of the fall of the Berlin Wall*, „HTS Theological Studies”, 74(2018), no. 3, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/4852/11101> [15.09.2025].

⁵ J.W. Hofmeyr, *Mainline churches in the public space, 1975–2000*, in: *African Christianity: an African story*, ed. O. Uke Kalu, Trenton 2007.

⁶ McCauley, *Politics of Pentecostalism in Africa*.

Comparatively, Traditional African Religion (TAR) downplayed evangelism and church planting as well as. TAR is not structured as a proselytizing religion but functions as a lived cosmology rooted in kinship, land, and ritual specialists⁷. Religious pluralism and “dual belonging” are common, where individuals attend church while consulting traditional healers⁸. Thus, Traditional African Religion put a lot of emphasis on ritual continuity over conversionary outreach, explaining its lack of mission-style church planting. The TAR model resonates with Christopaganism and Syncretism in the decline of missions. The term Christopaganism is polemical, but scholars prefer the concept of syncretism-where cultural practices alter or dilute core Christian teaching⁹. In Malawi, syncretism appears in practices such as reliance on anointed objects, prosperity rituals, and continued fear of witchcraft¹⁰. These dynamics weaken mission by undermining biblical sufficiency and shifting trust towards ritual pluralism.

Moreover, Prophetic Pentecostalism and the Distraction from Biblical Missions exacerbated the slowing of evangelism and church planting perpetuated by mainline denominations and TAR. Virtually, neo-prophetic Pentecostalism in Malawi puts stress on deliverance, miracles, seer revelations, and the use of anointed objects. While empowering to some, these practices risk shifting authority from Scripture and the local Church to the *personality* of prophets¹¹. Resources are oftentimes consumed by spectacle and prosperity claims rather than discipleship and holistic community missions¹².

Despite these challenges, Christianity continues to grow in Malawi, with many churches experiencing rapid growth, particularly evangelicals and Pentecostal Churches such as the Baptists and Assemblies of God. In fact, the Evangelical and Pentecostal movements have been particularly successful in reaching out to the poor and marginalized. On the other

⁷ E. van der Meer, *The Problem of Witchcraft in Malawi*, „Evangelical Missions Quarterly”, 47(2011), no. 1, p. 78–85.

⁸ T.K. Nyasulu, *Witchcraft accusation and church discipline in Malawi*, „On Knowing Humanity Journal”, 4(2020), no. 1, p. 122–128.

⁹ A.S. Moreau, *Syncretism*, in: *Evangelical dictionary of world missions*, ed. idem, Grand Rapids 2000, p. 924–926.

¹⁰ Nyasulu, *Witchcraft accusation*.

¹¹ Banda, *Is Africa Godforsaken?*

¹² Tagwirei, *Serving the Needy from the Greedy*.

hand, the mainline denominations such as the Presbyterians, Anglicans and the Catholics have stagnated in Church planting and evangelistic outreaches and they rarely give priority to developing and sending home missionaries.

The Causes of the Current Shift of Evangelicals in Sound Teaching, Disciple Making, Church Planting and Missionary Sending

Several intertwined factors explain why Evangelicals now de-emphasize Christian Missions. It really gets to the core of current shift in Christian missions in Malawi and across Africa. The visible decline in the vibrancy of Evangelicals in sound doctrinal stance and missionary sending has led to the shift in focus from discipleship to experience. Initially, earlier evangelical movements emphasized systematic Bible teaching, doctrinal soundness, and discipleship training. Later on, the rise of Pentecostal and charismatic expressions has shifted attention to experience-based faith-healing, prophecy, miracles, prosperity-often at the expense of deep Bible study and disciple making. Moreover, this leads to spiritual excitement without doctrinal depth, weakening long-term church growth and missionary style.

Predominantly, institutionalization and denominational fatigue has weakened Evangelicals vibrancy in Christian Missions. Indeed, Evangelical Churches that were once mission-driven movements have matured into established institutions with bureaucratic structures. Besides resources are now spent on administration, infrastructure, and internal programs rather than outward evangelism. In fact, some leaders have become more guardians of tradition than pioneers of the new mission frontiers. In addition, socio-economic pressures have diminished Evangelicals vibrancy in Christian Missions. In this context, economic hardships in Malawi (and much of Africa) has compelled many evangelical churches to focus on survival and social needs (schools, feeding programs, poverty relief). Ordinarily younger Christians are often more attracted to churches promising quick material breakthroughs than those emphasizing long-term discipleship.

In the interim, Christian Missions in Malawi have witnessed the rise and fall of the “Prophetic Movement”. The growth of prophets and “men of God”. Has diverted attention from classical evangelical

mission strategies. Instead of training members to be evangelists or missionaries, churches focus on attracting crowds to prophetic services. Eventually, this undermines the traditional missionary-sending culture of evangelicals.

Globalization and Western Mission Withdrawal

In the past, Western Evangelical Missions heavily supported church planting, discipleship training, and missionary sending in Malawi. However, since independence and especially post-democracy, many western missions have withdrawn funding and personnel, expecting local churches to take ownership. Unfortunately, many evangelical churches in Malawi lack the financial and organizational strength to sustain vibrant missionary work on their own. There is the theological drift and Christopaganism element. Syncretism (mixing Christianity with traditional religion) and Christopaganism (blending Christianity with unbiblical practices) have ostensibly weakened evangelical distinctives. On the contrary, instead of Gospel preaching and training disciple, certain churches have compromised to accommodate cultural beliefs. Consequently, this dilutes the urgency and clarity of Christian Missions in Malawi. The ultimate challenge is the leadership gaps and generational disconnect. The first generations of evangelicals were missionary pioneers/leaders, Bible translators, and disciple-makers. But many current leaders are more administrators, prosperity preachers, or motivational speakers than evangelists or teachers. Therefore, there is a generational gap-younger Christians are not being trained in missions, so the passion is not passed on.

Conclusion and Recommendations

Conclusion

Christian Missions in Malawi, have been central to the country's transformation -spiritually, socially, and culturally. While historical missionary efforts established schools, hospitals and churches, today's missions must adapt to the evolving realities of poverty, youth engagement, cultural diversity, and global secular influences. The task is not only to proclaim the Gospel of the Kingdom of God, but also to embody it through acts of compassion, justice, and community empowerment. In conclusion, Christian Missions in Malawi have made significant impact

on the country's spiritual and socio-cultural landscape. To continue this growth, it is essential to prioritize theological education, leadership development and contextualization of the Gospel. Christian Missionaries must also engage with African Traditional Religions in a respectful and sensitive manner.

Conversely, the decline of evangelism and church planting in Malawi's post-independence and post-democracy era stems from structural shifts in mainline denominations, the embedded cosmology of TAR, and the diversionary focus of prophetic movements. While Pentecostalism has expanded numerically, its prophetic streams sometimes displace holistic and scripturally balanced mission. Syncretic pressures-whether labeled Christopaganism or simply contextual compromise-further complicate the mission mandate. For Malawi's future, renewed emphasis on Biblical discipleship, accountable leadership, and holistic mission is essential.

Recommendation

Basing on the above discussions and conclusion, it is strongly recommended as follows:

- **Strengthen Discipleship and Evangelism:** Missions must remain rooted in the Great Commission, ensuring that faith is nurtured alongside social interventions.
- **Promote Self-Reliance:** Churches should build capacity for financial independence through local resource mobilization and entrepreneurial approach.
- **Contextualize the Gospel:** Mission work should engage local cultures with sensitivity while remaining faithful to biblical truth.
- **Empower Youth and Families:** Special focus should be given to raising young leaders who can carry the mission forward.
- **Strengthen partnerships:** collaboration between local churches, international partners, and community organizations is key for holistic mission impact.
- **Theological Institutions** should prioritize contextualization and cultural sensitivity in their training programs.
- **Church leaders** should engage in ongoing discipleship and mentorship programs to equip believers for ministry.
- *Christian Missionaries should seek to understand and respect African Traditional Religions, while also sharing the Gospel of the Kingdom of God in a clear and sensitive manner.*

BIBLIOGRAPHY

- Anderson A., *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004.
- Banda C., *Is Africa Godforsaken? Neo-Pentecostal prophetism on human agency*, „Verbum et Ecclesia”, 44(2023), no. 1, <https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/search/search?simpleQuery=Banda&searchField=query> [15.09.2025].
- East African expressions of Christianity*, eds. T. Spear, I. Kimambo, Athens 1999.
- God, People and Power in Malawi. Democratization in Theological Perspective*, ed. A.C. Ross, Blantyre 1996.
- Gundani P., *Church-state relations in South Africa, Zambia and Malawi in light of the fall of the Berlin Wall*, „HTS Theological Studies”, 74(2018), no. 3, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/4852/11101> [15.09.2025].
- Hastings A., *A History of African Christianity 1950–1975*, Cambridge 1979.
- Hofmeyr J.W., *Mainline churches in the public space, 1975–2000*, in: *African Christianity: an African story*, ed. O. Uke Kalu, Trenton 2007.
- McCauley J., *Politics of Pentecostalism in Africa*, in: *Oxford Research Encyclopedia of Politics*, Oxford 2019.
- McCracken J., *A History of Malawi, 1859–1966*, Melton 2012.
- Moreau A.S., *Syncretism*, in: *Evangelical dictionary of world missions*, ed. A.S. Moreau, Grand Rapids 2000, p. 924–926.
- Nyasulu T.K., *Witchcraft accusation and church discipline in Malawi*, „On Knowing Humanity Journal”, 4(2020), no. 1, p. 122–128.
- Ross A.C., *Blantyre Mission and the Making of Modern Malawi*, Blantyre 1996.
- Sundkler B., Steed C., *A History of the Church in Africa*, Cambridge 2000.
- Tagwirei K., *Serving the Needy from the Greedy: Reviewing Diakonia in African Neo-Pentecostalism*, „In die Skriflig/In Luce Verb”, 57(2023), no. 1, <https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/2981/7941> [15.09.2025].
- U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Malawi*, Washington 2023.
- Van der Meer E., *The Problem of Witchcraft in Malawi*, „Evangelical Missions Quarterly”, 47(2011), no. 1, p. 78–85.
- Weller J., Linden J., *Mainstream Christianity to 1980 in Malawi, Zambia and Zimbabwe*, Gweru 1984.

WYWIADY

A faint, light gray background illustration of a person lying down, possibly on a bed or floor. The person's limbs are extended in various directions: one arm is raised above their head, another is bent at the elbow with the hand near their face, and legs are spread apart. The drawing is minimalist, using simple lines to represent the body and limbs.

MUSIMY ZACHOWAĆ CIĄGŁOŚĆ

Wywiad z ks. biskupem Robem Mutsaertsem¹

Rob Mutsaerts urodził się w 1958 r. w Tilburgu. Ukończył Wydział Prawa na Uniwersytecie w Tilburgu. Po studiach przez pewien czas pracował jako prawnik w banku ABN. W 1984 roku został przyjęty do Seminarium Teologicznego Sint-Janscentrum w 's-Hertogenbosch. Świecenia kapłańskie przyjął 5 czerwca 1993 r. Pracował jako proboszcz w Eindhoven i kilku innych parafii, był zastępcą dyrektora seminarium duchownego Sint-Janscentrum. Zastąpił go w prowadzeniu młodzieżowych drużyn piłkarskich w roli trenera, które prowadzi od 20 lat. W dniu 10 lipca 2010 roku został mianowany przez papieża Benedykta XVI biskupem pomocniczym 's-Hertogenbosch w Niderlandach. Jest znany z wiernego przedstawiania nauczania Kościoła katolickiego i wyraźnego głosu w obronie prawd wiary katolickiej, prawa naturalnego, wolności słowa i sumienia i stawania w obronie życia dzieci nienarodzonych i sprzeciwu wobec eutanazji. Jego krewnym był ordynariusz 's-Hertogenbosch bp Wilhelmus Mutsaerts (1943–1960).

Piotr Bednarski: Mamy wielką przyjemność gościć bp. Roba Mutsaerts z Niderlandów. Jest on człowiekiem dużej odwagi i mądrości. Angażuje się w liczne inicjatywy społeczne i kościelne. Ksiądz biskup przyjął nasze zaproszenie, aby podzielić się swoim doświadczeniem jako chrześcijanin, biskup katolicki, ktoś, kto wiernie stara się naśladować Jezusa. Oddam teraz głos Zbigniewowi Przybyłowskiemu, który przeprowadzi wywiad z bp. Robem Mutsaertsem z diecezji 's-Hertogenbosch.

Zbigniew Przybyłowski: Dobry wieczór wszystkim. Chciałbym najpierw poprosić, by ksiądz biskup powiedział kilka słów o sobie. Różnicowanie powołania i drogę do kapłaństwa poprzedziło zdobycie wykształcenia i praca prawnika. Czy mógłby ksiądz biskup opowiedzieć nam o swojej drodze do kapłaństwa i do biskupstwa?

Robert Mutsaerts: Oczywiście. Dziękuję bardzo za zaproszenie. Urodziłem się w 1958 roku w Tilburgu, mieście liczącym 200 000 mieszkańców,

¹ Wywiad przeprowadzony w 2022 r. Tłumaczenie: Anna Lubowicka; konsultacje i korekty: Piotr Bednarski.

położonym niedaleko od miejsca, w którym teraz posługuję. Pochodzę z rodziny, w której było pięcioro dzieci, z których ja jestem najmłodszy. Dwoje z mojego rodzeństwa już nie żyje. Jeden brat zmarł mając tylko 67 lat, a mój brat, który również był księdzem, odszedł dwa lata temu. Miał kilka udarów, co jest w rodzinie naszą słabą stroną.

Urodziłem się i wychowałem w czasach, w których wszystko podlegało zmianie. Jeśli spojrzeć życie najstarszej trójki, czyli moich dwóch najstarszych braci i siostry, to wychowali się oni w zupełnie innych czasach niż te, w których wychowywałem się ja i brat starszy ode mnie. Wtedy normą był udział w katechezie i chodzenie do kościoła. Jednak w niebywałym tempie praktyki te osłabły. Okres mojego dorastania, nauki w liceum przypadł na lata siedemdziesiąte XX wieku. Moi rodzice to wspaniali ludzie i gorliwi katolicy, więc gdy dorastałem moi bliscy troszczyli się o mnie i mogę powiedzieć, że miałem wspaniałą młodość.

Rodzice posłali mnie i mojego brata do publicznej szkoły średniej, czyli nas dwóch, którzy zostaliśmy potem księżmi. Nie była to szkoła katolicka. W tamtych latach w szkołach katolickich nie pozostało zbyt wiele wiary katolickiej, o czym mój ojciec dobrze wiedział, a nie o to mu chodziło. W dodatku byłibyśmy jeszcze dalej od domu. Zatem chodziliśmy do szkoły państwowej, a wiary uczono nas w domu. Lata siedemdziesiąte XX wieku to dobre, spokojne lata, ale wiara wówczas bardzo osłabła. W latach pięćdziesiątych w Tilburgu, na południu Holandii, wszyscy byli katolikami. Wiercie lub nie, ale 98% mieszkańców było katolikami, a 96% wszystkich katolików chodziło na mszę w każdą niedzielę. W mieście takim jak Tilburg mieliśmy 32 duże kościoły i żaden z nich nie stał pusty. W każdą niedzielę odbywały się w nich trzy lub cztery msze święte. W 2022 roku wystarczyłby nam jeden kościół. Frekwencja w kościołach spadła z 96% w latach pięćdziesiątych do około 2% dzisiaj. Aktualnie większość uczestników mszy świętej to ludzie starsi. Ta liczba za kolejne 10–15 lat jeszcze spadnie. To naprawdę dziwne, co się stało w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Wszyscy członkowie mojej rodziny byli katolikami, ale dlaczego my nimi pozostaliśmy, a inni nie, tego nie wiem. Mój najstarszy brat ma czworo dzieci, wszystkie chodzą na mszę, moja siostra ma pięcioro dzieci, cztery córki i jednego syna – to mój siostrzeniec, którego wyświęciłem na księdza trzy lata temu we Włoszech. Dołączył do Zgromadzenia Słowa Wcielonego założonego w latach osiemdziesiątych w Argentynie.

W latach siedemdziesiątych w Holandii zaczęto zamykać seminaria i uznano, że lepiej, gdy studiowanie teologii odbywa się na wydziałach

teologii na uniwersytetach. W pół roku liczba przystępujących do spowiedzi spadła do bardzo znikomej liczby, którą do dziś obserwujemy.

Mieliśmy w naszej parafii bardzo dobrego księdza, ale wyjechał do Kanady w obawie przed komunizmem pod koniec lat sześćdziesiątych. Następnie do naszej parafii dołączył ksiądz, który, można by rzec, był prototypem dzisiejszych księży. Zapisałem sobie kilka jego wypowiedzi: „grzech to błędna koncepcja”, „etyka zależy od okoliczności”. Nie było żadnego autorytetu. Ten ksiądz mówił: „Biblia jest po prostu mistyczna”, a „Maryja dziewica to błąd w tłumaczeniu z greki”. Mogę odrobinę przesadzać, ale pokazuję Wam w ten sposób obraz sytuacji. Mówił też: „szatan to mitologiczna postać, wymyślona, by nas straszyć”, „zmartwychwstanie było symboliczne”, „w cudach chodzi o historię z morałem”, „realna obecność Chrystusa w Eucharystii to przesąd”.

Pewnego razu mając 17 lat zapytałem tego księdza, czy uważa w takim razie, że święty Tomasz z Akwinu, święty Augustyn czy też święty Franciszek się mylili. To niewiarygodne, ale powiedział, że tak. Stało się dla mnie jasne, że ten ksiądz nie kochał Kościoła, sakramentów świętych, Maryi. Nie szanował świętych Marka, Mateusza, Łukasza i Jana. Podczas pewnej mszy w tej parafii pomyślałem: Czy to jest msza, czy spotkanie partii lewicowej? I wyszedłem stamtąd.

Kolejnego dnia była niedziela, więc stwierdziłem, że pójdę do innego kościoła w podobnej odległości od domu. Tam było inaczej. To było doświadczenie powrotu do domu. Tamtejszy proboszcz to jeden z nielicznych, którzy nadal trwali przy prawdziwej katolickiej wierze. Odchodząc lekko od tej historii, zastanawia mnie, dlaczego ci księża, którzy nie wierzą w to, w co wierzy Kościół, nadal sprawują Eucharystię. Rozumiem, że wielu z nich odeszło z kapłaństwa i że to właśnie jest logiczne z ich punktu widzenia.

W kolejnych latach studiowałem i ukończyłem prawo. Wspominam to jako dobry czas. Pracowałem też w banku ABN i starałem się o pracę w Amsterdamie, ale potem przyszło powołanie. Moja historia o powołaniu nie jest to bardzo ciekawa. Stało się to w czasie modlitwy o powołania podczas mszy. Pomyślałem wtedy, czy te słowa mogą być skierowane do mnie. Nie myślałem dotąd, że praca w parafii w tych czasach to dobry pomysł. Jednak utknęła mi ta myśl w pamięci i zaledwie po sześciu tygodniach rzuciłem pracę i wstąpiłem do seminarium w trakcie roku akademickiego.

Przy okazji pomyślałem o czymś, co było dla mnie ważne, gdy wstępowałem do seminarium. Chodziłem na mszę, ale nie byłem katolikiem w tym sensie, że wszystkie prawdy badałem i analizowałem. Wreszcie pomyślałem, że poszukam odpowiedzi. Wierzyłem, że musi istnieć prawda,

więc zacząłem czytać filozofów, bo wiara według mnie ma być logiczna. Jeśli coś jest wbrew logice, nie chcę z tym mieć do czynienia, bo wtedy to tylko przesady czy łatwowierność. Wtedy też zacząłem czytać publikacje C.S. Lewisa, który pisał w sposób racjonalny, a przy tym był bardzo głęboko wierzący. Potem czytałem dzieła G.K. Chestertona, wielkiego człowieka z prawdziwym poczuciem humoru i odkryłem, że wszystko składało się na pewną całość. Takie były moje początki. Co ciekawe, ludzie tacy jak Lewis, Chesterton czy Tolkien mieli tak błyskotliwe umysły, że pisali historie dla dzieci w sposób, który mnie przekonał do tego, co uczy tradycyjnie Kościół. Mówię dużo o tym, co działo się w latach siedemdziesiątych, bo ten okres miał duży wpływ na obecną sytuację w Niderlandach.

Wracając do historii mojego powołania. Po sześciu latach zostałem wyświęcony i przydzielony do parafii w Eindhoven. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności była to parafia tuż przy stadionie drużyny, której kibicowałem, więc w niedziele, 15 minut po zakończeniu Mszy św., bywałem już na trybunach.

Krótko byłem wicerektorem seminarium, a następnie trafiłem do małej parafii Millingen. Po siedmiu latach w kolejnej parafii, ktoś uznał, że powinienem zostać biskupem i tak też się stało w 2010 roku. Do dziś jestem biskupem pomocniczym w mojej diecezji.

ZP: Ksiądz biskup mówił, że nie jest jedynym kapłanem pośród swojego rodzeństwa ?

RM: To prawda, było nas 4 braci i jedna siostra. Ja jestem najmłodszy z rodzeństwa, a brat, który urodził się przede mną, poszedł do seminarium tuż po liceum i został wyświęcony w wieku 25 lat. Był dla mnie przykładem dobrego kapłana.

Mam też siostrzeńca, któremu miałem zaszczyt udzielić święceń kapłańskich, więc chyba mamy to we krwi. Mam też wujka, który jest księdzem.

ZP: To wspaniałe. W takim razie rodzina nie sprzeciwiała się decyzji o kapłaństwie?

RM: Wręcz przeciwnie. Mój ojciec modlił się, aby jego syn został księdzem i najwidoczniej lekko przesadził z prośbami.

ZP: Trzeba przyznać, że jego modlitwa była bardzo skuteczna. A jakie były reakcje znajomych w tamtym czasie?

RM: W latach siedemdziesiątych nie było żadnych problemów: jeśli chciałeś być hipisem – zostawałeś hipisem; jeśli chciałeś być zakonnikiem czy księdzem – zostawałeś nim i nikt nie stawiał temu na przeszkodzie. Niektórzy mówili, że się tego spodziewali, ale to chyba bardziej dotyczy mojego brata. O mnie mama zawsze mówiła, że mam buntowniczy charakter. Kto wie, może w dzisiejszych czasach to dobrze...

ZP: Z pewnością! A jak sytuacja wygląda obecnie? Czy są w Niderlandach nowe powołania, czy ktoś chce jeszcze zostać księdzem?

RM: Będę szczery, mamy siedem diecezji i bardzo mało powołań. Nasza diecezja, która jest największą diecezją w kraju, ma 1,1 mln ochrzczonych. Tutaj kształcą się obecnie tylko dwóch seminarzystów. Seminarium w Harlem-Amsterdam i na południu w Roermond, mają seminarzystów. Wielu z nich wywodzi się z Neokatechumenatu. W seminarium jest dużo więcej kleryków z Indii.

Cieszymy się, że tu są także księża zagraniczni. Niektórzy jeżdżą do najtrudniejszych miejsc na świecie, mam na myśli Syrię i podobne miejsca. Ale oni uważają, że to w Niderlandach jest trudno. Nie chodzi o bycie prześladowanym, ale o obojętność. Kościół nie ma już swojego miejsca w społeczeństwie, jest całkowicie zmarginalizowany.

Nie widzimy prawie żadnych młodych ludzi, rodzin, ale wciąż mamy nadzieję. Taka jest nasza praca i z jakiegoś powodu dobry Bóg sprawia, że wszystko toczy się w ten sposób. Nie jestem pesymistą, po prostu robimy to, co możemy zrobić, a możemy robić wiele dobrego.

ZP: Tak, zwłaszcza jeśli ma się dobre serce i odważny charakter, a nawet buntowniczy, tak jak to już zostało powiedziane. Czytałem, że wygłosił ksiądz biskup kilka bardzo krytycznych uwag na temat najnowszych dokumentów Watykanu, między innymi *Traditionis custodes*. Padły tam słowa, że jest to działanie „dyktatorskie” i „deklaracja wojny”, oraz pytanie: „Dlaczego papież chce to ludziom odebrać? Jest to przejaw ideologii i złośliwości. Jeśli ktoś naprawdę chce ewangelizować, to okazałby szacunek mszy trydenckiej”. Dostrzegam tu wspomnianą buntowniczość. Chciałbym zapytać Księdza Biskupa: jak mamy postępować jako świeccy katolicy, czy możemy zgłaszać nasz sprzeciw i sygnalizować nasze obawy wobec niektórych słów lub czynów papieża? W jakich okolicznościach wolno nam być trochę „buntowniczym”?

RM: Zdaję sobie sprawę, że to mocne słowa, ale to jest sytuacja bardzo dezorientująca. Papieskie motu proprio brzmi bardziej jak wypowiedzenie wojny niż przekaz duszpasterski. Nie rozumiem tego. Przecież liturgię przedsoborową sprawowaliśmy od ponad tysiąclecia.

Co ciekawe, ostatnio Bractwu Kapłańskiemu Świętego Piotra pozwolono dalej posługiwać się tym rytym. Nie rozumiem, dlaczego jednym miałyby to służyć, a innym nie. Mówi się, że osoby związane z mszą trydencką to osoby sprzeciwiające się Soborowi Watykańskiemu II. Być może w przypadku niektórych to prawda, ale na pewno nie jest to większość. Gdyby zrobić ankietę na temat uczestników tych mszy: czy są to osoby związane z Bractwem św. Piusa X czy Bractwem św. Piotra, okazałoby się, że są na niej zwykli księża diecezjalni i ich parafianie.

Zupełnie nie mogę zrozumieć, dlaczego tradycja rozwijająca się w sposób organiczny, którą należałoby kontynuować, teraz ma zostać odrzucona. Nie umiem tego pojąć. Nie wyobrażałem sobie krytyki Ojca Świętego, ale to, co się dzieje jest bardzo niezrozumiałe i wprowadza zamieszanie.

Drugiego lutego papież mówił o obcowaniu świętych i wniosek jego był następujący: wszyscy pójdą do nieba, bo ochrzczony nie może zerwać przynależności do Kościoła. Otóż może, a Ojciec Święty może się mylić mówiąc, że każdy trafi do nieba – nawet Stalin i Hitler – jeśli byli ochrzczeni.

ZP: To przypomina koncepcję, o której mówią niektórzy z naszych braci protestantów: jeśli powiesz, że wybrałeś Boga, to jesteś zbawiony, a kiedy już jesteś zbawiony, to jesteś zbawiony na zawsze. To nie brzmi zbyt katolicko, prawda?

RM: Nie, ponieważ wtedy nie ma już znaczenia, co zrobisz, nie potrzebujesz modlitwy, nie potrzebujesz sakramentów, w ogóle nie potrzebujesz Kościoła. Nie ma znaczenia, co robisz – wierzysz, że jesteś zbawiony i to wszystko. To stanowczo nie jest katolickie nauczanie i brzmi bardzo myląco. Zresztą tego samego dnia kardynał Hollerich z Luksemburga powiedział, że nauczanie Kościoła dotyczące seksualności i orientacji homoseksualnej jest błędne. Jak można tak mówić? Tak właśnie mówili ludzie tacy jak Luter. Twierdził, że Kościół błędnie naucza i on zrobi to inaczej. A więc czy należy przeciwstawiać się papieżowi? Mam nadzieję, że nie będzie trzeba, ponieważ sprostuje swój błąd. Na początku to, co słyszałem brzmiało dziwnie i myląco, więc starałem się to jakoś wyjaśnić, odwołując się do tradycyjnego katolickiego nauczania. W tym momencie to już niemożliwe. Nie pytajcie

o radę, bo po prostu nie wiem. Skoro mamy trzymać się Tradycji, to musi być zachowana ciągłość. Wszystko zaczęło się od Jezusa, później apostołów, ojców Kościoła, przez sobory powszechne... i jeśli zerwiemy z nimi, to już nie ma ciągłości. Coś jest nie w porządku. Nie mogę tego inaczej określić.

ZP: Powiedział ksiądz biskup, że to zerwanie z Kościołem zaczęło się w latach siedemdziesiątych i trwało krótko. Czy miało to coś wspólnego ze zmianą sposobu odprawiania mszy? W Polsce właśnie wtedy nastąpiła ta zmiana. Czy tak samo było w Niderlandach?

RM: To były czasy, gdy *Novus ordo* nie było jeszcze dokładnie sformułowane, trochę eksperymentowano i już wtedy ludzie czuli się zmieszani. Mszę w zwyczajnej formie rytu rzymskiego można sprawować w bardzo pobożny sposób i tak zawsze robię, inaczej nie potrafię. Nie potrafię odprawiać Mszy w starym rycie. Nigdy nie celebrowałem jej w ten sposób.

Ale z powodu dziwnych idei, jakie pojawiły się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wszystko się zmieniło. Sądzę, że problemem były kwestie nie tyle teologiczne, co filozoficzne – relatywizm, subiektywizm, odrzucenie prawdy obiektywnej. Wszystkie dzisiejsze problemy miały swoje początki właśnie wtedy. Jan Paweł II nazywał to dyktaturą relatywizmu. Ten temat jest dużym problemem i nadal pozostaje aktualny. Potrzebujemy racjonalnych odpowiedzi, metafizyki, ale świat dziś tego nie uznaje i to jest poważny problem.

Weźmy na przykład ruch „LBTQ i reszta alfabetu”. Fakty się nie liczą. Liczą się uczucia, emocje. Jeśli jesteś chłopakiem, ale uważasz, że jesteś dziewczyną – to jesteś dziewczyną. To największy możliwy nonsens, a jednak dla nich to oczywistość. To wszystko stało się bardzo szybko. Pięć lat temu powiedziano by, że to szaleństwo, a dziś powiedzenie czegokolwiek innego uznaje się za rasizm. To jest realny problem.

Co więcej, w tamtym okresie Kościół chciał być ważny i odgrywać ważną rolę w społeczeństwie. Sądzę, że to zaszło za daleko – chciał się tak bardzo wpasować w ten zsekularyzowany świat, że stracił własną tożsamość.

Kościół nie powinien dopasowywać się do laickiego świata. Mamy stawiać czoła zastanej rzeczywistości, to od zawsze było naszym zadaniem. Ewangelizacja nigdy nie była łatwa, ani w czasach apostołów, ani w średniowieczu, ani w czasach Rewolucji Francuskiej. Dziś też nie jest łatwo, ale to nadal nasze zadanie.

Nie rozumiem, dlaczego Kościół wypowiada się na temat globalnego ocieplenia i innych politycznych tematów. Wszyscy teraz mówią o tym, żeby

„być eko”. Tym jednak nie przyciągniemy nikogo do Chrystusa. Płynięcie z prądem nie działa.

Gdzie widać frekwencję na mszy, która wykracza ponad średnią? Tam, gdzie msza jest tradycyjna – tam przychodzą całe rodziny. Ja to rozumiem, ale liberalni księża nie pojmują, dlaczego, mimo starań, by każdemu było miło i przyjemnie, ludzie nie pojawiają się w kościołach. Po prostu inni robią to lepiej niż my.

PB: Księżu biskupie, chciałbym teraz porozmawiać o niderlandzkim społeczeństwie. Rozmawialiśmy przed programem, że jest ono bardzo zsekularyzowane, ale rozumiem, że to nie wszystko. Ludzie wierzący, którzy chcą postępować zgodnie z moralnym nauczaniem Kościoła, a zwłaszcza ci, którzy pełnią funkcje publiczne i pracują w korporacjach, mogą czuć się prześladowani.

Jeśli zbyt głośno będą wyrażać swoje poglądy mogą zostać posądzeni o mowę nienawiści, uprzedzenia wobec kobiet... Czy jest to realny problem w Niderlandach? Czy w społeczeństwie, gdzie widać tak wiele subiektywizmu, indywidualistycznej moralności i odrzucenia prawd obiektywnych, bycie katolikiem, czy chrześcijaninem w miejscu pracy staje się trudne?

RM: Na pewno nie jest łatwo, ale nie jesteśmy prześladowani jak w innych krajach. Da się zauważyć poważny problem, jeśli spojrzymy na Niemcy – oni przechodzą teraz przez podobny proces jak my w latach sześćdziesiątych. My również debatowaliśmy o wprowadzeniu małżeństw dla księży, o kobietach w roli księży, o moralności seksualnej.

Już w latach czterdziestych ubiegłego wieku, w niektórych częściach naszego kraju, na przykład na zachodzie Niderlandów, w okolicach Amsterdamu, Rotterdamu i Hagi około 40% osób było ateistami. To był ewenement na skalę światową. Można powiedzieć, że w tym aspekcie wyprzedziliśmy epokę, a następnie wszyscy widzieli katastrofalne skutki sekularyzacji i przyjmowania laickich koncepcji w Kościele. Mimo to, ludzie nadal popełniają te błędy.

To, co się dzieje w Niemczech jest niepokojące, bo nie ma nic wspólnego z naszą wiarą. Chodzi o politykę, o władzę, ale nie o naszą wiarę. Czy to jest problematyczne? Uważam, że tak. Jeśli uważa się małżeństwo homoseksualne i ich współżycie za grzech, to powoduje to problemy, bo wszyscy uważają taki pogląd za dyskryminację.

ZP: Za mowę nienawiści?

RM: Tak, uważa się to za mowę nienawiści i trudno powiedzieć, dokąd to zmierza. Dlatego musimy się trzymać „prawdy, całej prawdy i tylko prawdy” – jak to się mówi w amerykańskich sądach przed składaniem zeznań. „Prawda nas wyzwoli”, to zresztą motto mojej posługi biskupiej. *Veritas vos liberabit*. Tylko prawda się liczy, ale o prawdzie nikt już nie mówi, bo każdy ma swoją własną.

PB: Jan Paweł II ostrzegał w encyklice *Veritatis splendor* przed indywidualistyczną teologią moralności, która rozwijała się na wielu wydziałach teologicznych, odrywając sumienie od obiektywnej rzeczywistości. Jak bardzo takie podejście do teologii moralnej dominuje na wydziałach teologicznych uniwersytetów, a także w nauczaniu Kościoła? W jakim stopniu to indywidualistyczne sumienie ma ostatnie słowo w podejmowaniu decyzji moralnych? Uważam, że jest to jeden z ważnych aspektów kryzysu, z którym mamy obecnie do czynienia. Jakie jest zdanie księdza biskupa?

RM: Bardzo dobrze Pan to sformułował. Zindywidualizowanie posuwa się za daleko. Każdy ma dziś swoją własną prawdę, własną moralność i mówi innym: „kim Ty jesteś, aby uczyć mnie jak myśleć, co mówić i co robić?”. Powinniśmy wrócić do ludzi takich jak C.S. Lewis, św. Tomasz z Akwinu czy Chesterton, których wiara jest racjonalna. Młodzi myślą, że to, co słyszą to tylko bajki. To głupie, jeśli nie potrafimy odróżnić bajki od Ewangelii św. Łukasza czy św. Jana. Bajki nie mają z nimi nic wspólnego. My posługujemy się też faktami historycznymi, obiektywizmem w racjonalnym rozumowaniu.

Fides et ratio – wiara i rozum – tego powinniśmy się trzymać. Jeśli zostanie tylko wiara, to nigdzie nie zajdziemy. Jeśli zostawimy sam rozum – wyjdą z tego najdziwniejsze koncepcje, które bez wiary nie doprowadzą nas do Źródła. Potrzebujemy Biblii – tam łączą się wiara i rozum.

Nie da się nikogo przekonać, aby został katolikiem rzucając mu w twarz same racjonalne fakty. Ale bez tych faktów wiara byłaby irracjonalna, dlatego to tak ważne, by tę racjonalność prezentować.

Spójrzmy na stworzenie świata – ono jest racjonalne. Wszystko zostało stworzone z niczego przez Kogoś, kto był od zawsze. Tak, to skomplikowane, ale jaka inna opcja jest możliwa? Na początku była nicość, a potem wszystko eksplodowało. To jeszcze bardziej skomplikowane.

Wszystko na świecie jest logiczne, nazywamy to związkiem przyczynowo-skutkowym i jeśli wytłumaczymy to młodym, zrozumieją. Młodzi ludzie rozumieją, że jestem tu, bo miałem rodziców, a oni mieli swoich rodziców.

Podobnie z jabłkiem: Skąd mamy jabłka? Bo mamy jabłonie. A skąd mamy jabłonie? I tak możemy znaleźć związki przyczynowe. Ale nie da się tak w nieskończoność. Coś musiało być na samym początku. Skąd się to wzięło? Jedyna możliwa opcja to taka, że Ktoś, kto był od zawsze, stworzył świat z niczego.

Ludzie są zawsze zaskoczeni, kiedy im mówię, że teorię wielkiego wybuchu stworzył Georges Lemaître, bardzo gorliwy ksiądz katolicki. Również naukowcy tacy jak Newton czy Pascal i wielu innych byli ludźmi religijnymi. Nie można powiedzieć, że byli głupi. A można powiedzieć, że głupcami byli tacy ludzie jak św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu? Oczywiście, że nie.

Może powinniśmy zacząć od tego punktu. Od rozumu, ponieważ jedyną rzeczą, którą znają [nasi rozmówcy] jest racjonalność. I stąd powinniśmy dojść w rozumowaniu do końca, do ostatecznych konsekwencji.

PB: Czy w ten sposób ksiądz biskup rozmawia z młodzieżą, z ludźmi, którzy szukają wiary, zaczynając od pewnego rodzaju racjonalności, a potem przechodząc na poziom wiary? Jak ożywiać wiarę u wierzących i u poszukujących Boga, jak ksiądz biskup do tego podchodzi?

RM: Po pierwsze, potrzebujemy świętych. Oni wiedzą, jak to robić. Nie jest ich wielu. Potrzebujemy też racjonalności, ona bardzo pomaga. Rozmawiam czasem z dziećmi, których rodzice i dziadkowie nie mają błędnego pojęcia na temat wiary. Pokazuję im wtedy, jak działa efekt domina. Jeden popchnięty klocek domino przewraca kolejny, a ten przewraca jeszcze jeden i tak dalej. Ale to się nie dzieje samo: żeby przewrócić się pierwszy klocek, musi zadziałać pewna siła z zewnątrz. U św. Jana czytamy, że na początku nie było niczego poza Słowem. Na pewno znacie ten fragment. Zawsze znajdzie się coś, co młodzi znają i na przykładzie czego można młodym wyjaśnić Ewangelię.

Można pokazywać podobieństwa, robić porównania i analogie. Nie zominajmy, że młodzi mają bardzo otwarte umysły. Mogą nie mieć pojęcia o wierze, ale to nie znaczy, że są jej przeciwni, są bardzo otwarci, ale nikt im o tej wierze nie mówi ani w domu, ani w szkole. Z kolei media pokazują wszystko całkowicie na odwrót. Mimo to w każdej parafii znajdzie się rodzina lub dwie, które siebie szukają i spotykają. Cokolwiek się dzieje, oni idą własną drogą. To niewiele, to zdecydowana mniejszość, „reszta”, ale są.

Historia zna wiele takich przypadków, kiedy myślano, że to już koniec. W czasach rzymskich czy podczas Rewolucji Francuskiej myślano, że wiara się skończyła. Nawet tam, gdzie najmniej się tego można spodziewać

znajdzie się zawsze jakiś jeden czy dwóch świętych ludzi i wiara zaczyna rosnąć. Na przykład w Afryce był jeden chłopak, który nie chciał poddać się pożądliwości króla. Za karę Karol Lwanga został zabity. Sądzę, że dzięki niemu w całej Afryce rozwinął się katolicyzm. W święcie Karola Lwanga i Towarzyszy każdego roku uczestniczą tysiące ludzi. Afryka tętni życiem, nie zapominajmy, że wiara w skali światowej rozwija się, Kościół katolicki cały czas się rozrasta i to w szybkim tempie. Choć nie na Zachodzie. Mam nadzieję, że kolejny papież będzie pochodził z Afryki.

ZP: Ksiądz biskup mówił, że 98% mieszkańców stanowili katolicy, co było tym klockiem domina, który sprawił, że wszystkie kolejne się przewróciły? Mówiliśmy, że brak wiary i prawdy absolutnej wkraść się do naszego społeczeństwa, ale czy to miało początek wewnątrz Kościoła? Dlaczego tak szybko się rozprzestrzeniło?

RB: To skomplikowane i trudno wskazać jeden element. Ludzie nie zdawali sobie sprawy, że brakuje im prawd absolutnych. Kontekst sytuacyjny w Holandii był specyficzny, chodziło o władzę, politykę, stanowiska pracy – one były w zachodniej części kraju. Na południu ludzie mieli tylko płacić podatki. Mówi się, że kraj jest zbudowany na pewnych filarach i na południu to był filar katolicyzmu, więc byli silniejsi, wiara miała większe wpływy.

Wszystko było katolickie. Ja nadal jestem trenerem drużyny piłkarskiej RKSV Heeze, co znaczy Rzymsko-Katolicki Klub Sportowy. Mieliśmy katolickie kluby sportowe, drużyny piłkarskie i wszystko inne.

Ale potem te przestrzenie zaczęły się uniezależniać, a wiara stała się niepotrzebna, powierzchowna. W tym czasie gospodarka kwitła, był dobrobyt i nikt nie potrzebował łączyć tego z wiarą. Podobnie jest dzisiaj, nawet w przypadku tych, którzy chodzą co niedziela do swojej parafii. Nie mamy żadnego wsparcia od państwa, więc kościoły się zamyka. Trudno nie zbankrutować, utrzymując w mieście 10 kościołów, gdy jeden by wystarczył. Jednak kiedy kościół jest zamykany, 60% wiernych nie pojawia się już w żadnej innej pobliskiej parafii. Dzisiaj można też zaobserwować, że to młodzi księża są najbardziej gorliwi i podążający za tradycją. Z kolei w przypadku starszego pokolenia księży z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jest wręcz odwrotnie. To nietypowa sytuacja.

PB: Chciałbym jeszcze zadać ważne pytanie. Wielu ludzi chce mieć stabilne fundamenty w wierze i możliwe, że dlatego interesuje ich tradycja

liturgia trydencka. Powinniśmy ją sprawować godnie i pobożnie, pojawiają się jednak pewne wyzwania duchowe, na przykład poczucie pychy, bycia lepszym niż inni sprawujący liturgię posoborową, poczucie bycia wybranym i bardziej zaangażowanym w życie Kościoła. Czy dostrzega ksiądz biskup tego rodzaju zagrożenia związane z uczestnictwem w mszy trydenckiej? Jak zaradzić temu ryzyku?

RM: Oczywiście pycha to nic dobrego. Jeśli pycha mówi nam, że jesteśmy lepsi, to zaczynamy obracać się w miejscu. Dlaczego ludzie chcą uczestniczyć w mszy trydenckiej? Bo podkreśla ona sakralność, stawia w centrum zbawienie dusz. Pogubiliśmy się dziś. Kto dziś naucza o zbawieniu, o grzechu i piekle? A to są przecież najważniejsze elementy naszej wiary. Zamiast tego wolimy być fajni. Ale nie tędy droga. Młodzi i ich rodziny, którzy mają silną wiarę, uczęszczają na tradycyjnie sprawowaną liturgię. Nawet msza posoborowa może być sprawowana w sposób tradycyjny, pobożny tak, by każdy czuł się mile widziany jak w domu. Duma i myślenie, że jest się lepszym od innych to nie jest właściwa droga.

PB: Niektórzy proponują, aby jeszcze bardziej uświęcić mszą świętą poprzez podzielenie jej na liturgię słowa, która by była sprawowana przodem do ludzi oraz liturgię eucharystyczną sprawowaną *ad orientem*, w kierunku na wschód – w kierunku przychodzącego Boga. Czytałem ostatnio *Dziennik więzienny* kardynała George’a Pella i wydaje się on zwolennikiem tego pomysłu. Co ksiądz biskup uważa na ten temat?

RM: Zgadzam się. To nie problem, że kapłan stoi tyłem do ludu, gdyż wtedy stoimy wszyscy zwrócenii ku Bogu w jeszcze bardziej nabożny sposób. Gdy ksiądz stoi przodem do wiernych, jest pewne ryzyko, że będzie myślał, że w tym wszystkim chodzi o niego samego. Być może chce być popularny. Nie wiem, z czego to wynika. Jednak msza to nie coś pobocznego, ale centrum naszej wiary. Sprawując mszę, składamy naszemu Bogu ofiarę. Od tego się wszystko zaczyna. Nazywamy mszę św., za soborową Konstytucją o liturgii, szczytem życia chrześcijańskiego i bez wątpienia nim jest.

Ale my zrobiliśmy z tego wielki bałagan. Tydzień temu na YouTube widziałem księdza udzielającego błogosławieństwa swoją gitarą. Inny z kolei zamiast spowiedzi powszechnej mówił wiernym, by zrobili wdech, a wydychając wypuszczali z siebie wszystko, co było złe. Jasne, że ludzie odchodzą z takiego Kościoła. To nonsens. Nie wiem, w co wierzą ci księża.

Nie możemy polegać tylko na wierze księdza, na tym co mówi i na tym, że msza przecież jest sprawowana ważnie. Musi być jakiś minimalny poziom. Czemu jednak nie można tego zrobić tak, jak uczy nas Kościół? Nie robimy tego dla samych siebie. Działamy w imieniu Kościoła, w imieniu Chrystusa. To naprawdę proste.

PB: Czy takie działanie może wynikać z poczucia, że liturgia jest własnością księdza, biskupa czy nawet papieża, albo że liturgia należy do nauczania lub magisterium Kościoła? Tego rodzaju przekonanie może popychać w kierunku dostosowywania się do okoliczności. Jak ksiądz biskup postrzega tę motywację, która stoi za dopasowywaniem się i dodawaniem elementu zabawy, aby przypodobać się społeczeństwu?

RM: Myślę, że często księża starają się przypodobać ludziom, ale nie rozumiem, dlaczego opowiadają żarty podczas mszy świętej. Mogą to przecież zrobić w kawiarni tuż po jej zakończeniu. Spowiedź powszechna, słuchanie Słowa, homilia, konsekracja to coś bardzo poważnego. To czas obecności Boga, a my robimy rzeczy, które z tą obecnością nie mają nic wspólnego. Nie wiem, dlaczego tak się dzieje. Nie rozumiem, dlaczego księża, którzy nie wierzą w realną obecność Chrystusa, sprawują Eucharystię. Jeśli myślą, że to tylko symbol i nie wierzą w obecność Boga, to msza św. staje się tylko głupim przedstawieniem.

ZP: Ksiądz biskup wspominał o tym, co dzieje się w Niemczech i przychodzi mi w związku z tym myśl, że może niektórzy są w Kościele, bo czują się częścią pewnej struktury wspieranej poprzez podatek kościelny. Pozwala im to wieść życie na wygodnym, czasem wręcz luksusowym poziomie. Czy Niderlandy mają tego rodzaju instytucję? Czy istnieje jakaś forma wsparcia dla Kościoła ze strony państwa?

Drugą rzeczą, o którą chcę spytać, to synod o synodalności, który ogłosił Watykan. Jaką przyjmuje on formę w diecezji księdza biskupa?

RM: To prawda, Niemcy mają słynny podatek kościelny, co pewnie pozwala na zostanie najbogatszym przedsiębiorcą całych Niemiec.

Na przykład w całej mojej diecezji jest milion sto tysięcy ochrzczonych i tylko około 30 pracowników. W diecezji w Kolonii pracowników jest 30 000. To duża różnica. Do tych pracowników wliczam też tych, którzy posługują w szpitalach i szkołach, ale my takich instytucji nie prowadzimy.

W Niderlandach polegamy tylko na ofiarach od parafian. Nie mamy żadnej pomocy ze strony państwa. Myślę, że to uczciwe podejście. Czemu państwo miałoby dopłacać do kościołów, do których nikt nie chodzi? W języku niderlandzkim mamy takie powiedzenie, że trzeba umieć utrzymać własne spodnie – gdybyśmy nie umieli, nie byłoby nas tu.

W Belgii kościoły nic nie kosztują, bo są własnością państwa, więc to rząd ma je utrzymać i to rząd wypłaca pensje księżom. Biskup musi tylko zgłosić, komu i gdzie należy przesłać tę wypłatę. W Niderlandach jesteśmy całkowicie zależni od naszych wiernych, dlatego wiele kościołów musieliśmy zamknąć. Sam musiałem tłumaczyć Stolicy Apostolskiej, dlaczego zamykamy ich aż tak wiele. Weźmy za przykład Eindhoven: miasto jest siedzibą firmy Philips, mieszka tam około 300 000 mieszkańców, są trzy hotele. Mieliśmy tam aż 42 kościoły, ale wystarczą cztery. Nawet jeśli będziemy utrzymywać 15 z nich, to za 10 lat zamknjemy je wszystkie. Po co nam świątynie mieszczące 800 osób, kiedy przychodzi 25 wiernych? Jakie było Pana drugie pytanie?

ZP: Pytałem o synodalność. Ksiądz biskup mówił, że Kościół w Holandii przeszedł przez proces synodalny w latach czterdziestych, pięćdziesiątych, a właściwie w sześćdziesiątych.

RM: Zgadza się, w latach sześćdziesiątych.

ZP: Obecnie Watykan mówi nam, że mamy przeprowadzić proces synodalny. My rozumiemy to jako wezwanie do zaangażowania świeckich w życie parafii, ale nie jest zdefiniowane w żaden sposób, jak droga synodalna miałaby wyglądać. Jaka byłaby odpowiedź księdza biskupa?

RM: Prawdę mówiąc, nie wiem. Mamy słuchać ludzi i to jest OK. Ale nie mamy ich w żaden sposób ukierunkowywać. Jak to zrobić? Można zaprosić parafian i powiedzmy przyjdzie 50 osób. Przecież nie powiemy im: „Mówcie, my słuchamy”. Jak ma to funkcjonować, kiedy nie możemy podać im tematu, czy ukierunkować spotkania. To wszystko ma wyjść od tych ludzi. Spróbujmy to sobie wyobrazić. Każda diecezja ma przygotować 10 stron podsumowania. Mamy siedem diecezji, więc z samych Niderlandów Watykan otrzyma 70 stron. Jeśli podliczymy cały świat, to będą całe ciężarówki dokumentów. Współczuję pracownikom Watykanu, którzy będą to wszystko czytać. To będzie niemal niewykonalne.

Najpierw odbywa się to na poziomie krajowym, następnie kontynentalnym, a w 2024 roku wszystko trafi do Watykanu. Naprawdę nie wiem, dokąd to zmierza. Ludzie w Niderlandach czy Polsce mają zupełnie inne problemy niż w Afryce, Azji czy Ameryce Południowej. Nie wiem, co z tego wyjdzie. Można mieć wrażenie, że udajemy obrady parlamentu i szukamy większości.

Myślę, że jest jeden sposób, by się z tym zmierzyć. Trzeba zrobić jak jest napisane w Dziejach Apostolskich: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli”. Powinniśmy więc zacząć mówić o Bogu, o Jezusie. Jeśli On jest w centrum i znaczy dla nas tak wiele, to nas może naprawdę do czegoś doprowadzić. Bo jeśli tak jak w Niemczech będzie chodziło tylko o aspekty polityczne, to jaki to ma sens? Jeśli chodzi o to, by się dostosować – powinniśmy się temu przeciwstawić. W tym sensie każdy katolik powinien być trochę buntowniczy.

ZP: Jeśli chodzi o uczestnictwo w synodzie, w diecezji, do której należymy wszyscy zostali zaproszeni do udziału zarówno ludzie, którzy nie są członkami kościoła, którzy są apostatami, którzy mają wrogie nastawienie do Kościoła. Wszyscy zostali zaproszeni, aby przyjść i wypowiedzieć swoje zdanie. W pewnym sensie zaniepokoiło to niektórych gorliwych katolików, ponieważ pomyśleli, że jeśli nie przyjdziemy, to te głosy wrogo nastawionych ludzi będą jedynymi, które będą tam obecne.

Czy w Niderlandach zaprasza się do udziału ludzi spoza Kościoła, apostatów, ludzi wrogich Kościołowi, wierze, nauczaniu o moralności i seksualności? Czy macie znaczący udział tych grup w procesie synodalnym?

RM: Broszura z Rzymu mówiła, by zaprosić wszystkich, włączając ateistów i apostatów, naprawdę wszystkich. W dziejach Kościoła nigdy nie słyszałem o tym, by wysłuchać tych, którzy są przeciwni wierze. Mamy do nich wychodzić i im głosić, ale nie słuchać ich poglądów sprzecznych z naszymi. Zupełnie nie wiem, dlaczego mielibyśmy to robić.

Większość tych, którzy są ochrzczeni i nazywają się katolikami to w praktyce ateści. Czy ich poglądy naprawdę są dla Kościoła interesujące? W jaki sposób? Do tego dochodzi kwestia organizacji synodu w parafiach. Parafie proponują spotkania, ale nikt nie przychodzi.

Ludzie nie pojawiają się, bo nie wiedzą, o co w tym chodzi. To dziwna koncepcja: synod o synodalności – tak jakby zrobić spotkanie o spotkaniach. Spróbujcie to ludziom wytłumaczyć. Zresztą końcowe wnioski z synodu pewnie i tak są już gotowe.

ZP: Ksiądz biskup powiedział o docieraniu do ludzi poprzez ich intelekt i ich rozum. Czy jest to preferowany sposób docierania do młodych ludzi, którzy nie znają wiary? A może warto próbować dotrzeć do nich poprzez wolną wolę, która jest skoncentrowana na dobru. A więc na przykład mobilizując, aby wypowiedzieli się na temat aborcji, eutanazji, antykoncepcji. Czy któryś sposób jest preferowany? Lepiej uświadamiać, na czym polega aborcja lub eutanazja, czy proponować ćwiczenie intelektualne, wręcz wysiłek, aby pojąć, kim jest Bóg i że to on jest początkiem wszystkiego?

RM: Samo ćwiczenie intelektu to za mało. Czytałem jednak o ludziach, którzy odkryli wiarę przez samo czytanie Lewisa, Chestertona, Johna Henry'ego Newmana albo Tomasza z Akwinu. Ostatnio słuchałem podcastu „Pints with Aquinas”, prowadzonego przez Matta Fradda. Był to wywiad z mężczyzną, niegdyś neofaszystą, który w więzieniu natrafił na książkę Lewisa i tak narodziła się jego wiara. Jeśli chodzi o aborcję czy eutanazję, nie ma sensu zbytnio racjonalizować, wystarczy pokazać młodym, jak dokładnie wygląda ten proces. Jeśli nie można tego robić, młodzi wiedzą, że coś jest nie tak.

Kiedy zwierzęta trafiają do ubojni to okrutne praktyki, którym są one poddawane pokazuje się publicznie, żeby wymusić ich zaprzestanie. Pokażmy więc, co się dzieje w czasie aborcji. To dziecko, a nie jakieś komórki. Widać jak odrywa się mu głowę i kolejne członki od ciała. Widać też wówczas koszt na śmieci, do którego trafiają części ciała. Jeśli po zobaczeniu tego, oni nadal są zwolennikami aborcji, nie wiem, co wtedy zrobić. Ale naprawdę trzeba im to pokazać.

ZP: Czy w Niderlandach można legalnie prezentować tego rodzaju zdjęcia? Wiem, że w niektórych krajach już nie można. W Polsce toczyliśmy o to nieustanną batalię w sądach. Wymiar sprawiedliwości opowiedział się za wolnością słowa, co oznacza, że mamy prawo pokazywać treści, nawet jeśli są one obraźliwe dla niektórych osób, jeśli jest to pokazywanie prawdy. Czy zatem w Holandii można legalnie prezentować tego rodzaju zdjęcia?

RM: Można, choć mamy w Holandii biskupa Everarda de Jonga, który przesłał członkom parlamentu Niderlandów naturalnej wielkości model płodu w dziesiątym tygodniu ciąży. Media oszalały. Zupełnie nie wiem dlaczego, przecież to normalne rozmiary i kształty nienarodzonego dziecka. Już wtedy widać twarz, ręce. A jednak media wrzały po tym wydarzeniu.

W ostatnim czasie Kolumbia zniosła prawo antyaborcyjne, w związku z czym kobiety świętują. Mogą teraz legalnie zabić swoje dzieci, świetnie wypijmy za to. Świat całkowicie zwariował.

PB: Pewna osoba napisała: Święty Karol Lwanga to idealny patron na dzisiejsze czasy i powinniśmy go prosić o wstawiennictwo w Europie.

RM: W pełni się zgadzam.

PB: Jeden z naszych odbiorców napisał: „Ekscelencjo, piszę w imieniu świeckiej grupy, która organizuje polsko-holenderskie modlitwy za Niderlandy i promuje holenderskie dziedzictwo chrześcijańskie w Polsce. Chcę zapewnić o naszej modlitwie za oba nasze kraje. Co ksiądz biskup sądzi o koncepcji, według której kryzys Kościoła w latach sześćdziesiątych był wzniecony przez agentów sowieckich, którzy udawali księży, aby dostać się do seminarium?”. To pytanie nawiązuje zapewne do historii abp. Fultona Sheena, który w swojej książce opowiadał o spotkaniu z agentką, która sama do tego się przyznała. Jak ksiądz biskup to skomentuje?

RM: Nie słyszałem o tym. Kto opowiadał tę historię?

PB: Biskup Fulton Sheen, który nawiązywał do rozmowy z Bellą Dodd, komunistyczną działaczką, konwertytką na katolicyzm, która przyznała, że wielu agentów zostało wysłanych do katolickich seminariów, by zniszczyć Kościół od środka.

RM: To byli agenci rosyjscy?

PB: Prawdopodobnie to amerykańscy komuniści, bo musieli dobrze władać angielskim, żeby ich przyjęto do seminarium duchownego. Słyszał ksiądz biskup o tej historii?

RM:

Pierwszy raz o tym słyszę. Nie sądzę, by coś podobnego miało tu miejsce. Wszystko możliwe, ale nigdy o czymś takim nie słyszałem.

ZP: W niektóre z tych historii trudno jest uwierzyć i trudno znaleźć na nie dowody, choć są prawdziwe. Pozwolę sobie zadać jeszcze jedno py-

tanie. Czytałem, że ksiądz biskup jest trenerem piłki nożnej. Czy to jeden ze sposobów pracy z młodzieżą, aby pomóc im odnaleźć Boga? Czy może ksiądz biskup opowiedzieć nam więcej o tym?

RM: Pewnego razu w parafii, ojciec jednego z ministrantów powiedział, że w drużynie jego syna brakuje trenera i zapytał, czy nie chcę nim zostać. Chodziłem czasem na niedzielne mecze pierwszego składu, ale nigdy nie byłem na meczu juniorów w sobotę. Zapytałem go więc: „jak miałoby to wyglądać?”. Ojciec tego chłopaka wszystko wyjaśnił i tak się składa, że kilka tygodni temu minęło 20 lat od tego wydarzenia. Wciąż jestem trenerem, lecz w innej parafii. Ktoś poprosił, ja nie miałem nic przeciwko.

Chłopaki mają po 15–16 lat i świetnie się sprawują. Trenuję młodych i nadal sprawia mi to radość. Całe życie chodziłem na stadion. W młodości potrzebowałem tylko piłki i mogłem grać choćby na ulicy. Robię się trochę za stary, ale wciąż lubię to robić. Jednak trenowanie nie jest dla mnie środkiem do ewangelizacji, po prostu tak się składa, że będąc trenerem jestem też księdzem. To całkiem zabawne, że rodzice tych dzieci mówią do mnie „Proszę księdza”, ale ci chłopcy mówią do mnie po imieniu. Tak robią, bo tak się robi na boisku bez względu na to, czy trener jest kardiochirurgiem, hydraulikiem czy księdzem. Uważam, że to dość zabawne i naprawdę lubię to, co robię.

ZP: Czy zdarzyło się kiedykolwiek, że w ten sposób ktoś odnalazł Jezusa?

RM: To nie działa bezpośrednio, ale chłopcy widzą, że czasem w konkretnych sytuacjach inaczej reaguję niż inni. Czasem jest to okazja do rozmowy z rodzicami, których nie spotkałbym w kościele. Można wtedy mówić o wierze, religii i tak też się dzieje. Miałem wielu ministrantów i wszyscy grali w piłkę nożną.

PB: Zapewne ksiądz biskup zna biskupa Roberta Barrona ze Stanów Zjednoczonych. Jest on ewangelizatorem, który dociera do umysłów ludzi poszukujących wiary na drodze racjonalnej, ale także poprzez kulturę. Czy ksiądz biskup ucieka się do podobnych sposobów? Wspomniał już ksiądz biskup, że popiera racjonalne sposoby docierania do ludzi, a co z docieraniem do ludzi także poprzez kulturę, poprzez szukanie nasion chrześcijaństwa w różnych przejawach kultury?

RM: Tak, lubię biskupa Barona i to jak ewangelizuje poprzez kulturę i posługuje się tym, co znamy z życia, czyli książkami, filmami i muzyką. Od tego można przejść do Ewangelii. Jeśli przyciągniesz uwagę, bo wiesz coś o muzyce bluesowej czy filmie i mówisz o czymś, co ludzie uważają za pozytywne, atrakcyjne i ma coś wspólnego z prawdą i pięknem, możesz im wtedy powiedzieć, że jest tego źródło, a potem możesz sięgnąć do Biblii, do ojców Kościoła i wykorzystać to do ewangelizacji.

Jestem pewny, że to działa. Napisałem książkę z 50 historyjkami dla dzieci, które zaczynają się od sytuacji, z którymi dzieci zetknęły się w szkole, na ulicy czy w klubie piłkarskim. W tych opowieściach zawsze jest jakiś związek z historią biblijną, i, ku mojemu zaskoczeniu, sprzedawała się w dziesięciu tysiącach egzemplarzy. Sam nie wiem, jak to się stało. Rodzice mówili mi, że ich dzieci nigdy nie czytają książek, ale moje opowiadania przeczytały. To wszystko jest bardzo proste, nie musimy tego komplikować.

Nie zaczynamy od katechizmu. On jest ważny, ale na następnym etapie. Najpierw trzeba dotrzeć do serc i można to robić na wiele sposobów. Trzeba być obecnym w parafii, znać ludzi i dać się im poznać. Wtedy można coś zdziałać. Ciężko coś osiągnąć z poziomu diecezji czy jeszcze wyższego. Ja przez większość czasu pracuję w mojej parafii i naprawdę daje mi to radość.

Mamy grupę młodzieżową, mamy wieczorne spotkania dla starszych, by rozmawiać o wierze. Wiele takich rzeczy można zorganizować. Nie chodzi o wielkie grupy, ale o to, że siebie nawzajem inspirować.

PB: A czy są w tej parafii grupy takie jak Odnova w Duchu Świętym, neokatechumenat lub inne lokalne ruchy, które organizują się przy kościele?

RM: Te grupy mają swoje spotkania, ale nie należą do parafii. To zrzeszenia świeckich, którzy robią wiele dobrego, obozy dla młodych i inne spotkania. Ale mówią, by trzymać biskupów z dala od tego, wtedy to będzie działać. Sprawuję dla nich msze św., słucham spowiedzi, ale organizacja jest całkowicie w ich rękach i mają swoje własne sposoby działania.

PB: Rozmawiając z naszymi kolegami ze Szwajcarii i Niemiec, słyszeliśmy, że rada parafialna odgrywa ogromną rolę w parafii, a czasem odsuwa księży na bok. Zdarza się, że ci ludzie są po prostu aktywistami, a nie są zbyt uduchowieni. Czy w Niderlandach występuje tego rodzaju zjawisko? Ludzie, którzy są aktywni w Kościele, niekoniecznie muszą być naprawdę

wierzący? A co do rady parafialnej, jak ona działa w praktyce? Być może moglibyśmy się czegoś nauczyć z doświadczeń księdza biskupa?

Drugie pytanie: jak ksiądz biskup postrzega często powtarzane przez papieża Franciszka słowo „klerykalizm”? My mamy czasami mieszane odczucia co do tego, co dokładnie ma na myśli. Czy możemy prosić o wyjaśnienie nam tego?

RM: Papież zdaje się uważać, że to klerykalizm jest źródłem wszystkich problemów. Ja tak nie sędzę. To prawda, że mamy kłopoty z klerykalizmem, co nie jest wcale dobre, ale papież z dużą łatwością zarzuca księżom, że są zbyt sztywni w swojej posłudze. Czasem ma na myśli też tych, którzy są dobrymi katolickimi kapłanami albo bardziej tradycyjnie pobożnymi, ale co w tym zbyt sztywnego?

Nigdy nie słyszałem, by Watykan zarzucał coś grupom robiącym posmiewisko z mszy świętej. Nie wiem, dlaczego papież tak bardzo wziął na celownik akurat wspólnoty tradycyjne. Czuje, że to zagmatwane.

U nas rady parafialne zapytane, jak przyciągnąć więcej ludzi, zaczynają nie od tego, co trzeba. Chcą organizować jakieś wydarzenia i ciekawe atrakcje. Ale nie takie są priorytety, najpierw trzeba zacząć od tego, co naprawdę ważne, potem można pomyśleć, jak sprawić, by było też atrakcyjnie. Jednakże skład takiej rady parafialnej bierze się w dużej mierze z wyboru proboszcza.

ZP: Jak Kościół w Niderlandach przeszedł przez czas pandemii? W Polsce mieliśmy poważne ograniczenia, na przykład tylko pięć osób mogło być obecnych podczas jednej mszy, niezależnie od wielkości kościoła. Ponadto, te ograniczenia były o wiele surowsze dla kościołów niż na przykład dla centrów handlowych, dla transportu publicznego. Byli tacy księża, którzy zamykali kościoły; byli tacy księża, którzy używali tego, żeby zmusić ludzi do przyjmowania komunii na rękę. Nie wszyscy, którzy uczestniczyli we mszy w niedzielę wrócili po pandemii, mamy pewne straty z tego powodu. W jaki sposób Kościół w Holandii przez to przeszedł? Jak tam wyglądał ten proces? Jak was to dotknęło i jakie są tego konsekwencje?

RM: Myślę, że u nas było podobnie. Straciliśmy wielu ludzi, ponieważ trzeba było się zapisywać i zmieścić w limicie 30 osób, po pewnym czasie ludzie przestali to robić. Dzisiaj, kiedy nie trzeba się już zapisywać, ledwo można zebrać 30 osób.

Byłem w parafii, gdzie zostawiliśmy ludziom wybór, jeśli tylko chcieli przyjść – byli mile widziani, jeśli chcieli przyjąć komunię do ust – mogli przyjąć do ust. W ogłoszeniach formalnie wszystko było zgodnie z wytycznymi. Nie można jednak powiedzieć ludziom, którzy przyszli, że mają wrócić do domu, bo mamy już 30 osób i 600 nie pomieścimy.

To naprawdę przynosi złe skutki, zwłaszcza kiedy księży całkiem rezygnują z odprawienia mszy św. i zamykają kościoły, choć mogą je otworzyć. Nie wiem, czy to z lenistwa, czy czegoś innego? Wystarczy zorganizować dwie czy trzy msze więcej i wówczas każdy się zmieści. To niewiarygodne, że niektórzy wybierają zamknięcie kościoła.

Oczywiście musimy zachowywać ostrożność i być odpowiedzialni, ale są pewne granice. Trzeba zaufać Panu, On przyjdzie z pomocą.

ZP: Czy obecnie restrykcje są zniesione?

RM: Tak, od ostatniego tygodnia już nie obowiązują.

ZP: Czy trzeba mieć dowód szczepienia lub paszport covidowy?

RM: W kościołach nie ma takiego wymogu, ani nie było go wcześniej. Nie jestem zaszczepiony, więc nie miałbym wstępu do kościoła.

ZP: Pytam, bo słyszeliśmy od jednego z naszych kolegów z zagranicy, że nie pozwolono im wejść do kościoła, jeśli nie mieli paszportu kowidowego i nie byli zaszczepieni. Zdarzyło się to w wielu miejscach.

RM: Nie wiem, jak jest w innych miejscach, ale na pewno nie było takich sytuacji na południu Niderlandów. To by było nie w porządku.

PB: Jest ksiądz biskup odważnym obrońcą celibatu. Wskazał ksiądz biskup w jednej ze swoich publicznych wypowiedzi, że celibat to nie tylko zasada kościelna, ale stoją za tym także głębsze teologiczne podstawy. Nie wierzy ksiądz biskup, że porzucenie celibatu i dopuszczenie do święceń żonatych mężczyzn (*viri probati*) oraz diakonów płci żeńskiej (wyświęcane diakonise) jest sposobem na ożywienie Kościoła, na przyciągnięcie większej liczby księży do Kościoła. Jak Ksiądz Biskup zapatruje się na tę dyskusję? Może się okazać, że na Synodzie o synodalności dojdzie do znacznego rozluźnienia tej dyscypliny i być może do tego, że będzie to droga żonatych księży czy diakonów-kobiet.

RM: Mam na to bardzo prostą odpowiedź: spójrzcie na kościoły, w których to wszystko jest możliwe, spójrzcie na kościół anglikański, luterański. Czy tam nie ma kryzysu? Czy to rozwiązuje problem? Nie, wcale nie. To jest najprostsza odpowiedź, jakiej mogę udzielić. Oczywiście nie jest to dogmat, ale liczy się też tradycja. Spójrzmy na kościoły, w których to wszystko jest możliwe. Tam wcale nie jest lepiej.

PB: Opinia publiczna sugeruje, że to mógłby być sposób, aby poradzić sobie z nadużyciami seksualnymi wśród duchowieństwa.

RM: Te rzeczy nie mają ze sobą nic wspólnego. Nadużycia seksualne występujące poza Kościołem – w przemyśle rozrywkowym czy sporcie dotyczą mężczyzn, którzy są w związku lub w małżeństwie i nie mają nic wspólnego z celibatem.

Dla dzieci najbardziej niebezpiecznym miejscem jest rodzina ze względu na kazirodztwo, to też nie ma żadnego związku z celibatem. A jeśli chodzi o nadużycia wśród duchowieństwa, to może się łączyć z homoseksualizmem, patrząc na wysoki odsetek wykorzystanych dzieci.

ZP: Z punktu widzenia biskupa trudne musiało być doświadczenie odchodzenia wiernych z Kościoła. My prawdopodobnie zmierzamy w podobnym kierunku, ale nie jest to proces tak daleko posunięty jak w Niderlandach. Szukamy sposobów na zachowanie depozytu wiary i przekazanie go naszym dzieciom i wnukom w najbliższej przyszłości. Na podstawie doświadczeń księdza biskupa, na co powinniśmy zwracać uwagę? Jakie są znaki ostrzegawcze, co powinniśmy robić, a czego nie powinniśmy robić?

RM: Cóż, chodzi o to, co najprostsze: należy być wiernym i uczestniczyć w Eucharystii w każdą niedzielę. Od tego się wszystko zaczyna. Modlitwa, przyjmowanie sakramentów i praktykowanie swojej wiary, to dzięki temu ludzie z zewnątrz zastanawiają się, dlaczego tak postępujemy. Tak jak to było w przypadku pierwszych chrześcijan, kiedy ludzie zastanawiali się, dlaczego oni dzielą się wszystkim ze sobą, dlaczego nie odpowiadają na agresję wrogością. Zaczyna się od obserwowania i zastanawiania, potem jedna rzecz prowadzi do drugiej. Wszystko jest w rękach dobrego Boga, więc zaufajmy mu i dawajmy dobre świadectwo. Jak mówiłem, potrzebujemy świętych mężczyzn i świętych kobiet, a Pan zatroszczy się o resztę. Wiem, że to mało praktyczna odpowiedź.

ZP: To jak najbardziej konkretna odpowiedź: „trzymajcie się Eucharystii i praktykujcie swoją wiarę”. Powiedział ksiądz biskup, że potrzebujemy więcej świętych. Nie jestem pewien, jak jest w Niderlandach, ale w Polsce powoli, ale nieuchronnie nasze środowisko, świat kultury stają się coraz bardziej wrogie wobec chrześcijaństwa. Jeśli tego nie powstrzymamy, dojdzie do momentu, w którym będziemy musieli albo się dostosować, albo zostaniemy w pewien sposób napiętnowani. Czy zgadza się ksiądz biskup, że to właśnie czeka Europę w najbliższym czasie?

RM: Myślę, że taka możliwość jest realna, zwłaszcza jeśli spojrzymy, jak świat idzie w stronę skrajności. Niektóre opinie są już po prostu niedozwolone. Mówisz coś, a ludzie oskarżają cię o rasistowskie czy dyskryminujące poglądy. Nie mają żadnych argumentów, ale mimo to niektóre poglądy są po prostu eliminowane. Jeśli chcemy powiedzieć coś w temacie małżeństw homoseksualnych, na przykład: „to nie jest dobry pomysł”, to już powiedzieliśmy zbyt wiele. Ja mówię to mimo wszystko.

Wracamy do tematu obiektywizmu. Mamy akt stworzenia, zostaliśmy stworzeni w konkretnym celu. Mówi się, że Bóg wybacza zawsze, człowiek czasami, a natura nigdy. Jeśli będziemy działać przeciwko naturze to zawsze się źle skończy i właśnie to obserwujemy.

PB: Czy Ksiądz Biskup również dostrzega, że w społeczeństwie świeckim, np. w Holandii, w krajach skandynawskich, miejsce Boga zajmują troska o przeciwdziałanie zmianom klimatu, sport czy inne idee, które w pewnym sensie udają, że zaspokajają potrzeby duchowe człowieka? Jednak tam, gdzie te tendencje są bardzo silne, tam nie ma prawie żadnej wiary. Czy występuje tu pewna korelacja, czy to się dzieje niezależnie od siebie?

RM: Tak, wygląda na to, że walka ze zmianami klimatycznymi to nowa religia. Jaki był drugi przykład?

PB: Chociażby walka z rasizmem i dyskryminacją, inkluzywność.

RM: Tak, ktoś to już kiedyś powiedział, że gdy ludzie odchodzą od wiary, nie chodzi o to, że nie wierzą w nic, ale zaczynają wierzyć w najdziwniejsze rzeczy. Właśnie jesteście tego świadkami.

Spójrzcie na historię nauczyciela wychowania fizycznego w Ameryce, która wydarzyła się jakieś dwa lata temu. Na zajęciach wychowania fizycz-

nego to normalne, że do szatni męskiej chodzą chłopcy, a dziewczęta mają swoją. Jednak w męskiej szatni pojawiła się dziewczyna, ponieważ identyfikowała się jako chłopak. Nauczyciel, który pilnował szatni, postanowił więc, że wyjdzie z niej, by nie chciał kłopotów, ale został zwolniony, ponieważ nie zaakceptował tej dziewczyny jako chłopca. Jakie to dziwne. Wszystkim chłopcom w tej sytuacji się to nie podobało, ale to było bez znaczenia. Rada szkoły zdecydowała, że nauczyciel ma odejść, bo nie akceptował tego, że ta dziewczyna jest chłopcem. Do czego to prowadzi, kiedy to nie fakty, ale uczucia lub idee się liczą. Trudno mi zrozumieć tego rodzaju nonsens. Ilu jest ludzi, którzy myślą w ten sposób? To jest mniejszość, ale żądają od wszystkich innych, by zgadzali się z tymi pomysłami, a inni to robią. Dlaczego?

ZP: Istnieje pewna skłonność do ucieczki od rzeczywistości, którą obserwujemy w wielu przypadkach. Myślę, że ostatnio postęp technologiczny sprawił, że ludziom coraz łatwiej jest zagłębiać się w wirtualną rzeczywistość. Widzimy, że dzieci są bardziej zajęte swoimi telefonami komórkowymi niż swoimi przyjaciółmi. Czy uważa ksiądz biskup, że to zagrożenie dla wiary? Czy jest to pewien zestaw narzędzi, które mają nas oderwać od rzeczywistości, od rozpoznawania świata takim, jakim jest i sprawić, że my, a zwłaszcza młodzi, pogrążymy się w nierealnej rzeczywistości, w której wszystko jest możliwe, nie ma bólu, nie ma niezadowolenia, więc ludzie zaczynają od tego uciekać? Czy sądzi ksiądz biskup, że żyjemy w świecie zdominowanym przez technologię, której nie napędza dobro?

RM: Technologia przyniosła nam wiele dobrego. Na przykład dzięki technologii rozmawiamy teraz ze sobą. Jednak świat wirtualny wygląda tak, jakby przejął świat rzeczywisty, a ponieważ nie jest rzeczywisty, można dać się nabrać. Lubimy media społecznościowe, ale nie ma w nich nic społecznego, nikt już z nikim nie rozmawia, ludzie siedzą przy jednym stole ze swoimi smartfonami. Technologia pozwala na dobre rzeczy, ale jeśli nie ma nic poza technologią, to ludzki umysł, serce są wyłączone z tego równania. To może nie być dobre, ale czy stanowi zagrożenie dla wiary? Nie wiem.

Lubiłem dawniej baśnie, bo w nich wszystko było możliwe i nie ma w tym nic złego. Myślę, że nie chodzi o samą technologię, tylko o to, co urządzenia nam pokazują.

ZP: A biorąc pod uwagę tempo postępu, pomysły, by podłączyć nas wszystkich do sztucznej inteligencji, stworzyć roboty, które zastąpią ludzi,

oraz cały ten strach, który temu towarzyszy, czy ksiądz biskup ma poczucie, że żyjemy w czasach ostatecznych, albo że zbliżamy się do tego momentu?

RM: Nie, nie wierzę w to. Nikt nie wie, kiedy nastąpi koniec, tylko Ojciec. Nie wie tego nawet Syn, więc jak możemy myśleć, że my to wiemy? Natomiast kiedy chodzi o technologię i liczby, a nie o ludzi, to trzeba przyznać, że to jest abstrakcyjne i nierzeczywiste. Jeśli mówią, że na Ukrainie zabito 2000 osób, to jest to liczba, ale jeśli widzisz twarz kogoś, kto został zabity, to już coś znaczy. Wszystko sprowadza się do liczb, a co oznaczają liczby? Gdy nie mają znaczenia i stają się odległe od rzeczywistości, wówczas sprawy przyjmują zły obrót.

PB: Na koniec mam prośbę do księdza biskupa o pobłogosławienie nas, wszystkich naszych spraw, tego, co dzieje się w naszych rodzinach, wśród naszych dzieci, w naszej kulturze, a także w świecie polityki, zwłaszcza w Ukrainie.

RM: Pobłogosławię po łacinie, dobrze?

PB: Oczywiście.

RM: Dziękuję Wam.

PB: My również dziękujemy, jesteście zaszczyceni i życzymy Bożego błogosławieństwa i opieki Maryi Matki Kościoła. Obiecujemy pamiętać w modlitwie.

RM: Dziękuję i niech Bóg błogosławi tu zebranim, telewizji EWTN i całej Polsce.

PRAWO KANONICZNE W SŁUŻBIE WIARY

Wywiad z ks. dr. Geraldem Murrayem¹

Ksiądz Gerald Murray urodził się na Brooklynie w Nowym Jorku w maju 1959 roku i dorastał w New Rochelle. Uczęszczał do Regis High School i Dartmouth College. W 1980 roku wstąpił do Seminarium św. Józefa w Dunwoodie i został wyświęcony na kapłana w dniu 1 grudnia 1984 roku. Pracował w różnych parafiach w Bronksie i Manhattanie w Nowym Jorku. W 1993 roku rozpoczął studia z prawa kanonicznego na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Uzyskał doktorat w 1998 r., po czym krótko pracował jako sędzia w Trybunale Metropolitalnym w Nowym Jorku. Następnie w 1998 r. został mianowany proboszczem parafii św. Wincentego a Paulo przy West 23rd Street. W 2012 r. ks. Murray został mianowany proboszczem parafii Świętej Rodziny.

Ks. Murray jest komentatorem w zakresie tematyki religijnej i społecznej w różnych stacjach telewizyjnych i radiowych, w tym w EWTN, EWTN wersja hiszpańska, Fox News, Fox Business News, MSNBC, NY1, Radio Maria, Relevant Radio, Fox News Radio i Voice of America. Biegle posługuje się językiem francuskim, hiszpańskim i włoskim oraz w praktyczny sposób językiem portugalskim. W latach 1994–2005 służył w Korpusie Kapelanów Rezerwy Marynarki Wojennej USA. Współpracował z apostolatem Courage (Odwaga), który pomaga ludziom z pociągami do tej samej płci radzić sobie z pokusami i problemami uczuciowymi.

Zbigniew Przybyłowski: Księżu Geraldzie, dziękuję, że zgodził się ksiądz z nami porozmawiać. Na początku chcielibyśmy księdza bliżej poznać i poprosić o przedstawienie się. Słyszałem, że powiedział ksiądz, że wierząca rodzina i instytucje edukacyjne Kościoła katolickiego wychowały księdza na człowieka wiary. Nasuwa się więc pytanie: jak oni to zrobili? Czy dzisiaj rodziny i Kościół robią właściwe rzeczy, aby wychować nowych katolików?

Gerald Murray: Urodziłem się na Brooklynie w Nowym Jorku w 1959 roku. Moi rodzice są irlandzkimi katolikami, są bardzo pobożni, więc wychowałem się w domu, gdzie praktykuje się wiarę. Chodziliśmy na mszę w każdą niedzielę, rodzice wysłali mnie do katolickiej szkoły podstawowej

¹ Wywiad przeprowadzony w marcu 2022 r. Tłumaczenie: Anna Lubowicka, opracowanie: Piotr Bednarski

i do gimnazjum prowadzonego przez siostry zakonne. Następnie chodziłem do Regis High School, czyli jezuickiej szkoły średniej w Nowym Jorku i było to wspaniałe doświadczenie, wspaniała edukacja. Była to szkoła męska, do której dostać się można było wyłącznie dzięki dobrym wynikom z egzaminu wstępnego. Najmądrzejsi uczniowie w mojej klasie pochodzili z Ukrainy i naprawdę słynęli z błyskotliwości, szczególnie w naukach ścisłych. Po ukończeniu katolickich szkół poszedłem do świeckiego Dartmouth College w stanie New Hampshire. Pracował tam wspaniały kapelan, ks. prałat William Nolan, który zbudował piękną kaplicę dla studentów. To właśnie tam poczułem powołanie do kapłaństwa i zdecydowałem się zostać księdzem w archidiecezji nowojorskiej. Wstąpiłem więc do seminarium w Nowym Jorku i zostałem wyświęcony w 1984 roku. Odebrałem bardzo dobre wychowanie, dlatego zachęcam katolickie rodziny do posyłania swoich dzieci do katolickich szkół. Dziś trzeba się upewnić, że te szkoły są rzeczywiście katolickie, ponieważ niektóre z nich stały się zsekularyzowane i to jest tragedia. Jeśli nie da się znaleźć dobrej katolickiej szkoły, to na pewno warto uzupełnić edukację dzieci, organizując katechezy i formację religijną. Z kolei starsze dzieci naprawdę powinno się uczyć wszystkich przedmiotów, których brakuje z punktu widzenia historii chrześcijaństwa, sztuki chrześcijańskiej, muzyki chrześcijańskiej i starać się pokazać dzieciom, że wiara katolicka pozwoliła ludziom rozwijać swoje zdolności intelektualne i w rezultacie wzrastać w wierze.

ZP: Kiedy szedł ksiądz do seminarium, pewnie towarzyszyły temu pewne oczekiwania, jak będzie wyglądało życie po święceniach. Chciałbym zapytać: czy księdza oczekiwania spełniły się? Czy życie kapłańskie jest takie, jakiego się ksiądz spodziewał? Jak się ono ma do tego, jakie były te oczekiwania przed pójściem do seminarium?

GM: Kiedy wstępuje się do seminarium, człowiek uczy się, że teraz nie jest sam, że podlega biskupowi i ślubuje, że będzie mu posłuszny. Wiedziałem, że będę pracował w parafii, co robiłem z radością od czasu moich święceń. Obecnie jestem proboszczem parafii na Manhattanie przy kościele Świętej Rodziny, który znajduje się w pobliżu siedziby ONZ. Miałem też inne zainteresowania i w końcu pojechałem do Rzymu studiować prawo kanoniczne. Nie spodziewałem się, idąc za powołaniem do kapłaństwa, że zostanę prawnikiem kanonistą, ale byłem bardzo wdzięczny kardynałowi O'Connorowi, który wysłał mnie na te studia. Nie wiedziałem też, że będę

pracował w telewizji i radiu, co zacząłem robić po powrocie z Rzymu. Skończyłem studia w 1998 roku, a po powrocie zostałem zaproszony do komentowania wiadomości kościelnych i religijnych w Fox News, EWTN i innych mediach, np. Voice of America. Ta praca była dla mnie czymś bardzo przyjemnym i dała mi możliwość dotarcia do szerszej publiczności, do ludzi, którzy są ciekawi tego, czego naucza Kościół katolicki, także niekatolików. Myślę, że to trochę jak z wstąpieniem do wojska, że możesz nauczyć się konkretnego zawodu, ale nigdy nie wiesz, gdzie zostaniesz wysłany.

ZP: Powiedział ksiądz, że jest proboszczem w parafii na Manhattanie i rozumiem, że jest ona tuż obok siedziby ONZ, otoczona konsulatami różnych krajów. A kim są parafianie? Czy jest to międzynarodowa mieszanka, czy są to głównie nowojorczyki? Jaką ma ksiądz relację ze swoimi parafianami? Jaki jest ich przedział wiekowy?

GM: Na tę parafię składają się dwa elementy. Jesteśmy parafią dla dzielnicy Turtle Bay we wschodniej części Manhattanu, więc przychodzą tu ludzie, którzy mieszkają w sąsiedztwie. Przychodzą też inni, którzy niekoniecznie mieszkają blisko, ale uczestniczą w niedzielnej Mszy o 20:30. Wiele osób lubi tę mszę, ponieważ jeśli są w podróży poza Nowym Jorkiem, mogą zdążyć tę wieczorną mszę w niedzielę u nas. Z kolei w tygodniu jest trochę inaczej, ponieważ jest to dzielnica biznesowa, a blisko znajduje się ONZ. Większość naszych parafian, którzy przychodzą na codzienną mszę to pracownicy tej organizacji. W ONZ pracuje wielu katolików różnych narodowości. Szczególnie uderzyło mnie, jak wielu jest katolików z Dalekiego Wschodu, Indonezji, Filipin. Ludzie ci są katolikami, na pewno praktykującymi katolikami i przychodzą na codzienną mszę, co pokazuje, że byli dobrze wychowani w wierze w domu, a teraz znajdują się w Ameryce i kontynuują ten zwyczaj. Mamy w parafii ludzi z całego świata, wielu Afrykańczyków, mamy też mszę po francusku w ciągu tygodnia. Wielu ludzi zagląda do kościoła, żeby się pomodlić, więc widzę mnóstwo ludzi wchodzących i wychodzących i to mnie cieszy, bo przychodzą się modlić do Boga i szukać Jego wskazówek.

ZP: Wspomniał ksiądz o podobieństwie do losu żołnierzy wysyłanych w miejsca, których się nie spodziewają. Był ksiądz kapelanem w korpusie Rezerwy Marynarki Wojennej USA. Czy była to praca na pełen etat? Jak długo ksiądz tam przebywał, czy może nam ksiądz trochę o tym opowiedzieć?

GM: Przez 11 lat byłem kapłanem rezerwy w marynarce wojennej Stanów Zjednoczonych, gdzie służywałem marynarzom, piechocie morskiej, strażnikom wybrzeża Stanów Zjednoczonych. To nie było zajęcie na pełen etat. Byłem kapłanem, gdy rozgrywała się wojna w Bośni, choć nie było ogólnego powołania kapłanów. Odbywałem służbę w rezerwie marynarki wojennej, kiedy studiowałem prawo kanoniczne w Rzymie, czyli w połowie lat dziewięćdziesiątych. Jeździłem wówczas do bazy marynarki wojennej pod Neapolem, która była również bazą NATO i spotykałem się tam z międzynarodowym personelem marynarki wojennej. To było bardzo satysfakcjonujące doświadczenie. Pracuję z piechotą morską w Nowym Jorku i sądzę, że kapłani wojskowi są absolutnie niezbędni, ponieważ życie wojskowe wiąże się z poświęceniem, które polega na narażaniu życia, aby służyć swojemu krajowi, więc państwo jest winne zapewnić żołnierzowi duchowe wsparcie i życie religijne w ramach dyscypliny wojskowej.

ZP: Czy może nam ksiądz opowiedzieć trochę o swoim doświadczeniu na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim? Rozumiem, że to kardynał O'Connor księdza tam wysłał. Jak się tam ksiądz odnalazł?

GM: Tak, rozmawiałem z kardynałem O'Connorem, ponieważ chciałem studiować teologię i uzyskać dyplom, a on zaproponował, żebym studiował prawo kanoniczne. To kardynał wpadł na ten pomysł, a ja się zgodziłem. Moi rodzice są prawnikami, więc dorastałem w prawniczym domu, co było bardzo pomocne, ponieważ nauczyłem się, że nie wystarczy głosić swoje racje, ale musiałem też umieć podawać dobre argumenty przy stole, jeśli chciałem odnieść sukces w dyskusji. Studiowałem prawo kanoniczne cztery lata na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, który jest prowadzony przez jezuitów. Mieliśmy świetnych wykładowców, jednym z nich był profesor wizytujący, który jest teraz kardynałem na Węgrzech – Péter Erdő. Jest historykiem prawa kanonicznego. Niektórzy z moich profesorów również zostali kardynałami pracującymi w Kurii Rzymskiej. To było dobre doświadczenie, ponieważ mieliśmy studentów z całego świata i mogłem zobaczyć, jak prawo kanoniczne jest nauczane w Rzymie, co z prawnego punktu widzenia jest bardzo oparte na kontynentalnym rozumieniu prawa, różniącym się od amerykańskiego i brytyjskiego rozumienia Common law, więc to było pomocne. To było po prostu bardzo dobre doświadczenie zobaczyć ludzi z całego świata, którzy są oddanymi katolikami; głównie byli to księża i zakonnice, ale także ludzie świeccy. Poznałem wielu wspaniałych

ludzi. Jeśli ktoś ze studentów myśli o studiowaniu prawa kanonicznego lub teologii – Rzym jest miejscem, do którego moim zdaniem należy się udać. Są też inne dobre miejsca, ale w Rzymie można się naprawdę wiele nauczyć.

ZP: Po studiach został ksiądz sędzią w Trybunale Metropolitalnym w Nowym Jorku, prawda? Jakimi sprawami się ksiądz głównie zajmował? Jakie to było doświadczenie? Czy były to przeważnie sprawy unieważniania małżeństw? Jakie to było środowisko i jak długo ksiądz tam był?

GM: Opisałem to doświadczenie w książce. Nie był to najbardziej satysfakcjonujący czas, ponieważ kiedy zostałem mianowany sędzią dostałem kilka spraw, nad którymi natychmiast zacząłem pracować, ale przewodniczący sądu, mój przełożony, nie zgadzał się z rzymską interpretacją prawa kanonicznego. W konsekwencji, wnioski o unieważnienie przyznawano dość swobodnie, w rzeczywistości działało się to w 98–99 procentach. Po studiach w Rzymie byłem świadomy, że rzymski trybunał, czyli Rota Rzymska, która jest sądem apelacyjnym, regularnie odrzuca amerykańskie apelacje, co oznacza, że podtrzymuje ważność małżeństw, które w Ameryce zostały uznane za nieważne. Powiedziałem więc przewodniczącemu sądu biskupiego, że nie zamierzam iść na łatwiznę z unieważnianiem małżeństw, a on powiedział, że nie mogę zostać na tym stanowisku, dlatego zostałem przeniesiony przez kardynała gdzie indziej. Kardynał bardzo szczęśliwie przeniósł mnie znów do pracy w parafii i to było wspaniałe doświadczenie, ponieważ była to parafia obsługująca francuskojęzycznych wiernych. Nauczyłem się francuskiego w szkole średniej i wykorzystałem to w parafii. Zaangażowałem się w pracę w parafii, a także zacząłem pracować w telewizji i mediach.

PB: Księżę Geraldzie, jest wiele nieporozumień co do tego, czym jest prawo kanoniczne. Ludzie myślą to z prawem cywilnym czy z kodeksem karnym. Dodatkowo ostatnio papież przyczynił się do tego zamieszania, ponieważ mówił o mentalności legalistycznej i krytycznie wypowiadał się o prawie do tego stopnia, że nawet rabin poprawił jego komentarze, mówiąc, że prawo w Starym Testamencie to ważny dar Boga. Czy mógłby ksiądz wyjaśnić, dlaczego prawo kanoniczne różni się od zwykłego prawa i dlaczego jest ważne dla katolików?

GM: Prawo kanoniczne rozwijało się w Kościele od samego początku, ponieważ to ono nakreślało zasady, jak żyć zgodnie z tym co jest dobre

i właściwe, czyli zgodnie z chrześcijańskim rozumieniem świata, stworzenia i zgodnie z Objawieniem, które uczy nas Bożych zasad i oczekiwań, które powinny być przekazywane w sposób zrozumiały dla wierzących. Prawo reguluje też życie społeczne. Kościół to społeczność rozsiana po całym świecie składająca się z wielu różnych grup ludzi takich, jak: zakonnicy, księża, mnisi, świeccy, dzieci, małżeństwa i prawo kościelne określa jak wszyscy ci ludzie powinni współdziałać. Głównym celem prawa kanonicznego jest promowanie prawdziwej misji Kościoła poprzez zagwarantowanie wiernym prawa do otrzymania pomocy duchowej, co oznacza przepisy dotyczące przyjmowania sakramentów, przepisy dotyczące katolickiego nauczania i sposobu głoszenia, przepisy dotyczące władzy biskupiej i tego, jak mogą oni zarządzać wiernymi, respektując ich prawa. Prawo kanoniczne sięga początków, lecz zostało skodyfikowane, czyli ujęte w jedną księgę – Kodeks prawa kanonicznego dopiero na początku XX wieku w 1917 roku. Kodeks został zaktualizowany przez Jana Pawła II, gdy w 1983 roku promulgował nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, w którym podejście do prawa odzwierciedlało ustalenia Soboru Watykańskiego II. Nowy kodeks był też efektem doświadczeń pracy z pierwszą kodyfikacją, uwzględniając to, co było dobre i co wymagało uzupełnienia. Kodeks prawa kanonicznego od czasu wydania jest aktualizowany przez papieży. Ostatnio papież Franciszek dokonał różnych poprawek, zreformował część prawa karnego. Przepisy dotyczące kar istnieją w Kościele, ponieważ ludzie mogą popełnić wykroczenia przeciwko wierze, które mają publiczne konsekwencje. Dlatego mamy ekskomunikę, zawieszenia w pełnieniu obowiązków, aby odciągnąć ludzi od szkodliwych zachowań i pomóc im ponownie wrócić do chrześcijańskiego posłuszeństwa Bogu i Jego prawu.

PB: Dostrzegam dwa punkty zapalne, jeśli chodzi o prawo kanoniczne. Jeden to kanon, który określa warunki przyjmowania i odmowy udzielenia komunii, wokół czego toczyło się wiele dyskusji w USA i w Rzymie, a drugi to warunki, na podstawie których można unieważnić małżeństwo, ponieważ w USA przesłanka niedojrzałej osobowości była nadużywana jako uzasadnienie unieważnienia. Ujawniają się tu pewne napięcia pomiędzy prawem inkorporującym doktrynę i charyzmatycznymi aspektami chrześcijaństwa, między sercem i uczuciami a prawem, które jest ważne. Jak ksiądz to rozumie i jak skomentowałby te kontrowersyjne kanony, które są tak ważne w życiu kościoła?

GM: Prawo kanoniczne opiera się na uznaniu, że skoro na świecie jest grzech pierworodny, to ludzkie pragnienia są często skorumpowane lub po-

trzebują korekty. Innymi słowy są pokusy do popełniania grzechów i pokusy do ignorowania praw innych ludzi. Właśnie dlatego prawo kanoniczne musi powstrzymywać złe instynkty i uczyć ludzi zachowań, które będą promować społeczną harmonię w życiu Kościoła, co czasami będzie powodować pewną udrękę, ale Chrystus nigdy nie obiecał swoim naśladowcom życia wolnego od cierpienia, bez żadnych zmartwień, problemów i bez krzyża, a wręcz mówił coś przeciwnego. Jeśli więc chodzi o te dwie spawy, to skupmy się najpierw na przyjmowaniu Komunii świętej. Prawo kanoniczne mówi, że ci którzy popełniają ciężkie grzechy publicznie, mogą być pozbawieni komunii świętej, dopóki nie zmienią swojego zachowania. Przyjmowanie Komunii oczywiście jest też regulowane przez zasady teologiczno-doktrynalne, które mówią o konieczności bycia w stanie łaski i to jest osąd, którego dokonujemy sami, dlatego mówi się ludziom, że jeśli popełnią grzech śmiertelny, muszą iść do spowiedzi, zanim przyjmą Komunię świętą. Nawet jeśli nikt nie wie o tym grzechu poza tobą, to powinienesz wypowiadać się, będzie ci to wybaczone i wtedy możesz przyjąć Komunię. Jednak są też sytuacje w życiu, które są publicznie znane, na przykład ponowne małżeństwa osób rozwiedzionych. A zatem jeśli ktoś rozwiedziony wchodzi w nowe małżeństwo, to ludzie z otoczenia wiedzą, że status tej osoby jest teraz zmieniony, poprzedni związek małżeński nadal istnieje, ale po rozwodzie cywilnym lub bez niego, taka osoba żyje w cudzołóstwie z kimś innym. Ta osoba nie powinna przyjmować Komunii świętej. A prawo kanoniczne mówi, że także nie powinna otrzymać komunii św., jeżeli została ostrzeżona o tym. Te zasady dotyczą też ludzi, którzy popierają ciężkie przestępstwa, takie jak aborcja. Prezydent Stanów Zjednoczonych Joe Biden, który jest katolikiem, chodzi na Mszę w niedziele i regularnie przyjmuje Komunię, ale nie powinien. Nie można popierać zabijania nienarodzonych dzieci i twierdzić, że to jest miłe Bogu i nie jest grzeszne. To proste, aborcja dzieci to grzech, utrzymywanie legalności aborcji poprzez promowanie jej, to też grzech. To właśnie robi prezydent, dlatego nie lubi o tym słyszeć. Z przykrością muszę stwierdzić, że nie każdy biskup jest skłonny egzekwować prawo kanoniczne w tym względzie. Ponad rok temu był ruch wśród amerykańskich biskupów, aby wydać oświadczenie na ten temat, ponieważ wywołuje to zgorszenie ludzi, gdy widzą prezydenta Bidena broniącego aborcji, tak jak to zrobił podczas orędzia o stanie państwa, a niedługo po tym widzą jak podczas Mszy przyjmuje Komunię. To było całkowicie niewłaściwe, ale miało miejsce. Amerykańscy biskupi, kiedy chcieli wydać oświadczenie, byli ostrzegani przez Kurię rzymską, że powinni się z tym wstrzymać, że powinni być ostrożni.

Jakiś czas później prezydent Biden spotkał się z papieżem Franciszkiem i twierdził, że papież Franciszek powiedział mu, żeby nadal przystępował do komunii. Watykan nigdy nie zaprzeczył tym słowom, rzecznik nie powiedział, że takie słowa papieża nie padły, więc założenie jest takie, że Biden nie wymyśliłby kłamstwa i nie powiedział czegoś, czego papież nigdy nie powiedział. Kiedy to wyszło na jaw, biskupi amerykańscy w zasadzie się wycofali, nie wydali oświadczenia bezpośrednio o sytuacji, a jedynie wydali ogólne oświadczenie, które tak naprawdę nie zostało odebrane jako upomnienie prezydenta. W ten sposób zgorzenie trwa nadal.

ZP: Być może to problem związany z wiarą w to, czym jest Komunia święta – realną obecnością Pana Jezusa Chrystusa. Słyszysz się, że w tej chwili w Stanach Zjednoczonych około 70% ludzi nie wierzy, że w Komunii świętej jest realnie obecny Chrystus z Ciałem, Duszą, Bóstwem i Krwią. Nie słyszałem o podobnych badaniach w Polsce, ale jestem pewien, że możemy mieć podobny problem, choć może nie w tak dużym stopniu. Pytanie: jak to się stało? To znaczy, jak do tego doszło, że ludzie przestali wierzyć w to, co Kościół głosi od dwóch tysięcy lat?

GM: Skala problemu, czyli te 70%, które wyszły z sondażu były szokujące i to jest jeden z powodów, dla których amerykańscy biskupi rozpoczęli kilkuletni wysiłek, aby odnowić wiarę w realną obecność w Eucharystii. Przygotowujemy się do kongresu eucharystycznego, będą organizowane zgromadzenia eucharystyczne i wszystkie diecezje pracują nad przywróceniem wiary. Jak tego dokonać? Mamy dwa problemy – pierwszy to upadek nauczania katechizmu, które miało miejsce w katolickich szkołach i w programach religii dla dzieci w szkołach publicznych. Stały się one rozmyte, więc w zasadzie nie były pomocne w nauczaniu doktryny, którą Kościół od zawsze głosił. Dzieciom nie kazano niczego zapamiętać, msza była omówiona bardziej w kategoriach posiłku z Jezusem. Nie mówiło się o tym, że to odnowienie ofiary Chrystusa, a ostatnia wieczerza to pierwsza msza, w której Pan dał swoje Ciało i Krew apostołom i powiedział im, żeby dali to innym w oczekiwaniu na jego śmierć i zmartwychwstanie. To były początki Eucharystii, ale dziś temat Mszy nie jest traktowany z powagą. Kolejnym problemem jest to, że żyjemy w kulturze protestanckiej, a protestanci nie wierzą, że Komunia święta staje się Ciałem i Krwią Chrystusa. Otoczenie, w którym żyjemy i kultura patrzą na komunie świętą w rozumieniu protestanckim, że jest tylko rytuałem pamięci, podczas którego wracamy myślami do

Ostatniej Wieczerzy i robimy coś podobnego całkowicie, ignorując doktrynalną naturę tego, co się stało, to znaczy, że Jezus daje swoje Ciało i Krew pod postacią sakramentów. Te dwa czynniki moim zdaniem doprowadziły do obecnej sytuacji. Można też powiedzieć, że trzecią przyczyną jest to, że ludzie przestają chodzić na Mszę, co jest dużym problemem w Stanach Zjednoczonych. Ogromna większość katolików nie chodzi na mszę co niedzielę, a przez to tracą kontakt z tym, w co wierzą. Właśnie dlatego nowe pokolenie nigdy tak naprawdę się tego nie nauczyło, ponieważ nigdy nie chodzili na katechezy ani na mszę. Wiara to skomplikowany temat i jej nauczanie nie może się odbywać jedynie poprzez głoszenie z uśmiechem, że Jezus cię kocha i bądź dobry dla bliźnich. To nie wystarczy.

ZP: Rozmawialiśmy z biskupem z Niderlandów i jego opis tego, co działo się w jego kraju był bardzo przygnębiający i szokujący. Myślę, że bardzo trudno jest kontynuować przekazywanie wiary w takim środowisku, a zwłaszcza jeśli biskupi nie są zbyt chętni do sformalizowania i promowania tego. Jak wiele wolności w przekazywaniu wiary mają proboszczowie w swoich parafiach w Ameryce? Jak ksiądz to robi jako proboszcz? Jakie są ograniczenia, a jak wiele wolności w przekazywaniu wiary?

GM: Nie jesteśmy ograniczeni. W naszej diecezji, w Nowym Jorku, każdy proboszcz ma całkowitą wolność, aby robić to, co uważa za stosowne, aby promować wiarę w obecność Jezusa w Eucharystii i wiarę w ogóle. Mamy adorację w Kościele, mamy spowiedź, mamy często sprawowaną mszę i mamy lekcje religii dla dzieci, które chodzą do szkół, które nie są katolickie. Nie mamy katolickiej szkoły przy parafii, ale mamy to, co nazywa się edukacją religijną, a w jej ramach prowadzimy katechezy. Mamy pełną swobodę w tym, jak to zrobić, jakich przedmiotów uczyć lub jakich nauczycieli wybrać.

Amerykańscy biskupi są bardzo zaniepokojeni tą utratą wiary, bo nie dotyczy to tylko sfery świeckiej, ale negatywny wpływ kultury odznacza się też w sferze religijnej. Istnieje takie powszechne protestanckie przekonanie, że religia jest mniej więcej tym, jak Ty ją sobie wyobrażasz, tym co dla ciebie jest ważne. Podczas gdy katolickie podejście do wiary mówi, że to, czego Bóg naucza musi być dla mnie ważne, nawet jeśli nie rozumiem tego w tym momencie, muszę wierzyć i do tego się stosować. Biskupi w tym kraju zrozumieli i mam nadzieję, że w innych krajach też, że gdy społeczeństwo staje się bardziej antychrześcijańskie, biskupi muszą stać się bardziej aser-

tywnie katolicy. Innymi słowy muszą bronić wiary, bo inaczej to wygląda na kapitulację. Religia nie polega na tym, że ktoś okaże ci współczucie i zapewnienie, że życie jest dobre. Religia jest miejscem, gdzie idziesz spotkać się i podążać za swoim Bogiem, a to prowadzi nieuchronnie do antagonizmów w relacjach z ludźmi, którzy nie wierzą w Boga i nie uznają moralności.

PB: Księżu Geraldzie, nawiązał ksiądz do zjawiska, które niektórzy socjologowie, np. Christian Smith, opisują jako moralistyczny terapeutyczny deizm. Ludzie mają zestaw przekonań, które traktują bardzo swobodnie i pytanie brzmi: w jakim stopniu ten proces sekularyzacji postępuje w kręgach katolickich i w jakim stopniu postępuje on w kręgach protestanckich? Czy możemy wspierać się nawzajem katolicy i protestanci i czy może protestanci już nas wyprzedzają w kwestii rozmywania praw wiary i stawiania się agnostykami? Czy mógłby ksiądz skomentować też kwestię ekumenizmu, którą promuje papież? W jakiej jeszcze przestrzeni coraz bardziej świeckie staje się społeczeństwo, a wraz z nim chrześcijanie zarówno katolicy jak i protestanci?

GM: Jeśli chodzi o religię w kontekście deizmu terapeutycznego, mogę powiedzieć, że religia jest traktowana jak branie aspiryny, aby się uspokoić lub pozbyć się bólu głowy. Religia ma mi pomóc przejść przez trudny czas. Chrześcijanin lub katolik powiedziałby, że to jeden ze skutków wiary, ale to nie po to religia jest nam dana przez Boga. Wiara jest łącznikiem, którego potrzebujemy z naszym Stwórcą i Odkupicielem, aby dobrze żyć. Czasem będziemy z tego powodu mieć bóle głowy, smutki i prześladowania, ale nie powinniśmy próbować ich unikać.

Powinniśmy również zrozumieć, że jesteśmy winni Bogu uwielbienie i zawierzenie, nie chodzi o to, żeby dziękować Bogu od czasu do czasu, a następnie stawiać wiele żądań i być rozczarowanym, gdy nie dostaniemy tego, czego chcemy. To jest właśnie rozumienie terapeutyczne – ludzie idą do szpitala mówią „mam problem, proszę go rozwiązać”, ale religia nie działa w ten sposób. Kiedy ludzie przychodzą do księdza, by uzyskać duchową poradę, my mówimy im: „jeśli zrobisz następujące rzeczy, Bóg Ci pobłogosławi, ale to Ty musisz je zrobić, nie mogę ich zrobić za ciebie”.

Jeśli chodzi o drugą część pytania, czyli ekumenizm – kiedy mówię o kulturze protestanckiej w Ameryce, chodzi mi ogólnie o główny nurt protestantyzmu, czyli pierwotne grupy, które powstały po wystąpieniach Martina Luthera i Johna Calvina i ich różnych odłamach. Większość z nich

stała się bardzo liberalna, zsekularyzowana i całkowicie odrzuca katolicką moralność, nie wymagają wiary nawet w boskość Chrystusa. To w zasadzie religia wyboru według własnego gustu. Cokolwiek znajdziesz w chrześcijaństwie, co cię inspiruje, użyj tego i nie wstydź się, jeśli nie wierzysz w resztę. Są jednak wspólnoty protestantów, które są znacznie bardziej tradycyjne w swojej wierze, zakresie moralności i zachowują integralność doktrynalną. To są chrześcijanie ewangelikalni i baptyści, którzy są przekonani, że Chrystus stawia przed nami zadania, które wymagają naszych poświęceń.

Antyaborcyjny ruch pro-life jest przykładem, gdzie katolicy i ci protestanci pracują razem, aby zatrzymać zbrodnię zalegalizowanej aborcji. Istnieją też różnice w doktrynie, ale muszę przyznać, że głównym wyzwaniem, przed którym stoimy w Ameryce jako katolicy, jest przeciwstawienie się koncepcji, która jest zasadniczo protestancka, i mówi, że każdy może decydować indywidualnie o znaczeniu Objawienia i Biblii oraz, że wszystko jest kwestią wiary, więc jeśli ktoś inny w to nie wierzy, to jest to sprawa między nim a Bogiem. Nikt nie może mu powiedzieć, że powinienś w to wierzyć, ponieważ każdy wybiera sam. Jest to destrukcyjne podejście w sferze moralności, ponieważ kiedy ktoś mówi na przykład, że Bóg uważa, że aktywność homoseksualna jest dobra i nie powinienś mówić ludziom, że to jest złe, my musimy po prostu powiedzieć ludziom, że to nie prawda, to jest całkowicie sprzeczne z chrześcijaństwem. To nie jest w ogóle coś, czego można bronić.

PB: Jesteśmy w środku strasznej wojny w Ukrainie zaatakowanej przez Rosję. Jak pewnie ksiądz pamięta, patriarcha moskiewski Kirił pobłogosławił armię rosyjską, która najechała Ukrainę. Co ksiądz myśli na ten temat? Czy starcie pomiędzy chrześcijanami, to znaczy mamy rosyjskich chrześcijan, ukraińskich chrześcijan, w większości prawosławnych, ale także grekokatolików – czy to może być świadectwo dla świata? Jak źle może się to skończyć, jeśli widzimy chrześcijan walczących ze sobą? Przypominam sobie pierwszą wojnę światową, kiedy to armie chrześcijańskie stanęły przeciwko sobie i wtedy rezultatem tego był wzrost ateizmu i agnostycyzmu w latach dwudziestych dwudziestego wieku. Jak ksiądz to skomentuje?

GM: Rosyjska inwazja na Ukrainę jest niemoralna, nielegalna i nie ma żadnego uzasadnienia. Jest to wojna imperialna prowadzona przez znanego mordercę. Władimir Putin robił to już wcześniej w innych miejscach: w Gruzji, na Krymie, który zajął. Prowadzi wojnę w regionie Donbasu na wschodzie

Ukrainy, cały czas grozi atakami nuklearnymi... Patriarcha okazał się tym, kim się wszyscy spodziewali, czyli współnikiem Putina, który nie jest tam po to, by głosić Ewangelię, ale raczej by wspierać Putina i jego rząd. To bardzo rozczarowujące. On powinien potępić Rosję, zarówno jej inwazję, jak i sposób prowadzenia wojny. Ten sposób prowadzenia wojny jest barbarzyński, niszczenie cywilnych domów, bombardowanie ośrodków, w których gromadzą się uchodźcy, masowe zniszczenia, to wszystko jest bardzo złe. Dzięki Bogu, że Stany Zjednoczone i kraje europejskie przychodzą z pomocą narodowi ukraińskiemu. Oni zasługują na pomoc i modłę się, aby wygrali wojnę, ponieważ nie chciałbym zobaczyć ich poddanych niesprawiedliwemu agresorowi, który następnie będzie dokonywał najstraszniejszych naruszeń praw człowieka. Nie chcemy tego, chcemy powrotu do sytuacji, w której Rosja jest w Rosji, Ukraina jest w Ukrainie, a rosyjskie wojska nie próbują zniszczyć innego narodu. Dla nas jest to coś, na co Amerykanie patrzą z dystansu. Pochwalam Polaków za to, co robią, przyjmując uchodźców, ale to ciężki czas dla Europy, bo muszą się znaleźć odpowiedź na pytanie, jak za to wszystko zapłacić i gdzie ludzie będą mieszkać.

Papież powiedział, że musimy zakończyć tę masakrę, że wojna musi się zakończyć, że prawa ludzi muszą zostać przywrócone, a następnie ludzie muszą mieć możliwość powrotu do swoich krajów z pomocą, wsparciem i ochroną zapewnioną im nie tylko przez ukraińską armię, ale także przez Europę, która zagwarantuje, że jeśli Rosja kiedykolwiek zrobi to ponownie, nie ujdzie jej to na sucho.

PB: Jak pamiętamy istnieje koncepcja wojny sprawiedliwej, która w tradycji chrześcijańskiej jest obecna od wieków. W katolicyzmie wierzymy w wojnę sprawiedliwą, choć w ostatnich latach Watykan się od niej nieco zdystansował. Czy mógłby ksiądz wyjaśnić tę koncepcję? Jakie są kryteria rozróżnienia między wojną sprawiedliwą a zwykłą agresją? Weźmy na przykład drugą wojnę w Iraku. Papież Jan Paweł II ostrzegał prezydenta Busha, by nie wysyłał tam wojsk, a potem widzieliśmy działania ISIS, niszczenie kultury chrześcijańskiej, bombardowania NATO w Serbii. Jak zrozumieć koncepcję wojny sprawiedliwej i to, co się dzieje w ostatnich latach?

GM: O koncepcja sprawiedliwej wojny mówił święty Augustyn, a następnie została ona rozwinięta przez teologów i kanonistów w średniowieczu. Zasadniczo jest to uznanie, że w upadłym świecie będą czasy, kiedy trzeba będzie użyć siły, czyli na przykład śmiercionośnej broni, aby powstrzymać

niesprawiedliwego agresora lub rozbroić tyrana, który zabija swoich ludzi. Istnieją różne kryteria dla tej wojny. Zasadniczo musi być ona prowadzona w obronie czegoś, co jest dobre samo w sobie. Musi być też prowadzona w sposób, który szanuje prawa niewinnych. Musi również być obecna szansa na sukces w takiej wojnie, ale to zawsze kwestia przewidywania, bo nie znamy przyszłości. Chodzi o to, by powoływać się na nią tylko w konkretnych przypadkach i to zależy od rządu.

Chrześcijanie powinni doradzać rządzącym, by angażowali się tylko w sprawiedliwą wojnę i opierali się tendencji, którą widzimy teraz u Władimira Putina, który ma dużą armię, więc używa jej przeciwko mniejszemu krajowi i chce ich ziemię, więc wymyśla wszelkiego rodzaju powody, dlaczego to dla niego dobre, a następnie to robi. To nie jest sprawiedliwa wojna. Ale czy Ukraińcy powinni być uzbrojeni, aby pokonać rosyjską armię? Oczywiście, to jest całkowicie sprawiedliwe. Przykładem z historii Stanów Zjednoczonych jest atak imperium japońskiego w grudniu 1941 roku, na co Stany odpowiedziały, wypowiadając wojnę Japonii, a następnie Adolf Hitler wypowiedział wojnę Stanom Zjednoczonym, w związku z czym Stany Zjednoczone przystąpiły do wojny i dzięki Bogu, że to zrobiły, ponieważ Hitler musiał zostać pokonany. Był złym, brutalnym, morderczym dyktatorem. Podobnie japońskie imperium również było mordercze i brutalne, dlatego pokonanie ich armii w wojnie na Pacyfiku było całkowicie sprawiedliwą wojną ze strony Amerykanów. Możemy też debatować o wojnie na Bałkanach. Myślę, że ludzie w Kosowie byli szczęśliwi, zyskując niezależność od Serbów. To jest ciągła walka. Pozwalam sobie wypowiedzieć się na ten temat, ale nie zawsze to rozgraniczenie jest jasne, kiedy mówimy o konfliktach na tle etnicznym, które są oparte na roszczeniach etnicznych i sporach historycznych. Można je uznać za niesprawiedliwe, ale potrzebowalibyśmy więcej informacji o tych wojnach.

ZP: Przejdźmy na chwilę do książki autorstwa księdza. Zatyłował ją ksiądz *Calming the storm*, czyli uciszenie burzy. Jakie jest kluczowe przesłanie tej książki? O jakiej burzy ksiądz pisze?

GM: Tę książkę stworzyła wraz ze mną Diane Montagna, która jest watykańską dziennikarką, znaną reporterką i komentatorką wydarzeń w Rzymie. Napisała kilka lat temu książkę w formie wywiadu, którego udzielał biskup Athanasius Schneider i była to znakomita książka, która została przetłumaczona na wiele języków; sądzę, że również na polski.

Biskup Schneider opowiedział w niej historię swojego życia, a następnie przeanalizował kryzysy, z jakimi boryka się Kościół i społeczeństwo, oraz jak on ich doświadczył. Jest on biskupem niemieckiego pochodzenia w Kazachstanie. Opuścił Związek Radziecki, gdy był młody i znalazł się w zachodnich Niemczech, tam postanowił zostać księdzem. To wspaniała historia.

Profesor Scott Hahn, który jest amerykańskim biblistą i założycielem wydawnictwa Emmaus Road Press publikującego książki o tematyce religijnej poprosił, aby Diane Montagna, która przeprowadziła wywiad z biskupem Schneiderem, przeprowadziła wywiad ze mną. Było to związane z moimi regularnymi występami w telewizji EWTN, dzięki którym stałem się znanym komentatorem i analitykiem różnych problemów w Kościele i na świecie. Usiedliśmy i razem stworzyliśmy tę książkę. Spotkaliśmy się w Nowym Jorku półtora roku temu, nagraliśmy nasze spotkania. Diane przygotowała ramy tej książki – zdecydowała się wziąć cud Jezusa uciszającego Jezioro Galilejskie, kiedy zmęczony przeprowiał się łodzią z apostołami i zerwała się burza, wtedy uczniowie obudzili go zarzucając, że nie dba o to, że zaraz zginą, a On uspokoił burzę, a potem skarcił apostołów za ich brak wiary. Ta historia jest zaproszeniem do zastanowienia się nad obecnymi burzami, które są związane z doktryną i filozofią.

We współczesnym świecie teologia i filozofia podlegają wszelkiego rodzaju rewizjom i zaprzeczeniom, które wpływają na życie Kościoła – relatywizm, subiektywizm, całkowite zaprzeczenie natury ludzkiej mężczyzny i kobiety przez tak zwany ruch transgenderowy. Przyglądamy się tym kwestiom i próbujemy to zinterpretować. Diane bierze kolejne wersety biblijne i na nich opiera rozdziały książki, nawiązując do historii Jezusa uspokajającego burzę. Chciałbym, żeby ta książka pomogła Amerykanom zrozumieć, jak podchodzić do problemów w naszym społeczeństwie, ale mam też nadzieję, że przemówi do Europejczyków i ludzi z Afryki, Ameryki Południowej i Azji, ponieważ problemy, które my tu mamy, są często takie same lub wystąpią w tych miejscach w przyszłości. Chcemy, żeby ludzie byli pewni, że po pierwsze katolicka doktryna pozostaje prawdziwa, nawet jeśli podejmuje się próby jej zaprzeczenia, a po drugie tradycyjna filozofia, realistyczna metafizyka, oparta na Arystotelesie i św. Tomaszu z Akwinu, jest nadal prawdziwa i stanowi najbardziej skuteczny sposób interpretowania rzeczywistości i rozumienia natury rzeczy. Nie powinniśmy więc dryfować w kierunku teorii filozoficznych, w których wszystko jest wszystkim i niczym, nie ma stałej natury, nie ma stałego celu, nie ma przewidywalności, a wszystko jest do wzięcia. Chcemy się temu sprzeciwić.

ZP: Wiele z tego, co ksiądz opisuje, to zamieszanie w zakresie rozumienia filozofii i teologii. A ile z tego zamieszania wynika z samego faktu, że niektóre z kluczowych nauk moralnych na temat seksualności są kwestionowane przez różne kręgi, nawet w Kościele w Niemczech, Luksemburgu czy nawet Watykanie?

GM: Tak, to jest problem. Współczesny człowiek uzależnił się od przyjemności seksualnej jako najwyższego dobra, ale ono nim nie jest. Najwyższym dobrem jest miłość do Boga, służba bliźniemu, używanie stworzonego świata do Bożych celów. Seks jest dobry, święty i zdrowy w małżeństwie, ponieważ seks nie jest czymś, co zostało stworzone przez Boga z innego powodu niż rozmnażanie gatunku w pełnym miłości związku męża i żony. O to właśnie chodzi w seksie. Wszystko inne to pornografia, niemoralność, akty homoseksualne, rzeczy tego rodzaju, są sprzeczne z celem i naturą seksu. Kiedy ludzie to robią, kiedy akceptują fałszywe idee dotyczące tego, co oznacza korzystanie z boskiego daru seksualności, wtedy zaczynają kwestionować całe stworzenie.

Mamy dziś ludzi, którzy mówią, że mężczyzna może stać się kobietą po prostu deklarując, że jest teraz kobietą. Mamy przypadek pływaka w Stanach Zjednoczonych, który był w drużynie pływackiej Uniwersytetu Pensylwanii jako mężczyzna, którym jest – jest mężczyzną i nigdy nie może być kimś innym, lecz potem mówi: „chcę stać się kobietą”, bierze hormony i twierdzi, że jest kobietą, ale nie jest kobietą. Ten mężczyzna wygrał wyścig w narodowych mistrzostwach szkół wyższych rywalizując z kobietami, ale nie wygrał wyścigu kobiet. Osoba, która zajęła drugie miejsce, ona była kobietą. On był mężczyzną ścigającym się z kobietami, nawet jeśli brał hormony, to nie ma znaczenia, on wciąż jest mężczyzną. Wspominaliśmy o biskupach w Europie – to jest naprawdę bardzo niepokojące, ponieważ jest ich więcej niż jeden, mamy kardynała z Niderlandów, kardynała z Monachium i teraz mamy przewodniczącego niemieckiej konferencji episkopatu biskupa Georga Bätzinga. Oni wszyscy mówią, że nauczanie Kościoła na temat homoseksualizmu jest złe i musi być zmienione, że musimy zmienić katechizm i przepraszać ludzi, ponieważ sprawiliśmy, że czuli się źle przez to, czego nauczaliśmy.

To nieprawda. Katolicka nauka jest prawdziwa. Jeśli ludzie ją odrzucają i są niezadowoleni, bo nie mogą być utwierdzeni w swoich błędach, to jest to zbawienny sposób, w jaki Bóg wzywa do zmiany, do korekty tych koncepcji. Moim zdaniem Watykan nie bronił wystarczająco katolickiej na-

uki przed tymi błędnymi stwierdzeniami kardynała Hollericha, kardynała Marxa i biskupa Bätzinga. Około rok temu Kongregacja Nauki Wiary wydała dokument stwierdzający, że katolicki ksiądz nie może błogosławić związków homoseksualnych, więc jeśli ktoś pójdzie do ratusza i weźmie ślub cywilny zgodnie z prawem cywilnym, to dwóch mężczyzn lub dwie kobiety nie mogą potem pójść do kościoła i kazać księdzu pobłogosławić ich obrączki lub ich pobłogosławić. Zaraz po wydaniu tego dokumentu biskupi w Europie zaczęli się przeciwko niemu buntować, a w Niemczech odbył się protest, podczas którego wielu księży udzielało błogosławieństwa parom homoseksualnym. Watykan nie powiedział nic, żeby ich powstrzymać, nie zdyscyplinował ich. To było naprawdę bardzo złe, a sytuacja jeszcze się pogorszyła. Rok później po wydaniu tego dokumentu mamy dwóch kardynałów i przewodniczącego konferencji episkopatu w Niemczech, którzy idą o krok dalej i jest to apostazja w jej prawdziwym znaczeniu, czyli porzucenie prawdy na rzecz błędu. To trzeba nazwać w ten sposób i musi się zmienić.

ZP: A skoro Watykan nie koryguje tych biskupów i skoro jesteście świadkami dziwnych i czasami bardzo mylących wypowiedzi papieża Franciszka (na przykład podczas jego konferencji w samolocie i różnych innych wywiadów), jak my jako wierni świeccy powinniśmy to wszystko odbierać? Jaki jest właściwy sposób podejścia do różnych komunikatów Watykanu? Czym jesteście związani, a co jest tylko prywatną opinią papieża, którą nie powinniśmy się zbytnio przejmować?

GM: Mamy zachować szacunek i posłuszeństwo wobec papieża. Jest on najwyższym autorytetem w Kościele, jest namiestnikiem Chrystusa, biskupem Rzymu, następcą świętego Piotra. Jednak jeśli mówi coś, co jest jawnie sprzeczne z nauką Kościoła, wtedy musimy powiedzieć: „Ojcze Święty, popełniłeś błąd”.

Papież powiedział w wywiadzie dla jednego filmowca, że Kościół powinien popierać związki cywilne dla homoseksualistów. Nie powiedział, że Kościół powinien je błogosławić, ale powiedział, że rządzący powinni ustanawiać związki cywilne dla par homoseksualnych. Następnie powtórzył to w innym kontekście i powiedział, że zawsze tak twierdził, sięgając do czasów, kiedy był arcybiskupem Buenos Aires. Cóż, kardynał Ratzinger powiedział coś dokładnie przeciwnego na ten temat i był to dokument, który został zatwierdzony przez świętego Jana Pawła II. Wspomniany dokument Kongregacji Nauki Wiary mówi, że Kościół nie może w żaden sposób po-

przec jakichkolwiek związków cywilnych dla homoseksualistów, ponieważ sprawia to wrażenie aprobaty dla grzesznego zachowania. Papież Franciszek zaaprobował dokument, który rok temu przygotowała kongregacja i który mówi o niebłogosławieniu związków homoseksualnych. A jednak papież Franciszek powiedział, że rządzący powinni to zrobić, co oznacza uznanie tego za coś dobrego. To nie jest nic dobrego, ponieważ rząd daje w ten sposób sygnał ludziom, że to zachowanie jest dobre samo w sobie i że autorytet Kościoła to aprobuje.

Papież popełnił tutaj wielki błąd, nie powinien był tego akceptować. Ludzie pytają się, jak ja jako prosty ksiądz mogę krytykować papieża. Odpowiedź jest taka: wszystko, co robię to cytowanie tego, co mówił poprzednik papieża, ja nie jestem autorytetem, tutaj autorytetem jest katolicka doktryna, jakiej nieprzerwanie nauczano. Nigdy nie padało ze strony Kościoła stwierdzenie, że osoby popełniające akty homoseksualne powinny być uznane przez rząd jako mające nowy status cywilny. Sprzeciwienie się papieżowi w tym względzie jest aktem miłości. Trzeba papieżowi powiedzieć, że kiedy Rzym milczy w sprawie kardynała Hollericha i kardynała Marxa i biskupa Bätzinga, to ludzie mają wrażenie, że papież naprawdę nie przejmuje się tym, co oni powiedzieli.

Kilka lat temu kardynał Robert Sarah, były prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, wygłosił przemówienie, w którym zachęcił do odprawiania Mszy *Ad orientem*, co jest całkowicie legalne w świetle prawa kanonicznego i liturgicznego. Nigdy tego nie zabroniono, a po prostu stało się mniej popularne, od kiedy Msza może być odprawiana twarzą do ludzi. Kardynał Sarah po tym przemówieniu został wezwany przez papieża, który wyraził niezadowolenie ze słów kardynała. Ojciec święty powinien zdać sobie sprawę, że kardynał Sarah nie powiedział nic ponad to, co jest dozwolone przez prawo kościelne. On jest krytykowany, podczas gdy kardynał Hollerich zaprzecza prawdzie Katechizmu na temat aktywności homoseksualnej i spotyka się to z milczeniem. To nie jest w porządku.

ZP: Jak przeciętny katolik może dowiedzieć się, co jest oficjalnym wiążącym nauczaniem kościoła? Czytaliśmy, że kardynał Dulles wyróżnił cztery poziomy nauczania Kościoła. I tak są dogmaty, prawdy podawane w sposób ostateczny, nauczanie głoszone w sposób nieostateczny, które jest wiążące oraz uwarunkowane stosowania doktryny. Jak my jako świeccy możemy dowiedzieć się, z którym z nich mamy do czynienia? Czy może nas ksiądz pokierować, jak czytać papieskie oświadczenia w tym kontekście?

GM: Tak, te stopnie i rozróżnienia w katolickim nauczaniu są trochę skomplikowane, zrozumienie tematu wymagałoby serii wykładów akademickich. Mogę powiedzieć, że jeśli cokolwiek było nauczane do teraz i znajduje się w Katechizmie Kościoła katolickiego, to powinniśmy w to wierzyć. Jeśli coś nie jest tam zawarte, a nowy biskup przychodzi i naucza czegoś, czego nie ma w Katechizmie lub co jest z nim sprzeczne, to słuszny wniosek, że ten człowiek popełnia błąd i nie powinien tego nauczać.

Jest wiele książek, w których katolicka nauka została wyłożona i wyjaśniona, szczególnie książki przeznaczone dla ludzi nawracających się na wiarę, streszczenia nauczania i tego typu rzeczy. We współczesnym świecie mamy przez Internet dostęp do wielu różnych, dobrze przemyślanych prezentacji katolickiego nauczania, więc łatwo znaleźć rzeczy, które będą pomocne.

Przyjmujemy założenie, że papież zawsze będzie nauczał katolickiej wiary, więc spodziewamy się, że usłyszymy jego precyzyjne nauczanie. Jeśli jednak papież mówi na przykład, że rządy powinny ustanawiać związki cywilne homoseksualistów, to nie brzmi to dobrze. Wówczas trzeba poszukać, czego nauczał kardynał Ratzinger i papież Jan Paweł II i wtedy widać, że te słowa to błąd. Podobnie było z adhortacją *Amoris laetitia*, w której papież napisał, że niektórzy ludzie w nieważnych drugich małżeństwach mogą otrzymywać Komunię świętą, co zaprzecza bezpośrednio temu, czego nauczali Jan Paweł II i Benedykt XVI. Łatwo to sprawdzić. Czterech kardynałów wystosowało dubia do papieża, a on zdecydował się na te pytania nie odpowiedzieć. Pytali w skrócie o to, jak możemy pogodzić słowa z *Amoris laetitia* z wcześniejszym nauczaniem, ale ojciec święty nie odpowiedział na ich pytania. Myślę, że jest godne ubolewania, bo nie sądzę, że można je pogodzić, ale warto byłoby usłyszeć punkt widzenia papieża na ten temat. Dlatego teraz mówimy: „podążam za nauczaniem papieskim w tej sprawie, ale to znacząco za nauczaniem Jana Pawła II i papieża Benedykta”.

ZP: W tym względzie papież skorzystał ze swojej władzy, nie odpowiadając kardynałom. To rodzi pytanie, co jest właściwym sprawowaniem władzy w Kościele, a co jest jej nadużyciem. Czy papież jest ponad Magisterium, czy jest ponad przepisami Kodeksu prawa kanonicznego? To oczywiście prowokacyjne pytanie, ale czy może zmienić katechizm według własnego uznania i wbrew 2000-letniej tradycji mówiąc, że odczytuje znaki czasu i tak rozeznał?

GM: Papież może zmienić słowa w Katechizmie, bo to on czuwa nad jego treścią, ale jeśli zmiana słów nie odzwierciedla katolickiej nauki, to

należy ją zignorować. Doskonałym przykładem jest kara śmierci. Papież zmienił Katechizm Kościoła katolickiego na temat kary śmierci, mówiąc, że jest niedopuszczalna. Potem przy różnych okazjach mówił, że jest przeciwny karze śmierci, ponieważ wykonywanie egzekucji na przestępcach stanowi pogwałcenie ludzkiej godności. Kościół nigdy tego nie nauczał. W rzeczywistości Kościół nauczał czegoś zupełnie przeciwnego, że władza świecka ma prawo w przypadkach poważnych przestępstw wymierzyć karę śmierci i że jest to odpowiednia kara za pewne przestępstwa, która sięga do objawienia zawartego w Starym Testamencie. Sam Bóg dał narodowi izraelskiemu pewne nakazy dotyczące karania śmiercią pewnych przestępców.

W Starym Testamencie jest napisane, że kto przelewa krew, jego krew będzie przelana. Innymi słowy karą za morderstwo jest kara śmierci. Mamy więc przykład kary śmierci, która nie jest popularna w nowoczesnych zachodnich społeczeństwach i jest postrzegana jako zbędna, ale to zależy od społeczeństwa, czy ludzie chcą tę karę utrzymać w swoim systemie prawnym. Nie można powiedzieć, że to niemoralne lub narusza ludzką godność, ponieważ sam Bóg objawił, że jest to sprawiedliwa kara w Starym Testamencie. Następnie Kościół katolicki, a w nim św. Tomasz z Akwinu wyjaśnił, dlaczego jest to coś, co nie jest niemoralne ani niesprawiedliwe. Kara ta nie narusza piątego przykazania, bo ono jest dla niewinnych ludzi. Idąc tym tropem dalej, jeśli zabicie przestępców, którzy już dokonali swoich zbrodni, jest niemoralne, to czy jest niemoralne zabicie przestępcy dokonującego właśnie przestępstwa. Na przykład, jeśli człowiek zbliża się do ciebie z bronią i grozi, że ukradnie twoje pieniądze, czy ty lub policjant możecie go zastrzelić, zanim to zrobi? Kościół zawsze mówił, że tak. Istnieje przecież prawo do samoobrony, które nie byłoby możliwe, gdyby zakaz zabijania był absolutny. Tak samo jest z żołnierzami – armia ukraińska nie grzeszy, zabijając najeźdźców rosyjskich. Kościół zawsze tego nauczał, a to tylko wybrane przykłady.

Sam papież powiedział, że krytyka jest dobra i zachęca ludzi, aby wypowiadali swoje zdanie. Niektórzy ludzie mówią, że to papież, nie powinno się go krytykować, to gorszy ludzi. Nie zgadzam się, to skrajny papizm, który zakłada, że papież nie popełnia błędów, a jeśli twierdzisz, że popełnił błąd, automatycznie jesteś w błędzie. Papież w sprawie chilijskiego biskupa Juana Barrosa usilnie przekonywał, że biskup ten jest niewinny w sytuacji stawianych mu zarzutów ułatwiania i ukrywania przestępstw popełnionych przez pewnego księdza w Chile. Świeccy mówili: „Ojciec święty, mylisz się”, a on nadal bronił biskupa Barros, mówiąc, że ludzie rzucają na niego kalum-

nie. Pod naciskiem ludzi papież wysłał biskupa Sciclunę, by przeprowadził śledztwo. Po jego ustaleniach papież doszedł do wniosku, że biskup Barros był w rzeczywistości winny, po czym pod presją Watykanu biskup podał się do dymisji. Papież spotkał się biskupami chilijskimi i sam przyznał, że się mylił, że popełnił błąd.

To nie jest celem samym w sobie, aby usłyszeć, że papież przyznaje, że się myli. Chodzi o to, by zrozumieć, że uzasadniona krytyka jest dobra, ponieważ pomaga zobaczyć, że własne przekonania nie stanowią całego obrazu historii. Warto sprawdzać, porównywać, dowiadywać się. W przypadku pytań kardynałów do papieża, zamiast powiedzieć „nie odpowiem na te pytania, ponieważ nie podoba mi się, do czego mogą doprowadzić”, lepiej przyjąć postawę: „wszyscy mamy obowiązek dążenia do prawdy, usiądźmy, chciałbym odpowiedzieć na te wątpliwości, bo chcę pomóc Wam i chcę, żebyście Wy pomogli mi zrozumieć prawdę”.

PB: Przejdźmy teraz do ważnego dylematu, przed którym stoimy, czyli napięcia między dobroczynnością a roztropnością. W Polsce znajduje się prawie dwa miliony uchodźców i Polacy bardzo ciepło przyjęli tych biednych ludzi uciekających przed tragedią zniszczenia, którzy stracili swoich bliskich i którzy chcieli mieć spokojne życie. Zostali oni wszyscy przyjęci w polskich domach i obecnie stoimy przed wielkimi wyzwaniem organizacyjnymi. Oczywiście chcemy pomóc, ale wielu ludzi zadaje pytania, jak długo to potrwa? Jak długo możemy naprawdę wspierać tych ludzi? Nasze zasoby są przecież ograniczone. Czy mógłby ksiądz podzielić się swoim zdaniem na temat tego, jak znaleźć równowagę między dobroczynnością, która jest wpisana w chrześcijaństwo. Przed Chrystusem będziemy zdawać sprawę z naszych dobrych uczynków, ale chcemy też chronić naszą rodzinę, parafię, kraj oraz równoważyć roztropność i dobroczynność. Jakie jest księdza zdanie na ten temat?

GM: Bardzo podziwiam polski naród i polski rząd za hojność, za otwarcie swojej granicy, a wręcz pomoc w przyjeździe uchodźcom z Ukrainy. Są to uchodźcy wojenni, innymi słowy są to ludzie, którzy nie mieli pojęcia, że będą mieszkać w Polsce trzy tygodnie, cztery tygodnie temu przed inwazją Putina. Wielu ludzi uciekło jeszcze zanim nastąpiła inwazja Putina i oni też są w Polsce. Myślę, że Polacy dają przykład ducha chrześcijańskiego w narodzie, który polega na tym, że kiedy twój sąsiad jest w niebezpieczeństwie, nie ignorujesz go, pomagasz mu.

Są pewne granice, Polska jest krajem o ograniczonych zasobach, jak każdy kraj. Potrzeby są duże, dlatego polscy politycy muszą współpracować z innymi europejskimi narodami, aby pomóc przenieść część uchodźców z Polski do innych krajów: Hiszpanii, Francji, Anglii. Jest wiele innych krajów, które mogłyby przyjąć tych uchodźców i pomóc Polakom. To nie będzie niemiłosierne, jeśli powiecie uchodźcom, że zostaną przyjęci, ale to może nie być ich miejsce docelowe. Jeśli są gotowi to zaakceptować, to niech tutaj się zatrzymują. Myślę, że Kościół katolicki może tu stanowić ważny czynnik, ponieważ Kościół jest obecny we wszystkich tych krajach, co ułatwia współpracę w znalezieniu noclegu.

Tragedia tych wydarzeń jest po prostu ogromna. Jedynym sposobem, aby ta sytuacja wróciła do normy jest to, że Ukraina będzie znów wolna, a ludzie poczują się bezpieczni i będą mogli wrócić do swoich domów. Wówczas kraje europejskie i Stany Zjednoczone będą musiały pomóc finansować odbudowę Ukrainy, ponieważ zniszczenia infrastruktury są dość poważne. Odbudowa Polski po drugiej wojnie światowej też zajęła dużo czasu, więc jest to długoterminowy kryzys. Cieszę się, że Europejczycy są zjednoczeni we wspieraniu Polaków i mam nadzieję, że wspierają też Ukraińców. Mam nadzieję, że wsparcie okaże się równie skuteczne w rozłokowywaniu uchodźców do miejsc, gdzie jest więcej zasobów.

PB: Porozmawiajmy teraz o relacjach Watykanu z takimi krajami jak Rosja i Chiny. To są trudne relacje, oczywiście papież stara się zaprowadzić pokój, dlatego rozmawiał z władzami Rosji, z patriarchą Cyrylem, a także ogłosił akt poświęcenia Rosji i Ukrainy Najświętszemu Sercu Maryi. Czy mógłby ksiądz powiedzieć, jak według księdza Watykan powinien kształtować swoje relacje z krajami takimi jak Chiny, gdzie dyktatorska władza prześladowuje chrześcijan i Ujgurów. Miało też miejsce tajne porozumienie między Watykanem a Chinami, które nie przyczyniło się do większej wolności religijnej. Jak na to patrzeć? Mieliśmy podobne doświadczenie w czasach komunizmu, kiedy arcybiskupowie Poggi i Casaroli przyjechali do Polski i za plecami kardynała Wyszyńskiego negocjowali z rządem komunistycznym. Był nawet taki epizod, kiedy arcybiskup Poggi dał się namówić przez rząd komunistyczny do wzięcia udziału w pochodzie pierwszomajowym organizowanym przez partię komunistyczną. Na szczęście kardynał Wyszyński powstrzymał go. Tego typu błędy często zdarzają się dyplomacji watykańskiej. Czy mógłby ksiądz skomentować ten trudny dla wielu z nas temat?

GM: Kardynał Wyszyński jest jednym z bohaterów powojennej Europy, ponieważ pomógł zabezpieczyć prawa Kościoła w Polsce i miał swój udział w tym, że kardynał Wojtyła został papieżem, przez co dał nam i Kościołowi powszechnemu wielki dar. Historia katolicyzmu w Polsce po drugiej wojnie światowej powinna nam przypominać, że ci, którzy próbują dogadać się z komunistami, nigdy nie dostają tego, czego oczekują, w przeciwieństwie do komunistów, którzy dostają więcej kontroli i wzmacniają swój wizerunek. To pozwala im mówić innym narodom, że Kościół katolicki nie ma problemu z negocjowaniem i inni też nie powinni mieć nic przeciwko.

Tajny układ, który pozwala Komunistycznej Partii Chin mieć wpływ na wybieranie biskupów w Chinach, jest katastrofą i kardynał Zen, który był emerytowanym kardynałem, arcybiskupem Hong Kongu, powtarzał to wielokrotnie, ale Watykan go ignorował. Sama Stolica Apostolska przyznała, że to, co mieli nadzieję uzyskać dzięki temu układowi, tak naprawdę nie wyszło. Umowa została odnowiona, ale nigdy jej nie opublikowano. To nie jest dobry pomysł, aby przekonać ludzi, że to, co robią, jest słuszne, a jednocześnie nie pozwolić nikomu zobaczyć, co robią. Ale to właśnie się dzieje.

W kontaktach z Cyrylem papież był bezpośredni. Kilka dni temu powiedział do Rosjan, aby zaprzestali masakry, powiedział to ponownie dzisiaj i wcześniej w Rzymie także potępił tę agresję. Mówił to jawnie, a jednocześnie próbował nie zamknąć drogi do tego, aby spróbować przekonać rząd Rosji do zaprzestania swoich działań. W interesie Watykanu jest zakończenie wojny, ale w międzyczasie chce również być w stanie uzyskać pomoc humanitarną i ułatwić ewakuację uchodźców, które są dobre same w sobie.

Jednak to Rosjanie zdecydują, czy tak się stanie, czy nie, ponieważ to oni kontrolują, czy chcą nadal prowadzić wojnę. Celem dyplomacji Watykanu jest oczywiście promowanie misji Kościoła, ale czasami sposób, w jaki się to odbywa zdaje się nie korzystać z wcześniejszych doświadczeń.

Polityka wobec krajów Europy środkowej, o której wspominałeś, z udziałem kardynała Casaroli, została w dużej mierze oceniona po upadku komunizmu jako nieprzynosząca Kościołowi nic dobrego. To raczej podziemie i opór w Polsce stanowiły fundament dla utrzymania wiary w tych krajach. Jeśli ludzie uciskani przez komunistów mają wrażenie, że Kościół katolicki nie ma problemu z tym, co się dzieje, tak długo jak komuniści dają im jakieś korzyści, to potem, gdy komuniści zostaną pokonani, ludzie odwracają się od Kościoła, nie staną po ich stronie. George Weigel stwierdził dość jasno w niektórych swoich pismach, że kiedy komunizm skończy się w Chinach,

na kogo Chińczycy będą dobrze patrzeć? Prawdopodobnie nie na tych, którzy z komunistami podpisywali umowy o współpracy w wyborze biskupów.

ZP: Piotr wspomniał o planach papieża, aby poświęcić Rosję i Ukrainę Niepokalanemu Sercu Maryi, o co prosili biskupi w Ukrainie i jak prosiła nasza Święta Matka wiele lat temu. Wiąże się to trochę z poprzednią epoką Ostpolitik Watykanu, zgodnie z którą mieliśmy tego nie robić w przeszłości i niektórzy wielcy i święci papieże powstrzymywali się od dokonania tej publicznej konsekracji przez wszystkich biskupów świata w jedność z papieżem. Wygląda na to, że papież Franciszek zamierza to zrobić 25 marca. Jakie mogą być tego duchowe owoce i polityczne reperkusje?

GM: Uważam decyzję papieża za wspaniałą. Watykan ogłosił, że papież zaprasza wszystkich biskupów świata, aby dokonali konsekracji razem z nim, a tekst modlitwy zostanie wysłany do wszystkich biskupów świata, więc czekam na ogólnoświatowe zgromadzenie biskupów i i ich kapłanów oraz wiernych w kościołach katedralnych na całym świecie, poświęcających Rosję i Ukrainę Niepokalanej Maryi, błagających za Jej wstawiennictwem o dar pokoju, o zakończenie działań wojennych, o dar przywrócenia wolności i bezpieczeństwa narodowi ukraińskiemu, a następnie o przemiany w Rosji, aby wojenne zapędy Putina były powstrzymane, a ludzie mogli żyć w pokoju ze swoimi sąsiadami.

Oczywiście obawiamy się, że jeśli Putin odniesie sukces na Ukrainie, może zaatakować inne kraje, o których głosi te wszystkie fałszywe oskarżenia, że Rosjanie są źle traktowani, obrażani przez państwa byłego bloku sowieckiego.

To wspaniała rzecz, którą zrobił papież. Konsekracja miała miejsce w przeszłości, lecz toczą się debaty, czy została dokonana czy nie. Watykan powiedział, że Jan Paweł II dokonał konsekracji, siostra Łucja również mówiła, że akt zawierzenia został dokonany. Ale konsekracji można dokonywać ponownie, to jest to, co robimy jako księży, odprawiając mszę każdego dnia. Dlatego możemy też dokonać zawierzenia Maryi raz jeszcze. Publiczny efekt tego będzie cenną lekcją dla świata, gdyż to czego człowiek nie może rozwiązać, Bóg może rozwiązać, dlatego zwracamy się do Niego i prosimy go przez Jego miłosierdzie o interwencję. Drogi Boga są nieznane, więc możemy nigdy nie wiedzieć, co się stanie, ale modlimy się, aby nastąpił koniec tego brutalnego ataku i morderczego zabijania niewinnych ludzi, a także koniec gróźb, że wojna jest teraz coraz bliżej Polski, że machina wojenna Rosjan

idzie aż do polskiej granicy. Nie chcemy nawet o tym myśleć, ale modlimy się do Boga, aby temu zapobiegł.

ZP: Pozwolę sobie przejść do kolejnego tematu. Nie jestem pewien, jak ważny jest to temat w Stanach Zjednoczonych, ale w Polsce jesteśmy w trakcie procesu synodalnego. Synod na temat synodalności jest zorganizowany w naszych parafiach, w naszych dekanatach i w naszych diecezjach. Jak to się odbywa w Stanach Zjednoczonych? Jak wygląda organizacja w księdza parafii? Czy dostrzega ksiądz cele drogi synodalnej i sposób jej działania jako sprzyjający odrodzeniu wiary i jedności Kościoła?

GM: Synod o synodalności jest po pierwsze trochę niejasnym pojęciem. A to dlatego że papież określa synodalność jako towarzyszenie i chodzenie razem, co jest trochę niejasne. Wiemy, że chcemy promować misję, uczestnictwo i jedność – to są główne tematy, które są podawane, ale konkrety nie są do końca określone. W mojej diecezji będą spotkania w różnych miejscach diecezji, gdzie wiele parafii będzie zaproszonych do jednej parafii i wtedy uczestnicy, czyli parafianie z różnych kościołów będą się spotykać i dyskutować o tym, co uważają za ważne dla życia Kościoła.

Ten pomysł nie spotyka się z wielkim entuzjazmem w Stanach. W praktyce to oznacza, że to biskupi są tymi, którzy będą dyskutować w roku 2023 w Rzymie. Wszystkie poprzednie synody wyglądały tak, że Watykan ustalał temat, a następnie zbierał opinie na ten temat zasadniczo od biskupów i ich ekspertów, a następnie poddawano je dyskusji. Pomysł, że jednorazowe spotkanie grupy parafian z jakimiś niejasnymi kryteriami doprowadzi do znaczących propozycji jest nierealne.

Jedynym miejscem, gdzie synodalność jest traktowana bardzo poważnie są niemieccy biskupi i ich współpracownicy, ponieważ konferencja episkopatu w Niemczech ma dużo pieniędzy, więc mają duży personel świecki, w dużej mierze składający się z ludzi, którzy nie pałają entuzjazmem do nauczania Kościoła. Synodalna droga w Niemczech oznacza promowanie idei kapłaństwa kobiet, legalizację związków homoseksualnych, skończenia z obowiązkowym celibatem księży. Są to wszystkie radykalne propozycje z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, które są ponownie przedstawiane jako sposób na rozwiązanie problemu upadku Kościoła. Nie zgadzam się z tym. To będzie w 100% sposób prowadzący do upadku kościoła. Biskupi promujący homoseksualizm – czy to powinien być główny temat na synodzie? Promowanie homoseksualizmu, potem popieranie transgenderyzmu

i innych rzeczy, które są sprzeczne z naturą i Ewangelią. Jeśli coś dobrego wyniknie z synodu, to będzie to błogosławieństwo, ale obawiam się, że będzie to okazja do wielu manipulacji i radykalnych propozycji, które będą bardzo dzielące, szkodliwe i odciągające od misji głoszenia Ewangelii.

ZP: Proces synodalny angażuje w dużym stopniu świeckich, ale również tych, którzy nie są częścią Kościoła, którzy z niego odeszli, którzy dokonali apostazji, którzy są otwarcie wrogami Kościoła. Jednym z problemów, z którym Kościół ma się zmierzyć jest klerykalizm, mówi się, że klerykalizm jest dziś źródłem problemów w Kościele. Czy mógłby ksiądz podzielić się swoją opinią, czy klerykalizm jest naprawdę kluczowym problemem dla Kościoła, a jeśli tak, to w czym się to przejawia?

GM: Cóż, powiedziałbym, że z liberalnego punktu widzenia, który jest zasadniczo nowatorską częścią Kościoła, która chce zmian i która głosi, że klerykalizm, nie jest dobry, bo to biskupi decydują o tym, w co wierzymy i egzekwują prawo, a nam się to nie podoba. My chcemy być tymi, którzy decydują o prawie i Kościele. Zatem chcą oni zdemokratyzować kościół, co zasadniczo oznacza, że chcą go kontrolować poprzez wpływ na to, o czym się decyduje i co się wprowadza w życie. Jest też inna forma klerykalizmu, która jest niepokojąca i którą widzimy na przykładzie kardynała Hollericha i kardynała Marxa. Polega ona na tym, że biskupi, których zadaniem jest podtrzymywanie doktryny wiary, zamiast tego zaprzeczają doktrynie wiary i mówią ludziom, że powinni ich słuchać, bo to oni są tu duchownymi i przełożonym i to oni poprowadzą ludzi właściwą ścieżką. To nadużycie urzędu biskupa i duchownego. To najgorsza forma klerykalizmu.

ZP: Jak, jeśli w ogóle, możemy przywrócić prawidłowe rozumienie roli prawa kanonicznego w Kościele? Wydaje się, że przez większość seminarzystów, proboszczów i hierarchów jest ono dzisiaj postrzegane bardziej jako przeszkoda dla ich własnej praktyki duszpasterskiej i pomysłów niż prawdziwy przewodnik mający za cel zbawienie dusz.

GM: Tak, to bardzo dobre pytanie. Istnieje coś, co nazywamy duchem wrogim prawu, który polega na tym, że głosi się, że Ewangelia jest Ewangelią wolności i że Duch Święty poprowadzi każdą osobę w kierunku, który powinna obrać. Stanięcie w sprzeczności z intuicjami ludzi, ich pragnieniami lub ich sposobem działania jest niesprawiedliwym narzuce-

niem ograniczeń z zewnątrz, więc prawo jest postrzegane jako przeszkoda w samorealizacji. W rzeczywistości tak nie jest. O Starym Testamencie mówi się „Prawo i prorocy”. Pierwszą rzeczą, którą Bóg dał ludowi Bożemu były prawa, ponieważ to na mocy prawa Bożego, został utworzony Naród Wybrany, który wiedział, czego Bóg oczekuje od nich i to robił. Do tego jesteśmy wezwani.

W Kościele katolickim Jezus mówi, że jest drogą, prawdą i życiem. Droga oznacza, w jaki sposób powinniśmy iść, działać, prowadzić nasze życie. Prawda oznacza te rzeczy, które nas prowadzą, a życie oznacza łaskę od Boga, by móc je osiągnąć. Tego szukamy u Boga, a nie ducha, w którym każdy decyduje za siebie, co jest chaotycznym i protestanckim rozumieniem boskiego prawa. Ono opiera się na tym, że Duch Święty udziela każdemu osobistego rozumienia i każdy sam decyduje. Dlatego mamy tysiące grup protestanckich, z których każda twierdzi, że naucza Ewangelii w tej autentycznej interpretacji. Kościół katolicki odpowiada na to: „choć podziwiamy szczerą chęć podążania za Jezusem, to nie jest to zgodne z tym, czego Jezus faktycznie nauczał”.

ZP: Zbliżamy się do końca naszego wywiadu, lecz chciałbym jeszcze zadać pytanie, które jest bliskie wielu z nas: jaki jest księdza stosunek do Mszy trydenckiej? Czy widzi ksiądz sygnały, że jej praktykowanie może wiązać się z negatywnym ideologicznym nastawieniem, z tożsamością grupową, z poczuciem wyższości uczestników, co może przynieść złe owoce? A jeśli je ksiądz dostrzega, to jaka jest księdza rada dla tych, którzy chcą ją praktykować w dojrzały sposób?

GM: Myślę, że Msza trydencka czy też tradycyjna Msza łacińska jest piękna, jest święta, jest mszą, która była odprawiana przez ponad tysiąc lat i sięga starożytnych korzeni katolickiego kultu. Myślę, że to wspaniała rzecz. Papież Franciszek ma inne zdanie, dlatego wydał *Traditionis custodes*, aby ograniczyć odprawianie tej Mszy. Myślę, że to był błąd. Powiedział, że ta Msza powoduje rozłam w kościele, pewne grupy wykorzystują ją w celach ideologicznych, ale nie powiedział nam, jakie grupy lub jaka to ideologia. Powiedział, że biskupi świata wyrazili swoje obawy na ten temat. Ale były też doniesienie, którym nie zaprzeczono, że ankiety, które biskupi odesłali w rzeczywistości ujawniły, że większość biskupów albo popierała mszę łacińską albo nie miała zdania, była neutralna w tej sprawie. Innymi słowy, Msza trydencka nie była postrzegana jako problem przez większość

biskupów, którzy odpowiedzieli na tę ankietę. Papież niedawno spotkał się z Bractwem świętego Piotra, dwoma księżmi, którzy opuścili arcybiskupa Lefebvre'a w 1988 roku, kiedy dokonał nielegalnych konsekracji czterech biskupów. Bractwo świętego Piotra zapytało papieża, czy mogą kontynuować odprawianie Mszy i innych sakramentów. Otrzymali pisemny dekret, że mogą to robić. Cóż, to mi daje nadzieję, że gdybym kiedyś chciał poprosić papieża o coś takiego, spotkam się z taką samą hojnością jak Bractwo Świętego Piotra, którego członkowie nie są jedynymi księżmi, którzy chcą odprawiać tradycyjną mszę. Sądzę, że zobaczymy z czasem, że obawy papieża były niesłuszne. W rzeczywistości większość ludzi, którzy chodzili na mszę łacińską, nie była przeciwko papieżowi ani nie powodowała problemów w życiu kościoła.

ZP: Stoimy w obliczu rosnącej wrogości wobec chrześcijaństwa i chrześcijan w świecie. Jesteśmy naciskani, abyśmy zdystansowali się od świata, od jego agresji, od ideologii, którą nam narzuca. Czy powinniśmy to zrobić, czy jest możliwe, aby chronić wartości, które są drogie naszym sercom pośród tego neopogańskiego życia w wielkim mieście? Innymi słowy, „Opcja Benedykta” Roda Drehera, jest ksiądz na tak czy na nie?

GM: Cóż, większość ludzi nie może uciec ze swojego społeczeństwa i udać się gdzie indziej, gdzie nie będą mieli takich samych problemów. Powiedziałbym, że Kościół zawsze uczył się, jak kontynuować swoją misję nawet pośród przeciwności. Mamy być światłem dla świata, więc kiedy świat staje się ciemny, musimy świecić naszym światłem jeszcze jaśniej. To bardzo złe, kiedy społeczeństwo obywatelskie uchwała niemoralne prawa, a potem prześladowuje ludzi, bo się z tym nie zgadzają, a z tym mierzymy się w Kościele. To problem dotyczący Kościoła. Jest to problem w zachodnich społeczeństwach, szczególnie jeśli chodzi o sprawy etyki seksualnej. Uważam, że ludzie muszą nauczyć się być bardziej samodzielni, aby być w stanie nauczać wiary z przekonaniem przy wsparciu ze strony Kościoła. Będziemy musieli przyzwyczaić się do faktu, że wiele niesprawiedliwości zostanie wprowadzonych w przepisach prawa i że spowoduje to przemiany społeczne, a nawet prześladowanie Kościoła, ale ceną wierności jest to, że czasami musimy nieść krzyż, który nas spotyka.

PB: Na zakończenie naszej rozmowy: co widzi ksiądz jako źródła nadziei i wzrostu?

GM: Największym znakiem nadziei jest to, że Bóg się nie zmienia, że jest taki sam i zawsze jest z nami. Nie mamy do czynienia z sytuacją, w której nie mamy po swojej stronie najwyższego autorytetu wszechświata. Bóg nam pomaga, prawda się nie zmienia. Niewierność innych, którzy zaprzeczają nauce Kościoła, nie czyni tej nauki fałszywą. Musimy stać się samodzielni, pewni siebie i bardziej rozmodleni, bo kiedy mamy większe problemy, potrzebujemy więcej łaski, potrzebujemy pomocy Boga. Jest wiele oznak życia w Kościele – w zakonach, świeckich ruchach intelektualnych. Co więcej, sama prawda jest z natury atrakcyjna, więc jeśli proponujemy prawdę, ludzie rozumieją swoje błędy, niektórzy z nich nawrócą się i to jest znak, że prawda mówi sama za siebie i nadal ma moc w naszym społeczeństwie.

PB: Czy mógłby ksiądz nam udzielić błogosławieństwa na zakończenie tego spotkania? Chciałbym wyrazić nasze głębokie uznanie i wdzięczność za to spotkanie.

PB: Szczęść Boże, dziękujemy.

GM: To ja dziękuję.