

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**3/261
2016**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA**

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitety Redakcyjny

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska

Henryk Hoffmann
Maria Libiszowska-Żółtkowska
Zbigniew Stachowski
Sławomir Sztajer
Paweł Kusiak

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Redakcja techniczna – *Łukasz Kleska*

ISSN 1230-4379

Adres Redakcji
00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. (0 22) 625 26 42
www.ptr.edu.pl
estachowska@ptr.edu.pl

JERZY KOJKOŁ

Akademia Marynarki Wojennej

Polska filozofia społeczna okresu międzywojnia – religia a polityka. Wybrane koncepcje

Celem naukowym artykułu jest interpretacja sposobu postrzegania wzajemnych relacji pomiędzy religią a polityką w wybranych propozycjach teoretycznych polskiej filozofii społecznej okresu międzywojnia. Autor zdaje sobie sprawę, że problematyka ta jest obszerna i dotyczy wielu płaszczyzn, na których toczyła się i toczy obecnie debata o roli religii w polityce. W związku z tym synteza, którą zaprezentuje jest tylko wstępem do dalszych badań.

Rozstrzygnięciem teoretycznym, które należy dokonać przy zgłębieniu problemu, zawartego w tytule artykułu jest zdefiniowanie filozofii społecznej i jej przedmiotu. Dyskusje nad tym zagadnieniem zazwyczaj niewiele wnoszą do rozwiania wątpliwości dotyczących potocznego rozumienia tego, co społeczne, polityczne czy właściwie wspólnotowe. Zdaniem T. Czakona częściej wyodrębnia się w historii filozofii główne problemy, którym nadaje się, najczęściej bez teoretycznych uzasadnień, status społecznych niż zastanawia się nad istotowymi jej dylematami. Dzieje się tak, pomimo, że filozofia społeczna cieszy się dużym powodzeniem zarówno tych, którzy profesjonalnie zajmują się filozofią, jak i tych którym wydaje się, że wszystko może być filozofią i filozoficznie¹.

Autorowi wydaje się, że niewiele wagi przywiązuje się do refleksji nad istotą filozofii społecznej, ponieważ każdy może mówić o społeczeństwie, państwie, narodzie, obywatelskości, wolności, wszyscy wiemy co to jest i niepotrzebny jest nam bełkot „magów”. W dyskusjach tego typu używa się wielu kategorii, które wydają się być oczywiste, są przecież przejawem zdroworozsądkowego podejścia do tej tematyki. Książkom i artykułom nadaje się tytuł lub podtytuł filozofia społeczna, bo jest to modne i być może biznesowo korzystne².

¹ Zob. T. Czakon, *Sposoby pojmowania filozofii społecznej*, w: *Współczesna filozofia społeczna w Polsce. Wybrane problemy*, T. Czakon, D. Ślęczek-Czakon (red. nauk.), Katowice 2014, s. 13.

² Zob. więcej L. Kaczanowicz, R. Włodarczyk, *Współczesna filozofia społeczna. Rozmowy i eseje o społeczeństwie obywatelskim i etyce demokracji*, Sopot 2011; J. Szacki, *Polska filozofia społeczna XX wieku, referat wygłoszony*

Nie hołdując ani neopozytywistycznemu, ani postmodernistycznemu paradygmatowi nauki w tekście filozofię społeczną traktuje się jako rozległą, trudny do oznaczenia obszar badawczy, filozoficznej refleksji nad życiem społecznym, rozpoznającej jego odrębność, pytającej o specyfikę, przyczyny, sens i strukturę zjawisk społecznych, poruszającej zarówno problematykę ontologiczną, epistemologiczną, jak i filozofii człowieka. Są to filozoficzne poglądy dotyczące społeczeństwa jako całości, czyli tego, co określa się mianem bytu społecznego. Tezy ontologiczne, gnoseologiczne i antropologiczne służą do wyjaśniania racji ostatecznych życia społecznego, sformułowania praw w nim występujących oraz określonych zależności.

W Polsce, w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, filozofią społeczną zajmowali się: E. Abramowski, Z. Balicki, J. Braun, S. Brzozowski, S. Czarnowski, W. Dzieduszycki, T. Filipowicz, W. Gombrowicz, L. Gumplowicz, S. Hessen, L. Krzywicki, A. Krzyżanowski, K. Kelles-Krauz, F. Koneczny, W. Lutosławski, E. Majewski, B. Malinowski, F. Młynarski, B. Nawroczyński, S. Pawlicki, L. Petrażycki, A. Świętochowski, F. Znaniecki, Cz. Znamierowski, S. I. Witkiewicz oraz wielu innych autorów. Podejmowali oni próbę interpretacji rozumienia takich kategorii jak: autorytet, autorytaryzm, cywilizacja, dobro wspólne, demokracja, ideologia, indywidualizm, klasa społeczna, naród, państwo, społeczeństwo, tradycja, władza, własność, wspólnota czy wychowanie oraz religia i polityk. Tymi ostatnimi zajmują się w niniejszym tekście, gdyż na początku XXI wieku warto przypominać to, co wydawało się historycznie minione, a wciąż jednak w praktyce życia społecznego w Polsce jest aktualne.

Początki XX wieku to okres gwałtownych sporów dotyczących historii, społeczeństwa, jednostki, poznania, religii, polityki i wychowania. W Polsce w tym czasie funkcjonowały różne filozoficzne nurty teoretyczne. Jak pisze St. Borzym „ogólnie biorąc, filozofia międzywojenna ma charakter polifoniczny, charakteryzuje ją pluralizm postaw, ogromne zróżnicowanie orientacji. Poza szkołami lwowską i warszawską, z ich nastawieniem systematyczno-logicznym, rozwija się fenomenologia, tomizm. Powstały zręby nowych oryginalnych systemów filozoficznych, jak reizm Tadeusza Kotarbińskiego czy monadyzm St. I. Witkiewicza. Kontynuowano tradycję tzw. »filozofii narodowej« (Lutosławski). Marksizm rozwijał się poza obrębem filozofii profesjonalnej, przede wszystkim w zakresie filozofii kultury”³.

na symposium *Filozofia polska XX wieku*, Kraków 3-4 grudzień 1999 r., źródło: www.calculumus.org/forum/2/szacki.doc [dostęp: 17 IX 2016]; R. Legutko, *Filozofia polityczna*, w: *Słownik społeczny*, Kraków 2004; *Wolność, rozum, intersubiektywność*, B. Szlachta, M. J. Siemek (red.), Warszawa 2002, s. 323; J. Kłoc-Konkołowicz, *Siemek i filozofia. O transcendentalfilozofii społecznej*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2007, nr 1, s. 81; P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, Warszawa 1995; W. Kaczocho, *Filozofia społeczna. Wybrane zagadnienia filozoficzno-teoretyczne oraz empiryczne*, Warszawa 2015.

³ St. Borzym, *Filozofia międzywojenna (1918-1939)*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, A. Walicki (red. nauk.), s. 512. Zob. K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Gdynia 2013, s. 6; K. Bochenek, L. Gawor, M. Michalik-Jeżowska, R. Wójtowicz, *Zarys historii filozofii polskiej*, Rzeszów 2013, s. 203; St. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 97; J. Skoczyński, *Modernizm i Młoda Polska*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 393.

Ważne były w tym czasie postulaty teoretyczne myślicieli wywodzących się ze szkoły K. Twardowskiego, który przyjmował, podobnie jak kantyści i moderniści, że Bóg oraz jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie wiary religijnej. W publikacji *O filozofii średniowiecznej* pisał: „Zapatrząc się w ten sposób na rolę średniowiecza w dziejach ludów europejskich, zrozumiemy też, że to charakterystyczne dla tej epoki zespolenie wiary i wiedzy było skutecznym środkiem umożliwiającym przeszczepienie wiedzy za pośrednictwem wiary z epoki starożytnej na ludy, które miały objąć kierownictwo duchowe Europy w epoce nowożytnej. Ale odkąd środek ten spełnił swój cel, stracił też swoje uprawnienie. Słusznie też epoka odrodzenia i humanizmu, idąc za głosem Ockhama, oddzieliła wiarę od wiedzy, teologię od filozofii”⁴.

K. Twardowski nie sugerował, że naukowiec może zrezygnować ze swych przekonań religijnych czy światopoglądowych. Nie można go nazwać ateistą czy nawet agnostykiem. Boga pojmował w sposób deistycznie, w nieśmiertelność duszy była dla niego istotnym elementem kultury chrześcijańskiej. Swoje wiarę uważał za sprawę prywatną, bez znaczenia dla filozofii. W ten sposób naukowiec – jego zdaniem – występuje w podwójnej roli, jako człowiek posiadający światopogląd i jako naukowiec, który na temat światopoglądu powinien w zasadzie milczeć. Warto zwrócić uwagę, że ta myśl mogła być także inspirująca dla filozofii polityki. Polityk był z jednej strony człowiekiem posiadającym swój światopogląd, ale na jego temat milczał jako osoba publiczna, z drugiej strony był działaczem politycznym i w sferze publicznej winien starać się reprezentować całość społeczeństwa a nie jedną grupę religijną. Każdy ma możliwość funkcjonowania w polityce, ale działania polityka winny być zgodne z rozumem – mogłyby konkludować K. Twardowski.

Należy wspomnieć, że K. Twardowski był zwolennikiem „prawdziwej pobożności”. Uważał, że zarozumiałość i fascynacja światem materialnym są największymi „przeszkodami do pobożności”. Oba zjawiska są jego zdaniem masowe. Znikaniu pobożności w miarę rozwoju cywilizacji może zapobiec zrozumienie tradycji, dochodzenie do prawdy i tolerancja. Dotyczyło to zwłaszcza Żydów. Odwoływał się przy tym do historii Jezusa Chrystusa, pisał: „Jakiego wyznania był Chrystus? Mojżeszowego (...). Nie tylko jako niemowlę Chrystus Pan się poddał przepisom zakonu Mojżesza, owszem i później, przez całe swe życie zastosowywał się do religii żydowskiej, nie tylko w strawie, mówiąc, iż nie przyszedł znieść zakazu, lecz wypełnić go, lecz i w czynie, uczęszczając do bożnic i pełniąc obrządki, jako prawdziwy kapłan wedle porządku Melchizedecha (...). Nie przeciwko religii starozakonnej występował Chrystus Pan, lecz przeciwko fałszywemu jej pojmowaniu, przeciwko tym, co ją wypaczyli”⁵.

⁴ K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej. Wykładów sześć*, Lwów 1910, s. 106. Pisownia oryginalna.

⁵ *Rozmyślenia religijne na Nowy Rok, Dzień Trzech Króli, pierwszą, drugą i trzecią niedzielę po Trzech Królach*, luźne notatki rękopisy IFiS PAN, sygn. TR. 136 – t. 2 i 3, s. 2 i 3, źródło: <http://rcin.org.pl> [dostęp: 25 I 2015]. Pisownia oryginalna.

K. Twardowski ubolewał, że wyznając wiarę, nie robimy tego z imieniem Chrystusa na ustach a nazywamy ją katolicką, nie witamy się w imię Chrystusa lecz padamy sobie do nóg, salonów naszych nie zdobi obraz Matki Boskiej, nie sławimy imienia bożego w każdym miejscu. Wnioskował z tego, że cześć imienia Chrystusowego słabnie i niknie. Uważał, że jest to spowodowane brakiem „gorącej wiary i ufego przekonania” w obecność Chrystusa w na ołtarzu. Krytykował zachowania ludzi w kościele, pisząc: „Wchodzi do Kościoła jejmość, strojna w jedwabie i drogie kamienie i ledwie skinąwszy głową wygodnie zasiada w ławie Kościelnej. Czy jejmożność tak postąpiłaby sobie tak samo, gdy weszła do izby, w której przebywa panujący?” i dalej „Ile razy byłem świadkiem, że ludzie przed księdzem wychodzącym ze mszy św. wstają, oddając mu cześć, lecz wobec Chrystusa w sakramencie ołtarza (...) zachowują się biernie!”⁶.

Wydaje się, że w istocie w tych rozważaniach chodziło o ukazanie zaznaczenia religii, a w zasadzie wiary w dobrym wychowaniu człowieka, dla którego najważniejszy byłby drugi człowiek a nie on sam. Sądził, że brak szacunku dla drugiego – innego wynika z utraty prawdziwej pobożności skierowanej na Boga. Podkreślał, że w czasach braku szacunku dla majestatu bożego, wierni odmawiają także należytego szacunku dla ludzi, którzy mają prawo go wymagać. Znika estyma wobec innych, natomiast wyrasta powaga wobec siebie samego – staje się ona jedyną i najwyższą⁷. To wołanie K. Twardowskiego było także wołaniem o zachowanie umiaru i skromności w debacie politycznej. Nie chodzi w niej bowiem o szukanie wroga a prowadzenie dyskursu dla dobra wspólnego. Dzisiaj to także jest niezbędne.

Inne implikacje miały idee neomesjanistyczne, wywodzące się szczególnie z romantycznych kręgów filozoficznych. Do tego rodzaju twórczości zaliczyć można pisma W. Lutosławskiego, przyrównujące naród do nieśmiertelnego ducha przeobrażającego się w ciągłym rozwoju świadomości społecznej. W podobnej tonacji pisał W. Rubczyński oraz inni przedstawiciele tego kierunku.

Pogląd filozoficzne W. Rubczyńskiego odzwierciedlały jego postawę religijną. Sądził, że nauka wraz z filozofią przedstawiają porządek panujący we wszystkich warstwach życia społecznego. Potwierdzają ostateczne źródło ładu, którym jest Absolut oraz przybliżają człowieka do Boga⁸. Zdawał sobie sprawę, że w epoce modernizmu i indywidualizmu nie może pominąć problematyki wolności, zarazem jednak zastrzegał się, że musi być ona związana z szacunkiem dla przedmiotowego stanu rzeczy. Wolność jednostek i ład powszechny są sprzężonymi ze sobą ogniwami jednej religijnej całości ideowej.

⁶ Tamże, s. 5-6.

⁷ Zob. tamże, s. 7.

⁸ R. Palacz zaliczył jego filozofię do spirytualizmu. Zob. więcej: R. Palacz, *Witold Rubczyński, czyli filozofia polskiego spirytualizmu XIX wieku*, w: tenże, *Klasycy filozofii polskiej*, Warszawa – Zielona Góra 1999, s. 279-284; T. Knapik, *Kultura i wartości w ujęciu Witolda Rubczyńskiego i Floriana Znanieckiego*, „*Studia z Filozofii Polskiej*”, Bielsko – Biała – Kraków, 2010, s. 125; W. Rubczyński, *Filozofia życia duchowego jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*, Poznań 1925, s. 710. O znaczeniu tej publikacji informował T. Grabowski. Zob. tenże, *Filozofia poznania i metafizyka prof. Rubczyńskiego*, w: *Przemówienia wygłoszone ku czci śp. prof. Witolda Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938 r.*, Kraków 1939, s. 10.

Filozofia jego nie odwołując się jawnie do dogmatów chciała dać równie trwałą, lecz bardziej uogólnioną obraz świata, będący czymś w rodzaju kompromisu między prawdami teologii a przeświadczeniami światopoglądowymi ludzi uprawiających naukę współczesną. W ten sposób jako jeden z pierwszych eksponował rolę sfery ducha w kształtowaniu rzeczywistości⁹.

W. Rubczyński traktuje człowieka jako byt społeczny, który powinien czynić starania, aby upowszechnić przyjaźń, altruizm i wzajemne braterstwo. Uznawał, że katolik ma duchowo-religijny obowiązek walki o szlachetne ideały. Ta działalność wymaga od katolika wewnętrznego i zewnętrznego wysiłku oraz podejmowania różnorodnych czynności mających na celu uduchowienia życia ludzkiego. Konsekwencją tego poglądu jest przekonanie W. Rubczyńskiego, że nie ma stałego postępu ludzkości, lecz powolne przezwyciężanie trudności prowadzące do doskonalenia się jednostek i społeczeństwa. Proces ten z jednej strony unaocznia wartość sfery ducha, z drugiej uspołecznienia. Jego zdaniem obie zbliżają człowieka do Boga¹⁰.

Teza o Bogu jako warunku koniecznym rozwoju ludzkości, narodu, społeczeństwa jest kontrowersyjna. Może rozbudzać nacjonalizm zamiast patriotyzmu, chore ambicje zamiast szlachetnych, sławę z pobudek egoistycznych a nie altruistycznych, fałszywe bohaterstwo zamiast bohaterstwa nadobowiązkowego. Zdając sobie sprawę z tych niebezpieczeństw W. Rubczyński pisał, że „polityka, chociażby była uprawiana w najlepszej wierze i z niezłomnie szczerem przekonaniem roznamiętnia zazwyczaj bujniejsze temperamenty, a bez pewnej dozy temperamentu niepodobna być dzielnym politykiem. Toteż na tem wyższe uznanie i wdzięczność potomnych zasługują sobie owi wybitni działacze, którzy w walce o przeprowadzenie swych programów nie dają się ponieść ani zaślepić namiętnościom czy to zgoła osobistym, czy stronnicy, bo skupili całą swą natężoną uwagę i pieczę na tem, co dla całości państwowego bytu z największym byłoby i najtrwalszym pożytkiem i na tem, co dla niej jest najgroźniejsze”¹¹.

W tym kontekście W. Rubczyński formułuje ciekawą tezę, że religia jest warunkiem postępu. W poglądzie tym chodzi głównie o podkreślenie roli wiary oraz organizacji religijnych w uświadamianiu etycznej roli człowieka w państwie i narodzie. Jego zdaniem taką funkcję spełniają już wierzenia pierwotne. Stąd sądził, że religie oraz kościoły (niektóre z nich) oddziaływują na swoich wyznawców w taki sposób, że w ich świadomości pojawia się poczucie obowiązków, gwarantujące możliwe pokojowe współżycie i współpracę. Myśliciel zdawał sobie sprawę, że istnieją także „wierzenia i kultury usposabiające” do zachowań agresywnych i wrogich w stosunku do ludzi innych wyznań oraz współwyznawców opuszczających wspólnotę. Ponadto zdaniem W. Rubczyńskiego ist-

⁹ Identyczne spostrzeżenia zawiera książka K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska...*, cyt. wyd., s. 218-219. Zob. także R. Polak, *Rubczyński Witold*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, Lublin 2011, t. 2, s. 469-471. Rubczyński miał na imię Witold, a nie Witold.

¹⁰ Zob. J. Ochmann, *Melioryzm Witolda Rubczyńskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioiologica”, 2010, z. 43, s. 244.

¹¹ W. Rubczyński, *Etyka*, Lublin 1936, t. 2, s. 117-118.

nieją religie, które dają poklask ludzkim słabostkom, takim jak pragnienie wygody i rozkoszy, lenistwo, samouwielbienie (islam). W końcu dochodzi on do wniosku, że są religie, które mniej lub więcej wpływają na rozwój społeczno-duchowy człowieka mający na celu podporządkowanie sfery „biologiczno-gospodarczej” rezultatom myśli¹².

Z poglądów jego wynika, że religie współzawodniczą, ze sobą nie tylko o dusze ludzi, ale także społeczną aktywność. Muszą wychowywać ludzi tak aby stawali się, jak najlepszymi, „najteższymi”, najbardziej zharmonizowanymi zewnątrz i wewnątrz członkami wspólnoty. Chodzi tu głównie o solidarność ludzi w przewyżnianiu wszelkich niebezpieczeństw. To ona jest gwarantem istnienia państwa i narodu. W. Rubczyński pisał: „Ale nadchodzą prędzej czy później dla każdego ludu, narodu i państwa czasy ciężkich prób przebywanych zwycięsko tylko przez społeczeństwa, których widoczna większość nie lęka się śmierci, jest zgodna w solidarnym stawianiu czoła niebezpieczeństwom. Zdolna do posłuchu dla wyłonionej z siebie władzy ma wolę mocną, zaprawioną do trudów i innych przeciwności”¹³.

Antoni Chołoniewski 1872-1924¹⁴ w *Duchu dziejów Polski* pisał podobnie. Ten neomesjanista stwierdzał, że największą wartością wynikającą z charakteru narodowego Polaków jest poczucie wolności, przejawiające się w tolerancji religijnej. Polacy na tej podstawie stworzyli jednolity naród, którego tożsamość budowano wokół moralnych powinności. Było to odstępstwo od tendencji obowiązujących w ówczesnej Europie, tendencji absolutystycznych. Podstawą wolności była tolerancja religijna, a Polska pod tym względem była prekursorem. A. Chołoniewski pisał: „Przez długie wieki uchodziło za stan prawidłowy narzucania siłą wierzeń religijnych. W najoświecieńszych krajach Europy panowała zasada, że »poddany« ma te same wyznawać subtelności dogmatyczne, które trafiły do przekonania jego księcia. Najkulturalniejsze społeczeństwa dokonywały masowych mordów i wyniszczały się wzajemnie w głębokim przekonaniu, że czynią to »dla wiecznego zbawienia«. Dziś nie ma na kuli ziemskiej człowieka, któryby o tych rzeczach, tak niegdyś pospolitych, myślał inaczej, niż że zgrozą, a idea wznowienia wojen religijnych mogłaby powstać już tylko w głowie szaleńca”¹⁵.

Zdaniem A. Chołoniewskiego Polacy tworząc kult „swobody jednostki” wyeksponowali to szczególnie w dziedzinie wiary. To z wolności obywatelskiej historycznie wyrosła swoboda religijna, tolerancja wyznaniowa, która w takim stopniu nigdzie nie była znana. Publicysta sądził, że przejawiało się to głównie w stosunku do Żydów, którzy w różnych wspólnotach stawali się kozłem ofiarnym przesądów i namiętności religijnych. Mimo, że Polacy są narodem chrześcijańskim, to nieznane u nas były takie prześladowania, jakich doznali Żydzi niemal w całej Europie. A. Chołoniewski pisał: „W cza-

¹² Zob. tamże, s. 119-121.

¹³ Tamże.

¹⁴ A. Chołoniewski był głównie publicystą zajmującym się problemami kresów, polskości Ziem Zachodnich i Pomorza oraz kwestią żydowską. Podstawowe prace to: *Duch dziejów Polski*, Kraków 1917; *Po odparciu najeźdy bolszewickiego w r. 1920*, Kraków 1920; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, Warszawa 1920.

¹⁵ A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, Kraków 1918, s. 187. Pisownia oryginalna.

sach największej reakcji katolickiej tumulty przeciw żydom były niewinną igraszką wobec pełnych grozy okrucieństw, których widownią był zachód. Gwałty, znęcania się bestialskie i mordy pozostały nawet wówczas obcymi naturze polskiej”¹⁶. Zdaniem autora Polska nie znała religijnego fanatyzmu. Stosunek do Boga pozostawiano sumieniu mieszkańców Polski. Uzasadniał takie podejście już Paweł Włodkowic przeciwstawiając praktyce i doktrynie średniowiecznej zasadę, że wiara nie ma być z przymusu. W wiekach XV i XVI panowała w Polsce tak wielka tolerancja jakiej Europa nie znała. „Na zachodzie wznosiły się stosy, na których płonęli »heretycy«. Strumieniami lała się krew »na chwałę Boga«. Dziesiątki tysięcy ludzi mordowano na rusztowaniach, drugie dziesiątki tysięcy, tropione jak dzikie zwierzęta, uciekały z kraju do kraju. Polska nie znała tortur inkwizycji. Nie gwałciła sumień. Nie wszczyniała wojen religijnych. Krwawe prześladowania innowierców, to zjawisko zgoła w tym katolickim kraju nieznane”¹⁷. Niestety zmieniło się to pod koniec XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku. Polska jednak, dzięki wypełnieniu, swej mesjanistycznej misji, doprowadziła do tego, że współcześnie (początek XX w. przyp. J. K.) narzucanie komuś siłą własnych wierzeń religijnych jest uznawane za rzecz niegodną cywilizowanych społeczeństw.

Mesjanizm A. Chołoniewskiego prowadził do twierdzenia, że mimo politycznego zdławienia Polski w wieku XVIII, ideologia wolności przetrwała w sformułowanym programie moralnej odnowy narodu Polskiego, oparty głównie na idei romantycznej. Program ten, z gruntu humanistyczny, hasłami równości, samostanowienia, sprawiedliwości międzynarodowej, stał się z czasem podstawą wielu ogólnoeuropejskich i narodowych manifestów politycznych. Stąd wywodzi A. Chołoniewski, że narodowi polskiemu należy się od Europy dozgonna wdzięczność, ponieważ przechował on ideę wolności, dzięki której można na powojenną przyszłość Europy zapatrywać się z dużą dozą optymizmu. W tym znaczeniu Polacy jako naród wybrany, spełnili swą dziejową misję. Jednak dalsza historia Polski ten pogląd bardzo dramatycznie zweryfikowała.

W. Lutosławski za podstawową wspólnotę uważał naród, ale rozważania dotyczące tej problematyki były egzemplifikacją jego sądów na temat wspólnotowości. Stąd często posługiwał się on pojęciem narodowości, którą określał jako gatunek „duchów lub też pewnym charakterystycznym szczeblem w rozwoju ducha. Ta religijna koncepcja narodu, przewidywała, że jego kultura nie zależy od klimatu, topografii lub hipsometrii ani nawet od pochodzenia mieszkańców. To pewien odrębny gatunek ducha wybiera sobie miejsce stosowne na ziemi lub na innych planetach, by urzeczywistnić swe narodowe ideały”¹⁸.

W kontekście tych rozważań można powiedzieć, że nierozłącznym elementem tej koncepcji jest religia. Dzięki takiemu ujęciu naród nie jest wyłącznie duchowym związkiem ludzi, lecz jest „najzupełniej konkretną rzeczywistością” objawiającą się w licznych narodowych instytucjach, obyczajach, zwyczajach, dziełach sztuki, literatury i na-

¹⁶ Tamże, s. 96.

¹⁷ Tamże, s. 98.

¹⁸ Zob. W. Lutosławski, *Logika ogólna, czyli teoria poznania i logika formalna*, Londyn 1906, s. 23 i inne.

uki. Choć każdy naród ma swój język, swe pochodzenie, swą przeszłość historyczną to – zdaniem W. Lutosławskiego – żadna z tych cech, „ani nawet ich suma” nie stanowi narodu. Dopiero wspólnotowość rozumiana jako pewien religijny gatunek jaźni stwarza swój język, swoją historię. W tym stwierdzeniu autor *Ludzkości odrodzonej* sięga do podstaw metafizyki i uznaje jaźń ludzką i jaźnie do niej podobne za naczelną zasadę rzeczywistości. To pozwala z jednej strony mówić mu o indywidualizmie jaźni, z drugiej zaś o ich wspólnotowym czy narodowym charakterze.

„Wspólnota jaźni” jest religijną koncepcją społeczeństwa dopuszczającą różnorodność duchowego i moralnego doskonalenia człowieka w procesie przezwyciężania cielesno-materialnych ograniczeń danej kultury. Dopuszczała możliwość doskonalenia się ludzkości w procesie uświadamiania sobie znaczenia wolnej woli oraz kierowania się zasadą miłości w działaniach jednostki. W miarę duchowego rozwoju jaźni powinny zanikać instytucje państwowo-narodowe, a na ich miejscu powstawać religijne zrzeszenia społeczne, które łączą „dobrowolnie współdziałające, najpodobniejsze do siebie dusze” dążące powszechnie do „coraz to większych, coraz to bezwzględniejszych duchowych stosunków jaźni między sobą ponad wszelkie ustanowione formy”¹⁹.

Wiara W. Lutosławskiego w wolność i autonomię jaźni, w pomoc opatrności, w finalne cele ewolucji była zarazem wiarą w realizację wspólnoty duchów opartej na dobrowolności i hierarchii moralnej, która stworzy ziemski ideał ewolucji gatunkowej. Jego związek z romantyzmem, metafizyką, modernizmem musiał prowadzić do egzemplifikacji tego twierdzenia w postaci państwa narodowego.

Inną rolę religii przypisywał Jan Hieronim Hempel. Ideologia była głównym czynnikiem wpływającym na jego poglądy. Odwołując się do ortodoksyjnej wersji marksizmu uważał on, że koniecznym warunkiem do stworzenia nowego (lepszego) ustroju jest moralne i duchowe odrodzenie się człowieka. Musi ono zachodzić równocześnie z przekształcaniem rzeczywistości społecznej, dokonywanym przez organizacje samorządowe. Przeobrażenia społeczne – uważał J. Hempel – należy zaczynać od siebie, zmiany własnego ładu, moralnego przeobrażenia w duchu altruizmu, braterstwa, życzliwości i bezinteresowności.

J. Hempel zwalczał wszelkie formy wiary w Boga osobowego, krzewił kult człowieka, artysta będący jego najwyższym reprezentantem miał być twórcą nowych wartości. Głosił „religię wolną”, która była spoiwem mistycznej łączności z transcendentalną rzeczywistością duchową „nad światem”. Wreszcie propagował ideę, w myśl której lud polski miał do spełnienia wielką dziejową misję – obalenie chrześcijaństwa. W *Kazaniach Piastowych* J. Hempel „mocniej – jak pisze S. Jedynak – przeciwstawia etykę wolnych jednostek ludzkich, ludzi mocnych, etyce ludzi słabych, zależnych, podporządkowanych panom i pańskości. Ludzie mocni walczą z wszelkim podporządkowaniem. (...). Zamiast służalstwa i poniżenia siebie propagują męstwo, ofiarność, życzliwość i ser-

¹⁹ Tamże, s. 77.

deczność (cnoty piastowskie). Każdy z tych ludzi jest bohaterem. Ideał takiego bohatera dostrzegł Hempel w literaturze starożytnych Indii, zwłaszcza w *Ramajanie*²⁰.

W pracach z tego okresu J. Hempel przyjął za podstawowe kategorie „życie” i „ducha”, będące rozwijającymi się czynnikami twórczymi, uwznioślającymi jednocześnie byt człowieka. W *Kazaniach Piastowych* przeciwstawił wolne i mocne jednostki ludziom słabym – niewolnikom, podporządkowanych panom i pańskości. Ludzie mocni walcząc z wszelkim podporządkowaniem panu oraz Kościołowi, w każdym człowieku starają się dostrzec brata, ofiarowując braterską pomoc, przyjaźń i szlachetność. Zamiast służalstwa i poniżania siebie proponują cnoty piastowskie, takie jak męstwo, ofiarność, życzliwość oraz serdeczność, będące jednocześnie wartościami moralnymi. Każdy z nich jest bohaterem: „Bohater to istota niezależna, działająca w swym własnym imieniu; istota, nad którą żaden Pan, nikt sądzić ją uprawniony, pomyśleć się nawet nie daje. Bohater nie istnieje, sam sobą bohaterem być przestaje, gdy przypuścić, że ktoś go posłał, że działa on z czyjeś rozkazu”²¹.

J. Hempel nie chciał aby człowiek działał na rozkaz. Stąd mówił o wolności, o którą trzeba walczyć. Twórca „etyki polskiej” pojmował „wolność” w dwojakim znaczeniu: w sensie wewnętrznym jako – wolność „ducha” ludzkiego, możliwość niczym nie skrępowanego jego rozwoju we wszystkich jego dziedzinach: światopoglądowej, estetycznej, poznawczej i moralnej oraz w sensie zewnętrznym, pojmowaną jako niezależność społeczną i narodową, życia poszczególnych jednostek i społeczności ludzkich nie podlegających przemocy, eksploatacji, panowaniu i wyzyskowi.

Należy zaznaczyć, że J. Hempel tworzył swoją etykę wraz z całą zawartością metafizyczno-filozoficzną i ideologiczną w opozycji do etyki chrześcijańskiej. Pragnął w tej konstrukcji etycznej zawrzeć wszystko to, co było antytezą moralistyki chrześcijańskiej – jej filozofii życiowej, ideałów etycznych i światopoglądu.

Krytyce prowadzonej z niezwykłą pasją, miejscami wręcz brutalną, poddane zostały założenia etosu biblijnego, zawarty w nim ideał człowieka, cnoty moralności chrześcijańskich i jej zasady. Konkretnie chodziło o zinstytucjonalizowaną religię teistyczną, którą J. Hempel nazywał religią „boską” i o światopogląd zwany „niewolniczym”, którego dominującą cechą jest absolutne podporządkowanie ludzkiego „ja” bogu transcendentnemu lub „panu” ziemskiemu. Ten światopogląd i religię uznał J. Hempel za najważniejsze czynniki przeciwrozwojowe, którym należy się zdecydowanie przeciwstawić w imię postępu. Na tak całkowitą negatywną ocenę chrześcijaństwa wpłynęła prawdopodobnie lektura F. Nietzschego i innych krytyków chrześcijaństwa. J. Hempel uważał, że religia chrześcijańska i etyka kształtowały człowieka niewolnika, niezdolnego do buntu, do rewolucyjno-romantycznej przemiany świata, niezdolnego do prawdziwej wolnościowej postawy oraz do buntu i czynu burzycielskiego. Krytykując światopogląd „niewolniczy”, widział w nim odzwierciedlenie niewolniczej sytuacji narodu żyjącego w zależnościach wewnętrznych – od własnych kapłanów oraz zewnętrznych

²⁰ S. Jedynak, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 67.

²¹ J. Hempel, *Kazania Piastowe*, Bielsko 1912, s. 228.

– od obcych władców. Nadał on idei niewolnictwa kosmiczny i transcendentny wymiar. Uważał, że górujący nad człowiekiem nie tylko „pan” ziemski, ale również Bóg – stwórczy, Bóg – właściciel, Bóg – władca sprowadza człowieka do roli „raba” – niewolnika²².

Inaczej relację religii i polityki postrzegał L. Krzywicki. Dokonywał on analizy religii oraz krytyki różnych wierzeń religijnych. Jego zdaniem religia sankcjonowała określony typ moralności. Nadawała normom moralnym sens obowiązywania, wyznaczała zakres ocen ludzkich zachowań. L. Krzywicki traktował religię jako formę świadomości społecznej.

Socjolog przyjmował założenie o historycznej zmienności religii, co szczególnie było, jego zdaniem, widoczne w przemianach kultu religijnego. Uznawał, że w badaniach nad przejawami religii należy uwzględniać zarówno sferę obiektywną, jak i subiektywną. L. Krzywicki dostrzegał dzięki temu związek wiary z psychofizycznym stanem organizmu człowieka oraz relacjami pomiędzy jednostką a wspólnotą.

Tylko w takim wypadku można dostrzec zależność systemów religijnych od rozwoju społecznego. W procesie tym, zdaniem L. Krzywickiego, należy wyróżnić przede wszystkim stosunki społeczno-ekonomiczne oraz kulturę. Jego zdaniem początkowo religia odzwierciedla zależność człowieka od zjawisk przyrodniczych. Im bardziej człowiek te zjawiska poznaje tym coraz bardziej skomplikowane formy religii pojawiają się jako ich odbicie. Te przyrodnicze źródła religii mają związek z poziomem zagospodarowywania przez człowieka przyrody²³.

Inaczej jest gdy powstaje społeczeństwo klasowe. W tym okresie o formie religii decydują sprzeczności klasowe. Zdaniem m. R. Jadcza L. Krzywicki uważa, że „z chwilą powstania klas społecznych i pojawienia się sprzeczności klasowych świadomość religijna stała się przede wszystkim zmistyfikowanym odzwierciedleniem struktury społeczeństwa klasowego. Dostrzega, że zjawiska religijne mają swe źródła i znaczenie społeczne, że za formą religijną kryją się treści pozareligijne: społeczno-polityczne i ideologiczne oraz moralne. Zwłaszcza w społeczeństwach klasowych religia coraz bardziej spełnia funkcje ideologiczne, poczyną być sankcją istniejącego porządku, zabezpiecza ustrój przed jego zmianą”²⁴.

L. Krzywicki analizuje religię jako zjawisko socjologiczne i psychologiczne. To drugie ujęcie prowadziło go do sformułowania niezbyt jasnej koncepcji „jaźni zbiorowej”, czyli uczuciu, które powoduje, że ludzie w obliczu sytuacji granicznych gotowi są odwołać do religijnych więzi tworzących „nową” wspólnotę. Narastające w niej stany duchowe prowadzą do ujednolicenia ducha zbiorowego. Szczególnie ma to miejsce w trak-

²² Zob. tamże, s. 135-142.

²³ Zob. L. Krzywicki, *Rozwój kultury materialnej, więzi społecznej i poglądu na świat*, „Świat i Człowiek”, 1912, z. 3, s. 124; tenże, *Prace Amerykanów nad rozwojem religii*, w: *Dzieła*, Warszawa 1960, t. 3, s. 540. Zob. także T. Kowalik, *Ludwik Krzywicki*, Warszawa 1965; A. Molska, *Wstęp do: Pierwsze pokolenie marksistów polskich*, t. 1-2, Warszawa 1962; L. Krzywicki, *Wspomnienia*, t. 2, Warszawa 1958; A. Hochfeldowa, *Pierwsi polscy marksiści*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, s. 84-98.

²⁴ R. Jadcza, *Inspirująca rola marksizmu dla teorii moralności i teorii religii Ludwika Krzywickiego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia”, 1983, nr 7, s. 28.

cie pielgrzymek. Obiekt kultu, pieśni, symbole oraz świadome działania organizatorów powodują, że poszczególne osoby stają się jednością transcendentną. Człowiek przestaje być sobą, traci krytycyzm, popada w różnego rodzaju namiętności.

Trochę inne wnioski wynikają zdaniem L. Krzywickiego z socjologicznej analizy religii. Trafnie przedstawił to R. Jadczak pisząc: „Socjologiczna analiza zjawisk religijnych obecnych w życiu indywidualnym i zbiorowym ludzi pierwotnych oraz społeczeństw współczesnych Krzywickiemu pozwoliła, dzięki konfrontacji z wiedzą przyrodniczą, historyczną i kulturową tego uczonego, na ukazanie materialnej podstawy religii. Elementem owego kompleksowego i wieloaspektowego ujęcia problemów religii, jakie odnajdujemy u Krzywickiego, odpowiadają metodologiczne wskazania dla badań wszelkich form świadomości społecznej. Podkreślając potrzebę uwzględniania w badaniach zależności między systemami religijnymi a rozwojem społecznym, dostrzega uczony warunek wyzwolenia umysłów ludzkich z więzów wyobrażeń religijnych, w przeprowadzaniu zasadniczych zmian w sposobie życia”²⁵.

Prowadzone przez L. Krzywickiego interpretacje badań empirycznych, prowadzonych przez innych badaczy, potwierdzały tezę, że religia rozwija się wraz z podłożem historycznym. W religii wyróżnił dwa procesy: modernizacji oraz indywidualizacji. Ten drugi jest przez niego oceniany pozytywnie, ponieważ indywidualizuje i uprywatnia religię. Natomiast dostosowywanie się Kościoła do nowej kultury jest pozytywne tylko w kontekście historycznym, gdy porównuje się religię współczesną, z jej poprzednimi przejawami. W sensie społecznym taki modernizm staje się jednak czynnikiem hamującym postęp oraz utrwalającym istniejący porządek społeczny. Broni interesów warstw uprzywilejowanych.

W polskiej myśli społecznej międzywojnia wyodrębniła się także specyficzna refleksja o „cywilizacji”. Do pierwszoplanowych myślicieli zajmujących się tą problematyką, zaliczyć należy E. Majewskiego, Z. Wasilewskiego, F. Konecznego, H. Romanowskiego i F. Znanięckiego.

Większość wspominanych myślicieli podnosiła, m.in. kwestie relacji pomiędzy polityką a religią. Przykładowo E. Majewski przedstawił ten problem z stanowiska naturalistycznego. W tym ujęciu świat społeczny człowieka jest częścią natury. Prawa zawiadujące przyrodą są również prawami bytu ludzkiego. Takim najogólniejszym prawem jest powszechna zmienność rzeczywistości, przybierająca kształt procesów ewolucyjnych. Procesy te zachodzą na różnych płaszczyznach i stopniach organizacji natury. Na tym szczeblu pojawił się człowiek, który stworzył wtórne, własne środowisko życia społecznego. Niezmiernie ważnym składnikiem tego procesu było wytworzenie mowy, spełniającej nie tylko rolę doraźnej komunikacji, ale stanowiącej narzędzie przechowywania i przekazywania wiedzy przeszłych pokoleń. W tym kontekście E. Majewski utrzymuje, iż cywilizacja, jest bytem osobliwym, różniącym się od innych jakościowo wyodrębnionych płaszczyzn rzeczywistości. Na jego gruncie dochodzi bowiem do

²⁵ Tamże, s. 32.

„narodzin i rozwoju ducha na ziemi” – wykształcenie się ludzkiej kultury tj. ogółu społecznych wytworów natury materialnej i duchowej: techniki, wiedzy, instytucji społecznych, tradycji, wierzeń czy sztuki.

F. Koneczny twierdził, że chrześcijaństwo tworzy cywilizację klasyczną, dzięki współpracy filozofii i religii odkrywaj uniwersalne i neutralne kryterium oceny działań człowieka zawarte w zasadzie personalizmu. Religia ta, w jej wymiarze indywidualnym i społecznym, nie wchodzi w struktury polityczno-państwowe. Zdaniem F. Konecznego polityka spotyka się z religią na gruncie dobra wspólnego; religia nie określa, jak należy uprawiać politykę, ale jej autorytet liczy się wtedy, gdy zagrożone jest dobro wspólne polityki i religii: człowiek.

W przypadku takiego zagrożenia może dojść do konfliktu, ma on jednak charakter incydentalny, a jego źródłem są błędy poznawcze i pochopność decyzji. Dlatego błędem jest ateizacja polityki lub jej sakralizacja, a także teza o ich wzajemnej neutralności wyznaczonej „granica interesów”.

W artykule dokonano wybranych interpretacji sposobu postrzegania wzajemnych relacji pomiędzy religią a polityką w polskiej filozofii społecznej okresu międzywojnia. Problematyka ta jest obszerna i dotyczy wielu płaszczyzn, na których toczyła się i toczy obecnie debata o roli religii w polityce. Artykuł dotyczy tylko wybranych i to nielicznych aspektów tej problematyki.

Dla pełnego zobrazowania relacji pomiędzy religią a polityką należy przeanalizować dzieła takich myślicieli, jak: E. Abramowskiego, Z. Balickiego, J. Braun, S. Brzozowskiego, S. Czarnowski, W. Dzieduszycki, T. Filipowicza, W. Gombrowicza, L. Gumplowicza, S. Hessen, L. Krzywickiego, A. Krzyżanowskiego, K. Kelles-Krauza, F. Koneczny, W. Lutosławskiego, E. Majewskiego, B. Malinowski, F. Młynarski, B. Nawroczyńskiego, S. Pawlickiego, L. Petrażyckiego, A. Świętochowskiego, F. Znanieckiego, Cz. Znamierowskiego, S. I. Witkiewicza oraz wielu innych. Podejmowali oni bowiem próbę interpretacji wzajemnych relacji religii w kontekście tego, co można nazwać politycznością.

Na początku XXI wieku warto przypominać, że największą wartością wynikającą z tych, minionych debat, jest wyłaniające się z nich poczucie wolności, przejawiające się w tolerancji religijnej. Na tej podstawie można tworzyć społeczeństwo, którego tożsamość stanowić będą moralne powinności. Ta myśl może być inspirująca dla polityki. Można bowiem posiadać swój światopogląd ale milczeć na ten temat jako osoba publiczna, można być politykiem i starać się reprezentować całość społeczeństwa a nie Kościół. Każdy ma możliwość funkcjonowania w polityce, ale działania polityka winny być zgodne z rozumem. To wołanie, wielu myślicieli międzywojnia, było wołaniem o umiar i skromności w debacie politycznej. Nie chodzi w niej bowiem o szukanie wroga, a prowadzenie dyskursu dla dobra wspólnego. Dzisiaj to także jest niezbędne.

Jerzy Kojkoł – POLISH SOCIAL PHILOSOPHY OF THE INTERWAR PERIOD – RELIGION VS. POLITICS. CHOSEN CONCEPTS

The article presents an interpretation of chosen approaches of understanding mutual relations between religion and politics in Polish social philosophy of the interwar period. The presented topic is comprehensive and relates to various areas in which the debate about the role of religion in politics has continuously been held.

In the beginning of the 21st century, it is worth reminding that the greatest value resulting from previous debates is the emerging feeling of freedom, visible in the religious tolerance. On such grounds, it is then possible to form a society identifying itself with moral duties. Such a thought may be inspiring for politics, as it is possible to have one's own worldview but remain silent on the this topic as a public person. On the other hand, it is also possible to be a politician and strive for representing the society in its totality instead of the Church. Every person has the possibility to function in politics but politicians' actions should be consistent with reason. Many philosophers of the interwar period called for moderation and modesty in the political debate, as its purpose is not to seek enemies, but to lead a discourse for the common good. This purpose remains vital until this day.

PAWEŁ KUSIAK

Akademia Marynarki Wojennej

Prawa człowieka w refleksji Benedykta XVI

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie sposobu, w jaki emerytowany papież Benedykt XVI interpretował zagadnienie praw człowieka w okresie swego pontyfikatu w latach 2005-2013. Autor pragnie odpowiedzieć na pytania, jak Papież postrzegał prawne i filozoficzne fundamenty, budowanego od 1945 roku, międzynarodowego systemu ochrony praw, w czym widział jego sukcesy i niedostatki oraz jak postrzegał związane z nim zagrożenia.

Poszukując odpowiedzi na postawione wyżej pytania autor skupił się na analizie wybranych aspektów myśli Benedykta XVI. Najważniejszy z nich dotyczy założenia, że prawa człowieka mogą istnieć i rozwijać się tylko i wyłącznie na gruncie powiązania ich z prawem naturalnym. Uzupełniają go rozważania dotyczące pokoju, który winien być zasadniczym celem człowieka. W tym kontekście prawa człowieka stają się przede wszystkim narzędziami realizacji idei pokoju. W dalszej kolejności omówiono stosunek Papieża do ochrony konkretnych praw ludzkich, szczególnie prawa do życia i wolności religijnej. W ostatniej części skupiono się zaś na stosunku Papieża do działalności Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz sposobie, w jaki bilansował on półwiecze istnienia *Powszechnej deklaracji praw człowieka*¹.

Głos J. Ratzingera dotyczący relacji praw człowieka i nauczania Kościoła katolickiego słyszany był wyraźnie jeszcze zanim ten objął stolicę piotrową jako następca Jana Pawła II. Pochodzący z Niemiec kardynał w latach 1981-2005 pełnił urząd Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Z tego właśnie okresu pochodzi, opracowany pod jego kierownictwem, jeden z najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych dokumentów stanowiących pośredni głos w dyskusji odnośnie sposobu rozumienia praw człowieka. Chodzi tu o „Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych”, gdzie m.in. pada stwierdzenie: „Nie można twierdzić, że dyskryminacja ze względu na »skłonność homoseksualną« jest tym samym, co dyskrymi-

¹ W polskiej literaturze przedmiotu problem stosunku Benedykta XVI do praw człowieka omówiony został m.in. w pracach E. J. Nowackiej. Zob. E. J. Nowacka, *Spółeczno-polityczna myśl Benedykta XVI. Geneza i znaczenie dla współczesnych państw demokratycznych*, Wrocław 2006, s. 97-107; też, *Wprowadzenie do doktryny społecznej Benedykta XVI*, Wrocław 2009, s. 61-100.

nacja ze względu na rasę, pochodzenie etniczne itd. W odróżnieniu od nich skłonność homoseksualna jest obiektywnym nieuporządkowaniem moralnym i budzi niepokój moralny”². Dokument wywołał szeroką dyskusję na świecie oraz w obrębie samego Kościoła, został nawet skrytykowany przez część ówczesnej hierarchii³.

Jako głowa Kościoła katolickiego Benedykt XVI również nie unikał refleksji na temat praw człowieka. Odniesienia do nich znajdziemy w wielu dokumentach i pracach jego autorstwa z tego okresu. Bogate ich źródło stanowią trzy papieskie encykliki: (1) *Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej* (2006); (2) *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej* (2007); (3) *Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* (2009)⁴. Do szczególnie ważnych głosów na temat praw człowieka należy także wygłoszone w roku 2007 orędzie z okazji Światowego Dnia Pokoju oraz przemówienie przed Zgromadzeniem Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych z roku 2008⁵.

Podstawą dla refleksji Benedykta XVI odnośnie praw człowieka jest kategoria godności osoby ludzkiej. Kościół w swym nauczaniu wywodzi ją z Pisma Świętego, ze słów zawartych w *Księdze Rodzaju*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”⁶. Pogłębiony jej opis znajdziemy także na kartach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w którym czytamy: „Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przysięgi ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać”⁷.

Filozoficznych korzeni problemów, które zdaniem Benedykta XVI narosły wokół współczesnego sposobu interpretowania ludzkiej godności, Papież upatrywał w sporze o naturę ludzkiej wolności⁸. W jego opinii pretensje do uniwersalności idei praw

² *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, ks. J. Królikowski, ks. Z. Zimowski (opr. i tłum.), Tarnów 1997, źródło: www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbiory/t_2_31.html [dostęp: 6 I 2015].

³ J. Ratzinger skrytykowali wtedy, m.in. biskupi C. Buswell, T. Gumbleton i W. Sullivan. Zob. *Frequently Asked Questions – Catholicism and Homosexuality*, źródło: <http://web.archive.org/web/20130304100555/http://www.dignityusa.org/80/faq.html> [dostęp: 6 I 2015].

⁴ Zob. Benedykt XVI, *Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 56; tenże, *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007, s. 79; tenże, *Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Kraków 2009, s. 119.

⁵ Zob. tenże, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2007, źródło: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_pl.html [dostęp: 26 XII 2014]; tenże, *Spotkanie z Członkami Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 18 V 2008, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_en.html [dostęp: 26 XII 2014].

⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2012, Rdz 1, 27, s. 25.

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 357.

⁸ W myśli Benedykta XVI problem ten ma związek z postępującym w kręgu cywilizacji zachodniej rozdziałem rozumu i wiary. Zob. m.in.: tenże, *Boża rewolucja*, M. Romanowski SSP, Z. Gawron SSP (tłum.), Kraków 2006, s. 155; J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, ks. S. Czerwik (tłum.), Kielce 2005, s. 120; J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, W. Dzieża (tłum.), s. 141.

człowieka można zgłaszać tylko wtedy, gdy wyrażona zostanie w oparciu o założenie, że pochodzenie wszystkich ludzi jest takie samo, a co za tym idzie ich natura jest tożsama. Ojciec Święty podkreślał, że wraz z tym kryterium koniecznym jest przyjęcie, że istota ludzka jest głównym elementem boskiego planu stworzenia. Posadowione na takim fundamencie prawa człowieka mają stać się ściśle związane z prawem naturalnym, które pod różnymi postaciami obecne jest w kulturach wszystkich ludów żyjących na ziemi. Odejście od tego sposobu rozumowania to zdaniem Benedykta XVI uchylenie drzwi relatywizmowi, który dla pierwotnej idei praw człowieka jest niszczący, gdyż może doprowadzić do sytuacji, w której: „znaczenie i interpretacja praw byłoby zmienne, a ich powszechność byłaby zanegowana w imię odmiennych kontekstów kulturowych, politycznych, społecznych czy wręcz religijnych”⁹.

Papież wskazywał, że dominujący współcześnie, pozytywistyczny sposób myślenia owocuje sztucznym rozdziałem obowiązków od praw. Szczególnie negatywne konsekwencje tego faktu widział w sferze odkryć techniczno-naukowych. Podkreślał, że: „Mimo ogromnych dobrodziejstw, jakie ludzkość może z nich czerpać, niektóre zastosowania tych odkryć stanowią wyraźne pogwałcenie ładu stworzenia – aż do tego stopnia, że nie tylko stoją w sprzeczności ze świętym charakterem życia, ale sama osoba ludzka i rodzina okradane są ze swej naturalnej tożsamości”¹⁰. Słowa te interpretować można jako apel do społeczności międzynarodowej, która winna określić moralne granice dla badań naukowych i kierunków rozwoju techniki. Nie trudno domyślić się, że wypowiadający cytowane wyżej słowa Papież miał przede wszystkim na myśli klonowanie i eksperymenty na ludzkich zarodkach, aborcję oraz eutanazję. Benedykt XVI odrzucił przy tym argument, że w niektórych sytuacjach rozwój nauki wymusza odrzucenie etyki w imię postępu rozumianego jako dobro wyższego rzędu. W jego ocenie wyjściem jest tu dobór odpowiedniej metody naukowej, która pozwoliłaby na etyczne prowadzenie badań¹¹.

Znaczenie prawa naturalnego Papież podkreślał ponadto w odwołaniu do problemu dialogu międzyreligijnego oraz dialogu pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. W jego ocenie możliwy on jest tylko przy założeniu myślenia w kategoriach prawa naturalnego. Ojciec Święty podkreślał, że: „W tej perspektywie norm prawa naturalnego nie należy uważać za dyrektywy narzucone z zewnątrz i jakby wymierzone w wolność człowieka. Przeciwnie, powinny być one przyjmowane jako wezwanie do wiernej realizacji powszechnego planu Bożego, wpisanego w samą naturę istoty ludzkiej”¹².

⁹ Benedykt XVI, *Spotkanie z Członkami Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 18 V 2008, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_en.html [dostęp: 26 XII 2014].

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. tamże.

¹² Benedykt XVI, *Oreędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2007, źródło: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_pl.html [dostęp: 26 XII 2014]. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, cyt. wyd., s. 357.

Stanowiącą punkt wyjścia dla refleksji Benedykta XVI odnośnie praw człowieka kwestię godność ludzkiej, Papież uzupełnia kategorią pokoju. Ojciec Święty wskazywał, że pokój to naturalny dar od Boga. Stwierdzał to na podstawie dwóch głęboko zakorzenionych w nauczaniu Kościoła katolickiego faktów: (1) świat jest uporządkowany; (2) Bóg dokonał aktu odkupienia człowieka. Podkreślał, że to właśnie w tych dwóch elementach człowiek może odnaleźć odpowiedź na pytanie o sens jego życia. W tym kontekście Papież przypominał także, że żyjemy w świecie, który cechuje racjonalność, a logika ma również wymiar moralny, który wszyscy instynktownie odczuwamy¹³.

Benedykt XVI podkreślał, że drogą do budowy pokoju jest poszanowanie innych ludzi. W tym kontekście zwraca uwagę na takie prawa, jak: (1) prawo do życia; (2) prawo do wolności religijnej. W jego ocenie miejsce tych wartości winno być w życiu społecznym szczególnie, gdyż: „Prawo do życia i do swobodnego wyrażania własnej wiary w Boga nie podlega władzy człowieka”¹⁴.

W tym kontekście Benedykt XVI porusza także problem oddziaływania na ludzi ideologii, przy czym swoiście je definiuje. W jego interpretacji ideologią jest koncepcja, na gruncie której dochodzi do zbrodni. Uważa, że ideologie to redukcyjne wizje człowieka, które są jedną z przyczyn trudności w zachowaniu pokoju na świecie. W ocenie Papieża wiążą się one z coraz bardziej powszechną ignorancją względem prawdziwej natury ludzkiej. Umożliwia to różne interpretacje elementów konstytuujących ludzki byt. Pozornie, słaba i wieloznaczna wizja osoby ludzkiej sprzyja budowaniu pokoju. Jest to jednak wrażenie mylne. W rzeczywistości, jak zwraca uwagę Benedykt XVI: „utrudnia autentyczny dialog i umożliwia autorytatywne narzucanie idei, pozostawiając w ten sposób osobę bezbronną, która w konsekwencji łatwo pada łupem ucisku i przemocy”¹⁵.

Największe zagrożenie dla pokoju wdział Benedykt XVI w ciągle trwającym procesie zagłady życia. Jako przykłady wskazywał konflikty zbrojne, terroryzm, inne formy przemocy, głód, aborcję, eutanazję, manipulacje na ludzkich embrionach. Wszystkie te formy zadawania śmierci interpretował jako takiego samego typu działania przeciwko pokojowi. Podkreślał, że aborcja i manipulacje na ludzkich embrionach są przykładami odrzucenia idei otwarcia na drugiego człowieka, która jest warunkiem życia w pokoju. Przejawem tego samego są także utrudnienia w publicznym wyrażaniu wiary, które dotyczą nie tylko wyznawców chrześcijaństwa ale przedstawicieli różnych wyznań. Co do chrześcijaństwa podkreślał zaś, że jego wyznawcy doświadczają dwóch rodzajów prześladowań. Po pierwsze, ze strony reżimów narzucających im inną religię; po drugie, ze strony obojętnych religijnie władz stosujących kulturowy ostracyzm. Obydwa przypadki stanowią, zdaniem papieża Benedykta XVI, przykłady łamania praw człowieka¹⁶.

¹³ Zob. Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI...*, cyt. wyd.; zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, cyt. wyd., s. 357.

¹⁴ Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI...*, cyt. wyd.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

Problem wolności religijnej, co z wielu względów zrozumiałe, nabiera w refleksji Benedykta XVI szczególnego znaczenia. Papież przypominał, że również ona należy do podstawowego katalogu praw człowieka. Podkreślał, że nie można stawiać wierzących przed wyborem zmuszającym ich do nie manifestowania przekonań religijnych w zamian za możliwość bycia pełnoprawnym obywatelem. W jego ocenie osoba wierząca powinna mieć prawo do swobody publicznego kultu oraz uczestnictwa w budowie ładu społecznego. Krytykował coraz powszechniejsze przemilczanie faktu, że wiele społecznych inicjatyw (uniwersytety, instytucje naukowe, szkoły, instytucje lecznicze, organizacje charytatywne) ma u swych źródeł transcendentną motywację¹⁷.

W powyższym kontekście podkreślić należy, że związek praw człowieka i religii nabiera w myśli Benedykta XVI wymiaru szczególnego. Zdaniem następy św. Piotra religia jest pomocna w dbaniu i rozwoju praw człowieka. Każda religia zakłada element transcendentny wskazujący na szerszy niż tylko ziemski wymiar ludzkiej egzystencji. Prawa człowieka, aby móc istnieć i wzrastać, potrzebują również takiej legitymizacji, jak zauważa Benedykt XVI: „uznanie transcendentnej wartości każdego mężczyzny i każdej kobiety sprzyja nawróceniu serca, co prowadzi do zobowiązania do oporu wobec przemocy, terroryzmu i wojny oraz do krzewienia sprawiedliwości i pokoju”¹⁸.

Niemniej, problemu łamania praw człowieka Benedykt XVI nie redukował jedynie do kwestii nieprzestrzegania wolności religijnej. Do katalogu zagrożeń dla pokoju następca Jana Pawła II zaliczał także ograniczenie dostępu do różnego rodzaju dóbr podstawowych, takich jak: żywność, woda, mieszkanie, opieka zdrowotna. Co ciekawe, uzupełniał ten katalog również o kwestię nierówności w traktowaniu kobiet i mężczyzn. Zwracał uwagę na kwestię braku poszanowania praw i godności kobiet poprzez z jednej strony ich uprzedmiotowienie; z drugiej przez utrzymywane w różnych kręgach kulturowych wizje antropologiczne podporządkowujące kobietę mężczyźnie¹⁹. W tym kontekście wspomnieć należy *List do Biskupów Kościoła katolickiego* z 2004 roku sygnowany przez późniejszego Ojca Świętego (jeszcze jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary) i arcybiskupa Angelo Amato, w którym stwierdzono m.in., że: „Jeśli chodzi o Kościół, znaczenie kobiety jest bardziej niż kiedykolwiek centralne i ważne. Związane jest to z istotą Kościoła, którą otrzymuje on od Boga i przyjmuje we wierze”²⁰.

Na marginesie papieskich rozważań dotyczących godności ludzkiej i pokoju pojawia się również rozwijana przez Benedykta XVI koncepcja „ekologii ludzkiej”. Opierała się ona o założenie, że tak samo jak istnieje ekologia przyrody, istnieje powiązana z nią ekologia człowieka (ekologia społeczna)²¹. Papież zauważał, że brak dbałości o przy-

¹⁷ Tenże, *Spotkanie z Członkami Zgromadzenia Ogólnego...*, cyt. wyd.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Zob. Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI...*, cyt. wyd.

²⁰ *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w kościele i świecie*, Kraków 2004, s. 36.

²¹ Kwestię tę Benedykt XVI rozwinął cztery lata później w swym przemówieniu w Bundestagu. Zob. Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, 22 X 2011, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_en.html [dostęp: 5 X 2014].

rodę w swej konsekwencji niszczy relacje społeczne i powoduje konflikty. W tym kontekście podniósł także problem dostępu do energii, który w okresie intensywnego rozwoju gospodarczego staje się kwestią coraz bardziej palącą. Zauważył także, że kraje, które ów wyścig przegrywają nie mogą się rozwijać, tudzież wizja rozwoju zostaje im narzucona przez silniejsze podmioty i ogranicza się ona na ogół do sfery ekonomiczno-technicznej pomijając aspekt etyczny-moralny. Taka wizja rozwoju nie jest w opinii Papieża integralna i owocuje ujawnieniem destruktywnych cech człowieka²².

W swej refleksji na temat praw człowieka Benedykt XVI nie ograniczał się jedynie do rozważań nad ich teoretycznym wymiarem. Równie ważnym, z punktu widzenia Papieża problemem, była kwestia praktycznych sposobów ich ochrony. W tym kontekście za najważniejsze należy uznać jego rozważania na temat dorobku i zadań ONZ i wypracowanej na ich gruncie *Powszechnej deklaracji praw człowieka*.

Zdaniem Ojca Świętego głównym celem ONZ powinno być koordynowanie współpracy międzynarodowej. Idea ta została jasno wyrażona w artykule pierwszym, podpisanej 26 czerwca 1945 roku, *Karty Narodów Zjednoczonych*. Zapisano tam główne cele Organizacji, która winna: „Utrzymać międzynarodowy pokój i bezpieczeństwo (...). Rozwijać pomiędzy narodami przyjazne stosunki oparte na poszanowaniu zasady równouprawnienia i samostanowienia (...). Rozwiązywać w drodze współpracy międzynarodowej problemy międzynarodowe o charakterze gospodarczym, społecznym, kulturalnym lub humanitarnym, jak również popierać prawa człowieka (...). Stanować ośrodek uzgadniania działalności narodów”²³. W opinii Papieża powyższe cele mogą być zrealizowane jedynie wtedy, gdy ONZ będzie rozumiała swą działalność w kategoriach moralnych. Zauważać należy, co podkreślał również Benedykt XVI, że pierwotnie idee te poruszał Jan Paweł II, który w swym wystąpieniu na forum ONZ w roku 1995 akcentował, że: „Organizacja Narodów Zjednoczonych musi wznosić się coraz wyżej ponad model bezdusznej instytucji typu administracyjnego i stawać się ośrodkiem moralnym, w którym wszystkie narody świata będą się czuły jak u siebie w domu, rozwijając wspólną świadomość tego, iż stanowią – by tak rzec – jedną »rodzinę narodów«”²⁴.

Z perspektywy Benedykta XVI sam fakt działalności ONZ jest w pełni zgodny z nauczaniem Kościoła. Zwracał on uwagę, że leżące u podstaw tej organizacji ideały są zgodne z ideą subsydiarności. W jego ocenie winna być to podstawa do większej politycznej aktywności ONZ w budowaniu międzynarodowego konsensusu. Szczególnie istotne jest to w dobie globalizacji, która zdaniem Papieża sprzyja wzrostowi nierówności na świecie. W tym kontekście Benedykt XVI podkreślał, że „kwestie bezpieczeństwa, cele rozwoju, redukcja nierówności lokalnych i globalnych, ochrona środowiska,

²² Tamże; zob. Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI...*, cyt. wyd.

²³ *Karta Narodów Zjednoczonych*, art. 1.1-1.4, źródło: http://www.un.org.pl/dokumenty/karta_onz.php#0 [dostęp: 27 XII 2014].

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych z okazji 50. rocznicy założenia*, 5 X 1995, źródło: <http://www.personalizm.pl/polrocznik/numer-8/od-praw-osoby-ludzkiej-do-praw-narodow/> [dostęp: 2 I 2015]. Więcej na temat przemówienia Jana Pawła II do Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 5 X 1995: zob. M. Zięba, *Jestem z Wami: kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 255-257.

bogactw naturalnych i klimatu wymagają wspólnego wysiłku wszystkich odpowiedzialnych i wykazania przez nich gotowości do działania w dobrej wierze z poszanowaniem prawa i w duchu solidarności w stosunku do słabszych regionów planety”²⁵.

Zdaniem Benedykta XVI kluczowym dokumentem fundującym Międzynarodowy System Ochrony Praw Człowieka jest wspomniany już, podpisana 10 grudnia 1948 roku, *Powszechna deklaracja praw człowieka*²⁶. Owoce, jakie przyniosła ludzkości, Papież oceniał jednoznacznie pozytywnie. Otwarcie jednak wyrażał obawy co do jej przyszłości. Ojca Świętego niepokoiły tendencje związane z próbą reinterpretacji zapisów Deklaracji w duchu odmiennym od tego, jaki przyświecał jej twórcom w chwili powstawania dokumentu. Jego zdaniem może to: „zaszkodzić jej wewnętrznej jedności i ułatwić odejście od ochrony godności ludzkiej dla zaspokojenia zwykłych interesów, często partykularnych”²⁷. Papież przypominał, że Deklaracja powinna być rozumiana w sposób stały a nie podług aktualnych intelektualnych tendencji, gdyż grozi to: „zaprzeczeniem jedności osoby ludzkiej, a przez to niepodzielności praw człowieka”²⁸. Największe zagrożenie w ocenie Benedykta XVI stanowią szeroko pojęte idee utylitarne, podług których coraz częściej interpretowane jest prawo. Zaciemnia to wielką etyczno-rozumową perspektywę, która jest prawdziwym fundamentem wszelkich norm. Benedykt XVI przypominał, że problem ten podjął już św. Augustyn, który stał na jednoznacznym stanowisku, że zasada o nie czynieniu innym tego, czego sami nie chcielibyśmy doświadczyć, w żadnym wypadku nie może zmieniać się, niezależnie od tego jak różnie będzie pojmowana²⁹.

Abstrahując jednak od obaw o przeszłe losy Deklaracji, jest ona i tak wielką zdobyczą ludzkości. Jej największym dobrodziejstwem jest to, że stała się ona platformą dla różnych kultur reprezentujących odmienne podejście do prawa i rozwijających inaczej działające instytucje. Na gruncie Deklaracji mogły one rozpocząć proces poszukiwań wspólnego rdzenia wartości³⁰.

Podsumowując, prawa człowieka rozumiane zarówno jako idea, ale także jako system norm prawa międzynarodowego, stanowiły dla Benedykta XVI jedną z najważniejszych zdobyczy współczesnej cywilizacji ogólnoludzkiej. Istnieć dalej i rozwijać się mogą one jednak tylko w sytuacji powiązania ich z prawem naturalnym. Dobitnie Papież wyraził to w swym wystąpieniu z okazji wizyty w niemieckim obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau. Zauważył on wtedy, że to, co stało się w tym miejscu jest w istocie konsekwencją odrzucenia perspektywy patrzenia na człowieka jako na „obraz Boga”.

²⁵ Zob. Benedykt XVI, *Spotkanie z Członkami Zgromadzenia Ogólnego...*, cyt. wyd.

²⁶ Zob. *Powszechna deklaracja praw człowieka*, źródło: http://pl.wikisource.org/wiki/Powszechna_Deklaracja_Praw_Cz%C5%82owieka_%281948%29 [dostęp: 26 XII 2014].

²⁷ Benedykt XVI, *Spotkanie z Członkami Zgromadzenia Ogólnego...*, cyt. wyd.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, J. Sulowski (tłum.), Warszawa 1979, s. 308.

³⁰ Benedykt XVI, *Spotkanie z Członkami Zgromadzenia Ogólnego...*, cyt. wyd.

Jego zdaniem Holokaust można interpretować jako symboliczną próbę zabicia Boga i przekazania władzy człowiekowi³¹.

Precyzując odpowiedź na postawione we wstępie pytanie o sposób postrzegania przez Benedykta XVI fundamentów praw człowieka należy stwierdzić, że są nimi interpretowane zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego prawa naturalne. Zauważyć ponadto należy, że pytanie o to, czy idea praw człowieka może być spójna bez powiązania jej z prawem naturalnym, jest nierozdzielne z pytaniem o to, czy konstytucyjna cecha ludzkiej natury jest tożsama. Jeśli przyjmiemy, że człowieczeństwo jako takie jest tym samym, a wytworzone w procesie dziejowym kultury to cechy konsekwentne, należy odpowiedzieć twierdząco – stworzenie wspólnych praw dla całej ludzkości jest możliwe, proces ten zapewne będzie długi i trudny, ale ma on szanse powodzenia. Do odmiennych wniosków dojdziemy jednak, jeśli stwierdzimy, że kultury i szerzej tworzone przez nie cywilizacje³² to osobne światy, a systemy wartości i budowane na ich gruncie normy prawne spójne są tylko w ich obrębie. Tą drogą dojdziemy do wniosku, że poza danym kręgiem cywilizacyjnym systemy wartości i budowane na ich gruncie normy prawne nie mogą być koherentne. Podkreślić tu jednak należy, że taka interpretacja nie jest zgodna z nauczaniem Kościoła katolickiego, który opiera się na uniwersalności swego przesłania.

Zauważyć także należy, że papież Benedykt XVI widział długofalowe pozytywne konsekwencje promocji praw człowieka. Wierzył on, że spowoduje to przemiany w świadomości ludzi i narodów, które zaowocują poprawą dialogu pomiędzy państwami i zantagonizowanymi grupami społecznymi. Ostatecznie, ma to przynieść wzrost bezpieczeństwa międzynarodowego, gdyż zdaniem Ojca Świętego: „poszanowanie praw i gwarancje, jakie z nich wypływają, stanowią miarę dobra wspólnego, służąc ocenie relacji między sprawiedliwością i niesprawiedliwością, rozwojem i ubóstwem, bezpieczeństwem i konfliktem”³³.

We współczesnym dyskursie często spotykamy się z mniej lub bardziej ujawnioną interpretacją praw człowieka jako celu samego w sobie. Analizując refleksję Benedykta XVI należy pamiętać, że stoi on na stanowisku, że prawa człowieka są narzędziem do zapewnienia celu nadrzędnego, czyli pokoju na świecie. Nie sposób rozwijać ich na gruncie relatywizmu, gdyż na takim fundamencie nie można budować konstrukcji aspirujących do absolutności. Tylko w przypadku, gdy prawa człowieka zostaną oparte o obiektywne wymogi natury danej przez stwórcę, mogą być one trwałe. W innym

³¹ Zob. tenże, *Przemówienie Benedykta XVI w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau*, 28 V 2006, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau_pl.html [dostęp: 26 XII 2014].

³² Terminy „cywilizacja” i „kultura” autor definiuje w duchu F. Konecznego jako szerszą i węższą metodę życia zbiorowego. Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa – Struga 1992, s. 14. W podobny sposób rozumiał je również wpływowy badacz amerykański S. Huntington w swojej najsłynniejszej pracy dotyczącej zderzenia cywilizacji. Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, H. Jankowska (tłum.), Warszawa 2006, s. 571; zob. M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa 2012, s. 10-51.

³³ Benedykt XVI, *Spotkanie z Członkami Zgromadzenia Ogólnego...*, cyt. wyd.

przypadku zawsze będzie można je podważyć lub zreinterpretować. W tym kontekście *Powszechną deklarację praw człowieka* należy rozumieć jako moralne zobowiązanie całej ludzkości. Ojciec Święty postulował, żeby o ich podstawach myśleć w kategoriach woli Boga, a nie aktu międzynarodowego zgromadzenia.

W powyższym kontekście warto zwrócić uwagę na kontrowersyjny, z liberalnego punktu widzenia, sposób interpretowania przez Benedykta XVI ochrony życia. Papież rozszerza definicję jego zagłady również na akty, które dla wielu współczesnych ludzi są wyrazami wolności, czyli aborcję, eutanazję i eksperymenty na ludzkich zarodkach (wolność nauki). Istota tych działań rozumiana jako „zagłada życia” jest dla niego tożsama ze śmiercią w wyniku zamachu terrorystycznego czy też walk zbrojnych.

Podobnie jest z papieską krytyką utilitaryzmu w podejściu do prawa. Pojąć można ją tylko na gruncie wiary rozumianej w duchu katolickim. Konieczne jest tu założenie, że celem nie jest jak największe szczęście jak największej liczby żyjących na ziemi ludzi, a ich pośmiertne zbawienie. Wydaje się, że współczesnemu człowiekowi Zachodu zdecydowanie bliżej do myślenia w kategoriach regulującej życie społeczne praworządności, niż poszukiwania w prawie narzędzia do realizacji idei sprawiedliwości.

Paweł Kusiak – HUMAN RIGHTS IN BENEDICT XVI THOUGHT

The article discusses interpretations of the topic of human rights by Benedict XVI. It focuses on thoughts of the Pope around issues such as: co-dependance of human rights and natural laws; purpose and meaning of human rights existence; the most important types of human rights; evaluation of United Nations' activity on human rights protection.

IWONA JAKIMOWICZ-OSTROWSKA
Akademia Marynarki Wojennej

Rola i znaczenie Kościoła w życiu politycznym współczesnej Grecji

Uwagi wstępne

Znaczenie wiary, religii oraz instytucji kościelnych, od czasu do czasu, staje się tematem debaty naukowej, a także publicznej. Dyskurs ten pojawia się najczęściej w kontekście znaczenia czynnika religijnego dla prowadzonej w danym państwie polityki. Poszukując źródeł zachowań oraz działań społecznych, analizując powody decyzji polityków, ukazuje się je w kontekście kultury politycznej. Ta zaś sama współtworzona jest przez czynniki religijne kształtujące wartości oraz zasady, które wpływając z wyznawanej przez obywateli wiary oraz określając rolę kościoła, decydują o ich życiu prywatnym, jak i publicznym. W tym kontekście działalność państwa, jako wyraz decyzji oraz aktywności obywateli, splata się z działalnością kościołów oraz związków wyznaniowych, których przedstawiciele współorganizują życie polityczne. Stopień oraz głębość powiązań między państwem a kościołem zależy od rozmaitych czynników takich jak: stopień świeckości instytucji państwowych, autorytet duchownych danego kościoła, zaangażowanie wiernych w życie polityczne czy też poziom akceptacji przez wiernych wpływu religii oraz przedstawicieli duchowieństwa na ich codzienne sprawy.

Grecja, jako państwo wyznaniowe, jest doskonałym przykładem europejskiej struktury politycznej, której instytucje oraz kultura polityczna, a nawet tożsamość narodowa obywateli, zbudowana została w oparciu o dominujące wyznanie. Kościół w Grecji – Grecki Kościół Prawosławny wraz z jego zwierzchnikiem, arcybiskupem Aten i całej Grecji – pełni istotną rolę w procesach kształtowania się opinii oraz zachowań społecznych. Wpływ religii oraz instytucji i duchownych kościelnych nierzadko decydują o działaniach politycznych lub warunkują ich skuteczną realizację w państwie. Bycie Grekiem, jak i greckim obywatelem, nierozzerwalnie bowiem wiąże się z byciem jednocześnie członkiem Greckiego Kościoła Prawosławnego.

Jak zatem zachowywał się Kościół – wierni, duchowieństwo oraz instytucje kościelne – podczas niedawnego kryzysu politycznego w Grecji? Jak bieżąca polityka jest wspierana bądź krytykowana przez środowiska związane z Kościołem? Na ile politycy, deklarujący różny stosunek do wiary oraz religii, ulegają presji swoich wierzących wyborców lub samych duchownych? Prezentowany tekst stanowi analizę obecnej rzeczywistości politycznej w Grecji oraz wskazuje powody, dla których silny wpływ Kościoła był, jest lub mógłby być istotny dla procesów i decyzji politycznych rządu w Atenach. W Grecji od około dekady dynamika przeobrażeń politycznych jest tak duża, że trudno mówić o jednym, spójnym obrazie zapamiętywanych i jednocześnie kluczowych momentów wspólnych dla całego społeczeństwa. Niemniej stałym graczem na scenie politycznej, przy znacznej zmienności w ostatnich latach jej głównych aktorów, jest Grecki Kościół Prawosławny. Oczywiście metafora „dziurki od klucza” narzuca się sama i zawiera w sobie dwa założenia: przedstawiony w tekście obraz polityki greckiej nie jest szeroki, a także oznacza podglądactwo czyli konieczność interpretacji owego fragmentu rzeczywistości, przez pryzmat wiedzy i doświadczeń wścibskiego obserwatora, który stara się wywnioskować jak najwięcej z tego, co zdoła dostrzec. Dla politologa, w szczególności polskiego politologa, który analizuje współczesne zjawiska polityczne w tym niewielkim europejskim państwie, nawet tak ograniczony obraz, wydaje się jednak być kuszącą możliwością spojrzenia na sposób odbioru i reakcję dzisiejszych Greków oraz poznania niuansów odbioru greckiej polityki przez członków tego społeczeństwa.

Pojęcie wiary i religii

Dla przejrzystości omawianych w tekście zagadnień ważne jest, aby doprecyzować pojęcia: wiary i religii. Ich sposób postrzegania pozwoli na jednoznaczne opisywanie zjawisk politycznych oraz znaczenia Greckiego Kościoła Prawosławnego¹ w dzisiejszej polityce państwa.

Pod pojęciem wiary rozumieć należy taką postawę psychiczną człowieka, która polega na przeświadczeniu o prawdziwości określonych twierdzeń, mimo ich empirycznej niesprawdzalności. Osoba wierząca, pomimo braku dowodów, uznaje nadrzędny charakter praw oraz zaleceń wynikających z przyjętego przez nią systemu. Wiara jest zatem dobrowolnym aktem woli danego człowieka wyrażonym przez subiektywną deklarację². Jak podaje Jan Woleński istnieją trzy sposoby rozumienia pojęcia wiary – epistemologiczne, moralne i religijne³. Na potrzeby poniższego tekstu istotne jest to

¹ W tekście wymiennie stosowane będą nazwy: Grecki Kościół Prawosławny, Kościół Ortodoksyjny, Kościół Grecki lub też Kościół Prawosławny. Wszystkie one odnoszą się będą do tej samej instytucji.

² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 11.

³ J. Woleński, *Trzy pojęcia wiary: epistemologiczne, moralne i religijne*, w: *Wiara, wiedza, uzasadnienie*, D. Leszczyński (red.), Wrocław 2008, s. 29-42.

ostatnie, dość powierzchowne, łączenie wiary z religią. Istnieje co prawda powiedzenie: człowiek „religijny ale niewierzący”, to znaczy, że ktoś może funkcjonować we wspólnocie religijnej, spełniać praktyki religijne bez wiary w Boga⁴. Nie jest jednak celem prezentowanego tekstu analiza stopnia głębokości lub prawdziwości wiary czy badanie praktyk religijnych Greków ale łączenie działań politycznych z dominującym wyznaniem w tym państwie oraz wpływ kultury politycznej, niejako zakorzenionej w narracji Greckiego Kościoła Prawosławnego, na decyzje instytucji państwa oraz samych polityków i wyborców. Zatem deklaratywna przynależność Greków do wspólnoty religijnej skupionej wokół Greckiego Kościoła Prawosławnego, na potrzeby prezentowanego tematu, spełnia warunek pisania o społeczeństwie greckim, jako grupie osób wierzących.

Rozmaicie definiowane jest pojęcie religii – od relacji człowieka z *sacrum* aż po doktrynę, której nadrzędność uznają wyznawcy. Niemniej popularna definicja słownikowa⁵, podkreśla że religia to zespół zachowań wyrażających ludzką potrzebę opieki ze strony Boga, rozumianego jako Moc, od której zależy nasze spełnienie i szczęście. W religii, która jest żywą łącznością człowieka z Bogiem, nie wystarczy wyłącznie przekonanie o istnieniu Boga, musi także występować element wiary i zaufania Bogu. Ja zaznacza Tadeusz Pikus⁶, wiara jest niezbędnym elementem religii. Natomiast kościół rozumieć należy jako instytucję składającą się zarówno z wiernych, jak i organów zarządzania mieniem, dobrami, reprezentowaną przez duchowieństwo⁷.

W systemie politycznym Grecji religia ma charakter i status religii państwowej. Oznacza to, iż działania instytucji państwowych i kościelnych spletają się, a zakresy ich wpływów mogą się pokrywać. Co więcej państwo finansuje Kościół, ten zaś wspiera je w podejmowanych działaniach na arenie wewnątrzpolitycznej, jak i w przestrzeni międzynarodowej. Ponadto związek Kościoła i państwa uwidacznia się również w podwójnej przynależności każdego z wiernych – wynikającej z bycia członkiem wspólnoty ochrzczonych w danym obrządku względem Kościoła oraz związanej z obywatelstwem danego państwa. W Grecji od samego jej powstania w XIX wieku obie te relacje są ze sobą ściśle powiązane. Kościół w Grecji jest zatem związkiem uwarunkowanym także

⁴ Chociaż istnieją poglądy, rozróżniające i przeciwstawiające wiarę i religię, które podzielał m.in.: K. Barth, J. Kalwin, J. Witte, T. Iblis, A. Nossol, A. J. Nowak; zob. M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 75-76.

⁵ Hasło w enc. PWN, źródło: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/religia;3966983.html> [dostęp: 11 2016]

⁶ T. Pikus, *Wiara religijna – co to jest?*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2012, nr XXV/1, s. 71-84.

⁷ Po pojęciem związku wyznaniowego w prawie polskim rozumieć należy wspólnotę religijną założoną w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, posiadającą własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe. Jest to definicja zbudowana w oparciu o przepisy ustawy z dnia 17 V 1989 r. – *O gwarancjach wolności sumienia i wyznania*. Do kategorii związków wyznaniowych należą także grupy religijne posiadające specyficzne nazwy, np. „stowarzyszenie badaczy Pisma Świętego w Polsce”, „Zbór ewangeliczny – Syjon”.

Wśród związków wyznaniowych tradycyjnie wyróżnia się Kościoły. Nazwa kościół stosowana jest zazwyczaj przez te związki wyznaniowe, które opierają się na doktrynie chrześcijańskiej np. Kościół katolicki, polski autokefaliczny Kościół prawosławny, Kościół ewangelicko-augsburski, Kościół chrześcijan baptystów. Zob. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005; A. Mezglewski, H. Misztal P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008.

moć świeckiego prawa publicznego, ponieważ opiera się na akcie organizacyjnym państwa. Zdaniem L. Halbana: „Jeśli (...) istnieje przeświadczenie, że te czy inne związki wyznaniowe są bezpośrednio potrzebne dla utrzymania panującego ustroju społecznego czy politycznego, przyznaje się im charakter (...) instytucji prawa publicznego”⁸. Mimo to ranga i znaczenie duchowieństwa, a także samej instytucji Kościoła Prawosławnego w Grecji, przez lata, doprowadziły do istotnego wpływu na świecki system prawny oraz pozwoliły na uprzywilejowaną pozycję w państwie względem innych związków wyznaniowych, a nawet instytucji świeckich. Pozycja duchownych wynikała bowiem nie tylko ze słabości dopiero co tworzących się struktur i instytucji państwowych, ale także z bardzo silnej relacji, jaka zachodziła między poczuciem tożsamości a wyznaniem (czy przynależnością religijną) mieszkańców tego terenu.

Religia, stopień zaangażowania wyznawców oraz wpływ, jaki ma jej doktryna na poszczególnych mieszkańców Europy, w coraz bardziej widoczny sposób determinuje poczucie przynależności jednostki do danej grupy, w tym także do wspólnoty narodowej. Wyróżnić możemy trzy podstawowe sytuacje, gdy religia wiąże się bezpośrednio z kształtem tożsamości narodowej. Pierwsza występuje wtedy, kiedy religia i narodowość są ze sobą ściśle związane i obie się nawzajem warunkują. Potocznie utożsamiamy wówczas narodowość z konkretną religią. Sytuację taką mamy w przypadku judaizmu, którego wyznawca jest jednocześnie członkiem narodu żydowskiego, a konwersja jest zjawiskiem stosunkowo rzadkim i związanym ze skomplikowaną procedurą. Druga ma miejsce, gdy religia tylko pośrednio lub w ograniczonym stopniu wpływa na tożsamość narodową. Wzmacnia ją, ale jedynie w określonym kontekście historycznym, politycznym czy ekonomicznym. Relacja religii i narodowości służy raczej uwypukleniu granicy podziału „my” i „oni”. Opisana sytuacja miała miejsce w różnych okresach i z różnym natężeniem w co najmniej kilku państwach europejskich, m.in. w Polsce czy Rosji.

Innym rodzajem relacji jest funkcjonowanie państwa i religii na niemal niezależnych płaszczyznach i poziomach, które w bardzo ograniczonych warunkach i na określonych zasadach politycznych i kulturowych dopuszczają do wzajemnego styku. Ani religia, ani narodowość nie są ze sobą formalnie połączone, a świeckie instytucje państwowe dbają, aby nie kształtowały siebie nawzajem. Nawet w sytuacjach kryzysu jednostki nie postrzegają religii jako elementu wyróżniającego ich zbiorowość na tle innych. Jest on raczej traktowany jako drugorzędna część ich światopoglądu, nieistotna podczas definiowania swojej przynależności narodowej. Wzmacnia identyfikację narodową i stanowi mniej istotny aspekt indywidualnej samoidentyfikacji. Sytuację taką obserwujemy między innymi w zlaicyzowanych społeczeństwach europejskich, np. francuskim⁹.

⁸ L. Halban, *Kilka uwag dotyczących znaczenia naukowego i praktycznego prawa kościelnego*, Lublin 1957, s. 34.

⁹ I. Jakimowicz-Ostrowska, *Religia a tożsamość narodowa we współczesnej Europie*, w: „Przegląd Religioznawczy”, 2009, nr 4/234, s. 197-210.

W przypadku Grecji pierwszy z wyżej wymienionych typów relacji wydaje się być dominujący od chwili odrodzenia się niepodległego państwa w XIX wieku aż po dzień dzisiejszy.

Kościół Grecki Prawosławny po odzyskaniu niepodległości w 1831 roku

Odradzająca się w XIX wieku państwowość Grecji wpisywała się w nurt ówczesnych poglądów, które ogarnęły całą Europę, a dotyczyły konieczności tworzenia się państw narodowych. Koegzystujący wraz z Turkami i przedstawicielami innych narodów przez ponad cztery wieki w ramach Imperium Osmańskiego Grecy, pod wpływem rodzącego się w całej Europie nacjonalizmu, powrócili do idei „Megali Elada”, czyli wielkiej Grecji oraz marzeń o własnym państwie. Grecy przez ponad czterysta lat wspólnego życia ulegali silnie wpływom i upodabniali się do przedstawicieli nie tylko dominującej grupy Osmanów, ale również innych mniejszości. Jedyną dystynktywną cechą jaka świadczyła o ich greckim pochodzeniu była wyznawana religia prawosławna. Nie przeszli jednak ani zmian myślowych, jakie wprowadziło w zachodniej części Europy Oświecenie, ani nie walczyli w imię ideałów Rewolucji Francuskiej, ani nawet nie dotknęły ich efekty pierwszych zmian jakie miała przynieść ze sobą rewolucja przemysłowa w XIX wieku. Grecja, mimo że wcześniej niż wiele państw europejskich, m.in. Polska, uzyskała niepodległość (4 II 1830) i rozpoczęła budowę swoich nowych struktur politycznych, nie zdołała pokonać wielu trudności oraz poradzić sobie z rozczarowaniami, jakie przyniosła suwerenna państwowość. Początek państwa greckiego wiązał się z koniecznością powiązania modelu funkcjonowania instytucji państwowych według koncepcji wypracowanej w oparciu o filozofię polityczną Europy Zachodniej z tradycją myślenia i funkcjonowania społeczeństwa, które swoje interesy polityczne, ekonomiczne i społeczne załatwiała przez wiele wieków za pomocą instytucji patrona. Niemniej zaraz po powstaniu w 1821 roku stworzone zostały pierwsze współczesne zasady polityczne, jakie stały się w późniejszym czasie elementem systemu politycznego narodowego państwa greckiego¹⁰. Ówczesni Grecy nie znali pojęć społeczeństwa obywatelskiego oraz obca im była idea wolnego rynku i mechanizmów rozwijającego się w pozostałej części tzw. Starego Kontynentu kapitalizmu. Tym co istotne dla zrozumienia podwalin kształtującej się Grecji jest z jednej strony jej ruralny charakter oraz przywiązanie do hierarchii społecznej wynikającej ze struktury rodzinnej i klanowej, a z drugiej zaś istnienie i funkcjonowanie, także w czasach Imperium Osmańskiego, nowej, wykształconej warstwy społecznej. Znaczna większość społeczeństwa greckie-

¹⁰ M. Dymarski, *Konflikty na Bałkanach w okresie kształtowania się państw narodowych w XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 2010, s. 38-46.

go w XIX wieku była niewykształcona i podporządkowana autorytetowi władzy – czy to świeckiej reprezentującej Imperium Osmańskie czy duchownych kościoła. Źródłem władzy ówczesnie był sułtan lub Bóg, a w jego imieniu duchowni, a nie obywatele. Jednym zaś sposobem zabezpieczenia własnych interesów było zapewnienie sobie opieki wpływowego patrona, który za poparcie i pieniądze, często związany więzami krwi z danym regionem, wioską lub rodziną, gotów był pełnić rolę strażnika danej społeczności.

13 stycznia 1822 roku w Epidauros, ogłoszono pierwszą konstytucję Grecji, która gwarantowała prawa i wolności obywatelskie oraz wskazywała na główne zasady organizacji i działania państwa. Istotne było zapisanie religii prawosławnej, jako oficjalnego wyznania państwa, stworzenie systemu instytucji opartych na trójpodziale władzy oraz wprowadzenie demokratycznych zasad wyboru przedstawicieli poszczególnych regionów do głównych instytucji je reprezentujących¹¹. Od tego czasu do dziś w Grecji państwo i religia pojmowane były jako dwa nierozłączne elementy. Zapisy konstytucji potwierdzały, że tożsamość grecka zawsze łączyła się i nadal łączyć się miała z wyznaniem. Zatem nowoczesne państwo narodowe Greków nigdy nie było państwem świeckim, ale zawsze jego regulacje prawne i działania polityczne uzależnione były od relacji polityków z duchowieństwem.

W przypadku Kościoła Greckiego decyzja o autokefalii (27 VII 1833) związana była z działaniami politycznymi państwa. Budujące swą niepodległość i niezależność międzynarodową młode państwo greckie nie chciało w żaden sposób zależeć od Turcji. Zwierzchnictwo Konstantynopola nad kościołem w Grecji dawałoby takie wrażenie, zatem w żaden sposób nie było zgodne z narracją ówczesnych polityków, jak i odbiorem społecznym ludności stanowiącej wiernych Kościoła na terenie Grecji. Co więcej ogłoszenie autokefalii zasugerowała duchownym greckim specjalna komisja rządowa powołana do celu analizy sytuacji struktur prawosławnych w Grecji¹². Świadczy to o znacznym wpływie władz świeckich odradzającego się państwa na ówczesnych duchownych, ale oddaje także oczekiwania wiernych będących obywatelami świeżo ukonstytuowanego się, po okresie długiej zależności osmańskiej, społeczeństwa. 15 lipca 1833 w Nauplii (pierwszej stolicy niepodległej Grecji) zebrał się synod z udziałem 20 duchownych greckich (z tego jedynie 9 biskupów), który po siedmiogodzinnych obradach opowiedział się za jednostronną proklamacją autokefalii. 23 lipca 1833 w imieniu króla wydana została konstytucja kościelna ogłaszająca powstanie Prawosławnego Wschodniego Kościoła Apostolskiego Królestwa Grecji.

Zmiana statusu i autokefalia stanowiły jednak dopiero pierwszy krok do powiązania struktur państwa i Kościoła. Chciano aby struktura biskupstw oraz poszczególnych parafii odpowiadała świeckiemu podziałowi administracyjnemu kraju. Królew-

¹¹ Ciekawostką jest, iż jeszcze do lat 20. XX wieku wielu polityków ale także ideologów greckich uważało, że prędzej czy później to Konstantynopol a nie żaden inne miasto stanie się stolicą i centrum politycznym współczesnej Grecji.

¹² J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Turlej, *Historia Grecji*, Kraków 2005, s. 485-489.

ska administracja dążyła w ten sposób do pełnego podporządkowania Kościoła strukturom państwowym. W listopadzie 1833 roku ogłoszono zamiar ograniczenia liczby biskupów do dziesięciu, tak, by była ona równa liczbie nomosów. Wobec faktu, że w tym samym roku liczba żyjących biskupów wynosiła ponad 40, władze ogłosiły zamiar wstrzymania chirotonii biskupich do momentu, gdy z powodu śmierci kolejnych hierarchów w Grecji pozostanie tylko dziesięciu biskupów. Plan ten zmodyfikowano dopiero w roku 1850, gdy liczbę planowanych katedr biskupów podwojono. Odrębne ograniczenia nałożono na monaster. W 1834 roku na polecenie władz świeckich zlikwidowano 412 wspólnot męskich z ogólnej liczby 593, kierując się zasadą zamykania wszystkich klasztorów, w których żyło mniej niż sześciu mnichów. Wyjątkiem były klasztory w regionie Mani, gdzie umożliwiono dalsze działanie 63 monasterom zamieszkanym przez pojedynczych zakonników oraz klasztory na odległych wyspach Grecji. Mnisi z klasztorów zlikwidowanych zostali przesiedleni do tych, których działanie nie zostało przerwane. Majątki monasterów zostały sprzedane, a uzyskane fundusze zgromadzono w funduszu kościelnym bądź skierowano na cele oświatowe. W przypadku monasterów żeńskich zamkniętych zostało 15 z 18 wspólnot; kontynuowanie działalności umożliwiono jedynie trzem klasztorom, w których przebywało więcej niż trzydzieści kobiet. W 1840 roku w Grecji działało 140 klasztorów z 1646 mnichami, zaś od roku 1850 ich liczba zaczęła wzrastać. Wobec tak widocznej ingerencji władz świeckich w strukturę i działalność Kościoła zaskakuje fakt, iż duchowieństwo greckie na ogół nie protestowało przeciw tym zmianom. Głównym powodem był niski poziom wykształcenia, a nawet analfabetyzm, części kleru oraz jego silne skorumpowanie. Byli oni bowiem w pierwszej kolejności mieszkańcami swoich wiosek i reprezentantami lokalnych społeczności, a dopiero w dalszej przedstawicielami Kościoła¹³. Sporą grupę duchownych cechowały nie tylko relacje rodzinne z danym regionem, a nawet wioską, ale także brak odpowiedniego wykształcenia czy erudycji, aby móc wejść w dialog z ówczesnymi władzami Grecji. W drugiej połowie XIX wieku Kościołowi Greckiemu udało się jednak przeprowadzić kilka reform wewnętrznych, m.in. ujednolicić liturgię na terenie całego kraju oraz dostosować prawo kanoniczne do nowej sytuacji.

U progu XX wieku w Grecji dominowała ludność wiejska (ok. 62%), którą dodatkowo cechowały konserwatywne poglądy oraz silne przywiązanie do tradycji i wyznawanej religii. Wiązano je często z nacjonalistycznym postrzeganiem nowo funkcjonującego niepodległego państwa greckiego. Mimo to zmiany w polityce wewnętrznej państwa oraz coraz większa świadomość wśród duchownych doprowadził do pierwszych prób uniezależnienia się hierarchów Kościoła od wpływów państwa i zajęcia pozycji poza systemem politycznym.

To swoisty paradoks, że kraj uchodzący za kolebkę demokracji sam od niemal początku po swoim odrodzeniu w XIX wieku był w sposób niedemokratyczny. Grecy przez

¹³ Pierwszy oddział teologii powstał na świeckim Uniwersytecie w Atenach w 1839 roku.

większą część swojej nowożytnej historii zmagali się bowiem z nietrwałymi rządami, brakiem ciągłości i spójności działań kolejnych elit rządzących oraz znacznym wpływem armii na życie i scenę polityczną Aten¹⁴. Przeszkodą dla samych Greków był ich, wręcz obsesyjny po wojnie domowej (1946-1949), strach przed dojściem do władzy komunistów. W rezultacie popadli w drugą skrajność, jaką były dyktatorskie rządy prawicy.

Po zerwaniu z dyktaturą (1967-1974) w Grecji zachodziły niezwykle szybkie i demokratyczne zmiany. Wreszcie, ciesząc się swobodą polityczną, odradzać zaczęły się partie polityczne (w tym dwie dzisiejsze największe partie Grecji – Nowa Demokracja Karamanilisa oraz PASOK Andreasa Papandreu) oraz organizacje społeczne. Ówczesni politycy potrzebowali szerokiego poparcia dla swoich reform i starali się nawiązać współpracę z przedstawicielami rozmaitych środowisk i grup społecznych. Pozyskali poparcie Ortodoksyjnego Kościoła Greckiego, którego duchowieństwo obawiało się, że lewicowe, czy wręcz komunistyczne, poglądy społeczeństwa osłabiają pozycję kleru i ograniczą wpływ na wiernych¹⁵. Po zmianie reżimu politycznego w Grecji w 1975 roku wprowadzono zapis w Konstytucji Grecji (art. 3.) nadający nadrzędną pozycję Greckiemu Kościołowi Prawosławnemu. Ta sama konstytucja w art. 13. gwarantuje wolność religijną obywatelom o innym wyznaniu, ale i tak dominujące znaczenie Kościoła Ortodoksyjnego widoczne jest na rozmaitych polach funkcjonowania. Przykładem jest traktowanie duchownych prawosławnych jak urzędników państwowych z wszystkimi konsekwencjami przyznania takiego statusu. Ich pensje oraz emerytury są zatem opłacane z budżetu państwa, a wyższym rangą duchownym przysługuje prawo do przyjmowania honorów państwowych oraz uroczystych pogrzebów z asystą honorową. Przykładem umniejszania znaczenia funkcjonowania wiernych innych wyznań jest budowa meczetu w Atenach rozpoczęta w 1978 roku, a formalnie nie skończona aż do początku XXI wieku. Rząd i Kościół Grecki przyzwalał bowiem na opóźnienia w jego realizacji oraz oficjalnie utrzymywali stanowisko, iż społeczność muzułmańska może funkcjonować w dotychczasowych warunkach a przeciągająca się budowa i w rezultacie brak Meczetu nie jest kluczowym problemem Aten. Podobne problemy mieli także katolicy mieszkający na terenie Grecji, których prawa religijne były mocno ograniczane przez dominujących w życiu publicznych hierarchów Kościoła prawosławnego.

Co prawda chęć przystąpienia Grecji do Wspólnoty Europejskiej zmusiła rząd w Atenach do pewnego ograniczenia dominacji Kościoła Prawosławnego w prawodawstwie świeckim państwa, co pozwoliło m.in. na legalizację aborcji (choć pod bardzo restrykcyjnymi warunkami) oraz wprowadzenie małżeństw cywilnych¹⁶. Od początku lat 80. XX wieku rządy w Grecji na przemian dzielone były między PASOK, czyli Pan-

¹⁴ J. Karpathakis, *Post-war Greece: from dictatorship to democracy*, źródło: www.arrow.unisa.edu.au

¹⁵ N. Serdedakis, *Democratization and Collective Action in Post-Junta Greece (1974-1981)*, referat wygłoszony na konferencji ECPR w Pizie 6-8 września 2007 roku, tekst wystąpienia w posiadaniu autorki.

¹⁶ D. Halikopoulou, *Patterns of Secularization. Church, State and Nation in Greece and The Republic of Ireland*, London 2011, s. 12.

helleński Ruch Socjalistyczny (gr. Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα) oraz centroprawicową partię Nowa Demokracja, czyli ND (gr. Νέα Δημοκρατία). Jednak nawet lewicowa partia PASOK i jej ówczesny lider Papandreou nie zdecydowali się na zmniejszenie roli Kościoła jako takiego. Nie bez powodu, a może należałoby napisać – z powodu ortodoksji Kościoła, Samuel Huntington zaliczył w tym czasie Grecję do państw, które pozostaną poza „nowym murem” podziału na świecie¹⁷. Według niego przypisywanie Grecji do grupy państw zachodnioeuropejskich wynikało z jej liberalnej gospodarki i demokratycznego systemu. Jednak podłoże kulturowe i istotny wpływ duchownych na życie polityczne przesunęły ją do grona państw bałkańskich. Nie pomogła zmiana mająca miejsce w pierwszej połowie lat 90. XX wieku, kiedy to rozpoczęto proces decentralizacji władzy i przenoszenie jej na niższe szczeble administracji państwowej aby rozbić dotychczasowe utrwalone układy polityczne, w tym powiązania lokalnych duchownych i polityków¹⁸.

Kościół Ortodoksyjny na przełomie XX/ XXI wieku

Wyzwaniem, jakie stoi obecnie przed Grekami, jest także kwestia ich podejścia do etniczności i religijności. Globalizujący się świat wymusza na mieszkańcach całej Europy konieczność poszukania odpowiedzi dotyczących sposobu radzenia sobie ze zjawiskiem masowych migracji. W przypadku Grecji jest to nieunikniona konfrontacja z prawdziwością dwóch utrwalonych powszechnie przekonań: o homogeniczności religijnej i etnicznej mieszkańców Grecji oraz o pozostaniu krajem emigracji, a nie imigracji. W przypadku tego pierwszego stereotypu konieczne jest nie tylko przyjrzenie się statystykom, które coraz częściej wskazują na zróżnicowanie pochodzenia dzisiejszych mieszkańców Grecji, ale także ich coraz słabsze przywiązanie do kościoła greckiego lub wręcz inne wyznanie. Co prawda sami Grecy często twierdzą, że można mieć obywatelstwo greckie, ale żeby być prawdziwym Grekiem, trzeba mieć greckich przodków, mówić po grecku i być ochrzczonym w greckim kościele. Co więcej – od lat 90. XX wieku kościół w Grecji wspiera wszelkie przejawy postaw nacjonalistycznych i głosi konieczność łączenia tego co greckie i patriotyczne z działalnością Kościoła¹⁹. W 1998 roku arcybiskupem Aten został charyzmatyczny Christodopulos, który zdając sobie sprawę z pozycji jaką ma wśród społeczeństw, nie tylko nie unikał zaangażowania w bieżące wydarzenia polityczne, ale wręcz stawał się ich głównym aktorem.

¹⁷ S. Huntington, *The clash of civilizations?*, "The Foreign Affairs", 1999, nr 3 (72), s. 22-49.

¹⁸ D. A. Sotiropoulos, *Public Policy and Reform Failure in Greece, in the Comparative Context of Democratization in Southern and Southeastern Europe*, materiały z seminarium, które odbyło się 25-28 marca 2009, w ramach 10. edycji *Mediterranean Research Meeting* organizowanych przez Centrum Roberta Schumana przy the European University Institute.

¹⁹ A. Anastasiadis, *Religion and Politics in Greece: The Greek Church's "conservative modernization" in the 1990s*, Reaserch in questions, 11 I 2004, źródło: www.ceri-sciences-po.org/publical/qdr.htm

W 2001 roku, podczas nowelizacji części zapisów Konstytucji Grecji, nie zdecydowano się na zmianę w art. 3 i nadal podtrzymano silną i uprzywilejowaną względem innych wyznań, pozycję Greckiego Kościoła Prawosławnego. Co prawda od tego czasu znikł zapis w dowodach osobistych obywateli Grecji o ich wyznaniu, ale o żadne dalsze zmiany nie wnioskowali przedstawiciele dwóch ówczesnie największych partii politycznych – ND ani PASOK²⁰.

Wydarzenia, jakie miały miejsce w Europie i na świecie w czasie ostatniej dekady ubiegłego stulecia w naturalny sposób wpływały także na politykę grecką.

Wydarzenia jakie absorbowały uwagę Kościoła w Grecji po 1989 roku to:

- powstanie niepodległej Macedonii;
- pojawienie się możliwości wyjazdu np. na Węgry i Bułgari, ale także na zlaicyzowany zachód i jej wpływ na młodych ludzi;
- napływ imigrantów, w tym z Turcji i Albanii oraz państw tzw. bloku wschodniego, którzy twierdzili że mają greckie korzenie, ale byli komunistami;
- powracanie pamięci o wielokulturowej tradycji Grecji po XX wieku homogenizacji kulturowej.

Upadek bloku wschodniego, a także rozpad Jugosławii był odbierany przez część duchownych w Grecji jako zagrożenie dla tradycyjnej roli kościoła i religii w życiu mieszkańców Bałkanów. Z drugiej strony wielu z nich, jak i spora grupa intelektualistów związanych z Kościołem, dostrzegało pozytywne strony zmiany jakie wiązały się z upadkiem komunistycznego bloku w Europie. Ta dwoistość poglądów była początkiem dialogu oraz krystalizowania się poglądów w środowisku kościelnych na temat pozycji Kościoła w nowej rzeczywistości politycznej. Po raz pierwszy w dyskursie publicznym zaczęły padać pytania o konstruowanie tożsamości greckiej w wielokulturowej oraz zlaicyzowanej Europie. Część środowiska przyjęła postawę obronną widząc misję Kościoła w utrzymaniu podziału na „my” – skupieni wokół tradycji Kościoła wschodniego i w oparciu o nią budujący swoją tożsamość oraz „oni” przedstawiciele świata zachodniego, którzy już dawno zaczęli budować swoje życie w oparciu o świeckie wartości. Pojawiła się, co prawda mniej liczna, ale bardziej otwarta na zmiany grupa, która podkreślała korzyści jakie mogą stać się udziałem oferującego jasne przesłanie ewangelizacyjne kościoła ortodoksyjnego w dzisiejszym zglobalizowanym świecie.

Kościół i duchowieństwo w czasach kryzysu po 2008 roku

Współczesna scena polityczna w Grecji oraz jej problemy gospodarcze, od wielu lat, są jednym z głównych tematów licznych tekstów prasowych, dysput naukowych,

²⁰ D. Halikopoulou, *Patterns of Secularization. Church, State and Nation in Greece and The Republic of Ireland*, cyt. wyd., s. 13.

a także powodem do drwin dla części europejskich komentatorów politycznych. Wśród czynników, jakie analizowane są w kontekście decyzji podejmowanych przez rząd w Atenach, rzadko kiedy dostrzega się rolę kościoła i jego duchowych oraz ich wpływ na bieżące działania polityczne. Kryzys ekonomiczny, którego początkiem był rok 2008, spowodował istotne zmiany społeczne, które jak nigdy przedtem w historii Grecji, poprzez odwołanie się do odmiennej aniżeli dotychczas ideologii i dopuszczenie do głosu nowych aktorów na scenie politycznej, doprowadziły do redefinicji roli kościoła oraz jego oddziaływania na działania społeczne, a także na kształtowanie się tożsamości narodowej Greków. O ile często kojarzony z konserwatywnym podejściem Kościół Grecki wykorzystywany jest do pokazania tradycyjnej polityki Greków oraz ich łączenia tożsamości narodowej i religii, o tyle same wydarzenia po 2008 roku oraz przemiana społeczna jakiej doświadczyło wielu greckich obywateli wpłynęły również na nowe spojrzenie duchowieństwa oraz Kościoła na bieżące wydarzenia polityczne i ekonomiczne.

Równie rzadko myśli się o Grecji jako jednym z niewielu krajów Unii, który nie jest państwem świeckim w europejskim rozumieniu²¹. Nie tylko z powodu wysokiego odsetka obywateli, którzy deklarują swoją przynależność kościoła, aż 98 % Greków określa się jako członkowie kościoła ortodoksyjnego²², ale także roli religii w życiu codziennym. Niemniej nie wolno zapominać, że mimo pozornej homogeniczności społeczeństwa greckiego na łonie Kościoła słychać wielogłos jej hierarchów. O ile nadal religia odgrywa ważny element konstruujący poczucie tożsamości Greków, to już sposób praktykowania i przestrzegania nakazów religijnych zmienił się znacząco. Wpłynęły na to nie tylko zmiany ekonomiczne ale również globalizacja wiążąca się z pojawieniem się nowych trendów i możliwością poznania zdecydowanie bardziej, aniżeli dotychczasowa rzeczywistość grecka, laickiego stylu życia pozostałej części Europy. Społeczna debata na temat kondycji współczesnej Grecji, poza głównym wątkiem ekonomicznym, umożliwiła wyodrębnienie się dotychczas zagłuszanych głosów ateistów, agnostyków oraz teologów reprezentujących mniej konserwatywny, aniżeli oficjalna retoryka kościoła, punkt widzenia roli i znaczenia religii w życiu mieszkańców Hellady. Wybuch kryzysu ekonomicznego w Grecji w 2008 roku stał się początkiem zmian w mentalności Greków, zwłaszcza najmłodszego pokolenia, którzy pod wpływem radykalnej zmiany dotychczasowych standardów życia zaczęli inaczej postrzegać także rolę Kościoła. Drażnić zaczęło uprzywilejowanie duchownych jako urzędników państwowych oraz walka hierarchów o nieobniżanie ich pensji, podobnie jak miało to miejsce wobec innych pracowników administracji publicznej. Zaś komentowanie działań rządu mających prowadzić do legalizacji związków partnerskich przy całkowitym milczeniu na temat

²¹ J. S. Koliopoulos, T. M. Vermis, *Greece. The Modern Sequel from 1821 to the Present*, London 2007, s. 153-170.

²² Według danych statystycznych aż 98% Greków deklaruje przynależność do kościoła Ortodoksyjnego, około 1,3% określa się jako muzułmanie a zaledwie, 0,7% nie podaje żadnego wyznania ani przynależności do kościoła bądź związku religijnego. Źródło: http://www.factover.com/people/Greece_people.html

z dnia na dzień pogarszającej się sytuacji ekonomicznej wielu wiernych odbierana była za szczyt lekceważenia przez hierarchów potrzeb społecznych członków kościoła²³.

Pozycja Kościoła w czasie kryzysu była niejednoznaczna. Z jednej strony, jako przeciwnicy modernizmu i nowoczesnego stylu życia, duchowni wielokrotnie krytykowali polityków greckich oraz unijnych za ich działania zmierzające do zmiany pozycji religii i Kościoła w Grecji. Bronili sowych praw i przywilejów, uznając je za nienaruszalne i niezmiennie w żadnych okolicznościach. Z drugiej, coraz trudniej przychodziło im milczenie wobec ogromu zmian i problemów jakie wynikały z narzucanych Atenom przez Brukselę ograniczeń, uderzających bezpośrednio w sporą część wiernych. Ta niezręczna dla nich sytuacja utrudniała wypracowanie jasnego stanowiska wobec polityki, jaką pod naciskiem Brukseli, musiały prowadzić kolejne rządy w Atenach²⁴.

Dopiero w 2011 roku (13 października) hierarchowie oficjalnie zareagowali na pogłębiający się kryzys ekonomiczny, wysyłając list otwarty do ówczesnego szefa Komisji Europejskiej Jose Barroso, w którym zwrócili uwagę, że żądane przez tzw. Trojkę cięcia ekonomiczne oraz reformy stają się powodem wielu tragedii ludzkich²⁵. Mimo tej dość mocno spóźnionej reakcji duchownych poparcie dla Kościoła w Grecji nadal było dość znaczne – aż 95 % społeczeństwa określało się jako jego członkowie i wierni. Zatem nawet dostrzeganie i komentowanie nierówności w czasie tąpnięcia ekonomicznego między klerem a laicką częścią społeczeństwa nie zagroziło silnej pozycji Kościoła. Wbrew problemom gospodarczym oraz politycznym w pierwszym półroczu 2014 roku, po raz piąty w historii swego członkostwa w strukturach europejskich, Grecja objęła przewodnictwo i stanęła na czele Rady UE. Pomimo trwającego od 2008 roku kryzysu wewnętrznego udało się Grekom w miarę bez zakłóceń przeprowadzić Unię przez te sześć miesięcy, w trakcie których w maju 2014 roku miały miejsce wybory do Parlamentu Europejskiego. Pokazały także inne, mniej znane państwom europejskim słyszającym o ciągłych antyunijnych protestach od 2008 w Atenach, oblicze greckiego społeczeństwa. Jak w całej Unii Europejskiej, tak i w na Peloponezie oraz wszystkich greckich wyspach, wyniki wyborów były testem reakcji społeczeństwa na bieżące problemy nie tylko ich państwa ale również działań Brukseli. Tym co pozytywnie zaskakuje, była frekwencja wyborcza, wynosząca ponad 59%, podczas tych wyborów w Grecji. Przy średniej frekwencji we wszystkich państwach Unii na poziomie 43,11%.

Kościół i jego hierarchowie unikają wypowiedzi wprost krytykujących instytucje UE oraz jej polityków, ale dbają także, aby wymogi narzucane przez Brukselę nie godziły w ich partykularne interesy oraz odpowiadały propagowanym przez nich poglądom. Tak było w 2013 roku kiedy pod naciskiem Trojki rząd w Atenach musiał zli-

²³ Źródło: http://www.catholicnewsagency.com/news/greek_orthodox_leaders_attack_civil_unions_proposal/

²⁴ Y. Palaiologos, *The 13th Labour of Hercules. Inside the Greek crisis*, London 2014, s. 10-16.

²⁵ Zob. *Letter to HE The President of the European Commission Mr José Manuel Durão Barroso Esq*, źródło: http://www.ecclesia.gr/English/holysynod/press_releases/13_10_2011.html

realizować prawo dotyczące handlu w niedzielę wbrew stanowisku Kościoła i wspierających go niespełna dwudziestu różnych związków zawodowych²⁶. Wbrew argumentacji duchownych, że niedziela ma być dniem modlitwy i odpoczynku Parlament uchwalił ustawę pozwalającą na handel sklepom wielkopowierzchniowym. W tym samym roku władze Aten, pod naciskiem Brukseli, wymusiły na hierarchach przygotowanie trzyletniego planu spłaty długów duchownych względem państwa²⁷. Był to wyraz, zdaniem duchownych, gest solidarności i wsparcia dla państwa dotkniętego tak poważnym kryzysem gospodarczym²⁸.

Zaskakująca natomiast była deklaracja arcybiskupa Aten Leronymosa II w 2015 nawołująca do pomocy uchodźcom masowo napływającym do Grecji w wyniku konfliktów i wojen²⁹. Apel skierowany był nie tylko do Greków i ich rządu ale także państw oraz innych liderów Kościołów funkcjonujących na terenie Europy. Oczywiście wiązała się ona z decyzjami z 9 czerwca 2015 roku kiedy państwa UE zdecydowały o konieczności wsparcia krajów najbardziej obciążonych liczbą uchodźców i rozparcelowanie ich na tereny należące do innych członków wspólnoty. De facto zatem za humanitarnym apelem stał interes Grecji oraz wsparcie dla jej władz przez Kościół. Prawdopodobnie, walczący w tym czasie o zachowanie wyłącznego prawa do udzielania ślubów na terenie Grecji, hierarchowie liczyli na podobną solidarność w tej ważnej dla nich sprawie rządu i parlamentu. Wbrew ich oczekiwaniom Parlament przyjął ustawę o uznaniu związków osób o tej samej płci³⁰. W tym kontekście ten sam arcybiskup niespełna trzy miesiące później we wrześniu 2015 roku głośno wypowiadał się o negatywnym stosunku UE do Kościoła w Grecji oraz chęci osłabienia jego wpływów na Greków, a także niszczeniu greckiej tożsamości przez zeświecczanie życia społecznego w Europie³¹. Zaś inni duchowni coraz głośniej wypowydali się o niszczeniu chrześcijańskich wartości Greków oraz zagrożeniach jakie mogą z tego wynikać dla wiernych³². Odwoływa-

²⁶ Zob. A. Koutantou, *Greece softens Sunday shopping rules to boost economy*, Reuters, 24 Jul 2013, źródło: <http://www.reuters.com/article/us-greece-sundays-idUSBRE96N10620130724>

²⁷ *Church to curb debt*, Neoskosmos.com., 18 October 2013, źródło: <http://neoskosmos.com/news/en/church-to-curb-debt>

²⁸ Ch. Laskos, E. Tsakalotos, *Crucible of Resistance. Greece, the Eurozone and the World Economic Crisis*, London 2013, s. 16-26.

²⁹ K. Papathanasiou, *Archbishop Ieronymos: 'Migrants Leave Their Homelands Due to Western World's Actions'*, Greek Reporter: Greece. Jun 10, 2015, Retrieved: 10 June 2015, źródło: <http://greece.greekreporter.com/2015/06/10/archbishop-ieronymos-migrants-leave-their-homelands-due-to-western-worlds-actions/>

³⁰ A. Adamopoulos, *Greek Parliament Ratifies Civil Union Agreement for Same-Sex Couples*, Greek Reporter: Greece, Dec 22, 2015, źródło: <http://greece.greekreporter.com/2015/12/22/greek-parliament-ratifies-cohabitation-agreement-for-same-sex-couples/>

³¹ P. Chrysopoulos, *Archbishop Ieronymos Claims Europe Is Against Greek Orthodoxy*, Greek Reporter: Greece. Oct 7, 2015. Retrieved: 13 October 2015, źródło: <http://greece.greekreporter.com/2015/06/10/archbishop-ieronymos-migrants-leave-their-homelands-due-to-western-worlds-actions/>

³² *Greek hierarchs warn that the time of persecutions has come: "we are orthodox greece: let us not be traitors"*, Orthodox Christianity (Pravoslavie.ru). Athens, December 17, 2015, źródło: <http://www.pravoslavie.ru/english/h/88986.htm>

li się do przyjętych przez rząd regulacji dotyczących dyskryminacji ze względu na płeć, rasę czy kolor skóry.

W 2016 roku rząd Atenach rozpoczął dialog z hierarchami o sposobach nauczania religii w szkołach greckich. Chodziło o zmniejszenie nacisku na kwestie światopoglądowe a zwrócenie uwagi na zagadnienia religijne. Reakcja duchownych była łatwa do przewidzenia i nie pozwoliła na dalsze rozwinięcie tego tematu. Mimo tych prób poza Grecją premier Alexis Tsipras zachowywał się wyjątkowo lojalnie względem Kościoła Ortodoksyjnego i negował wszelkie próby dyskusji o ograniczeniu wpływu duchownych na sprawy państwowe³³. Uczciwie jednak przyznał przed europejskimi partnerami, że zmiana pozycji Kościoła musi dokonać się w umysłach i sercach obywateli a nie w murach parlamentu. Długo nie trzeba było czekać także na reakcję Kościoła, który ustami arcybiskupa Aten, jasno wypowiedział się, że rozdział państwa i Kościoła jest, z powodów historycznych i kulturowych, niemożliwy do przeprowadzenia, a duchowni będą zabiegać o poparcie wśród swoich wiernych w każdym przypadku podjęcia takich prób ze strony lewicowych polityków greckich, jak i europejskich³⁴.

Zakończenie

Kryzys ekonomiczny w Grecji, jaki rozpoczął się w 2008 roku, nadal silnie odczuwany jest przez większą część społeczeństwa. Działania rządu i konieczność bolesnych reform jakie wymuszone zostały przez Brukselę zmieniły poglądy części opinii publicznej w tym kraju. Również postawa Kościoła i jego duchowieństwa uległa pewnej ewolucji pomimo, że udało się im nadal zachować silną pozycję wśród swoich wyznawców. Mimo licznych zmian ekonomicznych stosunkowo w niewielkim stopniu dotyczyły one samych hierarchów oraz nie uderzyły bezpośrednio w uprzywilejowaną pozycję Kościoła. Zmieniły natomiast otoczenie w jakim muszą funkcjonować przedstawiciele Kościoła oraz wpłynęły na sposób życia samych wiernych.

Niesłabnącą pozycję Kościoła można tłumaczyć poprzez wyniki badań dotyczące oceny przez samych Greków swojej pozycji w Europie. Jak wynika z danych opublikowanych na stronach Eurobarometru³⁵ Grecy nadal, tj. od 2009 roku, postrzegają swoją pozycję jako jedną z najgorszych i ich zdaniem sytuacja ta nie zmieni się w ciągu najbliższych miesięcy. Zmęczenie coraz bardziej restrykcyjnymi ograniczeniami oraz fru-

³³ M. Kambas, *Greece eyes constitution overhaul limiting MPs terms, defining role of Church*, Reuters. Jul 25, 2016, Retrieved: 8 August, 2016, źródło: <http://www.reuters.com/article/us-eurozone-greece-constitution-idUSKCN1052BE>

³⁴ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ. Εισήγησις εἰς τὴν Ἱεραρχίαν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 4 X 2016. Dokument pdf w posiadaniu autorki.

³⁵ Eurobarometr. National report European Commission 2013, źródło: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb80/eb80_fact_el_en.pdf

stracja wynikająca z katastrofalnej sytuacji gospodarczej przekłada się na stosunek mieszkańców Grecji do Unii jako takiej oraz reprezentantów pozostałych państw ją współtworzących. W badaniu Eurobarometru z listopada 2013 roku ponad 77% ankietowanych Greków wyraziło opinię, iż nie wierzy instytucjom unijnym, ale aż 22% badanych uważało, że mogą one efektywniej zawalczyć skutki obecnego kryzysu aniżeli rząd w Atenach. Jak podaje swoje wyniki Eurobarometr zaledwie 42% do 58% badanych Greków uznało, że nie czuje się obywatelem Unii Europejskiej, a ponad 60% nie zna praw jakie przysługują im z tego tytułu, zaś aż 44% nie chciałaby nawet poznać regulacji jakie te prawa im przyznają. Zaś aż 55% Greków definiuje swoją tożsamość w odniesieniu do własnej narodowości. W tym kontekście za jedyną stabilną instytucję w państwie uznają Kościół. Zaś wiedza o świecie, w tym o UE, jest przekazywana przez duchownych tak, aby emocje wiernych wspierały ich pozycję w czasie dialogu z instytucjami państwowymi.

Bazując na tradycji i odwołując się do lęków części wiernych budują swoją pozycję jako obrońcy wartości greckich nie tylko w kraju, ale także w Europie. Dzięki takiej sytuacji Grecja nadal pozostaje w UE jedynym państwem, w którym szczególna rola kościoła w życiu politycznym jest prawnie zapisana w Konstytucji. Udział hierarchów w debacie publicznej oraz głośne komentowanie działań partii politycznych czy rządu uznawane jest zaś za ważny głos. Globalizacja, modernizacja czy wszelkiego innego rodzaju procesy unifikujące kulturę i życie Europejczyków jest w naturalny sposób ograniczane przez lansujący konserwatywne i tradycyjne poglądy Kościół w Grecji. W zamian oferuje się wiernym poczucie wyjątkowości, stabilności oraz tożsamości budowanej w oparciu o dystynktywne cechy i wartości typowe tylko dla obywatela Hellady. W czasach nieustannej zmiany są to, jak widać na przykładzie Grecji, nadal wartości w imię których ludzie są gotowi zrezygnować z części wolności jaką oferuje współczesny świat.

Iwona Jakimowicz-Ostrowska – THE ROLE AND MEANING OF THE CHURCH IN THE POLITICAL LIFE OF CONTEMPORARY GREECE

Greece is one of the few European countries for having officially acknowledged a state religion in its constitution. Moreover, the tradition of the Greek Orthodox Church influence on contemporary politics and social situation of citizens is strongly underlined since the Greek revival in the 19th century. During the Ottoman domination, affiliation with the Church was one of few possibilities to manifest one's background. After 1821, clergymen adjusted their structures and proclaimed autocephaly, thus becoming practically a state Church. Membership with this Church as well as baptism according to its practices, together with *jus sanguinis* tradition, have been the basic elements indicating national belonging of all Greeks, also those living abroad. During many historical torments of the 19th and 20th centuries, hierarchs often commented on issues at hand and political decisions of consecutive governments. The political and economical situation in Greece in the first decade of the 21st century made their voice particularly important. The crisis, change of governments and demonstrations taking place after 2008 proved once again how important is the stand of Orthodox clergymen for the public opinion in Greece.

In a country still struggling with economic and political issues, the ecclesiastic voice becomes one of the most important guidelines for electors' further decisions and, in consequence, for the fate of next governments and their relation to reforms imposed by European partners.

The article presents reasons why the Greek Orthodox Church position is still contemporarily treated as distinctive, while the opinion of the most important hierarchs is valued by prominent politicians of each political parties of the Greek political arena. Moreover, the text depicts how the Church and its representatives reacted to problems occurring due to the economic crisis in Greece between 2008-2016.

STANISŁAW MUSIAŁ

Akademia Marynarki Wojennej

Polska a problem migracji w Europie

Uwagi wstępne

Kraje Unii Europejskiej przeżywają w drugiej połowie dekady XXI wieku największy kryzys migracyjny po II wojnie światowej. Stał się on nawet testem na jej przetrwanie. Kryzys ten wynika, po pierwsze, z różnic, a nawet sprzeczności między krajami unijnymi w widzeniu drogi rozwiązania tej trudnej sytuacji, a – po drugie – także z nierównego stopnia w jakim poszczególne państwa Unii zostały nim dotknięte. Ważne jest dla wspólnego rozwiązania tego kryzysu poznanie postawy wszystkich państw unijnych wobec trwającego kryzysu, kierunków ich działania, ale także – dla efektywnego zarządzania kryzysem – poznanie postaw społeczeństw krajów Unii wobec tego zjawiska. Ten ostatni wymóg jest o tyle istotny, iż Unia Europejska z jej instytucjami, a także państwa członkowskie upodmiotowiły ludzi poprzez nadanie im obywatelstwa Unii Europejskiej, tym samym – stojąc na gruncie uznawanych wartości – nie mogą pomijać ich stosunku do tak ważnej problematyki. Dlatego też, w artykule niniejszym, by iść tym tokiem myślenia, przedstawiamy – w odniesieniu do Polski – zarówno postawę rządu, jak też społeczeństwa polskiego do zjawiska migracji, ale przedtem dokonujemy ogólnej charakterystyki sytuacji Polski jako docelowego kraju migracji.

Polska jako kraj docelowy migracji

Przede wszystkim to, co łączy w kontekście migracyjnym sytuację Polski z pozostałymi krajami europejskimi – może oprócz Francji i Irlandii – to katastrofalna sytuacja demograficzna. Polska z wynikiem dzietności 1,3 jest w dziesiątce krajów o najniższym wskaźniku w świecie. Prognozy demograficzne wskazują, iż ludność Polski zmniejszy się z obecnych 38 mln do 34 mln w 2050 roku, przy czym 10% będzie miało powyżej 80

lat, zaś jedna trzecia 65 lat i więcej¹. Stąd też – jak się prognozuje – będzie pilna potrzeba przyjęcia ok. 5 mln migrantów, w tym 1 mln w najbliższych 5 latach². Chodzi głównie o zaspokojenie rynku pracy, gdyż do 2060 roku liczba osób w wieku produkcyjnym spadnie w porównaniu z 2015 rokiem o 6,7 mln³. Oprócz tego podstawowego podobieństwa demograficznego, Polska różni się w sposób istotny od „starej Europy” jako kraj docelowy migracji. Wpływają na to takie czynniki, jak:

- a) położenie geograficzne,
- b) względy społeczno-ekonomiczne,
- c) brak historycznych zaszczości kolonialnej,
- d) brak znaczącej ilości skupisk mniejszości narodowych i religijnych,
- e) silnie zaznaczona obecność Kościoła i religii katolickiej.

Położenie Polski jako granicznego kraju na wschodzie Unii Europejskiej odgrywa kluczową rolę dla polskiej polityki migracyjnej. W zasadzie migracja do Polski odbywa się tylko z tego kierunku. Dowodzi tego następujące zestawienie liczb posiadaczy polskich kart pobytu na koniec 2015 roku: Ukraińcy 66 tys., Rosjanie 10 tys., Białorusini 11,2 tys., Wietnamczycy 9,1 tys.⁴, natomiast mniej liczni są Arabowie 4 tys., pozostali Afrykanie 1,7 tys., czy też Turcy 2,5 tys. Jak widać z powyższych danych, szczególną rolę w polskiej polityce imigracyjnej odgrywają obywatele Ukrainy. Tendencja do ich podstawowej i rosnącej roli w migracji do Polski potwierdzona została w 2016 roku, kiedy to na koniec tego roku posiadali 103 tys. ważnych kart pobytu. W tym też roku najczęściej wniosków o kartę pobytu – oprócz Ukraińców (96,5 tys.) – złożyli Białorusini (4,8 tys.), Chińczycy (4,7 tys.), Hindusi (4,1 tys.), Wietnamczycy (4,0 tys.)⁵. Nieco inaczej przedstawia się zestawienie ilości obywateli państw, którzy otrzymali ochronę międzynarodową w Polsce. W zestawieniu tym za okres 2007-2015 przodują:

- w ilości osób, którym nadano status uchodźcy: Rosja – 565, Syria – 388, Białoruś – 148, Irak – 90, Afganistan – 67, pozostałe – 314;
- w ilości osób, którym udzielono ochrony uzupełniającej: Rosja – 4030, Irak – 78, Syria – 47, Somalia – 30, Sri Lanka – 26, Erytrea 13, pozostałe – 133;
- w ilości osób, którym udzielono zgodę na pobyt tolerowany: Rosja – 5332, Gruzja – 152, Armenia – 127, Ukraina – 41, Białoruś – 20, pozostałe 241⁶.

¹ GUS, *Prognoza ludności na lata 2014-2050* (opracowana 2014 r.), źródło: <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/prognoza-ludnosc/prognoza-ludnosc-na-lata-2014-2050-opracowana-2014-r-1,5.html> [dostęp: 11 XII 2016].

² Tamże.

³ Morawiecki ściągnie do Polski pracowników – Białorusinów, Ukraińców i Wietnamczyków, źródło: <http://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/530416,morawiecki-sciagnie-do-pracy-w-polsce-bialorusino-w-ukraincow-i-wietnamczykow.html> [dostęp: 11 XII 2016].

⁴ J. Konieczna-Salamatin, *Integracja do Polski w oczach opinii publicznej. Komentarz do wyników badań CBOS*, źródło: <https://udsc.gov.pl/wp-content/uploads/2016/02/wazne-dokumenty.pdf>

⁵ Urząd do spraw Cudzoziemców, *Podsumowanie: legalizacja pobytu w 2016 r.*, źródło: <https://udsc.gov.pl/podsumowanie-legalizacja-pobytu-w-2016-r/>

⁶ Urząd do spraw Cudzoziemców, *Legalizacja pobytu*, źródło: <https://udsc.gov.pl/wp-content/uploads/2016/01/top5-ochrona1.pdf> [dostęp: 15 I 2017].

W powyższych danych zaskakuje słaba obecność w nich obywateli Ukrainy (aczkolwiek w 2016 roku odnotowano już 16 pozytywnych decyzji o udzieleniu statusu uchodźcy – rok wcześniej tylko 2 wnioski – i 13 o ochronie uzupełniającej⁷). Wynika to z tego, iż Polska stara się stosować do restrykcyjnych procedur wynikających między innymi z Konwencji Genewskiej. Jej zapisy stanowią, że osoba starająca się o status uchodźcy musi wykazać uzasadnioną obawę przed prześladowaniami i nie móc uzyskać schronienia w innych częściach swojego kraju. I właśnie tego drugiego warunku – zdaniem polskiego urzędu – nie spełniają Ukraińcy wnioskujący o status uchodźcy. Ten trend interpretacyjny najlepiej widać w statystyce decyzji negatywnej Urzędu do spraw Cudzoziemców w latach 2007-2015 w sprawie o udzielenie statusu uchodźcy, która wygląda następująco: Rosja – 13102, Gruzja – 4159, Ukraina – 2658, Armenia – 549, Wietnam – 372, pozostałe – 2055⁸.

Powyższe wyliczenia nie oddają właściwie ruchu migracyjnego Ukraińców w Polsce. Te oficjalne dane Urzędu ds. Cudzoziemców oddają tylko marginalną skalę rzeczywistej obecności obywateli Ukrainy w Polsce. W styczniu 2016 roku obserwatorzy europejskiej sceny polityczne zaskoczeni zostali wypowiedzią w Parlamencie Europejskim Beaty Szydło, premier Polski, o przyjęciu przez Polskę 1 mln uchodźców ukraińskich. Była to oczywiście polityczna retoryka. Istotnie, jeśli chodzi o obecność Ukraińców w Polsce liczba 1 mln ma swoje uzasadnienie. Nie chodzi tu jednak o uchodźców, lecz o obecnych w Polsce na różnych formach kontraktów pracowników legalnych i nielegalnych, których liczba z roku na rok rośnie. Według oficjalnych oświadczenia wiceministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z grudnia 2016 roku w Polsce przebywało od 800 tys. do 850 tys. Ukraińców, zaś w następnym roku miałyby ich być ponad 1 mln⁹. Coraz bardziej regułą staje się legalizowanie przez migrantów swego pobytu i pracy w Polsce. Ułatwia to aktualna uproszczona procedura, na mocy której obywatele sześciu państw: Ukrainy, Rosji, Białorusi, Armenii, Gruzji i Mołdawii mogą przyjechać do Polski i podjąć pracę na podstawie zarejestrowanego oświadczenia pracodawcy o zamiarze powierzenia pracy cudzoziemcowi. W 2015 roku liczba takich oświadczeń wyniosła 782 tys., w tym dotyczących obywateli Ukrainy 763 tys., reszta to pozostali obywatele państw korzystającej z uproszczonej procedury¹⁰. Struktura społeczna tych migrantów jest szczególnie korzystna dla kraju przyjmującego, czyli Polski. Spośród nich to osoby młode – średnia wieku to 33 lata – a także posiadający wykształcenie wyższe (38%) lub średnie (54%).

⁷ Urząd do spraw Cudzoziemców, *Raport na temat Ukrainy*, źródło: <https://udsc.gov.pl/wp-content/uploads/2014/12/Ukraina-5.02.2017.pdf> [dostęp: 5 II 2017].

⁸ Tamże.

⁹ *Pragmatycznie, a nie ideologicznie – o polityce migracyjnej Polski*, źródło: <http://biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/55-grudzień-2016/%E2%80%9Epragmatycznie-a-nie-ideologicznie%E2%80%9D-o-polityce-migracyjnej-polski> [dostęp: 7 II 2017].

¹⁰ Narodowy Bank Polski, *Obywatele Ukrainy pracujący w Polsce – raport z badania. Badanie zrealizowane w 2015 r.*, źródło: https://www.nbp.pl/aktualnosci/wiadomosci_2016/20161212_obywatele_ukrainy_pracujacy_w_polsce_%E2%80%93raport_z_badiania.pdf [dostęp: 8 II 2017].

Ukraińcy, czy też Białorusini szybko i chętnie adaptują się do warunków polskich. Sprzyja temu bliskość kulturowa, religijna – podobnie jak Polacy absolutna ich większość to chrześcijanie – a także obyczajowa. Osobny problem stanowią migranci rosyjscy, wśród których 86% (dane z 2014 roku)¹¹ to obywatele Rosji narodowości czeczeńskiej, a więc muzułmanie. Ich napływ do Polski miał kilka fal i przybierał różny charakter. Rozpoczął on się w 1994 roku w czasie pierwszej wojny czeczeńskiej i – jak mówiła z trybuny sejmowej premier poprzedniego rządu, Ewa Kopacz – objął w latach dwudziestych XX wieku 86 tys. Czeczeńców. Była to migracja ludzi, którzy uciekali przed wojną z Rosją. Spotykała się ona z dużą solidarnością Polaków. Ze wspomnianej liczby zostało w Polsce tylko kilka tysięcy z nich¹², reszta ruszyła dalej na zachód w poszukiwaniu lepszych warunków egzystencji. W XXI wieku zanotowano ponowny wzrost napływu Czeczeńców po wejściu Polski do strefy Schengen w 2007 roku oraz w 2013 roku w związku z wejściem w życie wyroku Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec równającego świadczenie socjalne dla uchodźców z wypłacanymi obywatelom niemieckim. W 2015 roku dokumenty o ochronę międzynarodową złożyło ok. 7 tys. Czeczeńów, ale tylko 21 przyznano status uchodźcy a aż 6 tys. umorzono prawdopodobnie z powodu nieobecności w Polsce osoby, która złożyła dokumenty¹³.

Zaznaczona wcześniej tak znacząca ilość migrantów pozaunijnych z Europy wschodniej kontrastuje wielkością z innymi kierunkami migracji do Polski. Szczególnie uderzająca jest – w porównaniu z krajami „starej Europy” – mała liczba muzułmanów, chcących migrować do Polski. Wielka fala migracji rozpoczęta „wiosną arabską” w 2011 roku ominęła Polskę. Wskazują na to dane obejmujące osoby – wraz z przynależnością państwową – które uzyskały ochronę międzynarodową w Polsce (stan na 01.01.2016)¹⁴:

- ilość osób, którym nadano status uchodźcy: Syria – 287, Afganistan – 66, Irak – 48, Egipt – 38, Somalia – 18, Pakistan – 8, Uzbekistan – 7, Libia – 5, Turcja – 3;
- ilość osób, którym udzielono ochrony uzupełniającej: Irak – 50, Syria 41, Somalia – 21, Afganistan – 19, Erytrea – 13, Libia – 6, Turcja – 5, Jemen – 3, Uzbekistan – 3, Egipt – 2, Pakistan – 2;
- ilość osób, którym udzielono zgodę na pobyt humanitarny: Uzbekistan – 14, Afganistan – 10, Pakistan – 9, Turcja – 8, Egipt – 5, Irak – 4, Syria – 3, Algieria – 3 Libia – 2, Tunezja – 2;

¹¹ UDSC, *Komentarz do danych dotyczących zestawienia za 2014 r.*, źródło: <https://udsc.gov.pl/wp-content/uploads/2014/12/Komentarz-do-danych-dotycz%C4%85cych-zestawienia-za-2014-rok.pdf> [dostęp 8 II 2017].

¹² W kręgach czeczeńskich szacuje się obecną liczbę Czeczeńów w Polsce na 7-8 tys., zob. K. Zuchowicz, *Polska przyjęła już ponad 80 tysięcy Czeczeńów i wciąż przyjmuje następnych. Czy komuś to przeszkadza?*, źródło: <http://natemat.pl/155107,polska-przyjela-juz-blisko-90-tysiecy-uchodzcow-z-czeczenii-dzis-zostala-ich-tylko-garstka-bo-nie-chcieli-u-nas-zostac> [dostęp: 8 II 2017].

¹³ I. Kacprzak, *Czeczeni znikają z Polski*, źródło: <http://archiwum.rp.pl/artukul/1317487-Czeczeni-znikaja-z-Polski.html> [dostęp: 9 II 2017].

¹⁴ Urząd do spraw cudzoziemców, *Ważne dokumenty, stan na 1 I 2016*, źródło: <https://udsc.gov.pl/wp-content/uploads/2016/02/wazne-dokumenty.pdf> [dostęp: 9 II 2017].

– ilość osób, którym udzielono zgodę na pobyt tolerowany: Pakistan – 8, Turcja – 1, Syria – 1, Uzbekistan – 1, Algieria – 1.

Ta sytuacja miałaby się gwałtownie zmienić po decyzji Komisji Europejskiej z września 2015 roku ustanawiającej kwoty migrantów, które każdy z krajów Wspólnoty winien przyjąć u siebie po dokonaniu relokacji z istniejących obozów uchodźczych na południu Europy. Ze 160 tys. objętych tą akcją migrantów Polsce miałyby przypaść 6182 osoby¹⁵.

Stosunek władz polskich do problemu migracji

Postawa władz polskich w okresie kryzysu migracyjnego ulegała pewnej ewolucji, co związane było ze zmianą w Polsce w październiku 2015 roku ekipy rządzącej. Poprzedni rząd platformy Obywatelskiej i PSL był pozytywnie nastawiony do kroków podejmowanych przez Komisję Europejską, łamiąc nawet solidarność Grupy Wyszehradzkiej (Polska, Węgry, Czechy, Słowacja), natomiast obecny na początku swego urzędowania przyznał, iż będzie respektował zobowiązania swych poprzedników, by następnie dokonać gwałtownego zwrotu. Nowa premier z obozu Prawa i Sprawiedliwości, Beata Szydło, jeszcze w styczniu 2016 roku mówiła o gotowości przyjęcia przez Polskę w 2016 roku uchodźców, ale tylko 100 z wyznaczonej kwoty oraz opowiadając się przeciwko narzucaniu przez Komisję kwot dla każdego kraju unijnego. Jeszcze dobitniej wyraził się o kwestii relokacji w wywiadzie dla kilku europejskich gazet w październiku 2016 roku przywódca obozu rządzącego Jarosław Kaczyński w słowach, iż Polska nie ugnie się przed decyzją Komisji sprzed roku.

Taka postawa zdobyła większość w polskim Sejmie, w tym partii opozycyjnych. Dowodzą tego uchwały polskiej izby niższej parlamentu z kwietnia 2016 roku i z maja 2016 roku. Pierwsza z nich głosi, iż:

„– Sejm negatywnie ocenia decyzję Rady Unii Europejskiej z 22 września w sprawie relokacji uchodźców, w tym poparcie w głosowaniu na forum Rady Unii Europejskiej przez ówczesny polski rząd tej decyzji wbrew stanowisku pozostałych państw Grupy Wyszehradzkiej i Rumunii;

– Sejm wzywa rząd do szczególnie dokładnego stosowania krajowych kryteriów polityki uchodźczej, która szczególną ochroną powinna obejmować samotne kobiety, dzieci, rodziny wielodzietne oraz mniejszości religijne;

– Sejm wyraża zdecydowany sprzeciw wobec jakichkolwiek prób ustanawiania unijnych stałych mechanizmów alokacji uchodźców czy imigrantów, zaś instrumenty polityki w tej dziedzinie winny pozostać w rękach państwa polskiego; wagę tego podkreśla względ na napięcia społeczne, których przyczyną jest nadmierna fala migracji z Bliższego Wschodu do Europy;

¹⁵ J. Bielecki, *Jak wygląda relokacja uchodźców w rok po decyzji Komisji Europejskiej*, źródło: <http://www.rp.pl/Uchodzczy/160909142-Jak-wyglada-relokacja-uchodzcow-w-rok-po-decyzji-Komisji-Europejskiej.html> [dostęp: 9 II 2017].

– Sejm w pełni popiera niesienie i finansowanie pomocy humanitarnej w miejscach objętych konfliktem zbrojnym i krajach z nimi sąsiadujących¹⁶.

Druga z wymienionych uchwał przegłosowana była w atmosferze sporów rządu polskiego z Komisją Europejską na tle przestrzegania praworządności przez władze polskie i zasadności systemu relokacji. Głosiła ona:

„– bezzasadność podejmowania w instytucjach Unii Europejskiej prób narzucenia Polsce decyzji w sprawie imigrantów, którzy przybyli do Europy. Takie postępowanie miałyby być niezgodne z prawem europejskim, naruszać suwerenność Polski, wartości europejskie oraz zasadę pomocniczości Unii Europejskiej;

– także to, iż postępowanie takie miałyby nieść zagrożenie dla ładu społecznego w Polsce, bezpieczeństwa jej obywateli oraz dziedzictwa cywilizacyjnego i tożsamości narodowej;

– i na koniec, wyrażała sprzeciw wobec wszelkich działań przeciwko suwerenności państwa oraz stwierdzała, że obowiązkiem rządu jest obrona interesu narodowego i ładu konstytucyjnego w Polsce¹⁷.

Obecna ekipa rządząca ciągle podkreśla odmiennność swego stanowiska od poprzedniej wobec problemów migracyjnych. Swe stanowisko określa jako pragmatyczne, co różni je od podejścia ideologicznego, przypisywanego poprzednikom. Podejście to miałyby opierać się na wizji multikulturowości, szerokiej absorpcji migracyjnej i solidarności europejskiej. Taką wizję rząd uznaje za wadliwą, gdyż:

„– po pierwsze, opiera się na milczącej akceptacji ciągłego naruszania prawa europejskiego dotyczącego ochrony granic, systemu dublińskiego, a także Schengen;

– po drugie, generuje ono tzw. *pull factor* i patologiczne sytuacje (np. przemysł przetrzutu ludzi do Europy);

– po trzecie, w państwach docelowych migracji pojawiają się poważne problemy z integracją przybyszów;

– po czwarte, poważnie naruszony zostaje standard bezpieczeństwa¹⁸.

I właśnie ten ostatni punkt traktowany jest jako podstawowy priorytet polityki migracyjnej obecnego rządu. Tłumaczy on swój negatywny stosunek do relokacji – oprócz kwestii naruszania suwerenności – właśnie względami bezpieczeństwa. Wskazuje także, iż w decyzjach Rady Europejskiej z 2015 roku na temat relokacji zawarto warunki dotyczące bezpieczeństwa, które nie są spełniane. I tak rozeznanie na miejscu oficerów łącznikowych strony polskiej – są oni na granicy bułgarsko-tureckiej, macedońsko-greckiej i węgierskiej oraz w Grecji – wykazało powszechność przypadków osób, które miały podlegać relokacji do Polski, a nie miały zidentyfikowanej tożsamości. Tak więc, nie

¹⁶ Z. Czachór, A. Jaskulski, *Polska wobec kryzysu migracyjnego*, źródło: http://www.institutobywatelski.pl/wp-content/uploads/2016/06/Analiza_Polska-wobec-kryzysu.pdf [dostęp: 10 II 2017].

¹⁷ Tamże.

¹⁸ „Pragmatycznie, a nie ideologicznie” – o polityce migracyjnej Polski, J. Skiba, Sekretarz Stanu w MSWiA, w rozmowie z Renatą Stefańską i Moniką Szulecką, źródło: <http://biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/55-grudzien-2016/%E2%80%9EPragmatycznie-a-nie-ideologicznie%E2%80%9D-o-polityce-migracyjnej-polski> [dostęp: 10 II 2017].

mogąc zapewnić odpowiedniego poziomu bezpieczeństwa, rząd Polski nie zgadza się wykonywać decyzji o relokacji. Dotyczy to zwłaszcza przybyszy z Bliskiego Wschodu i Afryki, niejednokrotnie zainfekowanych radykalnym islamizmem – dżihadyzmem. Priorytetowi bezpieczeństwa sprzyja też polski postulat wzmocnienia ochrony granic zewnętrznych Unii i pełna akceptacja Europejskiej Straży Granicznej i Przybrzeżnej z siedzibą w Warszawie. Jednak za tym idzie postulat większej pomocy uchodźcom na zewnątrz, tam, gdzie są oni rzeczywiście uchodźcami, a nie migrantami ekonomicznymi. Zgodnie z tym postulatem Polska partycypuje w pomocy uchodźcom w Libanie, Jordanii i Turcji¹⁹.

To restrykcyjne stanowisko w sprawie migracji do Europy nie oznacza, że władze polskie są przeciwne wszelkim migracjom. Dostrzegają one także pozytywne ich strony. Dla Polski chodzi tu głównie o aspekty demograficzne i ekonomiczne. Jak wcześniej wspomnieliśmy, Polska jest w głębokim kryzysie demograficznym. Dla jego przezwyciężenia konieczne jest przede wszystkim zwiększenie dzietności Polek, ale obok tego władze polskie widzą wyjście z tej dramatycznej sytuacji w przyjmowaniu przez Polskę migrantów. Tylko jasno określają z jakich kierunków ta migracja ma nadejść. Minister stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, Jakub Skiba, wyraźnie to sformułował w słowach: należy „szukać rozwiązań w rozsądnie prowadzonej polityce migracyjnej. Uważam, że źródłem migracji w przypadku Polski nie powinien być obszar Bliskiego Wschodu. Naturalnym polem jest Wschód blisko naszych granic. To też nie jest pozbawione ryzyka, ale to tu leży przyszłość i to jest główny kierunek naszych zainteresowań”²⁰. Najprawdopodobniej minister wskazuje tu przede wszystkim na najbliższych kulturowo i religijnie Polakom Ukraińców i Białorusinów, w mniejszym stopniu na Rosjan, a to ze względów politycznych, czyli możliwym w przyszłości utożsamianiu się tej mniejszości z polityką Moskwy wrogą Polsce. Zapewne preferencje te nie dotyczą także Czeczenów, dalekich od bliskości kulturowej z Polakami.

Wyrazem aktywności władz polskich w zarządzaniu kryzysem migracyjnym są rezultaty spotkania w dniu 21 listopada 2016 roku ministrów spraw wewnętrznych państw Grupy Wyszehradzkiej – Polski, Węgier, Republiki Czeskiej i Słowacji. Wynikiem tego spotkania była zapowiedź utworzenia Migracyjnego Mechanizmu Kryzysowego (MMR), którego celem ma być wzmocnienie lub nawiązanie współpracy pomiędzy różnymi instytucjami administracji rządowej zajmującymi się migracjami w krajach V4, wymiana informacji, wspólne poszukiwanie nowych rozwiązań i bardziej skoordynowane reagowanie na wyzwania związane z kryzysem migracyjnym. Podobnie jak podczas wcześniejszych spotkań ministrowie potwierdzili brak zgody swych państw na system przymusowej relokacji oraz opowiedzieli się za udzielaniem pomocy uchodźcom poza terytorium Unii Europejskiej. Działalność Migracyjnego Mechanizmu Kryzysowego koordynowana jest przez Polskę. Jest to inicjatywa otwarta dla wszystkich członków Unii, które podzielają stanowisko państw V4.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

Stosunek społeczeństwa polskiego do problemu migracji

Badanie postaw społeczeństwa polskiego wobec problemu migracji musi uwzględniać fakt, iż Polska jest krajem niemal homogenicznym etnicznie. Stąd też i poglądy na temat różnic kulturowych, czy też problemu imigrantów są bardziej natury teoretycznej, niż wynika z praktyki społecznej. Dowodem na to są odpowiedzi na pytania o częstotliwości kontaktów z osobami innej rasy lub grupy etnicznej. Najczęściej respondenci deklarują, że nie mają z nimi kontaktów w ogóle (57,3%, z muzułmanami 88%²¹) lub rzadziej niż raz w miesiącu (16,1%). Ewentualnie raz w miesiącu lub częściej. Stąd też pojawiają się wątpliwości, co do obiektywności wyników tych badań. Rodzą się pytania, czy są one wynikiem faktycznych zachowań wobec migrantów, czy bardziej pewnych zachowań ideologicznych respondentów, ich postaw wynikłych ze stereotypów oraz poprawności politycznej²². Trudnością dodatkową w obiektywizowaniu wyników badań jest niezwykła dynamika zdarzeń i procesów w ostatnich dwóch latach, a dotyczących migracji. Ilustruje to poniższy wykres.

Wykres 1. Czy Polska powinna przyjmować uchodźców z krajów objętych konfliktami zbrojnymi?



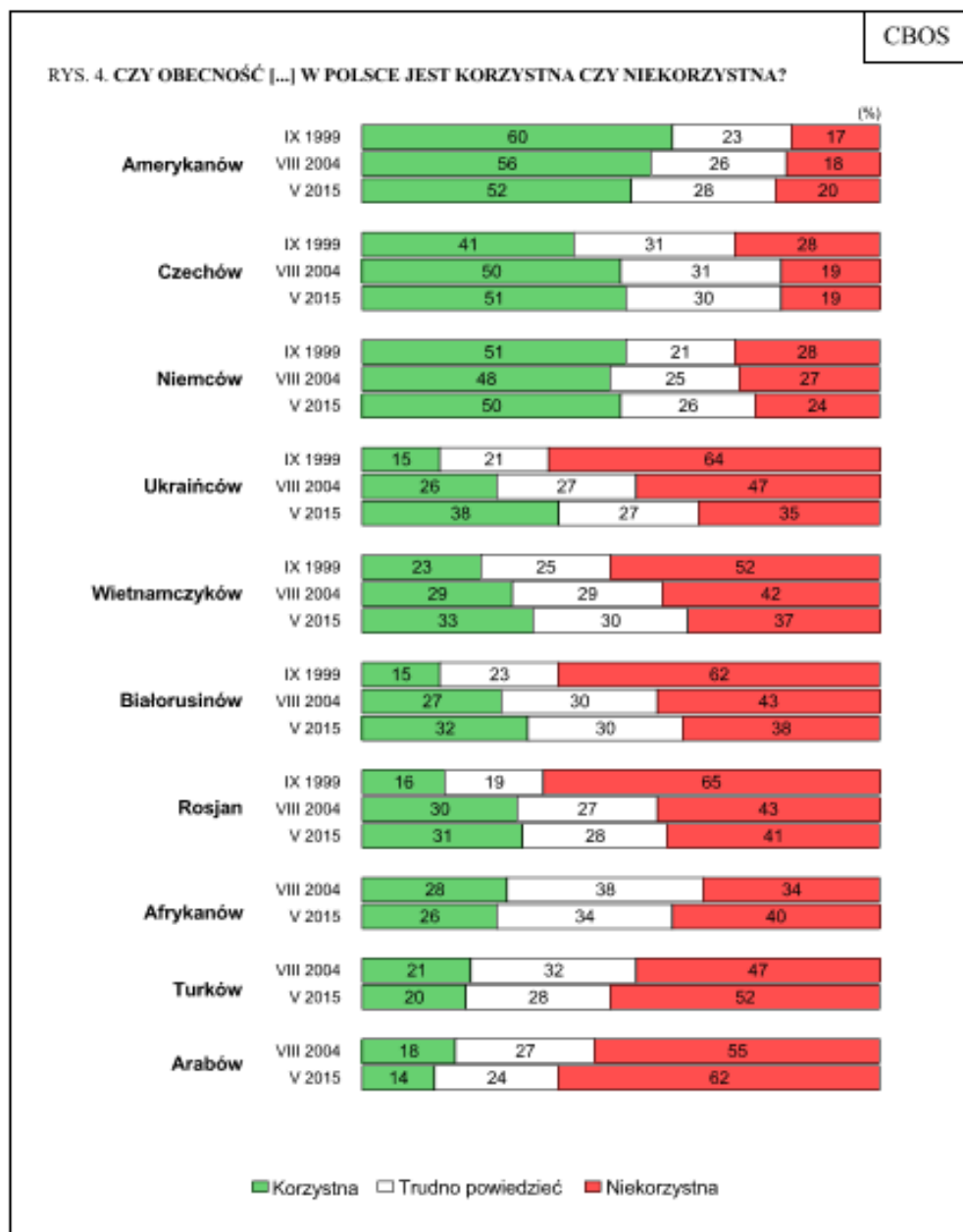
Źródło: K. Andrejuk, *Postawy imigrantów w świetle wyników europejskiego Sondażu Społecznego 2014-2015. Polska na tle Europy*, Warsaw, December 2015, <http://www.ifispan.pl/wp-content/uploads/2015/12/Postawy-wobec-i>

²¹ CBOS, *Postawy wobec islamu i muzułmanów*, Warszawa, marzec 2015, źródło: http://cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_037_15.PDF [dostęp: 11 II 2017].

²² K. Andrejuk, *Postawy imigrantów w świetle wyników europejskiego Sondażu Społecznego 2014-2015. Polska na tle Europy*, Warsaw, December 2015, źródło: <http://www.ifispan.pl/wp-content/uploads/2015/12/Postawy-wobec-imigrant%C3%B3w-w-%C5%9Bwietle-wynik%C3%B3w-Europejskiego-Sonda%C5%BCu-Spo%C5%82ecznego-2014-2015.-Polska-na-tle-Europy.pdf> [dostęp: 5 II 2017].

migrant%C3%B3w-w-%C5%Bwietle-wynik%C3%B3w-Europejskiego-Sonda%C5%BCu-Spo%C5%82ecznego-2014-2015.-Polska-na-tle-Europ.pdf [dostęp: 5 II 2017].

Wykres 2. Czy obecność poniżej wymienionych cudzoziemców jest korzystna, czy niekorzystna?



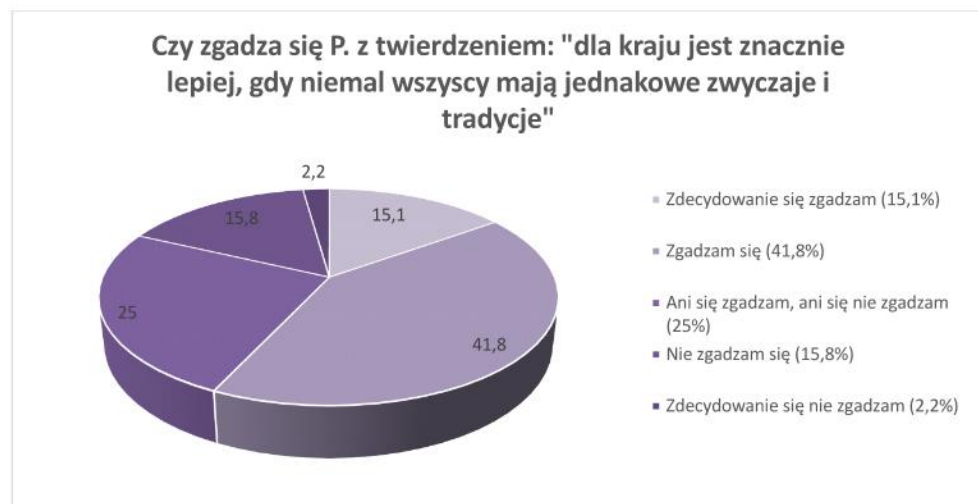
Źródło: CBOS, *Przybysze z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce*, komunikat nr 93/2015, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_093_15.PDF [dostęp: 6 II 2017].

Jak widać z powyższych danych CBOS zaledwie w kilka miesięcy 2015 roku nastąpił spadek poparcia obecności w Polsce uchodźców z rejonów konfliktów zbrojnych z 72% do 54%. Pomimo tych trudności wskażemy na pewne trendy wywnioskowane z badań polskiej opinii publicznej.

Podstawową sprawą dla możliwości adaptacji migranta w społeczeństwie przyjmującym jest postrzeganie jego obecności jako korzystnej lub odwrotnie dla tego społeczeństwa.

Taka akceptacja lub jej brak wynikają z dystansu kulturowego migrantów w stosunku do społeczeństwa przyjmującego. W społeczeństwach otwartych, jak skandynawskie²³, nie gra to tak istotną rolę, jak w społeczeństwie polskim. Porównanie powyższych danych wskazuje na poprawę ocen skutków napływu migrantów od naszych wschodnich sąsiadów, aczkolwiek wielkość ocen negatywnych jest większa, niż siła opinii pozytywnych. Z drugiej strony wyraźna jest pogorszenie ocen dotyczących migrantów z Afryki, Arabów i Turków i... Amerykanów.

Wykres 3. Waga tożsamości kulturowej

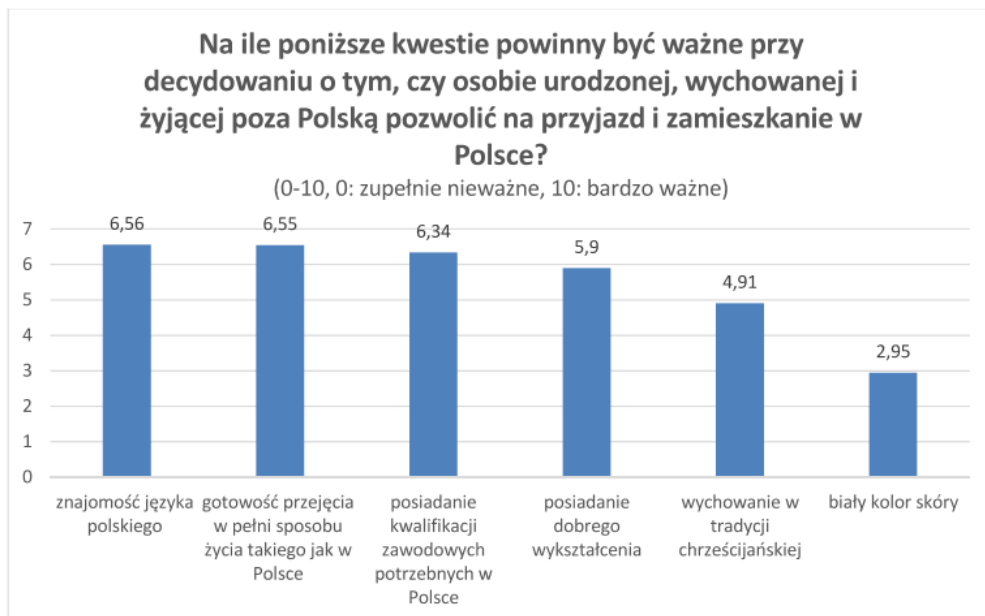


Źródło: CBOS, *Przybyście z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce*, komunikat nr 93/2015, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_093_15.PDF [dostęp: 7 II 2017].

Badania powyższe obejmowały również pytania o to jakie cechy i osobiste uwarunkowania imigrantów powinny być kluczowe dla przyjmowania ich do Polski i zezwoleniu na osiedlanie się. Udzielone odpowiedzi wskazywały jako dwie podstawowe kwestie adaptacji do codziennego życia w Polsce: znajomość języka oraz gotowość przyjęcia stylu życia powszechnie akceptowanego w Polsce.

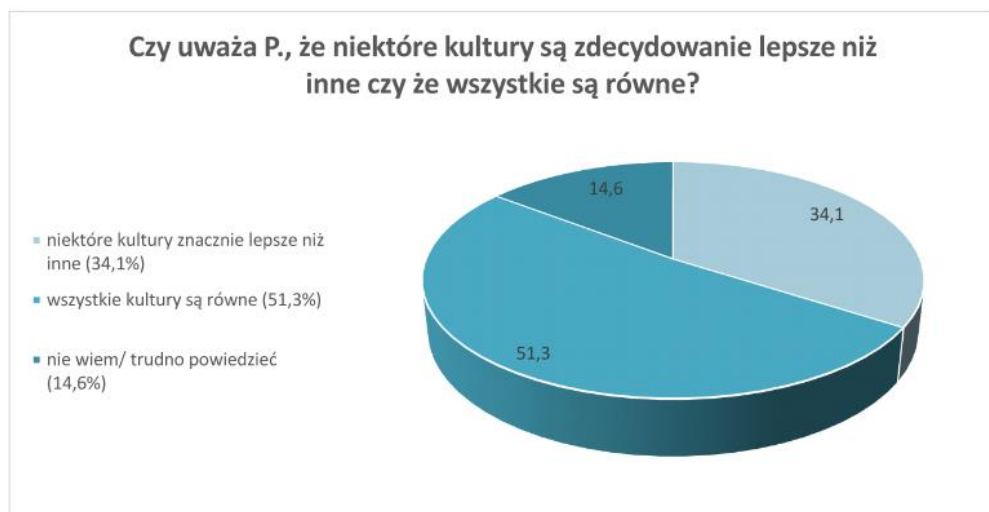
²³ Zob. tamże.

Wykres 4. Waga niektórych cech dla decyzji i pozwoleniu na przyjazd i zamieszkanie w Polsce



Źródło: CBOS, *Przybysze z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce*, komunikat nr 93/2015, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_093_15.PDF [dostęp: 7 II 2017].

Wykres 5. Stosunek społeczeństwa polskiego do innych kultur



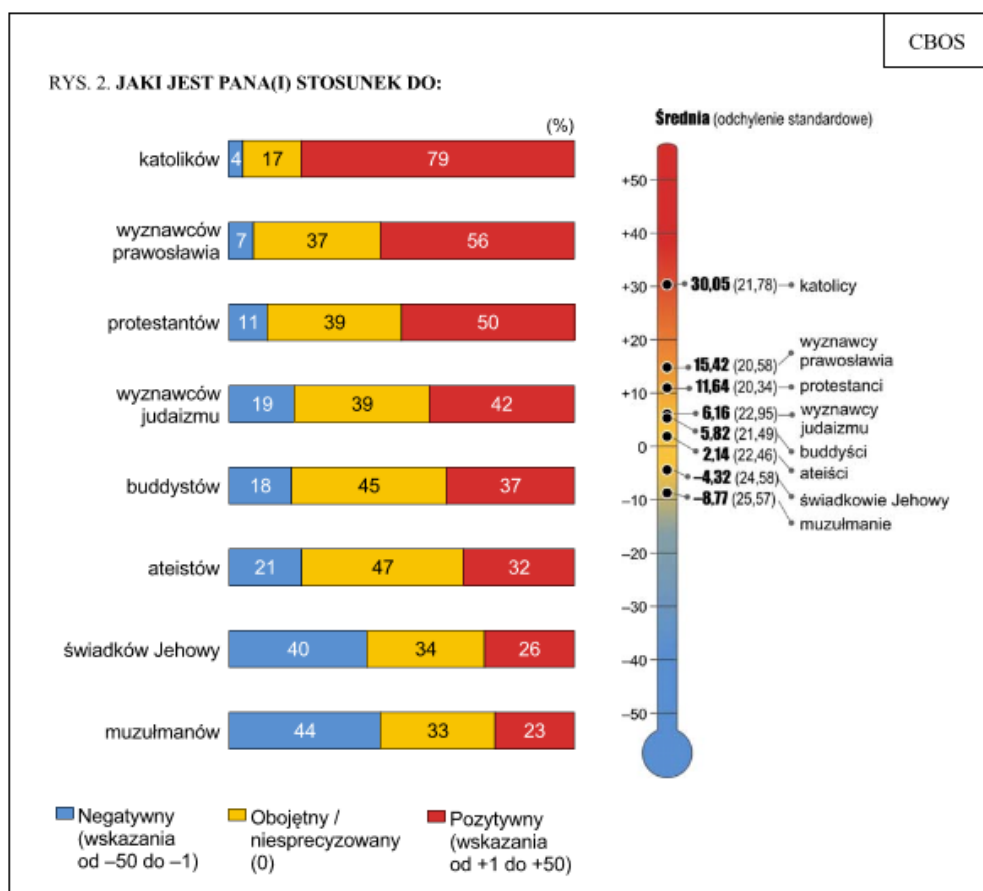
Źródło: CBOS, *Przybysze z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce*, komunikat nr 93/2015, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_093_15.PDF [dostęp: 7 II 2017].

Następne w kolejności znalazły się czynniki dotyczące integracji ekonomicznej i obecności na rynku pracy. Najmniejsze znaczenie przypisano wychowaniu w tradycji chrześcijańskiej oraz białemu kolorowi skóry.

W związku z rosnącym znaczeniem nacjonalizmów w Europie, w tym w Polsce, zaskakująco wygląda wyrażony w sondażu CBOS stosunek społeczeństwa polskiego do innych kultur.

Ten tolerancyjny obraz społeczeństwa polskiego zaskakuje i trzeba uzupełnić go innymi danymi, które określają jego stosunek do religii występujących w Polsce.

Wykres 6. Stosunek społeczeństwa polskiego do religii występujących w Polsce



Źródło: CBOS, *Postawy wobec islamu i muzułmanów*, komunikat nr 37/2015, http://cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_037_15.PDF [dostęp: 8 II 2017].

Jak wskazują powyższe dane, muzułmanie spotykają się z najbardziej negatywnym wizerunkiem (44%), tylko jedna czwarta (23%) darzy ich ciepłymi uczuciami, a jed-

na trzecia jest im obojętna, co daje ujemną średnią uczuć do nich. Kulturowa bliskość i stopień rozpowszechnienia powoduje, że najcieplej odbierani są katolicy oraz innych wyznawców odłamów chrześcijaństwa – prawosławia i protestantyzmu.

Konkluzje

Podsumowanie miejsca Polski w kryzysie migracyjnym w Europie - to znaczy zarówno scharakteryzowanie jej miejsca jako kraju docelowego migracji, stosunku jej władz do tego problemu, jak też postawy społeczeństwa polskiego wobec niego – jest zadaniem trudnym nie tylko z naukowego punktu widzenia, ale także dla praktyków działających w tej dziedzinie. Jako rekapitulację naszego postępowania możemy wskazać na to, co dostrzec możemy w dostępnych źródłach, a mianowicie:

- Polska jest traktowana jako kraj docelowy tylko przez migrantów z sąsiednich państw, bliskim Polakom kulturowo i językowo, czyli Ukraińców, Białorusinów i Rosjan (ale nie Czeczeńców, którzy traktują Polskę jako kraj tranzytowy i słabo się asymilują);

- Władze polskie przeciwne są narzucaniu przez Komisję Europejską systemu relokacji migrantów, widząc w tym naruszanie zasady suwerenności państwowej i ideologizowanie kwestii migracyjnej; priorytety widzą w przyjmowaniu do Polski głównie Ukraińców, do 2050 roku nawet kilka milionów; natomiast wrogo ustosunkowują się do przyjmowania muzułmanów;

- Stosunek społeczeństwa polskiego w zasadzie zgodny jest z polityką wobec migrantów obecnego rządu. Wskazują na to wyniki badania opinii publicznej.

Stanisław Musiał – POLAND AND THE PROBLEM OF MIGRATION IN EUROPE

In the latter half of the decade of the 21st century, countries of the European Union are going through the largest migration crisis after World War II. It even became a test of its survival. It is important to know, for the solution of this crisis, the attitudes of all the Union states towards the phenomenon happening before our eyes. In order to meet this assumption, the article performs an overall characteristic of the situation of Poland as destination country of migrants, shows the opinion of Polish authorities of the problem and also examines the attitude of Polish society to the phenomenon of migration. This last requirement is so significant as it affects such an important issue as the impact of cultural differences on the readiness to accept migrants by local communities.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK
Uniwersytet w Białymstoku

Geneza i główne rysy liberalnego kwakryzmu

Uwagi wstępne

Celem niniejszego artykułu jest omówienie genezy i natury liberalnego kwakryzmu. Podjęcie tego tematu wydaje się wielce pożyteczne, gdyż mimo swojej długiej historii, spektakularnych aktywności i prestiżu, jakim się cieszy w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych, kwakryzm jest niemal nieznany w polskiej humanistyce i polskim społeczeństwie. Jedyna polska pozycja książkowa dotycząca kwakryzmu poświęcona jest postaci kwakra Williama Penna i napisana jest z wąskiej perspektywy historyczno-politologicznej¹. Kwakrzy wyróżniają się w działalności humanitarnej, charytatywnej i ekologicznej. W 1947 za swoją działalność humanitarną, dwie organizacje kwakerskie, angielska Quaker Peace & Social Witness i amerykańska American Friends Service Committee otrzymali Pokojową Nagrodę Nobla. Działalność wielu organizacji humanitarnych czy ekologicznych została zainicjowana przez kwaków. *Greenpeace* wyłonił się z ruchu *Don't Make a Wave Committee*, składającego się z pięciu osób, z których czworo było kwakrami (Jim i Marie Bohlen, Irwing i Dorothy Stowe). Kwakrzy w istotnej mierze przyczynili się do powstania charytatywnej organizacji *Oxfam*. Kwakier Eric Baker był jednym z założycieli *Amnesty International* i jego drugim sekretarzem generalnym. Zarówno ze względu na to spektakularne społeczne zaangażowanie, jak i, jak zobaczymy, interesującą, nowoczesną duchowość, liberalny kwakryzm zasługuje na to, aby poświęcić mu nieco uwagi.

Wcześni kwakrzy

George Fox (1624-1691), twórca kwakryzmu, urodził się w purytańskiej rodzinie w hrabstwie Leicestershire w Anglii. Przez wiele lat szukał właściwego światopoglądu religijnego, pograżając się ostatecznie w rozpacz, gdyż nie mógł znaleźć żadnego, któ-

¹ P. Robak, *William Penn – reformator i polityk. Czas ideałów (1644-1681)*, Warszawa 2000.

ry mógłby go zadowolić. W 1647 r. nastąpiło kluczowe w jego życiu doświadczenie, w którym rozpacz została przezwycięzona i które zapoczątkowało nowe wyznanie chrześcijańskie. O tym doświadczeniu pisze Fox w swoim *Dzienniku* następująco: „Tak jak zapomniałem o wszystkich księżach, tak samo opuściłem wszelkich kaznodziei oraz tych nazywanych najbardziej doświadczonymi ludźmi; gdyż dostrzegłem, że nie było między nimi nikogo, kto mógłby przemówić do mojej kondycji. I kiedy moje nadzieje odnośnie ich i wszystkich ludzi minęły, tak że zewnątrz nie było niczego, co mogłoby mi pomóc lub powiedzieć, co mam czynić, wówczas, oh, wówczas, usłyszałem głos, który powiedział: „Jest ktoś, kto jest Jezusem Chrystusem, który może przemówić do twojej kondycji”. A kiedy to usłyszałem, moje serce skoczyło z radości. Potem Pan pozwolił mi zobaczyć, dlaczego nie było nikogo na ziemi, kto mógłby przemówić do mojej kondycji, mianowicie, abym mógł oddać mu wszelką chwałę; gdyż wszyscy objęci są grzechem i zamknięci w swojej niewierze, tak jak ja byłem, [także] aby Jezus Chrystus miał pierwszeństwo, ten, który oświeca i daje łaskę i wiarę i moc”².

Przez następne około 4 lat Fox nauczał jako wędrowny kaznodzieja w północnej Anglii, zwłaszcza w North Midlands i Yorkshire, będąc w tym czasie dwukrotnie więziony za głoszenie nowej nauki. Przełom nastąpił w 1652 r., kiedy kwakryzm stał się masowym ruchem religijnym. Od 1654 r. kwakierscy misjonarze udają się do reszty Anglii, a następnie na angielskie kolonie w Ameryce Północnej, do Europy, a nawet do Aleksandrii w północnej Afryce.

Wczesne przesłanie kwakierskie streszczało się w tezie, że wewnętrzne światło (zwane często *Inward Light*)³, które obecne jest w sercu każdego człowieka, pozwoli każdemu, kto tego zechce, ujawnić zło, jakie w nim tkwi, a następnie dać mu moc do życia w doskonałości, właściwej dla stanu sprzed Upadku⁴. Wcześni kwakrzy łączyli paradoksalnie w swej antropologii główną myśl Reformacji o totalnym upadku człowieka z tradycyjnym przekonaniem Kościoła zachodniego i wschodniego o tym, że człowiek może osiągnąć doskonałość⁵. George Fox uznał, że cała historia Kościoła od apostołów aż do czasów mu współczesnych jest „długą nocą apostazji” i w konsekwencji odrzucił większą jej część⁶. W podejściu, które zostało nazwane „realizującą się” albo „zrealizowaną” eschatologią, kwakrzy nie głosili nadejścia Chrystusa w przyszłości, ale stwierdzili, że Chrystus już „przyszedł i zaprawdę mieszka w sercach swojego ludu i tam króluje”⁷.

² *The Journal of George Fox*, J. L. Nickalls (red.), Cambridge 2014, s. 11.

³ Hugh Barbour pisze: „Przyjaciele mówili o Świetle, Duchu i Chrystusie istniejącym wewnątrz [człowieka] tak bardzo wymiennie, że nie można uczynić między nimi żadnego jednoznacznego rozróżnienia”. H. Barbour, *The Quakers in Puritan England*, New Haven – London 1964, s. 110.

⁴ M. Davie, *British Quaker Theology Since 1895*, New York – Queenston – Lampeter, 1997, s. 14-15.

⁵ Caroline Dale Spencer akcentuje typową dla nieprotestanckich wyznań chrześcijańskich rolę dążenia do doskonałości we wczesnym kwakryzmie. C. D. Spencer, *Holiness. The Soul of Quakerism: An Historical Analysis of the Theology of Holiness in the Quaker Tradition (Studies in Christian History and Thought)*, Colorado Springs 2007.

⁶ R. K. Ullmann, *Between God and History*, London, 1959, s. 52.

⁷ Cyt. za: *The Oxford Handbook of Quaker Studies*, S. W. Angell, P. Dandelion (red.), Oxford 2013, s. 262. Za tymi rozstrzygnięciami kryje się przekonanie, że wiara w przyszłą Paruzję jakoś pozbawia możliwości bezpośredniego doświadczenia Chrystusa. Idea przyszłej Paruzji zdaje się dla nich zakładać, że Chrystusa w jego

Przyjęcie nowego nauczania miało prowadzić do specyficznych form postępowania i zachowania zwanych świadectwami (*testimonies*). Do nich należała uczciwość wyrażająca się odmowie składania przysięg⁸, pacyfizm, odmowa płacenia obowiązkowego podatku na Kościół anglikański (za wszystkie te trzy rzeczy byli systematycznie karani), równość, prostota (używanie prostej mowy, np. posługiwanie się wyłącznie „thee” oraz „thou” zamiast „you”⁹, noszenie prostych (najczęściej szarych) ubrań czy nieuchylanie kapelusza na powitanie).

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech religijności kwaków był i pozostaje do dzisiaj ich specyficzny, zapożyczony od współczesnych im baptystów i separatystów, sposób sprawowania nabożeństw. Prawdziwy kościół, który kwakrzy, jak sądzili, reprezentują, czci mianowicie Boga w milczeniu – bez kazań, liturgii, śpiewów. Głośne nauczanie (*vocal ministry*) odbywa się jedynie w formie krótkich, nie mogących wykraczać poza kilka minut wypowiedzi uczestników religijnego spotkania (zwanego „spotkaniem kultowym” – *meeting for worship*) wówczas, kiedy odczują, iż są natchnieni przez Ducha Świętego do tego, aby mówić. Przewidując całkiem prawdopodobną sytuację, że niektóre wypowiedzi nie będą szczególnie natchnione, zaleca się uczestnikom spotkania wyrozumiałość wobec możliwych błędów bliźniego oraz wzięcie pod uwagę faktu, że słowa, które nic nie znaczą dla jednej osoby, mogą być znaczące dla innej. Jak dawniej, tak i obecnie nie jest niczym specjalnym, jeżeli na spotkaniu kultowym nikt nie zabierze głosu i całe nabożeństwo upłynie w całkowitym milczeniu.

Wcześni kwakrzy odrzucili płatne duchowieństwo: nie tylko hierarchię typową dla episkopalnego anglikanizmu, ale również charakterystyczną dla purytanizmu i większości innych wyznań protestanckich wyróżnioną grupę ministrów nauczających Słowa Bożego¹⁰. Do dzisiaj w liberalnym kwakryzmie utrzymywana jest ta tradycja. „Starsi” (*Elders*) i „urzędnicy” (*Clerks*) dbają jedynie o zachowanie dyscypliny na spotkaniach, natomiast nie mają religijnego autorytetu czy funkcji nauczycielskiej. *Elders* dzierżą pieczę nad porządkiem na spotkaniach kultowych a *Clerks* nad porządkiem na spotkaniach organizacyjnych (*meetings for business*). Kwakryzm jest systemowo przeciwko wszelkim autorytetom, co jest jego wyróżniającą cechą na tle innych grup religijnych – cecha ta stanowi do dzisiaj o jego emancypacyjnym potencjale w kontekście normalnie opartych na autorytetach wyznaniach i religiach.

pełni jeszcze nie ma, a skoro nie ma, to też jego doświadczenie w teraźniejszości musi być niepełne. Stąd rodzi się myśl o tym, że Chrystus już jakoś przyszedł na świat powtórnie i żyje wśród ludzi.

⁸ Odmowa składania przysięg motywowana była nie tylko Nowym Testamentem (Mt 5, 33-37; Jk 5, 12), ale również protestem przeciw upadkowi społeczeństwa, w którym trzeba składać przysięgi, aby osiągnąć pewność, że ktoś mówi prawdę.

⁹ W XVII-wiecznej angielszczyźnie zwroty „thee” i „thou” były używane, kiedy zwracano się do równych lub niższych sobie; „you” można było kierować do stojących wyżej w społecznej drabinie. Decyzja kwaków, aby używać „thee” i „thou” podyktowana była protestem przeciw temu uprzywilejowaniu.

¹⁰ Płatni ministrowie występują w ewangelikalnym kwakryzmie, który dominuje w Stanach Zjednoczonych i w Afryce. Tam też kult nie odbywa się w ciszy, chociaż ta stanowi równoprawną część nabożeństwa obok kazania i śpiewanych pieśni.

Wyróżniającą się własnością kwakerskiej doktryny jest niespotykana w XVII wieku, a i współcześnie nieczęsto występująca w grupach religijnych tendencja do afirmacji kobiet. Od początku istnienia Religijnego Towarzystwa Przyjaciół kobiety miały takie same znaczenie jak mężczyźni: mogły zabierać głos na spotkaniach kultowych w głośnym nauczaniu, należały do grupy kierujących spotkaniami (*Elders, Clerks*), odgrywały kluczową rolę w misjach kwakerskich w Europie i za Oceanem. Jednym z bardziej spektakularnych działań misyjnych kobiety była samotna misja Mary Fisher do sułtana Mehmeda IV, który miał ją przyjąć bardzo życzliwie w Adrianopolu w 1658¹¹.

Członkowie Religijnego Towarzystwa Przyjaciół odrzucili wszelkie sakramenty, gdyż uważali, że ich działanie może *de facto* spełniać się wewnętrznie, w duchu. W duchu można jednoczyć się z Chrystusem w milczącym spotkaniu i w duchu można zostać przez niego obmytym „prawdziwym chrztem”. W trakcie spotkań religijnych wcześnie kwakrzy nie czynili zatem niczego – i współcześni brytyjscy kwakrzy nie czynią niczego również dzisiaj – oprócz czekania na natchnienie, które ich skłoni do wstania i mówienia (jak się za chwilę okaże, nie u wszystkich współczesnych kwaków brytyjskich status tego natchnienia będzie interpretowany teistycznie). Kilkugodzinne milczące nabożeństwa w XVII w. (przeważnie 3 godzinne, ale odnotowujemy również takie, które trwały 9 godzin¹²) skróciły się w ciągu wieków do jednej godziny we współczesnym kwakryzmie. Na wczesnych spotkaniach kultowych wśród obecnych pojawiały się łzy, wstrząsy ciała, wzdychania, jęki – wszystko to traktowane zresztą było przez kwaków jako znaki Boże, które mogą zaprowadzić ludzi do prawdziwego Kościoła¹³. Sama potoczna nazwa „kwakrzy” (*Quakers* od czasownika *to quake* – trząść się) pochodzi od sędziego, który podczas procesu George’a Foxa w Derby w 1650 r., użył jej w intencji wyśmiania nowego ruchu religijnego ze względu na zdarzające się przypadki trzęsienia się wśród uczestników kwakerskich spotkań (dzisiaj takie przypadki nie występują). Jak się to czasem zdarza w historii kultury, nazwa nadana w złej intencji stała się dumnym samookreśleniem się grupy.

Biblia była uznawana przez wczesnych kwaków za tekst natchniony przez Boga, jednak zarazem za coś zewnętrznego wobec wewnętrznego Światła, tkwiącego w każdej jednostce. Kwakrzy uznawali, że Światło to jest źródłem Biblii – jest bardziej kluczowe niż ona sama. Jeden z pierwszych apologetów nowego wyznania, Robert Barclay, bronił takiego podejścia, pisząc: „Dlatego że są one [teksty święte] jedynie pewnym wyrazem Źródła, a nie samym źródłem, nie mogą uchodzić za główne źródła całej prawdy i wiedzy, ani też za odpowiednią, najważniejszą podstawą Wiary i Obyczajów. Niemniej jednak, jako to, co daje prawdziwe i wierne świadectwo pierwszemu źródłu, mogą zostać uznane za Wtórny Regułę, podporządkowaną Duchowi, z którego pochodzi wszelka doskonałość i pewność”¹⁴.

¹¹ Zob. C. Gill, *Women in the Seventeenth-century Quaker Community...*, Aldershot 2005.

¹² P. Dandelion, *Quakers. A Very Short Introduction*, Oxford 2008, s. 39.

¹³ Tamże.

¹⁴ R. Barclay, *Apology*, London 1678, cyt. za: M. Davie, *British Quaker Theology Since 1895*, cyt. wyd., s. 20.

W praktyce jednak rola Biblii u wczesnych kwaków była dość istotna, gdyż stanowiła kryterium, na podstawie którego oceniali słuszność doktryny i działania. Robert Barclay twierdził wręcz, że jeżeli coś, co pojawiło się pod wpływem wewnętrznego natchnienia, jest niezgodne z Biblią, to z pewnością pochodzi od diabła¹⁵.

Kwakryzm liberalny

W XVIII wieku kwakryzm przyjął charakter pietystyczny, natomiast od ok. 1775 r. zaczął ulegać tendencjom ewangelikalnym, dominującym w ówczesnym społeczeństwie brytyjskim. Około 1820 r. ewangelikalizm stał się siłą przeważającą w kwakryzmie¹⁶. Wówczas też rozpoczęły się intensywne działania misyjne kwaków, których sukcesy można obserwować do dziś głównie na kontynencie afrykańskim¹⁷. Liberalne tendencje w kwakryzmie, które ujawniły się po raz pierwszy w wyraźny sposób na konferencji w Manchesterze w 1895 r., dążyły nade wszystko do uwzględnienia osiągnięć nauki w światopoglądzie religijnym, w szczególności teorii ewolucji Darwina, odkryć w geologii (rewelacje biologii i geologii zaprzeczały gruntu teom Starego Testamentu) oraz badań krytyczno-historycznym nad Biblią (której niepokojące rezultaty docierały do Wielkiej Brytanii z Niemiec). Odwracając się od Biblii liberalni kwakrzy uznali, iż jedynym wiążącym źródłem wiedzy religijnej może być doświadczenie¹⁸. Można powiedzieć, że tak jak Hume pragnął uczynić czyste doświadczenie rdzeniem filozofii, tak liberalni kwakrzy pragnęli uczynić czyste doświadczenie rdzeniem religii. Nawiązywali przy tym do George'a Foxa i wczesnych kwaków, u których, jak zostało powiedziane przed chwilą, mimo że Biblia była negatywnym kryterium akceptacji określonych doświadczeń płynących ze Światła, stanowiła w rzeczywistości drugie, a zatem, jak interpretowali liberalni kwakrzy, drugorzędne źródło wiedzy religijnej¹⁹. Libe-

¹⁵ M. Davie, *British Quaker Theology Since 1895*, cyt. wyd., s. 22. Warto dla przykładu odnotować, że na początku XIX wieku amerykański kwakier Hannah Barnard oraz kwakier z Irlandii Abraham Shackleton zostali wydaleny z Towarzystwa za podważanie autorytetu Pisma św. P. Dandelion, *Quakers. A Very Short Introduction*, cyt. wyd., s. 57.

¹⁶ Przez „ewangelikalizm” rozumiany jest tutaj nacisk położony na rolę Biblii w życiu religijnym, wiążący się z pomniejszeniem roli sakramentów, Kościoła czy osiągnięć nauki. W tradycyjnym protestantyzmie jest postawą naturalną, natomiast w katolicyzmie czy prawosławiu wszelkie tendencje ewangelikalne są równoważone czy zdominowane przez Tradycję i autorytet kościelny.

¹⁷ W jej wyniku obecnie w Afryce żyje ponad 150 tys. kwaków, w tym ok. 130 tys. w Kenii. Kwakrzy w Afryce stanowią nieomal połowę liczby kwaków na świecie.

¹⁸ Martin Davie zauważa: „W świecie, w którym nauka i krytyka biblijna sprawiły, że było coraz trudniej odwołać się do cudów czy Biblii, aby udowodnić ważność religii chrześcijańskiej, trzeba było znaleźć inny sposób uzasadnienia wiary chrześcijańskiej i teologowie w znaczącym stopniu zwrócili się do doświadczenia religijnego, aby je dostarczyć”. M. Davie, *British Quaker Theology Since 1895*, cyt. wyd., s. 72.

¹⁹ „Oddzielenie doświadczenia Boga przez wczesnych kwaków od ich interpretacji pozwoliło liberalom kwakerskim (...) utrzymać podstawową ważność kwakerskiej formy religii zarazem interpretując ją w kategoriach bardziej dostosowanych do współczesnej myśli”. M. Davie, *British Quaker Theology Since 1895*, cyt. wyd., s. 91.

ralny kwakryzm o wiele bardziej zmarginalizuje Biblię: o ile wcześni kwakrzy głosili ważność doświadczenia oraz Biblii, kwakrzy liberalni uznali wyłączny autorytet doświadczenia. Po konferencji w Manchesterze liberalna teologia w Wielkiej Brytanii „po cichu i niewidzialnie stała się ortodoksją wśród Przyjaciół”²⁰. Do czołowych przedstawicieli liberalnego skrzydła w kwakryzmie należeli: John Wilhelm Rowntree, Joshua Rowntree, John W. Graham, J. Rendel Harris, Laurence Richardson, Silvanus P. Thompson, Thomas Hodgkin, William Charles Braithwaite, Rufus Jones. Ten ostatni, mimo że był Amerykaninem, odegrał olbrzymią rolę w kształtowaniu się liberalnego kwakryzmu w Wielkiej Brytanii, wskazując na podobieństwa doktryny wczesnych kwaków do mistycyzmu kontynentalnego. Oznaczało to jeszcze większe rozluźnienie związków z purytaniem, a co za tym idzie, z najbliższym kwakrom wyznaniem chrześcijańskim w Wielkiej Brytanii²¹ – rozluźnienie niepowiązane z nawiązaniem do jakiegoś innego wyznania chrześcijańskiego, a więc tym samym do chrześcijaństwa w ogóle. Mistyka, w której z natury liczy się indywidualny, doświadczeniowy kontakt z Bogiem jest nie do zaakceptowania dla tradycyjnego protestanckiego chrystianizmu, który z jednej strony głosi wyłączny prymat Biblii (*sola Scriptura*) i akcentuje bardziej niepoznawalność Boga, a z drugiej podkreśla całkowitą niemożność dokonania czynów religijnie wartościowych ze względu na całkowite zepsucie natury ludzkiej przez grzech pierworodny (*sola gratia, sola fide*).

Pomimo faktu, że zarówno Biblia, jak teza o boskości Jezusa oraz jego odkupieńczej ofiary nigdy nie leżały w centrum wiary liberalnych kwaków, można powiedzieć, że do końca lat 50. XX wieku liberalny kwakryzm pozostawał wyznaniem o cechach chrześcijańskich (ten pogląd jest naturalnie do przyjęcia pod warunkiem przyjęcia terminologicznej decyzji, że chrześcijanin godny tego miana nie musi uznawać boskości Jezusa). Jego chrześcijańskość ujawniała się w tym, że Jezus uchodził przeważnie za moralno-religijny wzór do naśladowania czy za osobę objawiającą naturę Boga²². Zdaniem historyka kwakryzmu Johna Punshona nawet „nie było częścią intencji liberałów rzucanie wątpliwości na objawienie chrześcijańskie. Poszukiwali takiego wyrazu tego objawienia, który byłby bardziej odpowiedni do stylu wyrażania się ich czasów”²³. Z kolei według innego historyka kwakryzmu, Martina Daviego kwakryzm liberalny był do pewnego stopnia także do zaakceptowania przez ewangelikalnych teologów: „Pobożność wobec Chrystusa leżała w sercu ewangelikalizmu i liberalny kwakryzm był do

²⁰ E. Isichei, *Victorian Quakers*, London 1970, s. 42.

²¹ M. Davie, *British Quaker Theology Since 1895*, cyt. wyd., s. s. 90-91.

²² M. Davie, *Reflections on an Ecumenical Pilgrimage, w: The Creation of Quaker Theory. Insider Perspectives*, P. Dandelion (red.), Hants – Burlington 2004, s. 203.

²³ J. Punshon, *Portrait in Grey*, London, 1984, s. 95-96. Równolegle i niezależnie od kwaków teologia liberalna zdobywała znaczenie także w innych wyznaniach, gdyż była „pośrednią drogą między obskurantyzmem a całkowitym odrzuceniem przekonań religijnych. To było także powodem jej sukcesu w brytyjskim kwakryzmie”. M. Davie, *British Quaker Theology Since 1895*, cyt. wyd., s. s. 92.

zaakceptowania przez wielu zwolenników ewangelikalizmu ponieważ (...) umieszczał stanowczo Chrystusa w centrum swojej teologii”²⁴.

Współczesny kwakryzm liberalny

Istotna zmiana w liberalnym kwakryzmie nastąpiła w latach 60-tych, kiedy nacisk na tolerancję i rolę nauki zepchnął na dalsze tło jego chrześcijański charakter²⁵. W latach 60-tych mamy do czynienia z powstaniem – jak to określa Pink Dandelion, czołowy intelektualista współczesnego brytyjskiego kwakryzmu – „liberalno-Liberalnego kwakryzmu” (*liberal – Liberal Quakerism*)²⁶. Zdaniem Dandeliona, ostrożne podejście do teologii jako narzędzia opisu doświadczenia doprowadziło począwszy od lat 60-tych do jej marginalizacji i do permissywnego podejścia wobec przekonań religijnych – doprowadziło do „liberalnej kultury wierzeń”²⁷.

Odtąd grupa kwaków utrzymywana jest razem jako grupa przez „konformistyczne i konserwatywne ‘credo zachowania’” (*behavioural creed*)²⁸, będące swoistą kwakierską „meta-narracją”²⁹. Credo to określa etyczne postępowanie w sferze publicznej (pacyfizm, akceptacja homoseksualizmu, ekologia, działalność charytatywna i humanitarna, mediacje między stronami konfliktu), nie wyznacza natomiast norm w sferze prywatnej (w tym sensie jest permissywne). Owo credo zachowania dotyczy również niewielu reguł, jakie kwakier musi przestrzegać na spotkaniach kultowych oraz w trakcie podejmowania decyzji na spotkaniach organizacyjnych (*meeting for business*)³⁰. Kiedy dzisiaj pyta się kwaków: „W coierzycie?”, padają często odpowiedzi praktyczne dotyczące zachowania na spotkaniu kultowym („Nie śpiewamy hymnów”, „Nie mamy zewnętrznych sakramentów”, „Nie mamy odrębnego duchowieństwa”). Nie oznacza to, że kwakrzy ci unikają odpowiedzi, która opisywałaby ich prawdziwą tożsamość, ale właśnie to, że sądzą, iż w ten sposób prezentują właściwą dla współczesnego, liberalnego kwakryzmu odpowiedź³¹. Tak jak dla wczesnych liberalnych kwaków, doświadczenie jest dzisiaj najwyższym autorytetem religijnym. Interpretacja tego doświadczenia jest już jednak, co może nas nie dziwić u teologizujących empiryków, najeżona wątpliwościami. Według zgrabnego sformułowania Pinka Dandeliona współcześni kwa-

²⁴ Tamże, s. 93. Teza ta wydaje się problematyczna, jeżeli uwzględni się fakt, że dla teologii ewangelikalnej podstawowe znaczenie miała teza o śmierci odkupieńczej Chrystusa na krzyżu, teza, która kwakrom liberalnym była i jest zupełnie obca.

²⁵ M. Davie, *Reflections on an Ecumenical Pilgrimage*, cyt. wyd., s. 200.

²⁶ P. Dandelion, *An Introduction to Quakerism*, Cambridge 2007, s. 152.

²⁷ P. Dandelion, *The Creation of Coherence: The ‘Quaker Double-Culture’ and the ‘Absolute Perhaps’*, w: *The Quaker Condition. The Sociology of Liberal Religion*, P. Dandelion, P. Collins (red.), Newcastle 2008, s. 22.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 29.

³⁰ P. Dandelion, *The Creation of Coherence*, cyt. wyd., s. 29.

³¹ Tamże.

krzy brytyjscy przyjmują postawę „absolutnego być może” (*absolute perhaps*): „Są absolutnie pewni (racjonalnie), że nigdy nie mogą być pewni (teologicznie). Posługują się doktryną ‘absolutnego być może’ i rozumieją ją w sposób normatywny”³².

Innymi słowy, w ujęciu Pinka Dandeliona, którego obserwacjom w tej mierze z pewnością należałoby przyznać rację, współcześni kwakrzy liberalni są *de facto* jakoś konserwatywni i *de facto* mało tolerancyjni, jeżeli chodzi o publiczne wypowiedzi religijne – ich konserwatyzm i brak tolerancji wyraża się w publicznym akcentowaniu niepewności teologicznej. W domenie publicznej interpretacja teologiczna doświadczenia odbywającego się w ciszy również odbywa się w ciszy. Nie oznacza to, iżby Religijne Towarzystwo Przyjaciół domagało się od swoich członków podobnego myślenia w domenie indywidualnej. Tutaj panuje całkowita swoboda. W ten sposób „tworzy się napięcie między jednostką a grupą, która zbiorowo życzy sobie mówić bardzo mało na tematy teologiczne”³³. Pewnym całkiem zrozumiałym przejawem tej sytuacji jest to, że niektóre osoby ankietowane przez Dandeliona obawiały się, czy ich interpretacja teologiczna będzie zaakceptowana przez grupę³⁴. Dandelion uogólnia: „Ci, którzy znajdują teologiczną prawdę albo ci, którzy chcą się nią podzielić z resztą grupy będą się czuli coraz to bardziej niewygodnie”³⁵.

Jeżeli mówimy o liberalnym kwakryzmie, nieco uwagi warto poświęcić innym postaciom kwakryzmu współczesnego, tak abyśmy mogli ujrzyć specyfikę jego liberalnej wersji. Oprócz liberalnej istnieją jeszcze dwie inne postaci kwakryzmu: ewangelikalna i konserwatywna. Obecnie jest około 280 000 ewangelikalnych kwaków: połowa z nich, a zarazem jedna trzecia wszystkich kwaków na świecie, żyje w Kenii; jest również duża ewangelikalna grupa w Burundi, Stanach Zjednoczonych, Ameryce Środkowej i Południowej, Indiach i na Dalekim Wschodzie. Ich nabożeństwa są, mówiąc w kategoriach kwakerskich, „programowane” (*programmed*), tzn. oprócz typowego milczenia (skróconego nieraz do 10 minut), ma w nich miejsce również kazanie i śpiewanie hymnów (a zatem elementy przed nabożeństwem zaplanowane, „zaprogramowane”). Oznacza to niezbędność istnienia ministrów, którzy prowadzą nabożeństwa i za tę usługę są opłacani. Konserwatywni kwakrzy, najmniej liczni (ok. 1 500 osób) żyją głównie w Ameryce Północnej. Ukształtowali swoją doktrynę w polemikach z nurtem ewangelikalnym: podobnie jak liberalni kwakrzy, odrzucają wszelki rodzaj wprowadzenia programu do nabożeństw (są „nieprogramowani” (*unprogrammed*)), starając się zachować przesłanie wczesnych kwaków z ich naciskiem na bezpośrednie spotkanie z Chrystusem. Charakter ich doktryny jest więc chrześcijański, przy czym nacisk położony jest na wspomnianą, wczesno-kwakerską ideę realizującej się czy zrealizowanej eschatologii, w której nie czeka się na powtórne przyjście Chrystusa, twierdząc, że Chrystus już między nami jest. W kontekście tych dwóch odmian kwakryzmu, podsumujmy tylko to, co zo-

³² P. Dandelion, *An Introduction to Quakerism*, cyt. wyd., s. 152.

³³ P. Dandelion, *Conclusions: the Nature of Quaker Studies*, w: *The Creation of Quaker Theory*, cyt. wyd., s. 229.

³⁴ Tamże, s. 230.

³⁵ P. Dandelion, *An Introduction to Quakerism*, cyt. wyd., s. 152.

stało powiedziane o liberalnych kwakrach: opierają się na bezpośrednim doświadczeniu, są (przynajmniej w domenie publicznej) doktrynalnie liberalni w dziedzinie treści wiary (nie są z konieczności chrześcijanami), zachowują milczący kult wczesnych kwaków. Liczba liberalnych kwaków wynosi na świecie około 55 000, a najwięcej z nich mieszka w Wielkiej Brytanii oraz tam, gdzie dotarli brytyjscy kolonizatorzy (w Stanach Zjednoczonych, Australii, Nowej Zelandii, RPA, Kanadzie)³⁶.

*

Na koniec tego krótkiego opisu liberalnego kwakryzmu, pozwólmymy sobie na wymienienie kilku elementów tego wyznania czy religii, które zasługują ze wszech miar na uznanie lub przynajmniej na uwagę. Liberalny kwakryzm prezentuje duchowość, która, jak się wydaje, koresponduje ze współczesnymi zmianami kulturowymi. Jak widzieliśmy, duchowość ta dąży do znalezienia zgody między religią a nauką. Dystans do Biblii, który głosi, pozostaje w nim w logicznym powiązaniu z akceptacją wyników historyczno-literackich badań nad Biblią i druzgocących dla tradycyjnej, chrześcijańskiej antropologii skutków uznania teorii ewolucji. Istnieje również inna, ogólnocywilizacyjna wartość liberalnego kwakryzmu. Dystansując się do Biblii, a akcentując wyłączość doświadczenia jako źródła wiedzy religijnej, kwakryzm liberalny może stworzyć podstawy dla religijności uwzględniającej współczesną potrzebę indywidualizmu. Będąc otwarty na społeczność jako taką, ale nie formułując żadnego *credo* ani dogmatów, jest w stanie zawrzeć w ramach jednej grupy religijnej wielość światopoglądową: zarówno tę, jaka występuje w każdym społeczeństwie Zachodu, jak i tę, która ujawnia się w religiach i kulturach świata. Świadomość wielości religii na świecie ze względu na coraz to doskonalsze środki porozumiewania się i olbrzymią mobilność ludności staje się w coraz to szerszych warstwach społeczeństw Zachodu bardzo wyraźna, stanowiąc wyzwanie, z którym nie mogą uporać się, jak się wydaje, jednolite światopoglądowo, tradycyjne religie.

Zbigniew Kaźmierczak – THE ORIGIN AND MAIN FEATURES OF THE LIBERAL QUAKERISM

The article shows the roots and presents main features of liberal Quakerism. Quakerism arose in the middle of the 17th century in England and up to the end of the 19th century was a Christian denomination. After the conference in Manchester in 1895, it started being influenced by liberal tendencies which included the acceptance of theory of evolution and the results of historical-critical biblical studies. As a result, the Quakerism in Britain became predominantly liberal making experience the only source of religious knowledge, not the Bible. The article describes different tendencies within Quakerism: the liberal as well as the conservative and the evangelical tendency.

³⁶ Zob. P. Dandelion, *Quakers. A Very Short Introduction*, cyt. wyd., s. 17-18.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK
Uniwersytet w Białymstoku

Jan Paweł II o statusie moralno-religijnym ludzi świeckich

Uwagi wstępne

W niniejszym artykule zostaną przedstawione poglądy Jana Pawła II wyrażające jego niskie mniemanie o statusie moralno-religijnym ludzi świeckich¹. Owo niskie mniemanie zdaje się w szczególności wynikać z papieskiej niepocholebnej oceny małżeństwa. Wnikliwsza analiza pokazuje, że konsekwencją takiego podejścia musi być obniżenie aspiracji moralno-religijnych przez osoby świeckie – wydaje się, że poglądy papieskie pośrednio wręcz nakłaniają świeckich do obniżenia tych aspiracji.

Niższość stanu małżeńskiego stwierdzona bezpośrednio

Według Jana Pawła II ludzie świeccy poruszają się z natury jedynie w domenie doczesnej, świadectwo ich życia ograniczone być może jedynie do sfery spraw świec-

¹ Osoba „świecka” jest rozumiana tutaj jako przeciwieństwo osoby „duchownej”, przy czym przez tą ostatnią będę rozumiał zarówno reprezentanta życia konsekrowanego, jak i księdza diecezjalnego. Podobne rozumienie osoby „duchownej” wynika nie tylko z woli uproszczenia wypowiedzi czy uwzględnienia potocznego użycia słowa „duchowny” (według słownika osoby duchowne to te, „które wg zasad danej religii uprawnione są do sprawowania kultu; w znaczeniu szerszym – także osoby nie posiadające takich uprawnień, lecz niezaliczane do tzw. laikatu (np. bracia zakonnicy bez święceń)” (*Duchowieństwo*, w: *Encyklopedia Wiem*, źródło: <http://portalwiedzy.onet.pl/92688,,,duchowieństwo,hasło.html> [dostęp: 23 XII 2011]), ale również z rozstrzygnięć teologicznych Jana Pawła II, który rozumie etos kapłański i etos stanu konsekrowanego niemal identycznie (zob. np. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zamartwychwstania*, Lublin 2001, s. 58). W prezentowanym artykule nie odnoszę się do fenomenu dziewic konsekrowanych, które z pewnością nie należą do duchowieństwa nawet w tym szerokim sensie. Jest to jednak fenomen niezwykle rzadki i tworzący trudną sytuację graniczną, tak że, jak się wydaje, ich pominięcie w terminologicznych rozstrzygnięciach dotyczących osób „świeckich” jest całkowicie usprawiedliwione.

kich. Osoby duchowne natomiast świadczą o czymś o wiele ważniejszym – świadczą ni mniej ni więcej jak o samym Boskim Absolucie. Papież nie omieszcza zauważyć, że w porównaniu do zakonnego świadectwa, wszelkie, nawet największe osiągnięcia ludzi świeckich są „**bardzo względne**”: „Podczas gdy świadectwo, jakiego oczekuje się od człowieka świeckiego jest świadectwem mieszczącym się w obrębie spraw świeckich, w działaniu wśród doczesnej rzeczywistości – to świadectwo właściwe życie zakonne – w ogóle, a każdemu zakonnikowi w szczególności, jest świadectwem dobrych uczynków przeżywanych na co dzień, **świadectwem Boskiego Absolutu, przed którym wszystko inne – nawet najważniejsze dokonania doczesne – stają się bardzo względne**”².

Jednym z kluczy pozwalających na zapoznanie się z papieską oceną osób świeckich jest analiza jego wypowiedzi o małżeństwie. Wśród spuścizny więcej niż osiemnastu milionów słów wypowiedzianych przez Jana Pawła II w ciągu całego jego pontyfikatu³, znajdziemy wiele wypowiedzi, w których zestawia stan małżeński (świecki) i stan duchowny, wskazując **bezpośrednio** na wyższość tego drugiego, a więc w konsekwencji, na **niższość** tego pierwszego. Czyni to na przykład w *Familiaris Consortio* – w dokumencie poświęconym rodzinie, „hymnie wychwalającym miłość małżeńską”⁴: „Kościół w ciągu swych dziejów **zawsze bronił wyższości tego charyzmatu w stosunku do charyzmatu małżeństwa**, z uwagi na jego szczególne powiązanie z Królestwem Bożym”⁵.

Podobną rozczarowującą nutę rodzina katolicka mogłaby odnaleźć w adhortacji poświęconej życiu konsekrowanemu *Vita consecrata*, w której dowiadujemy się, że chrześcijańska tradycja, a wraz z nią również niewątpliwie Duch Św., uznają stan niedzielnicy za stan niższy: „Chrześcijańska tradycja mówiła zawsze o **obiektywnej wyższości życia konsekrowanego**”⁶.

Wyższość dziewictwa nad małżeństwem jest stwierdzona również bezpośrednio w dokumencie poświęconym godności kobiety *Mulieris dignitatem*: „W Pierwszym Liście do Koryntian (7, 38) Apostoł głosi **wyższość dziewictwa nad małżeństwem, co jest trwałą nauką Kościoła** w duchu słów Chrystusowych zapisanych w Ewangelii św. Mateusza (19,10-12), nie przesłaniając znaczenia macierzyństwa fizycznego i duchowego”⁷.

² Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, E. Weron, A. Jaroch (wybór i oprac.), Poznań – Warszawa 1984, s. 129; podkr. moje – Z. K.

³ W październiku 2003 r. Watykan ogłosił, że w swojej dotychczasowej działalności Jan Paweł II wypowiedział 18 milionów słów. M. Deggerich, *25 Jahre Johannes Paul II. Der Fehlbare, „Der Spiegel“*, 16 Oktober 2003.

⁴ R. E. Obach, *The Catholic Church on Marital Intercourse. From St. Paul to Pope John Paul II*, Lanham MD 2009, 197.

⁵ Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, 16, w: Jan Paweł II, *Encykliki i adhortacje. 1979-1981*, Warszawa 1983; podkr. moje – Z. K.

⁶ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, 18, źródło: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/vita.html [dostęp: 12 X 2011]; podkr. moje – Z. K.

⁷ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 22, źródło: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html [dostęp: 22 XI 2012]; podkr. moje – Z. K.

Wyróżnienie jako pochwała

Oprócz wypowiedzi bezpośrednio chwalejących wyższość stanu duchownego, znajdujemy w pismach Jana Pawła II rozliczne opinie, które chwalą wyższość tego stanu w sposób pośredni. Ten rodzaj oceny niższości stanu małżeńskiego dokonuje się u papieża przynajmniej w dwóch formach. Po pierwsze, przyjmuje postać wypowiedzi, w których wyróżnia on stan duchowny, **przypisując mu pewne doskonałe własności, a nie przypisując tych samych lub innych doskonałych własności ludziom świeckim**. Po drugie, wyraża się poprzez rozmaite stwierdzenia, w których papież głosi, że **pewna jakość religijna realizuje się u duchownych w stopniu najwyższym** (na przykład, w formie „całkowitego” oddania się Bogu czy naśladowania Chrystusa). Tym samym, pośrednio, staje się jasne, że świeccy małżonkowie realizują daną jakość w stopniu mniejszym bądź w ogóle jej nie realizują. Ten drugi sposób określania niższości stanu świeckiego jest względnie jasny. Poświęćmy więc nieco więcej uwagi pierwszemu, który wydaje się mniej oczywisty.

Zgodzimy się zapewne z obserwacją, że, jeżeli z jakiegoś zbioru osób wyróżniamy jedną osobę, wówczas zawsze albo ją **chwalimy**, albo **krytykujemy**. W innym przypadku stanowi część naszej codzienności, część względnie neutralnej aksjologicznie sfery życia. Zwracamy na nią uwagę, bo albo rozczarowuje nas, albo nas zachwycia. Jeżeli nauczycielka wzywa jednego ucznia przed klasę, aby coś o nim wszystkim zakomunikować, będzie albo go chwaliła, albo ganiła. Gdyby nie chciała ani chwalić, ani ganić, a powiedziała by coś, co jest zwyczajne, cała sytuacja wyróżnienia nosiłaby znamiona dziwności czy absurdalności.

Uczynmy krok dalej. Jeżeli wyróżnienie stanie się pochwałą, jest oczywiste, że w aspekcie, którego pochwała dotyczy, osoba, która posiada chwaloną własność, jest uznana za jakość bardziej doskonałą w stosunku do osoby, która danej własności nie posiada. I odwrotnie: jeżeli wyróżnienie jest nagana, to – w aspekcie, którego nagana dotyczy – osoba, która posiada cechę naganną, jest jakoś **pomniejszona** wobec osób, które jej nie mają. Tym samym te ostatnie są uznane za jakość bardziej doskonałą w stosunku do pierwszej. Jeżeli nauczycielka mówi do klasy co jakiś czas, że Piotr jest bardzo dobrym uczniem, nie mówiąc niczego podobnego o żadnym innym uczniu, wówczas *implicite* daje do zrozumienia, że pośród pozostałych uczniów nie ma ucznia równie dobrego, jak Piotr. Tym samym w sposób naturalny jakoś **pomniejsza** wartość reszty klasy w aspekcie własności należących do treści słowa „dobry uczeń”. Jeżeli z kolei nauczycielka mówi co jakiś czas do klasy, że Paweł jest bardzo słabym uczniem, nie wypowiadając się w żaden sposób o jakimkolwiek innym uczniu, wówczas daje do zrozumienia, że reszta klasy jest lepsza, a więc w aspekcie cech istotnych dla systemu szkolnego jakoś **pomniejsza** wartość osoby Pawła. W pierwszym i w drugim przypadku to kontekst pragmatyczny (tzn. ten dotyczący relacji między zdaniem a ich użytkownikami i odbiorcami) wyznacza sens określenia Piotra jako **najlepszego** lub Pawła jako **najgorszego** ucznia w klasie. Sens obydwóch ocen staje się precyzyjny ze względu

na kontekst pragmatyczny, w którym „bardzo dobry” oznacza po prostu „najlepszy”, a „bardzo słaby” – „najgorszy”.

Spostrzeżenia te mogą okazać się przydatne do analizy wypowiedzi Jana Pawła II, w których wygłasza on superlatywy pod adresem stanu duchownego. Otóż kiedy papież przypisuje duchownym jakąś religijną doskonałość, nigdy nie przypisuje jej zarazem osobom świeckim, mówiąc o innych, równorzędnych lub podobnych religijnych własnościach, które ci ostatni mieliby posiadać. Mamy więc prawo przypuszczać, że kiedy przypisuje duchownym jakąś doskonałość, zawsze przypisuje im ją na sposób **wyłączny**, im i tylko im. Kiedy więc opisuje w superlatywach życie duchowne, nie wspominając nic o pozytywach stanu świeckiego, **nie musi w ogóle dodawać**, że przypisywane stanowi duchownemu właściwości występują **tylko** w nim. Nie musi dodawać, że „tylko”, „wyłącznie”, „jedynie” dana właściwość występuje u osób duchownych – **jest to jasne przez sam fakt wyróżnienia**. Kiedy czytamy takie wyróżniające wypowiedzi, dowiadujemy się więc wiele nie tylko o tym, co papież myśli o duchownych, ale **dokładnie tyle samo o tym, co myśli o świeckich**. Dzięki wyróżniającym wypowiedziom o duchownych można prosto zrekonstruować jego poglądy na świeckich. Kiedy Jan Paweł II mówi, że „życie zakonne jest przyjaźnią oraz mistyczną poufałością z Chrystusem”⁸, nie dodając zarazem jakim rodzajem stosunku i poufałości z Chrystusem mogą dysponować ludzie świeccy, mamy do czynienia z wyróżnieniem, w którym wywyższa duchownych a poniża świeckich. Wynika z niego jasno, że owa przyjaźń czy poufałość z Chrystusem u człowieka świeckiego nie istnieje albo przyjmuje formy, którym w rzeczywistości nie przysługuje ani kategoria przyjaźni, ani kategoria poufałości. Że tak papież faktycznie myśli o tym człowieku, nie musi nas wcale **dodatkowo** informować – **wynika to z natury jego wyróżniającej wypowiedzi**. Gdyby było inaczej, cała narracja papieża byłaby bezsensowna, gdyż w ogóle nie wiedzielibyśmy, dlaczego mówi to, co mówi. Jeżeli bowiem wszyscy katolicy żywiliby przyjaźń i mistyczną poufałość z Chrystusem, byłoby czymś bezcelowym o tym w ogóle wspominać w trakcie analizy pojedynczego przypadku, jakim jest stan zakonny. Chyba, że zakonnicy mieliby co do tego wątpliwości i sądziliby, że poziom ich duchowości jest znacznie gorszy niż poziom przeciętnego katolika. Zważywszy wielowiekową tradycję apoteozy życia konsekrowanego, prawdopodobieństwo żywienia przez nich podobnych wątpliwości jest zerowe.

Przytłaczającą większość papieskich ocen stanu świeckiego można zatem odkryć przez rozumowanie, wychodzące od **pozytywnych wypowiedzi papieża na temat osób duchownych**, które nigdy nie odnoszą się do osób świeckich i których odniesienie do tych osób pozbawiłoby je sensowności. Z tego powodu wypowiedzi te sugerują mnóstwo niezmiennalnych niedoskonałości stanu świeckiego, *expressis verbis* o tym w ogóle nie wspominając. Zauważmy, że w ten sposób można mówić o świeckich bardzo źle, nie wypowiadając o nich wprost ani jednego zdania. W tej perspektywie jest jasne, że

⁸ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, 106, cyt. wyd.

świeccy – zwłaszcza ci mniej inteligentni czy bardziej ufający autorytetowi Kościoła – będą mieli trudności ze zdemaskowaniem wysuwanych pod ich adresem ocen. Nie będą bowiem posiadali „twardych dowodów” w postaci twierdzeń wyrażających bezpośrednio niską opinię o ich religijnym statusie. To, że zdaniem Jana Pawła II świeckich charakteryzuje zakorzenione w nich głęboko i nieodwołalnie „strukturalne” zepsucie moralno-religijne, dowiadujemy się przecież z takich pośrednich osądów, a nie z opinii stwierdzających wprost ten oplakany stan rzeczy. Przecież papież nigdy nie posunąłby się aż tak daleko, iż ogłosiłby, że zarówno przodkowie jego słuchacza, jak również sam ten słuchacz, są „nieczyści”. Z drugiej jednak strony nigdy nie odstąpi od określenia „czystości” jako **znamienia życia osób duchownych**. Papież nigdy nie powie wprost, że człowiek świecki jest „nieczysty”, ale jego mówienie o stanie duchownym jako „czystym” jasno to przecież zakłada. Mówiąc o „czystości” duchownych, po prostu spogląda swoim znanym, filuternym spojrzeniem na osoby świeckie, szepcząc ewangelicznie: „Kto może pojąć, niech pojmuje”.

Szczególny użytek z przymiotnika „szczególny”

Pewnym zastosowaniem metody wyróżnienia jest sposób, w jaki papież używa jednego ze swoich bardziej ulubionych słów – słowa „szczególny”. „Szczególnym” jest coś, co się wyróżnia, co jest wyjątkowe. Wypowiedź posługująca się wyrazem „szczególny” może wskazywać na dziwność jakiegoś zjawiska. Zazwyczaj jednak – niekiedy nie bez podkreślenia dziwności – albo chwali przedmiot, który opisuje, albo go ocenia ujemnie. Na przykład, można zapytać, czy uczeń niewidomy to – w dziedzinie uczenia się języków obcych – uczeń „szczególny” czy „zwyčajny”? W przypadku takiego pytania bycie uczniem „szczególnym” może oznaczać wyróżnienie *in minus*, tzn. bycie gorszym uczniem, bycie uczniem posiadającym trudności w przyswajaniu języków obcych⁹. Przypisanie komuś określenia „szczególny” oznacza jednak chyba najczęściej pochwałę i postawienie go ponad innymi ludźmi. Kiedy nauczyciel w klasie mówi zwyczajnym, nieironicznym tonem, że Piotr jest szczególnym uczniem, domyślamy się, że stawia go ponad innymi uczniami. Kiedy nauczyciel mówiłby o każdym swoim uczniu, że jest szczególny, wówczas zrozumielibyśmy, że jego negatywnym punktem odniesienia są mierni uczniowie z innych klas – mielibyśmy wrażenie, że znajdujemy się w klasie geniuszów¹⁰. Wtórna, często spotykaną formą użycia wyrazu „szczególny”

⁹ Zob.: „Zastanawiając się nad pytaniem, czy uczeń niewidomy **to uczeń szczególny czy całkiem zwyczajny**, [autorka Helena Jakubowska] dochodzi do wniosku, że wśród niewidomych, jak i w całej populacji, spotykamy zarówno osoby o nadzwyczajnych predyspozycjach do nauki języków, jak i o mniejszych zdolnościach językowych”. A. Bajorek, E. Górbiel, B. Ingram, *Dziecko niewidzące na lekcji języka niemieckiego – o tyfloglottodydaktyce w praktyce*, w: *Nowe spojrzenia na motywację w dydaktyce języków obcych*, A. Michońska-Stadnik, Z. Wąsik (red.), t. 2, Wrocław 2008, s. 249; podkr. moje – Z. K.

¹⁰ Zob. przykład ze strony internetowej pewnej szkoły: „Długopisy zawierają wygrawerowany napis: »Jestem uczniem szczególnym« oraz imię i nazwisko ucznia. Z każdej klasy został wskazany przez wychowa-

jest użycie ironiczne. Ma ono miejsce wtedy, gdy sposób użycia *in plus* wykorzystuje się po to, aby *de facto* wyrazić treści *in minus*¹¹.

Spostrzeżenia te mają bezpośrednie znaczenie dla zrozumienia licznych wypowiedzi papieża, w których czyni on użytek ze słowa „szczególny”, odnosząc je do osób duchownych. Powiada więc na przykład, że „**szczególne** doświadczenie światła promieniującego ze Słowa Wcielnego jest niewątpliwie udziałem powołanych do życia konsekrowanego”¹²; stwierdza, że „życie zakonne cieszy się [najwyższą godnością] w obrębie Ludu Bożego, ponieważ w sposób **szczególny** ukazuje ono całkowite i uszczęśliwiające naśladowanie Chrystusa”¹³; głosi, że „dla osoby konsekrowanej Maryja jest także **w bardzo szczególny** sposób Matką”¹⁴. Istną feerię „szczegółowości” znajdujemy w osobliwej wypowiedzi o bezżenności, w której papież używa tego wyrazu aż trzykrotnie: „Kto świadomie wybiera taką bezżenność, wybiera **szczególny** niejako udział w tajemnicy odkupienia (ciała), **w szczególny sposób** pragnie ją niejako „dopełnić w swoim ciełe” (Kol 1, 24), znajdując w tym rys **szczególnego** również podobieństwa do Chrystusa”¹⁵.

Podobne użycie słowa „szczególny” przez Jana Pawła II nie jest naturalnie przypadkowe. Jest ono częścią wypowiedzi wyróżniających, które pozwalają mu wychwalać osoby duchowne bez narażenia się na bezpośrednią krytykę ze strony zdezorientowanego Ludu Bożego. Osoba świecka, która pozostaje w kręgu oddziaływania duchowieństwa, może łatwo doznać intelektualnego zakłopotania: z jednej strony wszystkie intuicje językowe podpowiadają jej, że, używając słowa „szczególny”, papież podkreśla wyższość osób duchownych wobec ludzi świeckich, a tym samym niższość jej samej. Z drugiej strony tej wyższości, ze względu na pewną złożoność kontekstu językowego, w jakim słowo to pada, nie zawsze potrafi jasno udowodnić drugiemu, a zwłaszcza, co bardziej dramatyczne, sobie samej.

Analiza papieskiego użycia słowa „szczególny” pozwala odkryć rozmaite wersje niekoherencji u Jana Pawła II. Bo określenie celibatu jako stanu „szczególnego” sprowadza się do określenia go jako czegoś wyjątkowego *in plus*. Jeśli zaś tak się rzeczy mają, to jest on naturalnie wyjątkowy *in plus* nie sam w sobie, ale w porównaniu do czegoś innego. Tym czymś jest naturalnie małżeństwo. Charakterystyczny jest fakt, że papież zaprzecza, jakoby „szczegółowość” celibatu oznaczała negatywną wartość małżeństwa: „Nie dlatego, że „nie warto się żenić” – czyli nie ze względu na negatywną wartość małżeństwa, pozostają bezżenni ci, którzy takiego dokonują wyboru w życiu „dla kró-

wcę co najmniej jeden uczeń szczególny. Mamy nadzieję, iż na takie prezenty będzie pracowało coraz więcej naszych koleżanek i kolegów”. Źródło: <http://www.zso6.kielce.edu.pl/apelsu.htm>

¹¹ Zob. np.: „A jeden nauczyciel tej szkoły miał **szczególny** sposób zwracania się do słuchaczy. Mówił np.: — Powiedz mi, ty głąbie rolniczy... Nic też dziwnego, że młodzież się ostatecznie zniechęciła i przestała uczęszczać na zajęcia”. „Wiś Współczesna”, 1970, t. 14, s. 17; podkr. moje – Z. K.

¹² Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 15; podkr. moje – Z. K.

¹³ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 93; podkr. moje – Z. K.

¹⁴ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 28; podkr. moje – Z. K..

¹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmarłych*, Lublin 2001, s. 53; podkr. moje – Z. K.

lestwa niebieskiego” – ale ze względu na szczególną wartość, która łączy się z tym wyborem, wartość, którą trzeba osobiście odkryć i przyjąć jako swoje powołanie”¹⁶.

Rodzi się oczywista wątpliwość: jeżeli owa „szczególna” wartość nie ma związku z negatywną oceną małżeństwa, to dlaczego może ujawnić się **tylko i wyłącznie poza małżeństwem**? Jeżeli w istocie chodzi tutaj nie o negację małżeństwa, ale o swoistą wartość podniesioną do godności powołania, dlaczego „łączy się z tym wyborem”, w którym jednostka musi zarzucić wszelkie myśli o związku małżeńskim? Nie da się ukryć, że pod wyrazem „szczególna wartość” może mieścić się jedynie wartość pozytywna, która okazuje się pozytywna wyłącznie na tle własności, która jest negatywna, a która występuje właśnie w małżeństwie.

Główne formy moralno-religijnego zepsucia świeckich

Widzieliśmy, że życie świeckie w ujęciu Jana Pawła II jest z natury oddalone od pełnej przyjaźni i zażyłości z Chrystusem, pozbawione jest „mistycznej poufałości” z nim. Ale form świeckiego zepsucia jest w ujęciu tego papieża znacznie więcej. Wymieńmy tutaj niektóre. Otóż w przyjmowanym cicho przezeń założeniu człowiek świecki żyje w stanie permanentnej alienacji w stosunku do Chrystusa – jeśli nie jest wobec niego obcy, to z pewnością jest nadzwyczajnie chłodny. Zażyłość w obcowaniu ze Zbawicielem przeżywają jedynie osoby konsekrowane, co prowadzi ich do przyjęcia rad ewangelicznych¹⁷. Według nauki papieża oprócz obowiązujących wszystkich ludzi przykazań Chrystus proponował swoim uczniom zalecenia, które umożliwiają osiągnięcie czegoś więcej niż jest w stanie to uczynić samo tylko wypełnienie przykazań – zalecenia te „wskazują nie tylko na to, co «konieczne», ale na to, co »lepsze«”¹⁸. Duchowni idą drogą właśnie tego „lepszego”, kiedy wypełniają rady ewangeliczne.

Tym samym nie zaskoczy nas specjalnie fakt, że Jan Paweł II głosi, iż człowiek świecki nie jest w stanie wznieść się na wyżyny obcowania mistycznego z Bogiem, obrazowanego przez *Pieśń nad Pieśniami*¹⁹. Z racji swej alienacji wobec Boga nie może również nosić w sobie świadomości obecności Boga, „nieustannego przebywania z Panem”²⁰

¹⁶ Tamże, 45.

¹⁷ „Właśnie z tej szczególnej łaski zażyłości z Chrystusem wypływa w życiu konsekrowanym możliwość i potrzeba złożenia całkowitego daru z siebie przez profesję rad ewangelicznych”. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 16; podkr. moje – Z. K.

¹⁸ Jan Paweł II, *Redemptionis donum*, 9; źródło: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_e_xhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031984_redemptionis-donum_pl.html [dostęp: 24 V 2011].

¹⁹ „Wasza [zakonna] osobista droga życia powinna być jakby oryginalnym powtórzeniem słynnego poematu zwanego *Pieśnią nad Pieśniami*”. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 106.

²⁰ „Tego rodzaju »życie na pustyni« jest wezwaniem skierowanym do bliźnich i do całej wspólnoty kościelnej, aby nie traciła nigdy z oczu najwyższego powołania, które polega na nieustannym przebywaniu z Panem”. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 7.

ani też liczyć na **możliwość pełnego upodobania się do Chrystusa**²¹. Jest to stan, który przekracza jego świeckie możliwości i zarezerwowany jest wyłącznie dla osób konsekrowanych. Wyobcowanie dotyczy także relacji osób świeckich wobec Maryi – w życiu osób świeckich więź z Maryją uwidacznia się jedynie w ograniczonym stopniu: „Więź z Najświętszą Maryją Panną, która dla każdego wiernego jest następstwem jego zjednoczenia z Chrystusem, uwydatnia się jeszcze bardziej w życiu osób konsekrowanych”²².

Maryja jest wprawdzie Matką również dla osoby świeckiej, ale jakoś w sposób zwykły i normalny – w sposób „**szczególny**” natomiast jest Matką dla osoby konsekrowanej²³. Nie przestrzegając rad ewangelicznych, człowiek świecki nie jest w stanie upodobnić się do Chrystusa, ale również do Maryi²⁴.

Innym wariantem tezy, że człowiek świecki nie może upodobnić się w pełni do Chrystusa jest pogląd, że cechuje go wzmiankowana już wcześniej niemożność całkowitego oddania się Chrystusowi i Bogu. Całkowite oddanie się zarezerwowane jest ponownie dla ślubujących „czystość” celibatariuszy²⁵. Ludzie świeccy, dysponujący jedynie sercem podzielonym, **nie są w stanie oddać się Bogu całkowicie**, bez względu na to, jak pilnie wykonywaliby swoje powołanie. Jakaś część ich istoty zawsze będzie wykluczała Boga, pewną swą częścią dysponowali będą według własnego uznania, nie dopuszczając, aby Bóg objął całkowite panowanie nad ich duszami. Bóg udziela im wprawdzie powołania, ale jego jakość jest gorsza niż jakość powołania duchownych. Świeccy bowiem poświęcają to lub i owo Chrystusowi, ale w każdym przypadku stawiają jakieś warunki, przeżywają jakieś wahania, dokonują jakichś małodusznych kalkulacji. Podobna chwiejność jest w ogóle nieobecna u osób konsekrowanych, które poświęcają się Bogu **bezw warunkowo**²⁶. Należy do niechwalebnej kondycji osób świeckich, że zawsze przedkładają **coś ponad miłość do Chrystusa**: „Monastycyzm zachodni w swojej obecnej formie, odwołującej się zwłaszcza do św. Benedykta, jest spadkobier-

²¹ „Człowiek, którego moc Ducha Świętego prowadzi stopniowo do pełnego upodobnienia do Chrystusa” (tamże, s. 19). Zakonnik zmierza ku „ideałowi pełnego upodobnienia się do Chrystusa Pana”. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 22.

²² Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 28.

²³ Tamże, s. 28.

²⁴ Przez rady ewangeliczne można „upodobnić się bardziej dogłębniej do tego życia (...), które wybrał dla siebie Chrystus i które obrała również Maryja”. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 80.

²⁵ Osoba konsekrowana to ktoś, „kto całkowicie oddał swe życie Chrystusowi” (Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 28), kto przeżywa „całkowite oddanie się Chrystusowi” (Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 17). Życie konsekrowane polega „na przeżywaniu i wyrażaniu swej konsekracji przez poddanie Chrystusowi całej egzystencji, które upodabnia do Niego” (Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 16); „Życie osoby konsekrowanej jest oddane wyłącznie Ojcu” (tamże, s. 25); „Całkowite i ostateczne poświęcenie się Bogu” (Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 78); „To całkowite i ostateczne poświęcenie się Bogu rozkwita w miłości ku Chrystusowi i Jego Oblubienicy”. Tamże, s. 94.

²⁶ Człowiek otrzymujący powołanie do życia „konsekrowanego” „czuje się zobowiązany odpowiedzieć na nie bezwarunkowym poświęceniem Mu własnego życia, złożeniem w ofierze wszystkiego — teraźniejszości i przyszłości — w Jego ręce”. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 17.

cą wielkiej rzeszy mężczyzn i kobiet, którzy porzuciwszy życie w świecie, szukali Boga i Jemu się poświęcili, „a niczego nie przedkładając nad miłość Chrystusa”²⁷.

W przeciwieństwie do duchownych świeccy poświęcają Chrystusowi jedynie niektóre elementy swego życia. Papież pisze o tym jednoznacznie w *Vita consecrata*: „Dla tych, którzy otrzymali bezcenny dar szczególnego naśladowania Pana Jezusa, jest oczywiste, że można i należy kochać Go sercem niepodzielnym i że można poświęcić Mu całe życie, a nie tylko **niektóre gesty, chwile czy działania**”²⁸.

Podobna impotencja religijna osób świeckich formułowana jest również w odniesieniu do ideału naśladowania Chrystusa – co jest o tyle „naturalne”, że w większości wypowiedzi na ten temat Chrystus jest pojęty przez Jana Pawła II jako pra-zakonnik. Świecki naśladowuje Chrystusa jedynie częściowo, nie całym sercem i życiem, w przeciwieństwie do osoby duchownej, która czyni to całkowicie, radykalnie²⁹ i „całym życiem”³⁰. Świeccy, nie naśladowując Chrystusa, nie mają też wzorów, z których mogliby czerpać – dopiero kapłani przychodzą im z pomocą w tej potrzebie, kapłani, którzy przez „naśladowanie Jego stylu życia” mają „ukazywać Go w sposób przejrzysty powierzonoj im owczarni”³¹.

W świetle wszystkich tych opinii, staje się zrozumiałe, że zdaniem Jana Pawła II w osobach świeckich nie mogą ujawnić się jakieś wielkie dzieła Boże³², a życie świeckie nie jest w ogóle żadnym „prawdziwym znakiem Chrystusa w świecie”³³. Jak już o tym mówiliśmy, ze względu na stan małżeński, w którym najczęściej pozostaje osoba świecka, nie może być ona również znakiem świata ostatecznego³⁴. Małżeństwo jest związane z „postacią tego świata” i zamyka małżonków w więzieniu przemijalności, której zniewoleniu umykają naturalnie bezzenni dla Królestwa³⁵.

²⁷ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 6. Zob. Reguła, 4, 21 i 72, 11.

²⁸ Tamże, s. 104; podkr. moje – Z. K.

²⁹ „Ten charakter prorocki jest wpisany w naturę życia konsekrowanego jako takiego, ponieważ wynika z typowego dlań radykalizmu w naśladowaniu Chrystusa i z jego poświęcenia się misji”. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 84; „Najwyższą godnością, jaką życie zakonne cieszy się w obrębie Ludu Bożego, ponieważ w sposób szczególnie ukazuje ono całkowite i uszczęśliwiające naśladowanie Chrystusa”. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 93.

³⁰ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 82, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_e_xhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis_pl.html [dostęp: 23 XII 2010].

³¹ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 34, źródło: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html [dostęp: 21 IX 2012].

³² „Pierwszym zadaniem życia konsekrowanego jest ukazywanie wielkich dzieł, jakich Bóg dokonuje w ułomnej ludzkiej naturze osób powołanych. Bardziej niż słowami, osoby konsekrowane dają świadectwo o tych wielkich dziełach wymownym językiem życia przemienionego, zdolnego zadziwić świat”. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 20.

³³ Przez podporządkowanie całego życia Bogu osoby konsekrowane „będą mogły stać się prawdziwym znakiem Chrystusa w świecie”. Tamże, s. 25.

³⁴ „Jest to przede wszystkim zasługą ślubu dziewictwa, rozumianego zawsze przez tradycję jako zapowiedź ostatecznego świata, który już dzisiaj działa i przemienia całego człowieka”. Tamże, s. 26.

³⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, cyt. wyd., s. 74.

Postępowanie człowieka świeckiego jest tym samym w oczach papieża wysoce niezadowolające – nie realizując ideału całkowitego poświęcenia się Chrystusowi, znajduje się daleko od wyżyn, na które mogą wznieść się celibatowi chrześcijanie: „Niech zrozumieją one [młode dziewczęta], że nie ma wznioślejszego ideału (...) jak ideał całkowitego oddania się Chrystusowi na służbę Królestwa”³⁶.

Skupiając się na swoich małżonkach i mając serce podzielone, świeccy są wysoce ograniczeni w miłości, jakiej mogą udzielać bliźnim. Tak naprawdę bowiem ich miłość nie może wykroczyć poza tę do własnego małżonka i własnych dzieci: każdy świecki mężczyzna „wiąząc się w jedność małżeńską z kobietą, staje się również jako mąż i ojciec »człowiekiem dla drugich« **w zasięgu swojej tylko rodziny**: dla swej małżonki, a z nią razem dla dzieci, którym daje życie”³⁷. Miłując jedynie „w zasięgu swojej tylko rodziny”, ma on naturalnie istotne przeszkody, aby realizować nakaz miłości bliźniego, który wszak nie jest rodzinny, ale uniwersalny. Jezus wszak nie nauczał „Miłuj żonę i dzieci swoje, jak siebie samego”, ale „Miłuj bliźniego swego, jak siebie samego”. Uniwersalnie, bez wszelkich ograniczeń, jest w stanie miłować jedynie osoba duchowna. W ujęciu papieża chrześcijański małżonek jest egocentrycznie rodzinny, co naturalnie nie może mu być poczytane za przyczynek do chwały. Miłość świeckich osób jest po prostu zawsze mniej bezinteresowna niż miłość osób konsekrowanych, które stanowią wzór dla tych pierwszych: „Ich [osób konsekrowanych] świadectwo pomaga całemu Kościołowi zachować świadomość, że na pierwszym miejscu powinien zawsze stawiać bezinteresowną służbę Bogu”³⁸.

Oto dlaczego papież stwierdza – a informacja ta może zainteresować zwłaszcza wszystkich pracowników domów opieki społecznych, szpitali i hospicjów – że tylko zakonnice są w stanie właściwie miłować chorych, kalekich i upośledzonych, którymi nikt inny prócz nich „zajmować się nie potrafi, bo do tego trzeba heroicznego zaprawdę poświęcenia”³⁹. Wszystkie te uwagi prowadzą prosto do stwierdzenia, że drogi świętości wiodą „w **ogromnej mierze** poprzez życie zakonne”⁴⁰. Wedle nauki Jana Pawła II, tego „prawdziwego Ojca”⁴¹, człowiek świecki, spełniając powołanie dane mu przez Ojca w niebie, będzie miał istotne trudności, aby zdobyć cnotę świętości. Przez jego świeckie zajęcia bowiem drogi świętości prowadzą najwyraźniej tylko w „niewielkiej mierze”.

³⁶ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 12.

³⁷ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, 8, źródło: <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x281/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek/> [dostęp: 23 III 2012]; podkr. moje – Z. K.

³⁸ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, cyt. wyd., s. 25.

³⁹ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 34.

⁴⁰ Tamże, s. 18; podkr. moje – Z. K.

⁴¹ Określenie Janusza Nagórny: J. Nagórny, *Obecność*, „Nasz Dziennik”, 1-2 IV 2006.

Problem higieniczno-tabuiczny

Nauka o radach ewangelicznych, leżąca u podstaw życia duchownego, przywołuje z całą ostrością przynajmniej dwa problemy: **higieniczno-tabuiczny** i **dyskryminacyjny**. Problem higieniczno-tabuiczny wiąże się z **niegodziwą nazwą „czystość”**, jaką określono wyrzeczenie się stosunków seksualnych. Wydzieliny ciała nie zawsze wydają miły zapach, wszelka nieczystość jest instynktownie odpychająca, a walka z nią była i jest jednym z głównych celów ludzkości. Przez określenie swego celibatu „czystością”, duchowni, łącznie z Janem Pawłem II na czele, dają do zrozumienia, że po stronie świeckich **walka ta została przegrana**. Bez względu na użyte środki czystości, świeccy będą naznaczeni **tabuiczną**, tzn. **niezmywalną** nieczystością. Odniesć można wrażenie, że papież pragnie wprowadzić swój lud w swoistą katolicką nerwicę natręctw – chce mu dać do zrozumienia, że bez względu na stopień i rozmiar swoich wysiłków na zawsze pozostanie brudny. Może, niczym Makbet, starać się zmyć domniemaną nieczystość ze swoich dłoni, a jednak nigdy niczego nie osiągnie – może zużyć tony mydła, a jednak nie oddali się ani o krok od właściwego dla swego stanu splamienia. Jest zdumiewające, że człowiek, który pretendował do bycia opiekunem duchowym ludzkości, nie dostrzegł w swoich poglądach tego rażącego języka **nieprzewyciężalnej pogardy**.

Nie miejmy złudzeń: sugerując „nieczystość” u ludzi świeckich, papież i duchowni katolicycy wybrali precyzyjnie miejsce najczulsze, jedno z najbardziej podatnych na ciosy. W tym sensie ich polityka dominacji ma w sobie nawet coś intymno-seksualnego. W każdym razie skojarzenie seksualności z nieczystością jest dotkliwie niegodziwe ze względu na bliskość przestrzenną między czynnościami seksualnymi a czynnościami wydalania. Według logiki papieskiej, kto wykonuje te pierwsze staje się „nieczysty” ze względu na te drugie. Zakłada to osobiwe z fizjologicznego punktu widzenia twierdzenie, że ten, kto nie uprawia seksu, gwarantuje sobie przywilej posiadania stanu odwrotnego.

Przeciw takiemu skojarzeniu ludzie świeccy mogliby już dawno zaprotestować, rozpoczynając z duchownymi jakiś rodzaj sporu. Ale dialog taki był i jest niemożliwy, gdyż seksualność, a w szczególności smród, stanowią tabu, o którym mówi się jedynie w rzadkich kontekstach. Seksualność rzadko, a smród prawie nigdy, nie stanowią przedmiotu publicznych debat ani prywatnych rozmów. W porozumieniu bez słów wierny rozumie spojrzenia kapłańskie, które przypominają mu wszystko, co na jego temat w ciemnych lochach świadomości przygotowali „czyści” ojcowie Tradycji, łącznie z naszym Ojcem w bieli. W ten sposób przymus tabuicznej ciszy skłania świeckich do „milczącej zgody” na wszelkie apoteozy „czystości”, które jest w stanie wymyślić fantazja duchownych. W podobną niemotę popada zapewne również czytelnik wielce elokwentnego w kwestii „czystości” polskiego papieża.

Problem dyskryminacji

Według Jana Pawła II między jednostkami i ludami⁴², podobnie jak między członkami Kościoła⁴³, panuje równość. Równość ta opiera się na godności osobistej i wyklucza wszelką **dyskryminację**: rasową i ekonomiczną, społeczną i kulturową, polityczną i gospodarczą. Wyklucza dyskryminację, która, jak trafnie dostrzega papież, „**niestety nie przestaje dzielić i poniżać rodziny ludzkiej**”⁴⁴. Kościół, który od początku miał obalać bariery rasowe, społeczne i te odnoszące się do płci⁴⁵, „zawsze sprzeciwia się każdej formie rasizmu”⁴⁶. Cóż uczynić więcej, niż przyklasnąć tym ze wszech miar słusznym postulatom? Problem jednak w tym, że, broniąc ideału równości, papież nie wydawał się przestrzegać jej u siebie, w swoim własnym Kościele. Demaskując różne formy dyskryminacji, podnosząc głos na wszystkich jej propagatorów, nie dostrzegł, że sam był propagatorem dyskryminacji w Kościele katolickim. Wyrażała się ona w setkach wypowiedzi, w których ogłaszał wiernym, że ze względu na stan małżeński, w którym pozostają, znajdują się pod względem doskonałości poniżej stanu duchownego. Odparcie zarzutu dyskryminacji po stronie kościelnej idzie w kierunku zwykłego stwierdzenia, że małżeństwo jest dobre. Papież zastrzega się wielokrotnie, że nie głosi manichejskiej pogardy dla ciała i że chodzi mu jedynie o to, że dziewictwo dla Boga jest po prostu lepsze. W podobnym sformułowaniu ma nie występować żadna forma dyskryminacji⁴⁷.

Otóż takie rozwiązanie jest tylko pozornie zadowalające i w żadnym wypadku nie odpiera zarzutu dyskryminacji. Przytoczmy przykład możliwie najprostszy. Zastanówmy się, jaka może być reakcja osoby czarnoskórej, jeżeli ktoś oświadczy jej, że **rasa czarna jest dobra, ale rasa biała jest lepsza**? Czy nie dostrzeże w nim zawoalowanego rasizmu? Czy jakkolwiek cywilizowany człowiek mógłby mieć trudności z oceną moralną w ten sposób wycieniowanego poglądu na rasy? Czy byłby może w stanie zobaczyć w nim wręcz afirmację rasy czarnej i uznanie jej wartości? Czy też raczej widziałby w nim zwykłą formę rasizmu, który z jakichś powodów został zmiętygowany w sposobie swej ekspresji? Odpowiedzi na te pytania są oczywiste. Pojawia się więc pytanie, dlaczego w przypadku rozróżnienia papieskiego na dobre małżeństwo i lepsze dziewictwo Jan Paweł II miałby **uniknąć zarzutu dyskryminacji osób żonatych**? Czym różniłaby się pod względem swej istoty owa zawoalowana dyskryminacja w odniesie-

⁴² Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 33, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_pl.html [dostęp: 12 IX 2012].

⁴³ Jan Paweł II, *Pastores gregis*, 10, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis_pl.html [dostęp: 12 X 2011].

⁴⁴ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 37, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_pl.html [dostęp: 12 XII 2011]; podkr. moje – Z. K.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 38, źródło: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_pl.html [dostęp: 21 XII 2012].

⁴⁶ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, cyt. wyd., przypis 62.

⁴⁷ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, cyt. wyd., s. 8.

niu do rasy czarnej od dyskryminacji małżeństwa w jego pochwałach wyższości dziewictwa? Naturalnie niczym.

Dotychczasowe rozważania pokazują, że, uwzględniając ramy światopoglądowe papieża, rodzaj egzystencji, w którym Jan Paweł II widzi zanurzone osoby świeckie, musi zostać potraktowany z całą powagą jako stan głęboko negatywny: jako „strukturalne” zepsucie moralno-religijne. **Jest to rodzaj życia w swej istocie dotknięty grzesznością** – a nie tylko jakoś bliżej niesprecyzowany, rzekomo neutralny stan bycia mniej doskonałym czy mało heroicznym. Z perspektywy chrześcijańskiej – perspektywy, która według wszelkich deklaracji powinna być podstawowym punktem odniesienia dla refleksji papieskiej – jeżeli ktoś nie oddaje się Bogu całkowicie, nie robi rzeczy najważniejszej, którą wyłącznie jako chrześcijanin powinien czynić.

Nakłanianie do obniżenia aspiracji moralno-religijnych

Głosząc ukrycie, że stan świecki cechuje się zepsuciem moralno-religijnym, Jan Paweł II w sposób jednoznaczny wyznacza osobom świeckim **skromne, nieprzekraczalne miary doskonałości**. Miary te nie mogą zostać przez nich przekroczone, o ile nie postanowią, że zostaną duchownymi lub para-duchownymi (tak jak św. Kinga żyjąca w białym małżeństwie z księciem Bolesławem). Kiedy papież stwierdza różne formy zepsucia stanu świeckiego, nie mówi przecież o czymś przypadkowym czy zmiennym, ale o czymś stałym i koniecznym. Można by przecież wyobrazić sobie, że Jan Paweł II nauczałby nie o tym, że konsekrowani **zawsze** całkowicie oddają się Panu, ale że czynią to tylko czasami. Można również wyobrazić sobie, że papież zarazem by twierdził, iż świeccy nie zawsze nie oddają się Bogu całkowicie, ale że **czasami, niekiedy** nie są w stanie tego uczynić. Tym samym istniałaby szansa, aby na gruncie jego myślenia sprowadzić do miar ludzkich jednych i wyprowadzić z uniżenia drugich. Jeżeli duchowni nie zawsze całkowicie oddawaliby się Panu, ich sytuacja nie różniłaby się zasadniczo od świeckich, którzy nie zawsze oddawaliby się Panu jedynie częściowo.

Sytuacja, którą opisuje Jan Paweł II jest jednak inna: nie twierdzi, że duchowni czasami oddają się całkowicie Panu. W jego ujęciu duchowni po prostu **zawsze** oddają się Bogu całkowicie, a ludzie świeccy **zawsze** oddają się Bogu niecałkowicie. Inaczej mówiąc, papież, stwierdzając ten rodzaj zepsucia świeckich, określa swoistą **ontologię świeckich** – określa ontyczny stan rzeczy, który jest **nieprzewycięzalny**. Rzeczywistości bowiem *ex defintione* nie podobna przewyciężyć – do rzeczywistości można się tylko dostosować. Ontologia świeckich – podobnie jak ontologia duchownych – **zakorzeniona jest w określonych stanach cielesnych** i dlatego cechuje ją taka bezwyjątkowość, bez żadnego „czasem” czy „niekiedy”. Tak jak duchowość duchownych określona jest przez zahamowanie cielesności, przynajmniej w domenie seksualnej, tak samo duchowość świeckich określona jest przez rozwinięcie cielesności, zwłaszcza w domenie seksualnej. I tak jak nie może być pogodzenia między zahamowaniem a rozwinię-

ciem, tak samo w oczach papieża nie może być pogodzenia między ontologią świeckich a ontologią duchownych. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z bytami stałymi, niedopuszczającymi gradacji, odrzucającymi wyjątki. Zauważmy jednak, że, mówiąc, iż człowiek świecki nie może wykroczyć pod względem doskonałości poza ograniczenia nałożone przez jego status bytowy, **Jan Paweł II nieuchronnie popycha go w ramiona coraz to większego zepsucia**. Osoby świeckie posłuszne temu „zastępcy Chrystusa”⁴⁸ muszą uznać, że pewna część ich działań i uczuć **nie podlega i nigdy nie będzie podlegać Boskiej jurysdykcji**. W ten sposób jakby skłaniane są do jeszcze bardziej intensywnego kultu mocy ciemności i trwalszego oddania się pod władztwo Belzebuba.

Problem dotyczy nie tylko działania i moralności, ale również duchowości w jej odniesieniu do przemijalności. Świadomość przemijalności jako część duchowości świeckiej w nauczaniu papieża nie istnieje, gdyż została przez niego zarezerwowana dla osób duchownych. Jan Paweł II powiada, że żonaty człowiek zamyka się w przemijalności i wiąże się z „postacią tego świata”: „O ile zaś małżeństwo związane jest z „postacią tego świata”, który przemija, przez co **narzuca niejako potrzebę „zamknięcia się” w tej przemijalności** – to natomiast **beżenność od takiej potrzeby poniekąd wyzwala**”⁴⁹.

W ujęciu papieża na pełną świadomość życia *sub specie aeternitatis* może zdobyć się jedynie osoba duchowna. Perspektywy wieczności są dla człowieka żonatego niedostępne bądź ograniczone. Widzimy z tego jeszcze raz, jak pesymistycznie postrzega papież życie świeckie i jak wiele trzeba by jeszcze uczynić, aby na gruncie katolicyzmu zbudować duchowość świecką, która zintegrowałaby śmiertelność i przemijanie w obrębie doświadczenia życiowego osób świeckich. Elokwentne nauczanie papieża z pewnością nie okaże się przydatne dla tego celu – co więcej, osiągnięciu tego celu **z pewnością efektywnie stanie na drodze**.

Jan Paweł II wyprowadza niekiedy bardzo konkretne wnioski ze swoich niepokojących założeń aksjologicznych. Jak zostało wspomniane wcześniej, przemawiając do zakonnic na Jasnej Górze 5 czerwca 1979, stwierdza, że tylko one są w stanie opiekować się chorymi, upośledzonymi, starymi. Tylko one potrafią zajmować się osobami, którymi nikt inny opiekować się nie potrafi: „Waszym powołaniem jest inaczej miłować człowieka, pełniej miłować człowieka. Miłować go tam, gdzie już miłować inni nie potrafia! Ogarniacie Chrystusa w chorych, w starcach, w kalekich, w upośledzonych, **którymi nikt inny prócz Was zajmować się nie potrafi**, bo do tego trzeba heroicznego zaprawdę poświęcenia. (...) My wiemy dobrze w Polsce, że **tam nikt inny nie pójdzie, że dla tego nikt inny się nie poświęci**, tylko ta, która się poświęciła Chrystusowi samemu! I która w człowieku, w tym najbardziej upośledzonym, widzi Chrystusa”⁵⁰.

Wydaje się, że podobne słowa nie są niczym innym niż w istocie namawianiem do moralnej degeneracji wśród rodzin. Są impulsem do osłabienia bądź zniszczenia motywacji u setek tysięcy ludzi świeckich, pracujących na rzecz osób kalekich i cierpią-

⁴⁸ Zob. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 80. Zob. także: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr. 936.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiaścę stworzył ich*, cyt. wyd., s. 74; podkr. moje – Z. K.

⁵⁰ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, cyt. wyd., s. 34-35.

cych na całym świecie. Demotywują członków rodzin w ich wysiłkach na rzecz opieki nad chorymi czy niepełnymi dziadkami, rodzicami, dziećmi. Jan Paweł II pozbawia wszystkich tych ludzi szczerości intencji i głębi poświęcenia. Na mocy jakiego prawa pozwolił sobie na moralne degradowanie wolontariuszy w hospicjach czy domach opieki, będących zarówno świeckimi chrześcijanami, jak agnostykami i ateistami?

Jak nietrudno zauważyć, istotną sprawą dla zrozumienia natury papieskiego nakłaniania świeckich do obniżenia aspiracji moralno-religijnych jest kwestia, co w istocie może oznaczać „niecałkowite”, „częściowe” oddanie się Bogu, które ma charakteryzować ludzi świeckich. Trzeba by więc stwierdzić, że nauka Jana Pawła II nakłania zatem pośrednio do obniżenia tych aspiracji również poprzez **nieoznaczoność tego, na ile człowiek świecki mniej naśladuje Chrystusa, na ile mniej oddaje się Panu**. Człowiek ten dobrze wie, gdyż został wyraźnie pouczony o tym przez papieża, że w sferze moralności i religijności jest w stanie osiągnąć znacznie mniej niż osoby duchowne. W konsekwencji pozostaje dla niego pytanie otwarte: **Jak dużo mniej?** I nigdy, prawdę powiedziawszy, nie będzie wiedział, czy osiągnął maksimum tego, co jest w stanie osiągnąć jako człowiek świecki. Czy stwierdzenia papieża oznaczają bowiem, że osoba duchowna oddaje się Bogu w 100 procentach, a osoba świecka – powiedzmy – w 50? Być może. Ale czy stwierdzenia Jana Pawła II nie mogą zakładać przypadkiem, że – jeżeli rzeczywiście człowiek świecki oddawałby się normalnie Bogu w 50 procentach – bywają dni lub sytuacje, kiedy jest w stanie oddać się mu **w jeszcze mniejszym stopniu**? Nie jest przecież przez papieża nigdzie określone, ile owo „częściowo” i „niecałkowicie” może w rzeczywistości oznaczać. Jest możliwe, że rozpatrując perspektywy zrobienia takiego czy innego dobrego uczynku, człowiek świecki mógłby dojść do wniosku, że nie jest w ogóle w stanie go dokonać. Główny powód, który stałby za tą niemożnością, polegałby na przypomnieniu sobie, że, nie będąc oddany Panu całkowicie, tak naprawdę niewiele dobrego jest w stanie uczynić. Człowiek świecki może zatem dojść do wniosku, że jest w stanie uczynić znacznie mniej niż obligowałaby go aktualna sytuacja moralna, bo właśnie to „znacznie mniej” uznałby za właściwą miarę swojej ontologicznej, częściowej doskonałości. Jest więc również niewykluczone, że może zrobić bardzo mało, traktując owo „bardzo mało” jako górną granicę tego, co jako człowiek świecki jest w stanie wykonać. Może sądzić, że jeżeli nie jest przeznaczony do 100 procent doskonałości, to może wystarczy, że w tej czy innej sytuacji osiągnie 1 jej procent. W każdym razie wolno mu przypuszczać, że duchowni z Janem Pawłem II na czele – owe namaszczone przez Boga osoby, które w jego ujęciu przynoszą mu wszak Objawienie – wyznaczając mu ograniczoną miarę jego duchowych osiągnięć, nie powinni mu brać za złe, jeśli będzie doskonały jedynie na 1 procent doskonałości. Może sądzić, że nie powiedzą mu złego słowa nawet, jeżeli w tej mierze nie osiągnie zupełnie niczego.

Luter niezwykle przenikliwie wypowiedział się na ten temat: „O duchowieństwie można prawie powiedzieć, że uważa świeckich za niższe zwierzęta”⁵¹. Skoro nie wia-

⁵¹ P. A. Russell, *Lay Theology in the Reformation*, Cambridge 1986, s. 58.

domo, co znaczy w słowach Jana Pawła II „niecałkowite” oddanie się Panu przez ludzi świeckich, istnieją wszelkie podstawy by przypuszczać, że niecałkowitość ta wyrażać się może właśnie w byciu „niższym zwierzęciem”. Cóż jednak doskonałego można oczekiwać od zwierzęcia? Cóż doskonałego zwierzę może oczekiwać od siebie?

Kto wie, czy właśnie to pytanie nie powinno leżeć u źródeł wielu kwestii społecznych dzisiaj nas zasmucających. Jak jest możliwe, że wielu współczesnych ludzi potrafi powiązać wiarę chrześcijańską, wierność Kościołowi i szczególnie kult dla papieża z szeroko rozpowszechnionym, niezbyt moralnym postępowaniem? Interesujący przykład przedstawia Polska, w której Jan Paweł II już na długo przed śmiercią był przedmiotem religijnego kultu, ale która figuruje w czołówce krajów europejskich o najniższym poziomie zaufania społecznego, najbardziej skorumpowanych, z kierowcami wyjątkowo pozbawionymi szacunku dla życia swoich bliźnich. Warto byłoby zastanowić się, czy u źródeł tych zjawisk nie leży również niskie przekonanie o swoich zdolnościach moralnych wpojone szerokim masom katolików przez duchowieństwo katolickie, w tym także przez polskiego papieża.

Jak pamiętamy, Jan Paweł II głosił, że tylko osoba duchowna może kochać bliźnich miłością uniwersalną, podczas gdy osoba świecka jest „człowiekiem dla drugich» w zasięgu swojej tylko rodziny: dla swej małżonki, a z nią razem dla dzieci, którym daje życie”⁵². Czyżby rzeczywistość bycia mężem i żoną, ojcem i matką, oznaczała, że człowiek świecki nie jest w stanie kochać nikogo innego poza swoim małżonkiem i swoimi dziećmi? Czyżby wręcz wszelki przyjacielski gest wykraczający poza rodzinę, wszelki dar, jaki może udzielić każdemu, kto nie jest członkiem jego rodziny, byłby w oczach papieża niewiarygodny? Czyżby wszelka bezinteresowność, na którą – wbrew nauce papieskiej – z natury egoistycznie-rodzinny świecki mogłaby się zdobyć, nie będzie w oczach tego „największego humanisty naszego globu”⁵³ jakąś formą **wynaturzenia**? Raczej niż do osiągnięcia świeckiego ideału, który pod względem doskonałości jest tylko jakąś drobną częścią tego, czego Chrystus oczekuje od wierzących, człowiek świecki – pogardzający sobą i być może pogardzający również tym bezceremonialnie obchodzącym się z nim „Kościołem” – szybciej zniechęci się do jakiegokolwiek ideału.

Zbigniew Kaźmierczak – JOHN PAUL II ON THE MORAL AND RELIGIOUS STATUS OF THE LAY PEOPLE

The article presents John Paul II's poor judgment on the moral and religious status of the lay people. Such judgment is strictly linked with his objections to the religious and moral status of the married life as compared to the life of clerical celibacy. An in-depth analysis shows that the Pope's views may lead to diminishing of moral and religious aspirations of the lay people. Denouncing

⁵² Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, cyt. wyd., s. 8.

⁵³ Określenie użyte w *Polityce*: zob. K. Sztomp-Rutkowska i wsp., *O tym, jak Polacy poczułi się narodem, czyli co zdarzyło się w Polsce po śmierci Jana Pawła II*, w: *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*, M. Szmeja (red.), Kraków 2008, s. 154.

the breach on human rights everywhere in the world, John Paul II seems to discriminate a large number of people belonging to the Church or which he was the leader. Moreover, the article shows that his views should also be regarded as encouraging lay people to be less moral and religious.

ADAM KOSIDŁO

NATALIA ULATOWSKA

Akademia Marynarki Wojennej

Islamska Republika Iranu – sytuacja kobiet w okresie prezydentury Mohammada Chatamiego (1997-2005)

Wielu komentatorów współczesnego świata wyraża opinię, iż położenie kobiet w krajach islamskich od II połowy XX wieku przechodzi dramatyczną metamorfozę wiodącą do osłabienia pozycji kobiety, co ma być widoczne tak w Azji, w wielu krajach Afryki¹, a nawet wśród mniejszości muzułmańskich żyjących w krajach europejskich. Przyczyny tych procesów są zapewne różnorodne i należy ich szukać nie tylko w religii, ale także w historii, warunkach społecznych, kwestiach kulturowych i oczywiście nawet w geografii, a szczególnie już w procesach globalizacji i rozwoju mass mediów. W tym zakresie nie bez znaczenia pozostaje obawa przed modelem kobiety i rodziny lansowanym przez cywilizację chrześcijańską, która stwarza wśród muzułmanów obawy zniszczenia ich własnego modelu życia religijnego, społecznego i politycznego. Taki właśnie proces zaistniał w szyickim Iranie po rewolucji 1979 roku, ale nie jest on – wbrew pozorom – tak prosty do oceny i nakreślenia kierunków jego ewolucji, chociaż na Zachodzie panuje powszechny raczej pogląd, iż kobieta w islamie jest po prostu zdominowana przez mężczyzn i nie ma żadnych praw, które zapewnia choćby *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 roku. A jest to poważne uproszczenie i poniższy artykuł – na przykładzie Iranu w okresie prezydentury M. Chatamiego – ma na celu wykazanie większej złożoności problemu i podkreślenie, iż pozycja kobiety w tym szyickim mocarstwie ulega jednak ewolucji, często innej niż wśród sunnitów, nie zawsze jednak przebiegającej w linii prostej, tak ulubionej przez zachodnich badaczy. Jego treści

¹ Najwyraźniej widoczne np. w Afganistanie, Pakistanie, Libanie, Libii, Mauretanii, Mali, czy też w Somali, Sudanie, Erytrei i nawet w północnej Nigerii.

chęć także przekonywać, iż zakwefiona kobieta nie musi jednoznacznie oznaczać zaco-fania i braku postępu.

Pozycja Iranek – podobnie jak i kobiet w innych krajach – na przestrzeni ostatnich kilku dekad była warunkowana przeobrażeniami politycznymi sterowanymi przez osoby sprawujące władzę, czyli przez mężczyzn². Za panowania dynastii Pahlawich (1925-1979) wartościami naczelnymi przyświecającymi reformom były modernizacja i westernizacja. Dążenia Rezy Pahlawiego oraz Mohamada Rezy Pahlawiego do osiągnięcia poziomu życia społeczeństw Zachodu przejawiały się w nadmiernej implemen-tacji europejskich wzorców często nie pasujących do irańskich realiów. Niemniej, w la-tach 70. XX wieku status Iranek formalnie stawał się coraz bardziej zbliżony do poło-żenia kobiet w Europie lub USA: miały one czynne i bierne prawo wyborcze, z którego aktywnie korzystały, obowiązywała je swoboda ubioru, mogły podjąć pracę oraz nau-kę w koedukacyjnych placówkach, a zapisy prawa rodzinnego stopniowo odbiegały od zasad *szariatu*, korzystnie na rzecz praw kobiet, żon i matek. Tendencja ta zmieniła się radykalnie wraz z wybuchem rewolucji islamskiej (1978-1979), kierowanej przez ajatollaha Ruhollaha Chomejniego, w wyniku której zachodnie wzorce zostały dosyć nagle wyparte przez prawo koraniczne.

Stąd też w porewolucyjnej rzeczywistości Iranki musiały więc zmierzyć się z sze-regiem przepisów prawnych ograniczających ich swobody obywatelskie, mimo iż one same odegrały w czasie przełomu ważną rolę. Nie mogły wystąpić z wnioskiem o wy-robienie paszportu lub wyjechać poza granice kraju bez zgody męża. Zakazane zostało stosowanie makijażu – malowanie twarzy i paznokci, układanie włosów uważane było za typowo zachodnie, nieczyste zwyczaje. W przestrzeni publicznej zaczęła obowią-zywać segregacja płciowa, a przebywanie w jednym pomieszczeniu kobiet i mężczyzn było ściśle kontrolowane przez władze. Obowiązkowy stał się *hedżab*, czyli tradycyjny skromny muzułmański strój, którego podstawę stanowiły: duża chusta, długi, luźny i gruby płaszcz oraz spodnie.

Zgodnie z zasadami wypływającymi z *Koranu* kobiety dziedziczyły połowę tego, co mężczyźni³. Analogiczną wartość zaczęło mieć także świadectwo kobiety⁴. Wpro-wadzono karę kamienowania za cudzołóstwo w odniesieniu do osób w związkach małżeńskich⁵. Karą za cudzołóstwo, wymierzaną w odniesieniu do osób niezamężnych

² Zob. krótkie podsumowanie: Haleh Esfandiari, *The Women's Movement*, 2015, źródło: <http://iranprimer.usip.org/resource/womens-movement> [dostęp: 15 III 2016].

³ „I daję wam Bóg przykazanie, co do waszych dzieci: synowi przypada udział podobny do udziału dwóch córek. A jeśli będzie córek więcej niż dwie, to pozostanie im dwie trzecie z tego majątku; a jeśli będzie tylko jedna, to dla niej będzie połowa”. *Koran*, J. Bielawski (tłum.), Warszawa 1986, 4:11.

⁴ „Żądajcie świadectwa dwóch świadków spośród waszych mężczyzn! A jeśli nie będzie dwóch męż-czyzn, to jeden mężczyzna i dwie kobiety mogą być świadkami, na których się zgodzicie; jeśli jedna z nich zbłądzi, to druga będzie mogła ją napomnieć”. Tamże, 2:282.

⁵ Kara nie była stosowana w przypadku, gdy ze względu na podróż, odbywanie kary więzienia, itp. oso-ba dopuszczająca się cudzołóstwa nie ma kontaktu ze współmałżonkiem.

była kara chłosty w wymiarze 100 batów⁶. Wśród przepisów, które miały na celu odwieczenie od praktykowania pozamałżeńskich związków, znalazł się przepis regulujący wymiar kary dla osób popełniających zbrodnie honoru⁷. Wujowie, bracia lub ojcowie Iranek, które zostały przyłapane na uprawnianiu seksu przed- lub pozamałżeńskiego, byli skazywani na karę pozbawienia wolności w najmniejszym wymiarze – od 11 do 60 dni.

Zgodnie z zapisami Kodeksu Cywilnego obowiązującego po zwycięstwie rewolucji islamskiej minimalny wiek wymagany do zawarcia małżeństwa został obniżony do 9 lat w przypadku dziewcząt oraz 15 lat – w przypadku chłopców. Zniesione zostały restrykcje dotyczące związków poligamicznych oraz *siqe*, czyli małżeństw tymczasowych. Zgodnie z nowymi ustaleniami mężczyzna przestał być zobowiązany do uzyskania zgody sądu lub swojej pierwszej żony na zawarcie kolejnego małżeństwa. Jedynym ogranicznikiem był nawiązujący do *szariatu* limit czterech żon. Kobieta nie miała prawa stosować środków antykoncepcyjnych bez wiedzy i zgody męża. Bez jego zezwolenia nie mogła również podjąć pracy zawodowej, choć z czasem wprowadzony został zapis gwarantujący mężatce prawo do pracy, pod warunkiem, że podjęła ją przed zawarciem związku małżeńskiego. Mężczyźnie pozostawiono prawo do zainicjowania rozwodu. Wniosek o unieważnienie małżeństwa mogła zgłosić kobieta, której mąż był chory psychicznie, nieobecny w domu bez wyraźnego powodu, odbywał karę w więzieniu, nie był w stanie zapewnić utrzymania lub był bezpłodny.

Na straży porewolucyjnego prawa stanął tzw. *komite* – islamska policja, której głównym celem była kontrola irańskiego społeczeństwa pod względem przestrzegania norm narzuconych przez nowe władze. Wśród kompetencji organu znalazło się przede wszystkim czuwanie nad przestrzeganiem wymogów dotyczących stroju, segregacji płci oraz odpowiedniego zachowania (największymi obostrzeniami objęto kobiety – wprowadzono, m.in. zakaz głośnego śmiania się i śpiewania). Z czasem uprawnienia *komite* zostały rozciągnięte również na życie prywatne obywateli. Funkcjonariusze *komite* mieli prawo do niezapowiedzianej kontroli domów i mieszkań w celu wykrycia przyjęć, podczas których słuchano zagranicznej muzyki, spożywano alkohol lub nie przestrzegano segregacji płciowej. Kontrolom podlegały również mieszkania obywateli posądzonych o posiadanie niedozwolonych w Iranie przedmiotów⁸. Do podjęcia decyzji o aresztowaniu wystarczyło posiadanie alkoholu, kart do gry – dowodu uprawiania hazardu⁹,

⁶ *The Constitution of the Islamic Republic of Iran* z dn. 24 X 1979, źródło: <http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php>, art. 88.

⁷ Mianem zbrodni honoru określa się morderstwa popełniane na kobietach, które „splamiły honor” rodziny. Do zachowań godzących w godność muzułmańskiej rodziny zalicza się: seks przedmałżeński, zdradę, spotkania z mężczyznami innego wyznania, ucieczkę z domu, a nawet stosowanie kosmetyków. Wymiar kar przewidzianych dla morderców różni się w zależności od kraju. Jednakże w państwach fundamentalistycznych mężczyźni dokonujący zbrodni honoru skazywani są na minimalne wyroki lub uniewinniani.

⁸ N. Ulatowska, *Miłość w irańskim państwie wyznaniowym*, „Studia Historica Gedanensia”, 2012, t. III, s. 216.

⁹ Zgodnie z opinią kilku duchownych nie wszystkie formy hazardu zostały uznane za nieczyste. Obstawianie wyników jest dozwolone w przypadku wyścigów oraz zawodów łuczniczych – na torze wyścigów konnych w Nouruzabad graczy zachęca elektroniczna tablica wyświetlająca napis: „Postaw prognozę, wygraj nagrodę”. Zob. R. Navai, *Miasto kłamstw. Cała prawda o Teheranie*, Warszawa 2014, s. 293.

magnetofonowych kaset z zagraniczną muzyką, zachodnich magazynów i filmów – symbolów kulturalnej dominacji nieczystych, imperialistycznych wzorców¹⁰,

Na polu zawodowym Iranom zamknięto dostęp do wykonywania części profesji. Kobiety wykluczone zostały z większości zawodów prawniczych – wszystkie sędziny zostały zdegradowane do niższych stanowisk. Zakaz obejmowania stanowisk niosących za sobą konieczność podróżowania i pracy w nocy, a związany był z aspektem seksualnym i obowiązkiem żon zaspokajania potrzeb mężczyzn na ich żądanie.

Śmierć ajatollaha R. Chomejniego w 1989 roku stworzyła jednak nadzieje na zmiany. Wewnętrzne przeobrażenia zostały zapoczątkowane przez Ali Akbar Haszemiego Rafсандżaniego, który sprawował funkcję prezydenta w latach 1989-1997. Jednak do głębszych reform o charakterze społeczno-politycznym doszło dopiero podczas prezydentury Mohammada Chatamiego, który pełnił funkcję prezydenta Iranu kolejno przez dwie kadencje w latach 1997-2005¹¹.

Swoje zwycięstwo zawdzięczał M. Chatami zarówno głoszonym poglądom, jak i skutecznie przeprowadzonej kampanii. Jako kandydat na prezydenta wyszedł do społeczeństwa, prowadząc kampanię w podróży, rozdając uściski dłoni i całując dzieci. Zdobywał sympatię obywateli dzięki miłej aparycji i odcięciu się od wzorców kreowanych przez szyicki kler i obowiązujących od czasu rewolucji islamskiej: „Zamiast gniewnego grymasu zawsze miał na twarzy promienny, szczerzy uśmiech. Ubrał się elegancko, a dobrej jakości tkaniny miały odcienie ciemnego brązu i szarości, podczas gdy inni duchowni nosili zazwyczaj wygniecione ubrania w kolorze ziemi. Na nogach miał wypastowane skórzane pantofle zamiast sandałów lub, co gorsza, rozpowszechnionych po rewolucji plastikowych japońskich. Przez lata telewizja irańska pokazywała naszych przywódców, siedzących podczas spotkań na podłodze, ze skrzyżowanymi nogami, w niechlujnych ubraniach i często z równie niechlujnymi brodami. To, że Irańczykom podobała się elegancja Chatamiego, nie oznaczało, że populizm zaczął odchodzić w przeszłość ani że znacząco zmniejszyły się w kraju obszary ubóstwa. Oznaczało natomiast, że w ciągu dwudziestu lat nauczyli się gardzić hipokryzją kleru”¹². Jak podaje Eleine Sciolino, obserwatorka wyborów z 1997 roku, M. Chatami miał nietypową osobowość i urok, która pozwalała na porównanie go do Billa Clintona, „urzekął Irańczyków. Urzekał ich swoją osobowością, dobrym spojrzeniem i obietnicami”¹³.

M. Chatami wyróżniał się na tle pozostałych kandydatów nie tylko otwartą postawą, ale również treścią przemówień. Nie stosował powszechnych w słowniku elity porewolucyjnej sformułowań „Wielki Szatan” i „syjonistyczny wróg”, nie odnosił się do martyrologii i nienawiści do obcych narodów¹⁴. W większości przemówień wygła-

¹⁰ S. Azadi, A. Ferrante, *Out of Iran. One Woman's Escape From The Ayatollahs*, London 2001, s. 197.

¹¹ *Iran under Khatami, A Political, Economic, and Military Assessment*, Washington 1998, źródło: www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/IranUnderKhatami.pdf.pdf [dostęp: 13 XII 2015].

¹² Sh. Ebadi, *Bronilam ofiar. Pamiętnik z Iranu*, Warszawa 2007, s. 167.

¹³ G. Tazmini, *Khatami's Iran. The Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform*, London – New York 2009, s. 52.

¹⁴ Sh. Ebadi, *Bronilam ofiar. Pamiętnik z Iranu*, cyt. wyd., s. 164.

szanych podczas kampanii prezydenckiej używał takich zwrotów, jak „sprawiedliwość społeczna”, „solidarność narodowa”, dając przeciwnikom powody do krytykowania zbyt sekularnej postawy.

M. Chatami był synem ajatollaha Ruhollaha Chatamiego, znanego z pobożności i postępowych poglądów. Ukończył Uniwersytet Teherański uzyskując tytuł magistra, następnie naukę kontynuował w Qom – religijnej stolicy kraju. Na krótko przed rewolucją wyjechał do Niemiec, aby objąć stanowisko dyrektora Centrum Islamskiego w Hamburgu – jednego z najstarszych irańskich centrów w Europie. Podczas pobytu w Niemczech pomagał Irańczykom studiującym za granicą i pisał teksty ulotek wymierzonych w szacha Mohammada Rezę Pahlawiego.

Po detronizacji szacha M. Chatami wrócił do kraju i został wybrany do Madżlesu – irańskiego parlamentu. W latach 1982-1986 sprawował funkcję ministra do spraw kultury i przewodnictwa islamskiego, odpowiedzialnego przede wszystkim za propagandę i cenzurę. Zmienił kierunki polityki resortu i załagodził restrykcje, jakimi objęty był film, muzyka, sztuka i literatura, przez co został uznany za polityka o poglądach umiarkowanych. Udzielał dotacji artystom, rozluźnił cenzurę, dzięki czemu znacznie wzrosła liczba publikacji. W rzeczywistości był pierwszym w porewolucyjnej historii ministrem o liberalnych, jak na irańskie warunki, poglądach, który kierował pracami jednego z najbardziej konserwatywnych resortów. M. Chatami został zmuszony do ustąpienia ze stanowiska w 1992 roku, po tym jak próbował bronić dziennikarza sądzonego przez specjalny trybunał¹⁵. Objął wówczas stanowisko dyrektora Biblioteki Narodowej. W 1996 roku został mianowany członkiem zdominowanej przez konserwatystów Najwyższej Rady Rewolucji Kulturalnej, która odpowiedzialna była za planowanie polityki kulturalnej na uniwersytetach, w tym również za dobór kadry uniwersyteckiej¹⁶.

W dniu wyborów prezydenckich, 23 maja 1997 roku, do urn poszła liczba 80% Irańczyków z 30 milionów uprawnionych do głosowania. Wysoka frekwencja była spowodowana dużą mobilizacją młodzieży i kobiet. M. Chatami zdobył poparcie intelektualistów, artystów, kadry uniwersyteckiej, studentów i młodych adeptów seminariów duchowych¹⁷, uzyskując 69% głosów. Już podczas kampanii wyborczej dał się poznać jako polityk przyjazny kobietom, na co wpływ miało między innymi zaangażowanie do prac komitetu wyborczego Szahli Szerkat, redaktor naczelnej opinotwórczego kobiecego pisma „Zanan”. Dziennikarka dostrzegła potencjał młodzieży i kobiet, dlatego zasugerowała opracowanie programu wyborczego pozwalającego pozyskać pomijane dotąd przez polityków grupy społeczne. Jego głównymi założeniami były: podjęcie dialogu, w tym „dialogu między cywilizacjami”¹⁸, wolność słowa, wprowadzenie rządów

¹⁵ Jak podaje M. Stolarczyk, M. Chatami mógł ustąpić ze stanowiska po tym, jak zorganizował koncert irańskiej gwiazdy pop, w którym uczestniczyć mogły kobiety. Zob. M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i prawo*, Warszawa 2001, s. 242.

¹⁶ G. Tazmini, *Khatami's Iran. The Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform*, cyt. wyd., s. 8-16.

¹⁷ G. Mehran, *Khatami, Political Reform and Education in Iran*, „Comparative Education”, 2003, nr 3, t. 39, s. 311.

¹⁸ M. Chatami, nawołując do podjęcia dialogu między cywilizacjami, zdołał osiągnąć znaczne sukcesy na polu polityki zagranicznej. Wysunięta przez niego idea została pozytywnie przyjęta przez kraje zachodnie. Na

prawa i zwalczanie przejawów agresji oraz wkroczenie na drogę postępu. Filary tak sformułowanego programu wyborczego, miały odzwierciedlać oczekiwania i potrzeby społeczne Iranek i najmłodszej grupy wyborców oraz – w perspektywie – przyczynić się do zwycięstwa M. Chatamiego w wyborach prezydenckich.

Sz. Szerkat wykorzystała „Zanan” do upowszechnienia pozytywnego wizerunku kandydata, którego objęła opieką. Na okładce czasopisma, w którym opublikowany był wywiad z M. Chatamim, umieszczone zostało jego zdjęcie w czarnym turbanie na czarnym tle. Twarz kandydata była uśmiechnięta, broda starannie przystrzyżona, okulary, które nosił – modne. M. Chatami sprawiał wrażenie mężczyzny zadbanego i niezwykle przyjaznego. Samo umieszczenie zdjęcia na czarnym tle było zręcznym zabiegiem – pozwalało bowiem na zamaskowanie turbanu. W efekcie na okładce pisma widniała uśmiechnięta twarz schludnego polityka. Czytelniczki „Zanan” z konserwatywnych kręgów mogły jednak dostrzec symbol pochodzenia kandydata¹⁹.

Funkcje perswazyjne pełniła również treść wywiadu. Pytania skierowane do kandydata poruszały kwestię statusu kobiety w społeczeństwie i rodzinie irańskiej, m.in.: „Który z problemów, z jakimi muszą zmierzyć się Iranki, jest najbardziej znaczący?”, „Czy pomagasz żonie w pracach domowych?”, „Co sądzisz o niezależności finansowej kobiet?”²⁰ M. Chatami oświadczył, że pomaga żonie w pracach domowych, nie oczekuje od niej uzyskania pozwolenia na wyjście z domu, a jego córka nie padnie ofiarą małżeństwa aranżowanego. Przyszły prezydent wyznał, że czas wolny spędza jak przeciętny Irańczyk, oglądając telewizję lub wychodząc do kina. W wywiadzie nie zabrakło także stwierdzeń skierowanych do kobiet o konserwatywnych poglądach. M. Chatami potwierdził nadrzędność prawa islamskiego i konieczność noszenia *hedżabu*. Poprzez udzielane odpowiedzi wykreował wizerunek człowieka rozumiejącego współczesny świat²¹.

Jego wygrana w wyborach prezydenckich budziła nadzieje na transformację kraju pod względem społecznym, politycznym i gospodarczym. Dzień wyborów okrzyknięto „Dniem Młodzieży i Młodych”, „Dniem Aktywizacji Społecznej Kobiet”, „Dniem Pokoju i Niepodległości” oraz „Dniem Kwiatów i Uśmiechów”. Zmiana ekipy rządzącej rzeczywiście przyniosła odwilż społeczno-kulturalną. Zmniejszone zostały restrykcje dotyczące islamskiego stroju dla kobiet i mężczyzn. Wydano oficjalne zezwolenie na posiadanie w domach prywatnych zagranicznych kaset video i płyt CD, a policyjne naloty na przyjęcia stały się coraz rzadsze. Ulice Teheranuapełniały się kafejkami internetowymi. Irańscy filmowcy otrzymali niepisane przyzwolenie na podejmowanie w swojej twórczości tematów delikatnych i blokowanych przez cenzurę poprzednich

prośbę prezydenta Iranu 4 listopada 1998 roku ogłoszono rok 2001 „Rokiem Narodów Zjednoczonych Dialogu między Cywilizacjami”.

¹⁹ Czarny turban symbolizuje pokrewieństwo z prorokiem Mahometem.

²⁰ A. Motlagh, *Burying the Beloved*, Palo Alto 2012, s. 113.

²¹ J. Howard, *Inside Iran: Women's Lives. A fascinating report of struggle and change vividly documenting what it means to be a woman in Iran today*, Washington 2002, s. 123-125.

reżimów, co przyczyniło się do nagradzania krajowych reżyserów na międzynarodowych festiwalach filmowych.

Liberalizacja w Islamskiej Republice Iranu, do jakiej doszło po śmierci ajatollaha R. Chomejniego, przełożyło się w sposób widoczny na prawną, społeczną i ekonomiczną sytuację kobiet. Nowy prezydent sprawę kobiet podejmował w swoich przemówieniach, podkreślając, że równość praw przedstawicieli obu płci jest gwarantowana przez konstytucję. Zachęcał władze do podjęcia działań, dzięki którym kobiety stałyby się świadome swoich praw, możliwości i zasług, jakimi przyczyniły się rozwojowi kraju. Odrzucał dominację płci, na rzecz przewodnictwa jednostek kompetentnych, niewłaściwym jest bowiem – jak głosił – „traktowanie kobiet jako istot słabszych, drugiej płci”²². Zdaniem M. Chatamiego społeczna rola Iranki nie ograniczała się jedynie do pełnienia funkcji strażniczki ogniska domowego: „Chcemy, aby kobieta, będąca filarem gospodarstwa domowego, stała się jego menedżerem i kapitanem. Jednocześnie, nic nie powinno blokować jej społecznych obowiązków i aktywności”. Obowiązki rodzinne nie powinny przyczyniać się do marginalizacji społecznej kobiet, jednakże aktywność Iranek nie może kolidować z ich rolą matek i żon²³.

Podjęcie M. Chatamiego do kwestii kobiet nie narzucało Iranom ściśle określonej roli w kontekście tradycji, współczesności czy rewolucji islamskiej. Kobiety miały we własnym zakresie decydować o swoim losie, samodzielnie walczyć o swoje prawa i pozycję społeczną. U podstaw zachowawczej postawy prezydenta leżały założenia rewolucji oddolnej. M. Chatami nie chciał popełniać błędów poprzedników i narzucać Iranom swoich rozwiązań: „Nie jesteśmy strażnikami kobiet, aby im cokolwiek ofiarować lub odbierać siłą. Ograniczamy nasze działania do stworzenia odpowiednich warunków, umożliwiających Iranom skryształizowanie własnych praw i predyspozycji oraz uznanie własnych zasług. Jeżeli to uczynią zdobędą właściwą pozycję w społeczeństwie. Priorytetem jest zwiększenie wiedzy kobiet i podniesienie ich wykształcenia”, gdyż „edukacja rozwiąże wiele istniejących problemów”²⁴.

Należy podkreślić, że kobiety stanowiły 40% wyborców, którzy oddali głos na M. Chatamiego w wyborach prezydenckich z 1997 roku, a w kolejnych w 2001 r. 70%. Po wygranej polityka, oczekiwały od niego podjęcia konkretnych działań zmierzających do poprawy ich statusu, zrównania praw przedstawicieli obu płci. Realizację tych celów miały umożliwić funkcjonujące w kraju instytucje, których nadrzędnym celem była ochrona i promocja praw kobiet na rynku pracy, w zakresie edukacji, zdrowia i sportu (zob. tabela 1)²⁵.

²² G. Mehran, *Khatami...*, cyt. wyd., s. 317-318.

²³ G. Mehran, *Lifelong Learning: New Opportunities for Women in a Muslim Country (Iran)*, „Comparative Education”, 1999, nr 2, t. 35, s. 202.

²⁴ G. Mehran, *The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the Islamic Republic of Iran*, „Comparative Educational Review”, nr 3, 2003, t. 47, s. 283-284.

²⁵ R. Bahramitash, H. S. Esfahani, *From Postrevolution to Reform. Gender Politics and Employment*, w: *Veiled Employment. Islamism and the Political Economy of Women's Employment in Iran*, R. Bahramitash, H. S. Esfahani (red.), New York 2011, s. 86.

Tabela 1. Najważniejsze jednostki zajmujące się sprawami kobiet działające przy ministerstwach i organizacjach rządowych, funkcjonujące w 1999 roku

Nazwa jednostki	Odpowiedzialny resort lub organizacja	Cel
Biuro ds. Zatrudnienia Kobiet	Ministerstwo Pracy	Poprawa pozycji kobiet na rynku pracy
Centrum ds. Kobiet	Ministerstwo Edukacji	Wyeliminowanie niepożądanego traktowania przedstawicieli obu płci
Dyrekcja ds. Aktywności Kobiet w Środowisku Wiejskim	Ministerstwo Rolnictwa	Ochrona i wspieranie aktywności kobiet w rolnictwie
Jednostka Doradcza ds. Kobiet	Ministerstwo Zdrowia i Edukacji Medycznej	Ochrona zdrowia kobiet, zbieranie i analiza informacji na temat promocji zdrowia kobiet
Departament ds. Międzynarodowych, Społecznych i Spraw Kobiet	Ministerstwo Spraw Zagranicznych	Prowadzenie spraw związanych z aktywnością kobiet na forum międzynarodowym
Zastępca ds. Aktywności Fizycznej Kobiet; Departament ds. Aktywności Fizycznej Kobiet	Organizacja Edukacji Fizycznej	Zwiększenie dostępu kobiet do sportu, promocja aktywności fizycznej kobiet w społeczeństwie
Jednostka Doradcza ds. Kobiet	Organizacja Państwowa ds. Administracji i Zatrudnienia	Doradztwo Sekretarzowi Generalnemu w sprawie promocji zatrudnienia kobiet i polepszenia warunków pracy kobiet

Źródło: ONZ, Islamic Republic of Iran Plan and Budget Organization, *Human Development Report of the Islamic Republic of Iran*, Teheran 1999, s. 101.

M. Chatami nie przedstawił jednak programu naprawczego prawa rodzinnego i cywilnego, od czasów zwycięstwa rewolucji islamskiej opartego na prawie koranicznym. Brak wprowadzenia konkretnych rozwiązań prawnych nie był wyłącznie wynikiem zaniechania stosownych działań. Przeszkodami stojącymi na drodze do formalnej poprawy statusu Iranek były trudności z reorganizacją struktury społecznej w państwie o zakorzenionym systemie patriarchalnym, wewnętrzne spory oraz rywalizacja pomiędzy poszczególnymi frakcjami, co przysłańało sprawy kobiet. Kompetencje prezydenta nie były również na tyle szerokie, aby M. Chatami mógł wprowadzać dowolny, proponowany przez siebie plan działania. Wielość organów władzy, w większości zdominowanych przez konserwatystów, zmusiła prezydenta do testowania otoczenia politycznego i sprawdzenia, jak daleko postawione zostały granice jego kompetencji²⁶.

Niedostatek wyraźnych rozwiązań prawnych z zakresu polityki do spraw kobiet rekompensowała swoista liberalizacja społeczna, odczuwalne również przez Iranki. W 1999 roku na rynku wydawniczym funkcjonowało co najmniej 15 kobiecych czaso-

²⁶ Zob. Sanam Vakil, *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran, Action and Reaction*, New York 2011, s. 141-143.

pism²⁷, w których większość publikacji odnosiła się do niekorzystnych dla Iranek zapisów prawa cywilnego, karnego i konstytucyjnego. Autorzy tekstów wymierzonych w decyzje irańskich władz dowodzili, że nierówności społeczne w kraju nie są wynikiem zasad wpływających z *Koranu*, a ich błędnej interpretacji przeprowadzonej przez konserwatywnych duchownych²⁸. Wśród czołowych tytułów wskazać należy na wspomniane już „Zanan”, pismo założone przez Sz. Szerkat²⁹.

Erę rozkwitu przeżywał także Internet i powstające w pierwszych latach XXI wieku blogi. Wśród nowo powstających stron internetowych znaczny odsetek stanowiły portale podejmujące tematykę kobiecą. W 2002 roku założony został serwis IranDokht.com, z którym na pierwszym etapie działalności współpracowało ponad 80 osób. Portal, który miał pełnić funkcję internetowej platformy łączącej społeczność Iranek, stał się kalejdoskopem stylów życia, kultury i sztuki. Na łamach strony publikowane są najnowsze wiadomości, wywiady z aktywistkami, dziennikarkami i pisarkami mieszkającymi w Iranie, i poza jego granicami, a także tematy życia codziennego, takie jak praca zawodowa, zdrowie, życie towarzyskie. Strona persianfemale.com utrzymana jest w konwencji typowej prasy kobiecej. Na łamach portalu publikowane są artykuły informacyjne i poradnikowe z zakresu mody, sztuki i kultury, zdrowia, społeczeństwa, edukacji, psychologii, zakupów. Większość tekstów odnosi się do typowo kobiecych tematów, takich jak gotowanie, uroda, ciąża i macierzyństwo, a także astrologia. Irańskie aktywistki skupione były natomiast wokół portali Iranian Feminist Tribune (iftribune.es) oraz Zanestan (zanestan.es).

Wolność słowa zarówno irańskich blogerów, jak i irańskich internautów, była jednak (i nadal jest) ograniczana państwową cenzurą. Ze względu na wysoki koszt połączenia z Internetem wielu Irańczyków nie kupowało stałego abonamentu, a łączyło się z siecią za pomocą kart *prepaid*, umożliwiającym władzy ocenzurowanie wyników wyszukiwania przeglądarek. Internauci, korzystający ze sprzedaży przedpłaconej, mieli zablokowany dostęp do wyników wyszukiwania, m.in. na słowa: „prezerwatywa”, „ciąża”, „kąpiel”, „brzuch” oraz „kobieta”. Zablokowanie wyników wyszukiwania dla ostatniego ze słów spowodowało protest internautów rozpowszechniających w sieci hasło „To cenzura jest nieprzyzwoita, nie kobieta”³⁰.

Dyskusja nad statusem kobiet, dostęp do Internetu i rozwój prasy kobiecej zwiększyły społeczną śmiałość Iranek i dały niepisane przyzwolenie na nieprzestrzeganie obowiązujących w przestrzeni publicznej rygorystycznych zasad prawa islamskiego. Oddziały *basidż* (strażników moralności), które przejęły kompetencje *komite*, dawały już więcej przestrzeni spotykającym się parom. Koncerty publiczne w parkach, nowo otwarte centra handlowe i tętniące życiem kawiarnie stały się miejscem spotkań młodych ludzi. Nowe możliwości kontaktu dał Internet, gwarantując rozmówcom pry-

²⁷ G. Tazmini, *Khatami's Iran. The Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform*, cyt. wyd., s. 67-70.

²⁸ A. Kian, *Political and Social Transformations in Post-Islamist Iran*, „Middle East Report”, 1999, nr 212, s. 15.

²⁹ M. Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister*, London 2005, s. 152.

³⁰ A. Sreberny, G. Khiabany, *Blogistan, The Internet and Politics in Iran*, London, New York 2010, s. 78.

watność nawet najbardziej intymnych przekazów³¹. Podczas prezydentury M. Chata-miego zaczęły powstawać salony kosmetyczne i fryzjerskie. Na rynku pojawiały się trudno dostępne wcześniej pudry, tusze do rzęs i szminki, a reklamy tych produktów widniały na billboardach. Sklepy zaczęły oferować lalki stylizowane na Barbie, zgodnie z nakazami islamu ubrane w tradycyjny muzułmański strój. W miejscach publicznych można było dostrzec przejawy okazywania uczuć: całowanie, przytulanie i flirtowanie, a kary wymierzane przez funkcjonariuszy *basidż* zaczęły nabierać wymiaru symbolicznego: „Czasami wykonujący wyrok funkcjonariusz robi wiązkę z 70 zapalek i wyjaśnia, że każda z nich to jeden bat. Następnie lekko dotyka nią chłopaka i dziewczyny. Tak wygląda ich 70 batów”.

Wymiar kary zależny był jednak od lokalnych praktyk, a przede wszystkim od osoby decyzyjnej. Dlatego też najbardziej kreatywnymi mieszkańcami Teheranu stali się młodzi ludzie. Niepewni wymiaru kary, jaka może ich spotkać z rąk funkcjonariuszy *basidż*, opracowali system zasad radzenia sobie ze strażnikami moralności, a za jego integralne elementy uznane zostały: szybki samochód (lub doskonały kierowca), sprawność fizyczna oraz znajomość topografii miasta. Młodzi Irańczycy często spotykali się w górach otaczających miasto, na niedalekich pustyniach i stokach, czyli w miejscach dających poczucie prywatności i wolności. Mimo że najpopularniejsze miejsca schadzek były znane strażnikom, ucieczkę przed funkcjonariuszami ułatwiała trudne ukształtowanie terenu. Duże i stare samochody strażników miały problemy z jazdą w pustynnych i górskich terenach, a pościg między wąskimi miejskimi uliczkami był dla nich niewykonalny³².

Kontrole strażników moralności na ulicach i aresztowania wciąż wymuszały jednak na Iranach zasłanianie włosów i noszenie skromnej, luźnej odzieży. Wraz z *basidż* nad moralnością kobiet czuwała prasa, publikując artykuły o charakterze poradnikowym. Ale Iranki były ostrzegane przed konsekwencjami uśmiechania się do obcych mężczyzn oraz zbliżania się do okien w niewłaściwym stroju, gdyż: „Ekspozycja niepoprawnie ubranej postaci kobiecej zaprasza brudne spojrzenia obcych mężczyzn i wzbu-dza szatańskie pożądanie”. Kobiety wywodzące się z tradycjonalistycznych rodzin podzielały punkt widzenia konserwatywnej prasy. Dla nich *hedżab* stał się gwarantem bezpieczeństwa: „Przed powrotem do kraju imama, kobiety były zachęcane do postrze-gania siebie w kategoriach konsumentów. Teraz kobiety w Iranie są dobrze traktowane. Nie ma u nas gwałtów i ataków na kobiety, tak jak u was na Zachodzie. Mogę spacerować ulicami Teheranu nocą bez strachu, a kobiety na Zachodzie nie mogą wyjść nocą na ulice swoich miast. W społeczeństwie islamskim kobiety darzy się dużym szacunkiem. Zawdzięczamy to m.in. naszym strojom”³³. Również wśród młodego pokolenia, panowało przekonanie, że „ubiór jest papierkiem lakmusowym moralności. Im sukienka jaśniejsza i bardziej obcisła, im mocniejszy makijaż, tym więcej masz w sobie

³¹ Sh. Ebadi, *Bronilam ofiar. Pamiętnik z Iranu*, cyt. wyd., s. 204-205.

³² N. Ulatowska, *Miłość w irańskim państwie wyznaniowym*, cyt. wyd., s. 218.

³³ J. Simpson, T. Shubart, *Lifting the Veil. Life in Revolutionary Iran*, London 1995, s. 120-121.

z *dżende* [prostytutki]”. Zdaniem Zohry, nastoletniej bohaterki reportażu *Miasto kłamstw. Cała prawda o Teheranie*: „Gdyby hedżab nie był obowiązkowy, te kobiety chodziłyby półnagie, mężczyźni nie mogliby oprzeć się pokusie i wszystkie miałybyśmy kłopoty”³⁴.

Z czasem noszenie chusty stało się czymś normalnym. Jak podaje jedna z bohaterek projektu *25 lat po...*, przyjaciółka Sz. Ebadi: „teraz noszenie chusty jest tak naturalne, jak mycie zębów, czy mycie twarzy rano. Ja o tym już nie myślę. Ten kawałek materiału to nie ja. Ja jestem czymś znacznie więcej niż to. Straciłam swoją tożsamość wiele, wiele lat temu”³⁵. Noszenie czadoru stawało się jednak zwyczajem mniejszości wykształconych kobiet. Marjan, studentka Wydziału Sztuki i Architektury Uniwersytetu Teherańskiego kontynuuje: „Kiedy wstąpiłam na katedrę wiele osób uznało mnie za fundamentalistkę ze względu na mój czador. To było dla mnie trudne i wielokrotnie czułam się odizolowana. Zaledwie kilka studentek Wydziału Sztuki i Architektury zakłada czadory”³⁶.

Niemniej wraz z rozluźnieniem kontroli społecznej zmianie ulegał strój kobiet, przynoszący większą dowolność w jego wyborze. W pomieszczeniach zamkniętych, także w miejscach pracy, młode kobiety odważniej zdejmowały chusty, odkrywając swoje włosy i twarze, bez względu na to, czy w pobliżu znajdowali się mężczyźni³⁷. Ubrania wciąż musiały zakrywać całe ciała kobiet, łącznie z włosami, jednak kolory, wzory, a nawet stopień dopasowania odzieży do ciała przechodził gwałtowną transformację. Iranki zaczęły wybierać kolorowe płaszcze, możliwie dopasowane do sylwetki. Wielobarwne chusty były opuszczone z tyłu głowy i pozwalały kosmykom włosów na swobodne opadanie na twarz. Pod kolorowymi, modnymi płaszczami dostrzec można było dopasowane dzinsy – symbol zachodnich trendów. Deficyt odpowiedniej odzieży w sklepach młode Iranki rekompensowały sobie korzystając z usług krawcowych lub samodzielnie przerabiając dostępne ubrania. Cytując za Maahą, studentką Uniwersytetu Teherańskiego: „Sama projektuję chusty i płaszcze, projekty zanoszę do krawcowych i odbieram ubrania wykonane z dopasowanych tkanin według moich pomysłów. Teraz nosi się ubrania odcięte pod biustem, przypominające krótkie sukienki ciążowe. Nawet jeśli kupię gotowy płaszcz, zwężam go i skracam, aby stał się dopasowany do mojej sylwetki. W plecaku noszę tradycyjny strój, który w miarę potrzeby zakładam przed wejściem na kampus”³⁸.

Strój stał się szansą na wyrażenie własnej indywidualności, którą podkreślać miał również makijaż. Przy skrzętnie zasłoniętym ciele, twarz stawała się bardziej wyrazista i zauważalna. Iranki, chcąc zdobyć zainteresowanie mężczyzn, z nadmierną starannością wykonywały makijaż i dbały o odpowiedni kształt brwi. Pod koniec ostatniej de-

³⁴ R. Navai, *Miasto kłamstw. Cała prawda o Teheranie*, cyt. wyd., s. 53.

³⁵ A. Pietruszka-Drózdź, A. Adamiak, *25 lat po...*, Warszawa 2004, film dokumentalny, dostępny tylko w archiwum prywatnym A. Pietruszki-Drózdź.

³⁶ M. Honarbin-Holliday, *Becoming Visible in Iran. Women in Contemporary Iranian Society*, London 2010, s. 101.

³⁷ Tamże, s. 97.

³⁸ Tamże, s. 115.

kady XX wieku niezmiernie modne stały się operacje plastyczne nosa – ich liczba wśród Iranek pozostaje wciąż najwyższa na świecie. Chirurgiczne poprawienie kształtu nosa przesądzało o przynależności do wyższej klasy społecznej. Dlatego też część kobiet decydowała się na zabiegi w konkurencyjnej cenie, których efekty nie zawsze były zadowalające³⁹.

Zniesienie restrykcji przełożyło się na rozwój kultury i zwiększenie dostępu do nowych, obcych nurtów w sztuce. W irańskim społeczeństwie, szczególnie wśród młodego pokolenia, modna stała się muzyka emigrantów ze Stanów Zjednoczonych, którzy tworzyli piosenki w języku perskim stylistyką nawiązujące do kultury zachodniej. Napływ amerykańskich i europejskich wzorców, możliwy dzięki dystrybucji płyt DVD i CD, a także Internetowi, stał się coraz bardziej wyraźny. Nowa fala zyskała popularność także wśród Iranek, które wkroczyły na zamkniętą dla kobiet scenę muzyczną. Przykładem jest Nazila, studentka Uniwersytetu Teherańskiego, która dała się poznać jako jedna z pierwszych irańskich raperek. Nazila nie uważa rapu za gatunek muzyczny typowy dla krajów Zachodu, uznając go za właściwy dla siebie środek przekazu: „Uznanie, że rap jest dla przedstawicieli Zachodu i że dziewczyna z muzułmańskiego kraju nie może lub nie powinna rapować, nie ma dla mnie sensu. Tu chodzi o kreatywność, formę ekspresji. (...) Myślę, że rapowanie w Teheranie wymaga odwagi i jest formą oporu, a to pasuje do mojej osobowości”⁴⁰.

Społeczne rozluźnienie i zmniejszenie rygorów cenzury, otworzyły przed irańskimi filmowcami, w tym kobietami, nowe możliwości. Z dnia na dzień filmy stawały się coraz bardziej kontrowersyjne. Zaczęto poruszać tematy dotąd uznawane za tabu. Mimo że stopniowa liberalizacja spotkała się z wyraźnym oporem duchownych, zapoczątkowana za M. Chatamiego tendencja wciąż jest zauważalna. Po 1997 roku rozwinęły się kariery, takich reżyserek jak: Samira Machmalbaf, Tahmine Milani, Marzije Meszkini czy Marjam Szahrijar, które w swoich obrazach podejmowały problematykę kobiecą. Wśród dominujących tematów znalazły się: ograniczenie wolności kobiet, wielożenstwo, sprowadzenie roli kobiety do funkcji reprodukcyjnej, problem z uzyskaniem rozrodu oraz trudna sytuacja Iranek na rynku pracy⁴¹.

Sukcesy kobiet odnotowano również na polu literatury i sztuki. Kariery rozpoczęło wiele tłumaczek, kilka Iranek prowadziło własne wydawnictwa, a w największych miastach Iranu organizowano wystawy: „Wiele drzwi zostało otwartych przed kobietami. Artystki mogły organizować wystawy. To było nie do pomyślenia w poprzednim reżimie. Może mogłyby to zrobić, ale byłyby to jednostkowe przypadki. Teraz wystawy nie należą do rzadkości. W przeszłości kobiety zajmowały wysokie stanowiska,

³⁹ T. Coville, *Najnowsza historia Iranu. Republika Islamska*, Warszawa 2009, s. 149.

⁴⁰ M. Honarbin-Holliday, *Becoming Visible in Iran. Women in Contemporary Iranian Society*, cyt. wyd., s. 152-153.

⁴¹ Zob. *The Hidden Half*, Tahmine Milani (reż.), Iran 2001; *Tablice*, Samira Machmalbaf (reż.), Iran/Japonia/Włochy 2000; *Jabłko*, Samira Machmalbaf (reż.), Iran/Francja 1998; *Four wives one man*, Nahid Persson (reż.), Iran, Szwecja 2007; *Prostitution behind the Veil*, Nahid Persson (reż.), Iran/Dania/Szwecja/Finlandia 2004; *Dzień, w którym stałam się kobietą*, Marzije Meszkini (reż.), Iran 2000; *Daughters of the Sun*, Marjam Szahrijar (reż.), Iran 2000.

ale wszystko to było na pokaz, aby pokazać innym krajom, że w Iranie kobiety też mogą być u władzy, że jesteśmy na poziomie porównywalnym do krajów rozwiniętych. Teraz możesz wybrać się na wystawę sztuki, nawet w tych biedniejszych okolicach, i spotkasz artystki, które stworzyły coś wspólnego. To oznacza, że kobiety te uzyskały pozwolenie, aby opuścić dom swoich mężów lub rodziców i tworzyć sztukę oraz organizować wystawy. To niesamowite osiągnięcie. Wsparcie władz oraz wiara we własne możliwości i zdolności zachęciły kobiety do odgrywania bardziej aktywnej roli na płaszczyźnie społecznej”⁴².

W tym samym czasie, dzięki sprzyjającym warunkom, zwiększyła się aktywność sportowa wśród kobiet, znacznie ograniczona po zwycięstwie islamskiej rewolucji. Iranki dysponujące wolnym czasem, przede wszystkim w dużych miastach, oddawały się wspinaczce górskiej, narciarstwu, polo, softball, piłce siatkowej, strzelectwu, sztukom walki, wyścigami samochodowymi, jeździectwu, koszykówce i wielu innymi dyscyplinom. W parkach ulokowanych w większych skupiskach zaczęto widywać kobiety uprawiające jogging, dużym zainteresowaniem cieszył się także aerobik. W szkołach tworzone dziewczęce drużyny piłki nożnej, której zawodniczki mogły występować wyłącznie przed publicznością żeńską oraz w sportowej wersji *ropusz*. Te same zasady obowiązywały Iranki trenujące tenis i lekkoatletykę.

Już w 1993 roku z inicjatywy Fajeze Rafsandżani, córki A. Rafsandżaniego, w Teheranie zorganizowana została Olimpiada Muzułmanek, będąca największym osiągnięciem młodej aktywistki. Kolejne olimpiady miały miejsce w 1997, 2001 oraz 2005 roku. Międzynarodowe zawody, w których udział zaznaczyły przedstawicielki licznych narodowości (w 2001 roku reprezentację muzułmanek wystawiła również Wielka Brytania), przyczyniły się do upowszechnienia sportu wśród niższych klas społecznych oraz powołania przez rząd organów odpowiadających za rozwój poszczególnych dyscyplin. Czynnikiem, bez którego wsparcie aktywności sportowej kobiet byłoby utrudnione, stał się rozwój branży tekstylnej, dostrzegający potrzeby rynku i poszerzający swoją ofertę o dostosowane do wymogów islamskich stroje sportowe dla kobiet.

Rząd nie otworzył się jednak całkowicie na ideę partycypacji kobiet w wydarzeniach sportowych. Pomimo znacznej liberalizacji Iranki nie mogły uczestniczyć w zawodach, w których udział brali mężczyźni. Do 1997 roku obowiązywał je nawet zakaz wejścia na trybuny podczas meczów piłki nożnej reprezentacji Iranu⁴³. Jedynym spotkaniem, podczas którego kobiety mogły przebywać na trybunach wraz z mężczyznami był mecz otwarcia Rozgrywek Młodzieży Azjatyckiej w 1994 roku. Iranki wchodziły jednak na stadion osobnym wejściem, przewidziano dla nich również odrębne miejsce⁴⁴. W 2000 roku do Ministerstwa Kultury i Przewodnictwa Islamskiego wpłynął wniosek o zezwolenie na wydawanie kobiecego czasopisma sportowego, zachęcające

⁴² M. Kousha, *Voices from Iran. The Changing Lives of Iranian Women*, Syracuse 2002, s. 224-225.

⁴³ R. Bahramitash, H. S. Esfahani, *From Postrevolution to Reform. Gender Politics and Employment*, cyt. wyd., s. 110-111.

⁴⁴ J. Simpson, T. Shubart, *Lifting the Veil. Life in Revolutionary Iran*, cyt. wyd., s. 120.

go do podjęcia aktywności fizycznej i relacjonującego sukcesy Iranek na arenie międzynarodowej. Po czterech latach od złożenia wniosku pomysłodawczyni pisma otrzymały jednak odpowiedź odmowną⁴⁵.

Zmiany w irańskiej mentalności przełożyły się na dążenie kobiet do usamodzielnienia. Dla dużej części mieszkanki miast zależność od mężczyzn stawała się poniżająca. Młode pokolenie Iranek coraz szerzej wykluczało zależność finansową i podporządkowanie się męskim członkom rodziny. Jak podaje Marjan, młoda mężatka, wywodząca się z religijnej rodziny: „Nigdy nie prosiłam ojca o pomoc, mimo że jest moim prymarnym krewnym i ponosi odpowiedzialność za mnie i za moich braci. Żaden z nich nie jest w stanie mi pomóc. Wspomnienie mojej matki każdego dnia proszącej ojca o pieniądze deprymuje mnie. Przez te wszystkie lata zawsze musiała prosić. Pomyślałam wtedy, że muszę być finansowo niezależna. (...) Teraz ani moi bracia, ani ojciec, nie mają prawa mną rządzić”⁴⁶. Iranki coraz częściej mają odwagę sprzeciwić się rodzinom opowiadającym się przeciwko edukacji na rzecz aranżowanego małżeństwa w młodym wieku. Nie każda próba negocjacji w rodzinnym gronie kończyła się powodzeniem. Stąd rosnąca z roku na rok liczba ucieczek z domu młodych kobiet. Szacuje się, że w 2003 roku policja zanotowała ok. 4 tys. takich przypadków. Ich liczba z każdym rokiem wzrasta o około 15%⁴⁷. Niezmiennie wysoka jest również liczba samobójstw wśród Iranek. Według danych dziennika „Ettela’at” 69% samobójstw zarejestrowanych w 1989 roku popełniły kobiety. Analizując dane z poszczególnych prowincji otrzymuje się zbliżone wyniki. Zgodnie z danymi z prowincji Chorasán z 1994 roku, kobiety popełniły 2530 z 3600 samobójstw. Większość kobiet, które targnęły się na swoje życie była w wieku 10-30 lat. Opublikowane również przez „Ettela’at” w 1994 roku statystyki z prowincji Ilam wskazują, że na 137 samobójstw 101 dotyczyło kobiet. Rząd nie podejmuje jednak środków w celu zwalczania tego problemu⁴⁸.

Działania M. Chatamiego oraz ówczesnych władz skupiły się głównie na promowaniu wśród kobiet edukacji. Zamierzone efekty przyniosły założenia *Trzeciego Planu Rozwoju na lata 1999-2003*, który określał kierunki polityki edukacyjnej. Twórcy planu zakładali:

- rewizję praw edukacyjnych dyskryminujących którąś z płci;
- wyrównanie aktywności płci w takich dziedzinach, jak nauki ścisłe, matematyka, nauki stosowane, w związku z ograniczonym po rewolucji islamskiej dostępem kobiet do specjalizacji uważanych za typowo męskie;
- modyfikację podręczników szkolnych w celu wprowadzenia właściwego wzorunku kobiety i odgrywanych przez nią ról społecznych oraz wzorca wzajemnych relacji obu płci w rodzinie;

⁴⁵ Mowa o tygodniku „Szirzanan” („Lwica”), który oficjalnie wydawany jest dopiero od 2007 roku, zob. M. Honarbin-Holliday, *Becoming Visible in Iran. Women in Contemporary Iranian Society*, cyt. wyd., s. 108.

⁴⁶ Tamże, s. 98.

⁴⁷ T. Coville, *Najnowsza historia Iranu. Republika Islamska*, cyt. wyd., s. 173.

⁴⁸ M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i prawo*, cyt. wyd., s. 177.

- zwiększenie partycypacji kobiet w planowaniu i podejmowaniu decyzji na wszystkich szczeblach edukacji;
- rozwój i promocję punktów doradczych w szkołach średnich, które mają pomóc uczniom w wyborze odpowiedniej ścieżki edukacji w celu wyeliminowania koncentracji kobiet na typowo żeńskich kierunkach;
- ustanowienie nowych norm, stwarzających równe szanse przedstawicielom obydwu płci podczas procesu rekrutacyjnego na wszystkich kierunkach uczelni wyższych;
- rozwój umiejętności kierowniczych wśród kobiet w celu zwiększenia ich partycypacji w procesach decyzyjnych;
- rozwój i zróżnicowanie technicznych i zawodowych programów szkoleniowych dla kobiet w celu zwiększenia pozycji Iranek na rynku pracy.

Ze wszystkich przedstawionych w planie celów najpełniej zrealizowany został punkt przewidujący modyfikację treści podręczników szkolnych. W latach 2002-2003 Ministerstwo Edukacji dokonało zmian rysunków zawartych w książkach, zastępując dawne grafiki obrazujące tradycyjne ujęcie płci, nowymi, skupiającymi się na przekazaniu uczniom współczesnych wartości. Rysunki w podręcznikach szkolnych niejednokrotnie przedstawiały kobiety wykonujące typowo męskie, techniczne czynności. W 1999 roku odsetek kobiet na uniwersytetach po raz pierwszy od czasów zwycięstwa rewolucji islamskiej przewyższał procent mężczyzn, a liczba Iranek przyjętych na uczelnie wyższe była o 4% wyższa w porównaniu do liczby Irańczyków, którzy pozytywnie przeszli proces rekrutacji. Na Uniwersytecie al-Zahra w Teheranie stanowisko rektora objęła kobieta.

Systematycznie rósł odsetek kobiet na wszystkich szczeblach edukacji. Trend ten był jednak wypadkową polityki władz i światowych tendencji. Korzystne dla władz statystyki były również wynikiem dużego przyrostu naturalnego – wzrost liczby urodzeń spowodował odmłodzenie społeczeństwa i wprowadził dysproporcje w dotychczasowej strukturze społecznej. Iranki urodzone po zwycięstwie rewolucji islamskiej stanowiły już znaczny odsetek populacji. Mały wskaźnik analfabetyzmu wśród porewolucyjnego pokolenia, przełożył się na poprawę statystyk ogółem. Nie można pominąć także rosnącej świadomości kobiet i ich dążeń do podjęcia aktywności, która w dziedzinie edukacji była jedną z najłatwiej osiągalnych. Kontynuując edukację na uczelniach wyższych Iranki chciały także postawić pierwszy krok na drodze do usamodzielnienia się.

Wyjazd z mniejszych miejscowości lub wsi do dużych ośrodków miejskich i zamieszkanie w akademiku lub wynajętym lokalu umożliwiała odcięcie się od patriarchalnych struktur rodzinnych. Przyjęcie wielkomiejskiego stylu życia skłaniało młode Iranki do poszukiwania zatrudnienia. Własne fundusze odciażyłyby rodzinny budżet i dałyby możliwość osiedlenia się w miastach po zakończeniu edukacji.

Według danych irańskiego Ministerstwa Edukacji w roku szkolnym 2000/2001 odsetek kobiet i mężczyzn na poszczególnych szczeblach edukacji w porównaniu do analogicznych danych sprzed ćwierć wieku był względnie wyrównany (zob. tabela 2).

Tabela 2. Zestawienie procentowego udziału płci na poszczególnych szczeblach edukacji

	Rok szkolny 1976/1977		Rok szkolny 2000/2001	
	Mężczyźni (w %)	Kobiety (w %)	Mężczyźni (w %)	Kobiety (w %)
Szkoła podstawowa	60	40	52	48
Gimnazja	64	36	55	45
Szkoła średnia	60	40	51	49
Kursy przygotowujące na studia	-	-	39	61

Źródło: G. Mehran, *The Paradox of Modernity in Female Education in the Islamic Republic of Iran*, „Comparative Education Review”, 2003, nr 3, t. 47, s. 280.

W roku szkolnym 2000/2001 z 8 milionów uczniów w wieku 6-10 lat uczęszczających do szkół podstawowych 52% stanowili chłopcy, 48% dziewczęta⁴⁹. Dysproporcja ta zwiększała się wraz z kolejnym stopniem edukacji i wynosiła odpowiednio 55% i 45% dla uczniów w wieku 11-13 lat, których szacunkowo było 5 milionów, aby zmniejszyć się na szczeblu szkoły średniej, gdzie odsetek mężczyzn wynosił 51%, kobiet 49%. Proporcje w udziale przedstawicieli obu płci uległy zmianie na szczeblu edukacji przeduniwersyteckiej. Spośród wszystkich uczestników fakultatywnych rocznych kursów przygotowujących na studia kobiety stanowiły 61%⁵⁰, co może świadczyć o chęci samodoskonalenia lub niskiej samoocenie Iranek rekrutujących się na uczelnie wyższe. Niemniej, to właśnie kobiety uzyskują lepsze wyniki na egzaminach wstępnych na uczelnie wyższe⁵¹.

Mimo że dysproporcje w udziale przedstawicieli obu płci w szkolnictwie wszystkich szczebli są widoczne, nierówności w ciągu 25 lat znacznie się zmniejszyły, a liczba kobiet, które pozytywnie przeszły proces rekrutacji, systematycznie wzrastała. Tendencja ta utrzymywała się przez kolejne lata, zwiększając dysproporcje pomiędzy liczbą studentek i studentów przyjętych na pierwszy rok studiów (zob. tabela 3).

Tabela 3. Liczba studentów przyjętych na uczelnie wyższe z uwzględnieniem płci

	1991	1996	2001	2002	2003	2004
Liczba kobiet (w tys.)	20,5	67,5	106,5	117	141	143
Liczba mężczyzn (w tys.)	51	90,5	98,5	104	120	123,5

Źródło: Statistical Centre of Iran, <http://amar.sci.org.ir> [dostęp: 15 V 2013].

⁴⁹ ONZ, *Committee on the Rights of the Child. Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 44 on the Convention. Second periodic reports of States parties due in 2001. Islamic Republic of Iran*, CRC/C/104/Add.3, 1 XII 2003, źródło: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G03/455/90/PDF/G0345590.pdf?OpenElement> [dostęp: 30 VI 2014].

⁵⁰ G. Mehran, *The Paradox...*, cyt. wyd., s. 280.

⁵¹ T. Coville, *Najnowsza historia Iranu. Republika Islamska*, cyt. wyd., s. 126

Wśród najważniejszych modyfikacji prawa o szkolnictwie wyższym, jakich dokonano po śmierci R. Chomejniego, znalazło się otwarcie dla kobiet kierunków uznanych za typowo męskie⁵² oraz przyjęcie przez parlament w 2001 roku ustawy zezwalającej samotnym kobietom na studiowanie za granicą. Zgoda męża w tym przypadku miała być zastępowana pisemnym zezwoleniem wydanym przez ojca⁵³.

Wzrost wykształcenia kobiet nie znalazł bezpośredniego odzwierciedlenia w życiu codziennym, choć poprawa sytuacji kobiet na rynku pracy nastąpiła na początku XXI wieku. Według danych ONZ udział Iranek w rynku pracy wynosił 28,6% w 2000 roku i 30,8% w 2005 roku⁵⁴. Według raportu Banku Światowego udział kobiet w irańskim rynku pracy w 2000 roku wynosił 30,3%, co stanowiło zaledwie 2 punkty procentowe mniej niż średnia dla krajów regionu MENA i było wskaźnikiem wyższym niż np. w Arabii Saudyjskiej (23,9%), sąsiednim Iraku (19,6%) i Jordanii (27,6%)⁵⁵. Należy jednak wziąć pod uwagę, że irańskie statystyki nie uwzględniają kobiet zatrudnionych na rozwiniętym czarnym rynku (w dużej mierze trudniących się prostytutką) oraz mieszkanki wsi, pracujących na szeroką skalę przy tkaniu dywanów – stanowiący, po ropie naftowej, drugi najważniejszy krajowy towar eksportowy. Szacuje się, że 70% osób zaangażowanych przy produkcji dywanów stanowią mieszkanki wsi⁵⁶.

Tabela 4. Udział kobiet w rynku pracy w wybranych krajach regionu MENA 1960-2000 (w %)

Kraj	1960	1970	1980	1990	2000
Arabia Saudyjska	3,4	5,0	9,6	16,5	23,9
Egipt	25,9	27,4	29,2	31,5	37
Iran	19,8	19,8	20,6	22,2	30,3
Irak	16,4	16,3	16,2	15,1	19,6
Jordania	13,5	14,4	14,6	17,8	27,6
Tunezja	22,1	25,2	34,5	34,5	39,5
Zjednoczone Emiraty Arabskie	3,7	6,9	16,3	30,9	36,7
Średnia MENA	21,9	22,8	24,7	26,4	32,2

Źródło: World Bank, *Gender and Development in the Middle East and North Africa*, MENA Development Report.

⁵² Według danych ONZ kobiety rozpoczynające edukację uniwersytecką mogły liczyć na doradztwo przy wyborze kierunku studiów tak, aby zdobyte wykształcenie dawało absolwentkom jak największe perspektywy na rynku pracy. Zob. ONZ, *Question of the Violation of Human Rights and Fundamental Freedoms in any Part of the World, with Particular Reference to Colonial and Other Dependent countries and Territories. Final report on the situation of human rights in the Islamic Republic of Iran submitted by the Special Representative of the Commission on Human Rights, Mr. Reynaldo Galindo Pohl...*, E/CN.4/1993/41/Add.1, 5 II 1993, źródło: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/104/69/PDF/G9310469.pdf?OpenElement> [dostęp: 14 VI 2014].

⁵³ G. Mehran, *The Paradox...*, cyt. wyd., s. 276.

⁵⁴ UN, *Country Profile: Islamic Republic of Iran*, źródło: <http://data.un.org/CountryProfile.aspx?crName=Iran%20%28Islamic%20Republic%20of%29> [dostęp: 12 VI 2012].

⁵⁵ World Bank, *Gender and Development in the Middle East and North Africa*, MENA Development Report, Washington 2004. W 2003 roku kobiety stanowiły 63% of studiujących na pierwszym roku, ale następnie ich udział w rynku pracy wynosił tylko 11%: zob. M. Eeles, *Iran's disappointed women*, 19 February 2004, źródło: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3500565.stm [dostęp: 20 V 2016].

⁵⁶ ONZ, *Islamic Republic of Iran Plan and Budget Organization*, cyt. wyd., s. 110.

Wzrost wykształcenia kobiet i ich rosnąca aktywność na rynku pracy wpłynęły na zmniejszenie liczby urodzeń dzieci i podwyższenie wieku wstąpienia w pierwszy związek małżeński. Coraz więcej Iranek postrzegało małżeństwo jako barierę na drodze do kariery, traktując sformalizowanie związku w kategoriach zła koniecznego. Badania przeprowadzone przez Charlesa Kurzmana wykazały negatywny stosunek wykształconych lub aktywnych zawodowo kobiet do mężczyzn i instytucji małżeństwa. Wśród wyrażanych przez Iranki opinii znalazły się stwierdzenia o charakterze pejoratywnym: „Instytucja małżeństwa blokuje rozwój w Iranie”; „Wykształcone i niezależne finansowo kobiety nie są akceptowalne przez mężczyzn”; „Nie jestem pewna, czy będę mogła pracować po ślubie. I to jest główny problem wykształconych kobiet w Iranie”; „Moim zdaniem, kobiety powinny mieć finansowe zabezpieczenie, aby osiągnąć niezależność i nie być skazanymi na pomoc innych ludzi”; „Nie zamierzam wychodzić za mąż... Mężczyźni nie lubią kobiet, mających wyższą pozycję społeczną, niż oni sami. To utrudnia im przejęcie kontroli w związku”; „Gdy kobiety zakochują się tracą zdrowy rozsądek”; „Tak, możesz umieścić wszystkie warunki w kontrakcie ślubnym, ale kto to tak naprawdę robi? Wszystkie zawsze wychodzą z jednego założenia »Och, on tak mnie kocha, na pewno nigdy mnie nie skrzywdzi«. Widziałam je. Widziałam je podejmujące z głupim uśmiechem na twarzy najbardziej ryzykowną decyzję w życiu”⁵⁷.

Tabela 5. Współczynnik dzietności na przestrzeni lat

	1982	1992	2000	2001	2002	2003	2004
Współczynnik dzietności	6,8	4,0	2,2	2,02	2,01	1,99	1,93

Źródło: CIA World Factbook, <https://www.cia.gov/> [dostęp: 26 I 2012]; Ch. Kurzman, *A Feminist Generation in Iran?*, cyt. wyd., s. 318.

Wzrastająca świadomość społeczna Iranek wpłynęła na zmianę stylu życia, co skutkowało z kolei drastycznym spadkiem liczby urodzeń. Podczas gdy w 1982 roku współczynnik dzietności w Iranie wynosił 6,8, dekadę później spadł do 4,0, by w 2002 roku osiągnąć poziom 2,01 (zob. tabela 5). W ciągu 20 lat Iran przekształcił się z kraju o najwyższym współczynniku dzietności w państwo, w którym przyrost naturalny jest na jednym z najniższych poziomów.

O braku przywiązania do instytucji małżeństwa świadczyć może rosnąca liczba rozwodów, której dynamika wzrostu jest większa, niż ma to miejsce w przypadku samej liczby zawieranych małżeństw. Młode, wykształcone Iranki częściej niż kobiety starszego pokolenia podejmują decyzję o rozwiązaniu małżeństwa. Są bardziej świadome swoich praw i aktywne na polu zawodowym: „Mam 40 lat i uświadomiłam sobie, że wiem znacznie mniej niż moja córka, która ma lat 17. (...) Dziś dzieci należą do ery technologii i zmian. My żyliśmy naszymi emocjami i dlatego poniosłyśmy klęskę.

⁵⁷ Ch. Kurzman, *A Feminist Generation in Iran?*, „Iranian Studies”, 2008, nr 3, t. 41, s. 299.

Nowe pokolenie nie żyje życiem emocjonalnym. Małżeństwa, które widzę wokół siebie różnią się od małżeństw mojego pokolenia. Zmienili się zarówno chłopcy, jak i dziewczęta. Za 20 lat mężczyźni zaczną narzekać na kobiety. Nasze dziewczęta tak się zmieniły. Są znacznie bardziej otwarte na świat. Są świadome swoich praw. Z łatwością się rozwodzą. Wiedzą więcej. Są inne od przedstawicielek mojego pokolenia. Nie są takie jak my⁵⁸.

Niemniej, również w miastach duża liczba Iranek nie występowała o rozwód z powodów społeczno-ekonomicznych. Uzależnienie od mężów i brak środków pozwalających na rozpoczęcie samodzielnego życia, nakazywały kobietom pozostanie w często destrukcyjnych związkach: „Myślę, że jednym z powodów, dla których decyzja o rozwodzie była dla kobiet trudną stanowił fakt, że traciły wszystko. Traciły prawo do opieki nad dziećmi, traciły domy. Nie miały stałego wynagrodzenia. Prawo do opieki nad dziećmi nie jest przyznawane nawet kobietom ekonomicznie niezależnym. To jedno z najbardziej krzywdzących praw. Irańczycy, wiedząc że dzieci są czułym punktem kobiet, wykorzystują to prawo. Sami mają za to poczucie bezpieczeństwa. Prawo w tym kraju współpracuje ze zwyczajami społecznymi i daje mężczyznom większą swobodę w działaniu, pozwala na dogadzanie sobie i bycie mniej wyrozumiałym. To doprowadza kobiety do punktu, w którym zapominają o swoich prawach. Iranki nie mają innej możliwości, jak tylko się poddać, bo nie chcą stracić swoich dzieci⁵⁹. Część kobiet żyje w toksycznych związkach z przyczyn społecznych – w konserwatywnych środowiskach rozwódka wciąż skazana jest na potępienie i wykluczenie z lokalnej społeczności, oraz formalnych – gdy mężczyźni nie wyrażają zgody na rozwód.

Rosnąca aktywność i ambicje kobiet przejawiały się podczas kolejnych wyborów do instytucji politycznych zarówno na szczeblu samorządowym, jak i rządowym. W pierwszych wyborach do rad lokalnych, przeprowadzonych w 1999 roku, 114 kobiet zajęło pierwsze lub drugie miejsce w 109 irańskich miastach. Tylko 3 z 28 stolic poszczególnych prowincji nie miały w swoich samorządach kobiet. Były to: Kohgilujeh, Kurdistan i Ilam⁶⁰. Podczas prezydentury M. Chatamiego Iranki aktywnie uczestniczyły także w pracach parlamentu. Deputowane VI Madżlesu (2000-2004) rozpoczęły swą działalność na rzecz zmiany irańskiego prawodawstwa przedstawiając 33 projekty ustaw, z których 16, po pewnych modyfikacjach, pozytywnie przeszło proces legislacyjny. Wśród nowych regulacji prawnych znalazło się: usunięcie zapisu, zgodnie z którym studiować poza granicami kraju mogły jedynie kobiety zamężne, posiadające zezwolenie męża; podniesienie minimalnego wieku dziewcząt wymaganego do zawarcia małżeństwa z 9 do 13 lat; podniesienie wieku chłopców, nad którymi opiekę sprawować miała matka, z 2 do 7 lat. Wśród projektów ustaw proponowanych przez parlamentarzystki VI Madżlesu, ale zawetowanych przez organa nadzorujące znalazło się: podpisanie przez Iran Konwencji w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet (CEDAW) uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1979 roku,

⁵⁸ M. Kousha, *Voices from Iran. The Changing Lives of Iranian Women*, cyt. wyd., s. 222.

⁵⁹ Tamże, s. 212-213.

⁶⁰ ONZ, *Islamic Republic of Iran Plan and Budget Organization*, cyt. wyd., s. 104.

utworzenie komisji parlamentarnej ds. kobiet, młodzieży i rodziny, przyznanie prawa pobytu i obywatelstwa małżonkom Iranek, którzy mieli nieirańskie pochodzenie⁶¹.

To właśnie podczas prezydentury M. Chatamiego – i z jego nominacji – po raz pierwszy w historii Iranu w 1997 roku powierzono kobiecie stanowisko wiceprezydenta – została nią Ma'sume Ebtekar odpowiedzialna za ochronę środowiska. Na stanowisko przewodniczącej organizacji Centrum Aktywizacji Kobiet wybrana została Zohre Szodżaji, co dawało jej możliwość uczestnictwa w spotkaniach gabinetu. Przewodnicząca Centrum była również reprezentantką kraju ds. kobiet w ONZ. Iranki pełniły także funkcje wiceministrów, doradców prezydenta i jego rzeczników prasowych, członków gabinetu ministrów (jedna z Iranek była ministrem bez teki, druga odpowiadała za ministerstwo środowiska), burmistrzów⁶² oraz od 1997 roku – sędzin w sądach rodzinnych⁶³. Żadna z kobiet nie zasiadała jednak w Radzie Strażników, ani nie została wybrana na przewodniczącą parlamentu⁶⁴.

M. Chatami, angażując Iranki w prace rządu i jednostek rządowych, dążył do zwiększenia społecznej świadomości na temat aktywności kobiet, chciał bowiem, aby ich praca i obecność w najważniejszych instytucjach państwowych była dostrzegalna. Sprzeciwił się zwyczajowi segregacji płci, przygotowując dla Alari Cole, ambasadorki Sierra Leone w Iranie, miejsce przy stole obok pełniących tę samą funkcję mężczyzn. Prezydent przykładął dużą wagę do wizerunku publicznego swojej żony, która, zgodnie z zaleceniami męża, starała mu się współtowarzyszyć przy wszystkich ważniejszych wydarzeniach, odgrywając rolę pierwszej damy⁶⁵.

Niemniej, działalność aktywistek związanych z opozycją była skutecznie zwalczana przez reżim. Wśród działaczek odbywających karę więzienia, szczególną aktywnością wykazały się prawniczki Mehrangiz Kar i Sz. Ebadi. Obie kobiety dały poznać się szerszej publiczności jako autorki artykułów publikowanych na łamach „Zanan”, w których starały się objaśnić irańskie przepisy prawne odnoszące się do instytucji małżeństwa, rozwodu, opieki nad dziećmi, edukacji i zatrudnienia w kontekście *szariatu*⁶⁶. M. Kar przez 9 lat przed rewolucją pełniła funkcję doradcy prawnego rządu. Po wybuchu rewolucji skupiła się na promocji praw człowieka w kontekście nowych przepisów Kodeksu Karnego. Wielokrotnie poddawana była ostrej krytyce ze strony konserwatystów, zarzucających prawniczkę importowanie zachodnich wartości. M. Kar dwukrotnie próbowała założyć organizację pozarządową skupiającą prawniczki, co skutecznie jej uniemożliwiano.

W 2000 roku wraz z 16-osobową grupą dziennikarzy, intelektualistów i aktywistów, w tym Sz. Szerkat, wzięła udział w konferencji w Berlinie zatytułowanej „Iran po

⁶¹ Z. Mir-Hosseini, *Fateme Haqiatjoo and the Sixth Majles: A Woman in Her Own Right*, „Middle East Report”, 2004, nr 233, s. 38.

⁶² G. Mehran, *The Paradox...*, cyt. wyd., s. 272.

⁶³ M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i prawo*, cyt. wyd., s. 243.

⁶⁴ A. Sreberny, G. Khiabany, *Blogistan, The Internet and Politics in Iran*, cyt. wyd., s. 113.

⁶⁵ J. Howard, *Inside Iran: Women's Lives*, cyt. wyd., s. 126.

⁶⁶ A. Sreberny, G. Khiabany, *Blogistan, The Internet and Politics in Iran*, cyt. wyd., s. 102.

wyborach”, gdzie podczas prelekcji podkreślała konieczność przeprowadzenia reformy konstytucyjnej i zeświecczenia państwa. Po powrocie do kraju została aresztowana pod zarzutami „działania przeciwko bezpieczeństwu narodowemu” i „szerzeniu propagandy przeciwko Islamskiej Republice”. W styczniu 2001 roku została skazana na 4 lata pozbawienia wolności. Po odbyciu dwóch miesięcy kary lekarze więzienni wykryli u skazanej raka i dzięki wsparciu Unii Europejskiej, a w szczególności rządu holenderskiego, uzyskała zgodę na wyjazd do Stanów Zjednoczonych i podjęcie leczenia. Za działalność na rzecz praw człowieka M. Kar otrzymała Nagrodę im. Ludovica Trarieux, a w 2004 roku została uhonorowana przez Human Rights First⁶⁷.

Sz. Ebadi w wieku 26 lat została pierwszą w historii Iranu kobietą sędzią. Jednak rewolucja i rządy R. Chomejniego skutecznie odsunęły ją od dotychczasowego życia zawodowego. Rozpoczęła wówczas pracę na uniwersytecie w Teheranie i zaangażowała się w działania na rzecz obrony praw człowieka. Jako aktywny adwokat broniła opozycjonistów skazanych przez konserwatywne sądy, często nie pobierając za świadczone usługi wynagrodzenia. Wśród najważniejszych spraw, jakimi się zajmowała wymienić należy proces Dariusza Foruhara – represjonowanego opozycjonisty oraz liczne rozprawy związane z nadużyciami w stosunku do dzieci. Przełomową sprawą w karierze Sz. Ebadi był proces, w którym reprezentowała rodzinę jednego ze studentów zamordowanych podczas demonstracji z 1999 roku. Przygotowując materiały dowodowe nagrała wypowiedź byłego członka grupy paramilitarnej Ansar-e Hezbollah – Amira Farszada Ebrahimiego, w której mężczyzna przyznaje się do udziału w pacyfikacji demonstracji studentów. Sz. Ebadi została oskarżona o manipulację nagraniem i skazana na 5 lat pozbawienia wolności. Pod wpływem opinii publicznej wyrok został jednak skrócony⁶⁸.

10 grudnia 2003 roku Sz. Ebadi została laureatką Pokojowej Nagrody Nobla, co spotkało się z chłodną reakcją władz. Irańska telewizja informację o wyróżnieniu kobiety podała dopiero po czterech godzinach, zaś rząd ograniczył się do wyrażenia zadowolenia⁶⁹. Władze Iranu zdarzenie to potraktowały jako próbę ingerencji Zachodu w wewnętrzne sprawy kraju. Ze stanowiskiem tym laureatka próbowała jednak polemizować. Po odebraniu nagrody powiedziała: „Osoby religijne ta nagroda powinna cieszyć, bo oznacza, że można być muzułmanką i jednocześnie przestrzegać praw człowieka”⁷⁰.

Lata prezydentury M. Chatamiego były postrzegane przez aktywistki jako okres wzmożonej działalności kobiet. Marzije Mortazi Langarudi, działająca na rzecz praw kobiet, w wywiadzie udzielonym dla radia Farda przyznała, że: „Aktywność działaczek ruchu kobiecego relatywnie wzrastała w czasie rządów obozu reformatorskiego. Myślę, że w tym czasie najważniejszymi żądaniem Iranek było równouprawnienie w zakresie praw człowieka. Pewne kroki zostały poczynione. Kobiety zyskały większą

⁶⁷ *Biography*, źródło: <http://www.mehrangizkar.net/english/biography.php> [dostęp: 29 VIII 2012].

⁶⁸ Sh. Ebadi, *Broniłam ofiar. Pamiętnik z Iranu*, cyt. wyd., s. 181.

⁶⁹ *Pani adwokat, która przełamala strach*, „Polityka”, 2003, nr 42, s. 15.

⁷⁰ J. Kowalska, *Aksamitna rewolucja perska*, „Newsweek”, 2003, nr 43, s. 64.

pewność siebie przy formułowaniu roszczeń. Uważam, że podczas prezydentury M. Chatamiego nie możemy mówić o stagnacji. Zastój był przed wygraną wyborów przez M. Chatamiego, gdy nikt nie mógł kwestionować obowiązującego prawa uznanego za święte”⁷¹. Z. Szodżaji, doradca M. Chatamiego ds. kobiet, przyznała natomiast: „Jesteśmy świadome pewnych ograniczeń kulturowych, ekonomicznych, społecznych. Musimy więc pracować ciężiej. Jednak postawa wobec kobiet też wymaga zmiany”⁷².

Niemniej, ocena dwóch kadencji M. Chatamiego nie jest jednorodna. Slogany „rządów ludu” i społeczeństwa obywatelskiego były tym, co naród irański, a szczególnie jego żeńska część, chciał usłyszeć. Obietnice demokratyzacji trafiały przede wszystkim do młodej części społeczeństwa, która wkraczając w dorosłość potrzebowała zapewnienia o lepszej przyszłości: „M. Chatami zainicjował dyskusję o demokracji, przedstawiając koncepcję społeczeństwa obywatelskiego jako organu kolegialnego. Być może dyskusja na ten temat toczyła się wcześniej, ale po raz pierwszy byłam na tyle świadoma, aby ją zrozumieć. Dwa lata po zakończeniu kadencji M. Chatamiego, mimo że nie zgadzałam się w pełni z jego sposobem sprawowania władzy, wciąż jestem zainspirowana ideą rządów ludu, demokracji i społeczeństwa obywatelskiego”⁷³. W opinii części społeczeństwa reformy prezydenta miały jedynie charakter kosmetyczny: „jasne chusty zsunęły się trochę do tyłu, nakręcono kilka filmów więcej, ale nikt jakoś nie pamięta, że ten człowiek okazał się tchórzem”⁷⁴.

Podczas kadencji M. Chatamiego zaczęły także powstawać liczne organizacje rządowe i pozarządowe, których działalność miała wesprzeć zawodową i społeczną aktywizację kobiet. „Liberalny” prezydent dążył do przeprowadzenia transformacji odbiegającej od wzorców zachodniej demokracji, przy jednoczesnej próbie odcięcia się od części zasad islamskich. Oczekiwania społeczne były jednak znacznie większe od osiągniętych rezultatów. M. Chatami wierzył, że transformacja przebiegnie na drodze odolnych inicjatyw, a architektem zmian będzie społeczeństwo. Idea religijnej demokracji okazała się jednak utopią. Konflikt na linii liberałowie – konserwatywny kler był nie do zażegnania. Oskarżenie wysuwane wobec M. Chatamiego, a zwłaszcza zarzut nadmiernej bierności i pasywnego przyjmowania decyzji konserwatywnych organów władzy, nie był w pełni uzasadniony. Prezydent nie miał bowiem odpowiednich kompetencji, aby skutecznie przeciwdziałać dyktaturze kleru⁷⁵.

Nadzieje społeczne, rozbudzone szczególnie w pierwszym okresie po objęciu stanowiska prezydenta przez M. Chatamiego, z czasem przechodziły w rozczarowanie lub frustrację. Ograniczenie kompetencji prezydenta nadrzędnymi organami zdominowanymi przez konserwatywny kler sprawiło, że znaczna część oczekiwań społecz-

⁷¹ G. Tazmini, *Khatami's Iran. The Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform*, cyt. wyd., s. 69-70.

⁷² M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i prawo*, cyt. wyd., s. 243.

⁷³ M. Honarbin-Holliday, *Becoming Visible in Iran. Women in Contemporary Iranian Society*, cyt. wyd., s. 144.

⁷⁴ R. Navai, *Miasto kłamstw. Cała prawda o Teheranie*, cyt. wyd., s. 137.

⁷⁵ Zob. Prezydent Chatami jako ucieleśnienie reform: R. Sepehrrad, *The Role of Women in Iran's New Popular Revolution*, 2003, źródło: https://www.brown.edu/initiatives/journal-world-affairs/sites/brown.edu/initiatives/journal-world-affairs/files/private/articles/9.2_Sepehrrad.pdf [dostęp: 10 III 2016].

nych nie mogło zostać zrealizowanych, a M. Chatami został posądzony o populizm. Stąd też już pod koniec swego urzędowania M. Chatami był krytykowany za brak efektów, zarówno przez konserwatystów, jak i przez liberalów, którzy tym razem wspólnie szydzili z jego polityki „dialogu między cywilizacjami”. Był również postrzegany jako „uśmiechnięta twarz reżimu”, a nazywany także często Fariba, a tak nazywa się w Iranie dziewczynę „czarującą chociaż frywolną”⁷⁶. Jeszcze inni uważają, że pod rządami M. Chatamiego kobiety zanotowały jednak „bezprecedensowe osiągnięcia”⁷⁷. Nikt nie może jednak podważyć relatywnej liberalizacji, do jakich doszło w kraju w czasie jego prezydentury. Polityka M. Chatamiego, porównywana często bywa do *pierestrojki* i *głasności* i przyczyniła się do zestawienia irańskiego prezydenta z Michaiłem Gorbaczowem oraz określenia M. Chatamiego mianem „ajatollaha Gorbaczowa”⁷⁸. I wydawało się, że przegrała podobnie jak Gorbaczow, kiedy prezydentem Iranu został konserwatysta Mahmud Ahmadineżad (2005-2013), ale gdy w 2013 roku wybrano umiarkowanego Hasana Rouhaniego, to wśród jego doradców i ministrów znalazł się nie tylko sam M. Chatami, ale również wielu polityków, w tym także kobiet, z okresu jego rządów.

Ewolucja pozycji kobiet jest bowiem kreowana nie tylko przez polityków, takich właśnie jak M. Chatami, ale jest czymś oczywistym, że istniejące w Iranie polityczne, ekonomiczne i społeczne warunki wymuszają przejście przez kobiety nowych ról, zupełnie innych niż zapisanych i praktykowanych dotąd w tradycji i religii. Takie są wymogi modernizacji, a kobiety stanowią przecież ponad połowę najlepiej wykształconej ludności kraju⁷⁹. Ale będzie to realizowane przez długie dziesięciolecia.

Adam Kosidło, Natalia Ulatowska – THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN – CONDITION OF WOMEN DURING MOHAMMAD KHATAMI'S PRESIDENCY IN YEARS (1997-2005)

During M. Khatami's presidency (1997-2005), a noticeable activation of society took place, leading to emergence of various government and non-government organizations aiming at professional and social elicitation of women. Political and social reality of Iran was such that the liberal president together with his surrounding could carry only certain reforms which, on the one hand,

⁷⁶ T. Coville, *Najnowsza historia Iranu. Republika Islamska*, cyt. wyd., s. 116; „charming but mischievous” – G. Smyth, *Iran's Khatami strikes back*, „The Guardian”, 19 September 2013, źródło: <https://www.theguardian.com/world/iran-blog/2013/sep/20/iran-khatami-revenge-rouhani-victory> [dostęp: 10 V 2016].

⁷⁷ „Under Khatami's leadership, women have made unprecedented gains”: Molly Moore, *Iran's Women Say Yes to Khatami*, „Washington Post”, June 8, 2001, źródło: <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2001/06/08/irans-women-say-yes-to-khatami/1e84a0e9-17a8-4639-a41c-85bd4c1d3e9e/> [dostęp: 15 X 2015]; Irańska prawniczka Shirin Ebadi uważa, że Chatami w sprawach kobiet nie odniósł wielkich sukcesów, chociaż nie ze swojej winy: Shabnam Rahmati, *Khatami's Performance in Supporting Women's Rights*, May, 25th, 2003, źródło: http://www.parstimes.com/women/ebadi_on_khatami.html [dostęp: 15 II 2016].

⁷⁸ Zob. Z. Shakibi, *Khatami and Gorbachev. Politics of Change in the Islamic Republic of Iran and USSR*, London – New York, 2010.

⁷⁹ Według raportu ONZ z 2014 – Gender Inequality Index – Iran sklasyfikowany został wśród 152 krajów na 109 miejscu: H. Esfandiari, *The Women's Movement*, 2015, źródło: <http://iranprimer.usip.org/resource/womens-movement> [dostęp: 15 III 2016].

had to be less advanced than the order practiced in Western democratic countries, but on the other had, also had to reject a part of traditional Islamic rules. Moreover, Khatami seemed to believe that transformation and partial emancipation of women would occur due to rankandfile initiatives and be shaped by the society. His idea of religious democracy turned out to be utopian. The conflict involving liberals and conservative clergy was difficult to defuse and impossible to win, especially that the Shiite clergy had massive support of women leaving in the countryside. Social expectations of the vast majority of population, including women living in cities, was much bigger than obtained results and the president himself didn't have the required competencies to effectively counteract the dictatorship of the clergy, despite trying. As a result, it was no surprise that hopes awoken during election campaign and in the first period after taking up the presidency gradually became disappointment and frustration, while Khatami was accused of populism. He was also seen by many observers as the "smiling face of the regime", while on the other hand his politics were compared with perestroika and glasnost made him earn the name of "Gorbachev's ayatollah". It must also be said that women's hopes were not completely destroyed by future presidents, despite their official Islam conservatism, as they were being realized, although slowly and to a limited extent.

JACEK SIEMIENIUK
Uniwersytet Szczeciński

Abskondytyzm jako argument antyteistyczny w ujęciu J. L. Schellneberga

Uwagi wstępne

Na czym polega problem abskondytyzmu?¹ Jest to problem nieobecności boskiej w różnych kontekstach ludzkiego życia. Przede wszystkim warto zauważyć, że problem ten jest wielowymiarowy. W pewnych swoich sformułowaniach stanowi on pewien wariant problemu zła. William Rowe w swoim *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*² formułuje zarzut z bezcelowego zła, którego nie usprawiedliwia ani teodycealna strategia wolnej woli (Plantinga, Swinburne, m.in.), ani hipoteza wychowawcza (Hick), ani hipoteza stabilności systemu naturalnego (van Inwagen). W okolicznościach takiego bezcelowego cierpienia (Rowe zilustrował to wielodniową agonią poparzonego w pożarze lasu jelonka), Bóg milczy. Nie to jest jednak tematem niniejszego opracowania. Inną prominentną wersją abskondytyzmu, bliższą już bieżącej analizie, jest esej S. Maitzena *Divine Hiddenness and the Demographics of Theism*³. Esaj ten traktuje o nierównej dystrybucji wierzących w osobowe bóstwo w różnych kulturach świata, z czego wywodzi się przewagę eksplanatywną hipotezy naturalistycznej. Jednak ten wariant problemu, będzie nas zajmował zaledwie peryferyjnie.

¹ „Abskondytyzm” to termin, którym proponuję określić ten problem w literaturze polskiej, a oddający angielskie określenie „hiddenness”. Odpowiednio zatem „divine hiddenness” oznacza literalnie boską, ukrytość/ niedostępność/ nieobecność. Ponieważ słowo „ukrytość” w formie rzeczownikowej brzmi niezręcznie, proponuję termin techniczny „abskondytyzm”, nawiązujący do pojęcia „Deus absconditus”, czyli Boga ukrytego, pojęcia znanego choćby z teologii Lutra. Jednak Luter stosował również komplementarnie pojęcie „Deus revelatus”, konstytuujące klasyczne rozwiązanie chrześcijańskie tego problemu: Bóg ukryty, jest Bogiem objawionym, a mianowicie w Piśmie św. oraz eminentnie, w Chrystusie. Zob. *Encyclopedia of Protestantism*, v. III (pod hasłem: „Luter”), H. Hillerbrand (red.), New York – London 2004.

² „American Philosophical Quarterly”, 1979, nr 16, s. 335-341.

³ „Religious Studies”, 2006, nr 42, s. 177-191.

Niniejszy esej poświęcony jest dziełu Johna L. Schellenberga, który sformułował antyteistyczny argument z faktu istnienia tzw. nie stawiających oporu niewierzących⁴. W pracy pt. *Wisdom to Doubt*, Schellenberg formułuje następujący syllogizm:

1. Z konieczności, jeśli Bóg istnieje, to każdy kto:
 - a) nie sprzeciwia się Bogu,
 - b) jest zdolny do istotnej, świadomej relacji z Bogiem, (znajduje się również),
 - c) w sytuacji pozwalającej partycypować w takiej relacji.
2. Z konieczności, osoba znajduje się w sytuacji pozwalającej na partycypację w istotnej, świadomej relacji z Bogiem, tylko wtedy, gdy w tym samym czasie wierzy, że Bóg istnieje.
3. Z konieczności, jeśli Bóg istnieje, ludzie, którzy:
 - a) nie sprzeciwiają się Bogu,
 - b) są w stanie nawiązać istotną, świadomą relację z Bogiem, (także),
 - c) wierzą, że Bóg istnieje,
4. Istnieją (i często istnieli) ludzie, którzy:
 - a) nie opierali się Bogu,
 - b) są zdolni do istotnej, świadomej relacji z Bogiem, (nie wierząc zarazem, że),
 - c) Bóg istnieje.
5. Bóg nie istnieje⁵.

Krótko mówiąc, w świecie, w którym istnieje niedościgniony Bóg teizmu, nie stawiający oporu niewierzący nie istnieją. Jeśli nie stawiający oporu niewierzący istnieją, nie istnieje Bóg (przynajmniej to, co teiści przez to pojęcie zwykle rozumieją). Autor *Divine Hiddenness and Human Reason* doprecyzowuje, o jakim bycie tutaj mowa. Jest to Bóg tradycyjnego teizmu, z omni-własnościami. Jest to zatem Bóg wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry⁶. Jest to osobowy stwórca wszechświata, anzelmiańskie bóstwo niezrównane. Musimy jeszcze podkreślić ważne założenia, jakie zostały poczynione w niniejszym argumencie. Po pierwsze, argument ma charakter dedukcyjny. Autor podkreśla koniecznościowy aspekt inferencji. Jednak nawet pozbawiony tego aspektu, myślę, że może być sformułowany w postaci indukcyjnej czy probabilistycznej i zachować pewną siłę oddziaływania. Po drugie, zakłada się, że wiara jest kwestią non-wo-

⁴ Dosłownie: „unculpable non-believers”. Schellenberg, szczególnie we wczesnym okresie dysputy, używał także terminu „reasonable non-believers”. Obecnie używanym zwrotem preferowanym przez Schellenberga jest „non-resistant non-believers”. Określić: „niezawiniony niewierzący” oraz „nie stawiający oporu niewierzący”, będę używał z grubsza zamiennie.

⁵ *Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca and London 2007, s. 204-205. Do opracowania niniejszego zagadnienia, jako materiały źródłowe posłużyły mi przede wszystkim następujące pozycje Schellenberga: 1. *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, NY 1993; 2. *Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca and London 2007; 3. *What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion*, w: *Divine Hiddenness. New Essays*, D. Howard-Snyder, P. Moser (red.), NY 2002; 4. *The Hiddenness Argument. Philosophy's New challenge to Belief in God*, NY 2015; 5. *The Hiddenness Argument Revisited (I)*, „Religious Studies”, 2005, nr 41/1, s. 201-215; 6. *The Hiddenness Argument Revisited (II)*, „Religious Studies”, 2005, nr 41/3, s. 287-303.

⁶ *Wisdom to Doubt*, cyt. wyd., s. 195.

litywną⁷. Przykładowo, jeśli sędzę, że ten pies jest brzydki, to nie mam takiej władzy, aby aktem woli osądzić, że jest ładny. Jeśli czuję, że mam depresję, nie pozbędę się jej przez prostą proklamację, że czuję się świetnie. To samo stosuje się do wiary w Boga. Po trzecie, Schellenberg zakłada, że aktualny świat byłby w jakimś sensie bezwarunkowo lepszy, gdyby wszyscy ludzie byli w relacji z Bogiem⁸. Przywodzi to na myśl dylemat opisany onegdaj przez R. Adamsa w eseju *Must God Create the Best?*⁹ Doskonały Bóg może, powiada Adams, pod pewnymi warunkami stworzyć nieoptymalny świat. Taki świat powinien spełniać następujące warunki: (1) żadna istniejąca w nim istota, nie zaistniałaby w najlepszym możliwym świecie; (2) nie można powiedzieć o żadnej istniejącej istocie, że lepiej byłoby, aby nie istniała, niż istniała; (3) każda urzeczywistniona istota jest przynajmniej tak samo szczęśliwa, jak byłaby w jakimkolwiek innym możliwym świecie¹⁰. Wydaje się, że aktualny świat nie spełnia jednego z warunków, pod którymi doskonały Bóg stworzyłby nieoptymalny świat, taki jak ten, a mianowicie warunku (3)¹¹. Więż z Bogiem, (jeśli taki istnieje), może być dla podmiotów sprawczych zdolnych do relacji, niezastępowalnym dobrem. Krytycy argumentu Schellenberga starają się jednak wykazać, że istnieją wyższe dobra, które mogą mieć wpływ na obecny *status quo* w stosunkach bosko-ludzkich.

Abskondytyzm a problem zła

Pojawia się sugestia, że abskondytyzm jest szczególnym przypadkiem problemu zła¹². Gdyby tak miało być, to można by zastosować do niego strategię sprawdzoną w sporze teodycealnym. Istnieją jednak, poza wyraźnymi zbieżnościami, równie wyra-

⁷ *The Hiddenness Argument*, cyt. wyd., s. 59-60.

⁸ Schellenberg ujmuje problem „z góry”, czyli z perspektywy Boga, sugerując, że doskonała miłość zawsze będzie gotowa do podmiotowej, świadomej i istotnej relacji ze stworzeniem, które do tego jest zdolne i które nie stawia oporu. Zob. *The Hiddenness Argument*, cyt. wyd., s. 43. Jednak sięgając głębiej, widoczna jest przesłanka, że świat jest bezwarunkowo lepszy dzięki relacji z Bogiem, niż byłby bez tej relacji. Gdyby nie byłby bezwarunkowo lepszy, Bóg ze szlachetnych pobudek mógłby zrezygnować z relacji z przynajmniej niektórymi stworzeniami.

⁹ „The Philosophical Review”, 1972, nr 3, t. 81, s. 317-332.

¹⁰ Tamże, s. 320.

¹¹ W tym co piszę występuje zgoda na postulat Schellenberga, że świat byłby szczęśliwszy, gdyby wszyscy znali Boga. Może jednak być tak, że nie wszyscy ludzie zostali zaprojektowani przez Boga w taki sposób, że byliby szczęśliwsi w relacji poznawczej z osobowym Bogiem. Być może niektórzy z nas będą równie szczęśliwi w relacji z ludźmi lub substytutami osobowego bóstwa. T. Nagel powiedział pewnego razu, że byłby niepokieszony, gdyby okazało się, że Bóg istnieje. Może zatem w teistycznym świecie istnieje raj dla ateistów? Jest wiele sposobów wyobrażenia sobie najwyższego szczęścia bez Boga: ateści mogą być szczęśliwi kontemplując majestat kosmosu, piękno przyrody, realizując swój potencjał czy pielęgnując miłość do najbliższych. W kwestii filozoficznego opracowania poglądu, że świat byłby lepszy bez Boga, niż z Bogiem, zob. G. Kahane, *Should We Want God to Exist?*, draft tekstu mającego się ukazać w „Philosophy and Phenomenological Research”, http://www.philosophy.ox.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0003/6933/Kahane_Should_We_Want.pdf

¹² Tak np. J. A. Keller, *Problem of Evil and Power of God*, Aldershot 2007, s. 31-54.

ziste dywergencje między oboma problemami. Peter van Inwagen jest zdania, że problemy te można odseparować, ponieważ możemy sobie wyobrazić świat, w którym problem zła jest tak samo dotkliwy jak obecnie, mimo tego, że nie istnienie problem abskondytyzmu¹³. Inwagen podsuwa nam obraz klasy Żydów, którzy mają zginąć w Holokauście w ciągu najbliższych kilku tygodni. Wszystkim tym ludziom objawia się Bóg na różne sposoby, optycznie bądź werbalnie. Jednak poza owymi manifestacjami, cały proces zagłady odbywa się bez przeszkód. Nie można wówczas sądzić, że usunięcie problemu abskondytyzmu, posiada poważny wpływ na problem zła. Inwagen proponuje także odwrotny eksperyment myślowy ze „świecką utopią”, czyli światem, w którym problemu zła nie ma (lub jest w postaci szczątkowej), ale jednocześnie Bóg nie jest w nim obecny¹⁴. W takim świecie problem abskondytyzmu nie byłby zbyt palący. Autor *An Essay on Free Will* proponuje typologię, w której „Hiddenness of God” jest pojęciem nadrzędnym, rozszczepiającym się na problemy: (a) moralny (problem zła) i (b) epistemologiczny (to, co faktycznie określamy problemem abskondytyzmu).

Postuluje się także, żeby abskondytyzm zakwalifikować jako problem zła tylko w zakresie, w jakim dotyczy on osób wierzących: dla nich z pewnością brak wyraźnych przejawów aktywności bóstwa, stanowić może pewien rodzaj zła. W jakimś bardziej generalnym sensie, można by jednak zaklasyfikować tę kwestię do problematu zła, jeśli założyć hipotetycznie, że świat z dobroczynnym stwórcą u swych postaw, zaangażowanym w sprawy świata, czyniłby ów świat lepszym, niż jest on obecnie. Jeśli istnieje możliwy świat, podobny do naszego, ale w którym człowiek mógłby liczyć w swych egzystencjalnych zmaganiach na pomoc dobroczynnego, wszechmocnego bytu, taki świat moglibyśmy uznać za lepszy, niż ten aktualny. Taką wersję problemu określić by można „posybilistycznym problemem zła”. Subtelne powiązanie abskondytyzmu z problemem zła podkreśla D. Howard-Snyder w swoim artykule o *Hiddenness of God*. Sugeruje on, że występowanie zła, potęguje problem abskondytyzmu, gdyż właśnie w okolicznościach szczególnej opresji, należałoby oczekiwać interwencji miłującego Boga¹⁵.

Antecedencje

Jaką genealogię posiada problem abskondytyzmu? Z pewnym zdumieniem przyjąć można odkrycie, że argument antyteistyczny wyrastający z tak oczywistych przesłanek, został sformułowany tak późno¹⁶. Schelleberg sugeruje, że musiała nastąpić wielowarstwowa ewolucja, żeby abskondytyzm mógł pojawić się jako argument. Ta ewolucja związana jest ze globalizacją i wzrostem świadomości pluralizmu opcji religijnych,

¹³ P. van Inwagen, *Divine Hiddenness. New Essays*, D. Howard-Snyder, P. Moser (red.), s. 24 i n.

¹⁴ Tamże, s. 25 i n.

¹⁵ Zob. *Hiddenness of God*, w: *Encyclopedia of Philosophy*, T. Gale, D. M. Borchert (red.), t. 4, New York 2006.

¹⁶ Tekst fundamentalny Schellenberga *Divine Hiddenness and Human Freedom*, opublikowany w 1993 roku.

ustabilizowaniem sekularyzmu, jako równoprawnej perspektywy osoby moralnej, przemianami w teologii, które zakwestionowała „seksistowski” wizerunek Boga – Ojca, zachowującego dystans wobec swojego stworzenia oraz zanegowaniem dogmatu antropologicznej rezystencji „upadłej” ludzkości wobec Boga¹⁷. Milieu zmieniło się i to starożytną zagadkę o zawodności Boga w trudnych chwilach, zamieniło w argument przeciwko istnieniu tego Boga¹⁸.

Jak się rzekło, problem abskondytyzmu bez ateistycznych implikacji jest bardzo stary¹⁹. W psalmie lamentacji Dawida, czytamy następujące słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko jesteś, mój Wybawco, chociaż jęczę w bólu. Boże mój, wołałam w ciągu dnia, a nie odpowiadasz; i nocą, a nie zaznaję spokoju”²⁰.

Żyjący w IV n.e. Jan Chryzostom, biskup Konstantynopola, w swoim dyskursie przeciw arianńskiej teologii wypowiedział pogląd, że poznanie Boga jest poza zasięgiem naszych nawet najbardziej subtelnych władz poznawczych, wobec nieskończonego dystansu ontologicznego między konstytucją człowieka i Boga²¹. Św. Anzelm, biskup z Canterbury, złożył następujące wyznanie w *Proslogionie*: „Gorąco pragnie Cię widzieć, a zbyt ukryta jest przez nim (tj. sługą bożym, Anzelmem, przyp. mój) twarz twoja. Pragnie przystąpić do ciebie, a mieszkanie twoje jest nieprzystępne. Pragnie Cię znaleźć, a nie zna miejsca, w którym przebywasz. Panie, jesteś moim Bogiem i jesteś moim Panem, a nigdy cię nie widziałem”²².

Blaise Pascal, autor słynnego „zakładu”, stanowiącego inspirację do prudenjalnych argumentów za istnieniem Boga, jest autorem następującego poglądu: „Ani nie znamy istnienia, ani natury Boga (...). Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty (...). Jesteśmy tedy niezdolni pojąć ani czym jest, ani czy jest”²³.

¹⁷ *Hiddenness Argument...*, cyt. wyd., s. 41-44. Warto zauważyć, że wcześniej problem ukrytego Boga, służył raczej procedurom eksplanatywnym, a nie antyteodycealnym. Mianowicie, wczesny J. Hick, w dziele *Evil and the God of love* (z roku 1966), pisał o tym nie jako o problemie, ale raczej jako kluczu hermeneutycznym dla zrozumienia jego teodycei świata jako środowiska hartowania dusz, jeśli można to tak określić.

¹⁸ Mam pewne wątpliwości, czy stulecia krytycznego oglądu wiary (wystarczy poczytać *Sumę teologii* św. Tomasza), nie przyniosłyby sformułowania tego argumentu, gdybyśmy po prostu nie doczekali się triumfu naturalizmu, jako redukcji narzędzi poznawczych do naukowego paradygmatu. Naturalizm po prostu „widi” świat, jako pozbawiony obecności Boga. Dlatego w ramach percepcji naturalizmu, sformułowanie takiego argumentu jest zgoła spontaniczne. Filozofowie proveniencji teistycznej, nie sformułowali go ani wtedy ani teraz, ponieważ żyją w innym milieu i w ramach gry językowej teizmu, tak postawiony problem jest *non sequitur*. Podejrzewam, że ostatecznie mamy zatem bifurkację wizji świata i skuteczność argumentu jest relatywna do tego, po której stronie boiska gramy. Argumenty ateizmu są przekonujące dla ateistów, a nieskuteczne dla teistów i *vice versa*. W późniejszej części analizy, rozwinę nieco powyższe uwagi.

¹⁹ Pojęcie „ukrytego Boga” pochodzi z ks. Izajasza 45:15, cyt.: „Naprawdę, Ty jesteś Bogiem, który się ukrywa”, za: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, Edycja św. Pawła 2009.

²⁰ Ps. 22:2-3. „jęczę w bólu”, dosł. „wyjęć”. Autorzy biblijni czasem nie przebiegali w słowach.

²¹ Zob. cytat z traktatu Chryzostoma, w: R. Otto, *Idea of Holy*, London 1936, s. 183. W polskim wydaniu Świątości, brak jest appendyksu, w którym występuje ten cytat.

²² Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 142.

²³ Blaise Pascal, *Mysli*, Warszawa 1997, s. 197.

Mam nadzieję, że kilka tych cytatów wystarczy do uświadomienia sobie, że problem abskondytyzmu, aczkolwiek pod innymi niekiedy nazwami, towarzyszył ludziom wiary od bardzo wielu wieków²⁴.

Prekursorem argumentu w antyteistycznej postaci jest F. Nietzsche, który w *Jutrzence*, w typowej dla siebie bojowej retoryce wygłosił następujący wywód: „Bóg wszechmocny i wszechwiedzący a zatem nie dbający nawet o to, by jego zamiary były zrozumiałe przez stworzenie jego, jest-że on Bogiem dobroci? Przez całe tysiąclecia pozwalał istnieć przemnogim wątpliwościom i niepewnościom, jak gdyby nie przynosiły one uszczerbku zbawieniu ludzkości, a równocześnie grozi straszliwymi następstwami przy każdym zboczeniu z drogi prawdy? Ma prawdę, a jednak może patrzeć na to, jak boleśnie ludzkość dobija się o nią – czyż to nie jest okrucieństwo? – Lecz mimo to jest snadź Bogiem dobroci – jeno nie umie wypowiadać się wyraźniej!”²⁵

Krytyki i repliki

Zanim przejdziemy do krytyki argumentu, musimy poświęcić mu jeszcze trochę uwagi, aby uwypuklić jego mocne strony. W pracy *Divine Hiddenness and Human Reason* Schellenberg sformułował swój argument w formie następującego sylogizmu:

6. Jeśli istnieje Bóg, to jest to doskonale miłujący Bóg.

7. Jeśli doskonale miłujący Bóg istnieje, rozsądna (dosł. „reasonable”)²⁶ niewiara nie występuje.

8. Rozsądna niewiara jednak występuje.

9. Nie istnieje doskonale miłujący Bóg.

10. Nie istnieje Bóg²⁷.

Cała argumentacja zależy od proklamacji tej doskonałej, niedoścignionej miłości. Autor *Wisdom to Doubt* nazywa koncepcję Boga, do której odwołuje się, ultimizmem”. Ultimizm jest terminem technicznym Schellenberga na określenie istnienia ostatecznej rzeczywistości w trzech zakresach: metafizycznym, aksjologicznym oraz soteriologicznym²⁸. Teizm jest w tym schemacie kategoryjnym personalistycznym ultimizmem. Sche-

²⁴ To, że autorzy religijni nie wyciągali ze swoich refleksji implikacji destrukcyjnych dla wiary, jest oczywiście uwarunkowane teistycznym milieum, co nie zmienia postaci rzeczy, że nie było one irracjonalne czy paralogiczne. Należy tutaj dodać, że w tradycji religijnej chrześcijaństwa (i nie tylko) istnieje potężny ruch myśli apofatycznej, czy teologii negatywnej, który kładzie nacisk na niewyraźność czy nieuchwytność Boga. Można wspomnieć choćby Pseudo-Dionizego, Tomasza z Akwinu, czy Kuzańczyka. Zob. np. ciekawą analizę filozoficzną tradycji apofatycznej chrześcijaństwa, w: Piotr Sikora, *Logos niepojęty*, Kraków 2010.

²⁵ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, Warszawa – Kraków 1912, s. 90-91.

²⁶ Alias niezawiniona, alias nieoporna

²⁷ *Divine Hiddenness and Human Freedom*, cyt. wyd., s. 83.

²⁸ *Wisdom to Doubt*, cyt. wyd., s. 18. Oczywiście w tym świetle inne kompletne systemy religijne i areligijne, także mogą być ultimizmami. Odnosi się to także do ateistycznych systemów, np. buddyzmu albo teorii naukowych typu „teoria wszystkiego”. Gdyby personalistyczny ultimizm teizmu był upadł, problem ultimizmu pozostanie zatem otwarty.

llenberg bierze na warsztat standardowy teizm, tj. pogląd, że istnieje Bóg, który jest wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry i jest miłującym stwórcą wszechświata²⁹. Schellenberg utrzymuje, że omni-doskonałość Boga, implikuje relacjonalno-personalną miłość do wszystkich stworzeń, zdolnych do wzajemności w tym zakresie³⁰. Byłoby czymś dziwnym i zgoła niekoherentnym twierdzić, że Bóg tworzy zdolne do interakcji i wyższych uczuć podmioty, ale zarazem niezdolne do znaczącej relacji z Bogiem, wyłączając przypadki intencjonalnego odrzucenia z ich strony³¹. Z intuicją taką zgadza się Richard Swinburne, który powiada: „Jeśli chrześcijańska religia pomogła nam (...), zobaczyć coś naprawdę wartościowego, to był to pogląd, że miłość jest najwyższym dobrem. Miłość zakłada dzielenie się, dawanie innym tego, co jest naszym własnym dobrem i przyjmowaniem od drugiego, jego dóbr dla nas”³².

Podsumowując, argument opiera się na starannym przemyśleniu, jaka jest natura miłości w kontekście ogólnych rozważań na temat relacji Boga do świata, przyjmując anzelmiański obraz Boga jako niedoścignionej doskonałości oraz poskramiając modyfikujące zabiegi tradycyjnej teologii³³.

Hipoteza różnicy ontycznej (Brian Davis, Hebert McCabe)

B. Davis, H. McCabe i inni autorzy będący pod wpływem filozoficznej teologii Tomasza z Akwinu, kwestionują uniwakalne znaczenie przesłanki (6). Zgodnie z tym założeniem, Bóg jest Bogiem niedoścignionej miłości. Jednak Davis and McCabe dowodzą, iż z fundamentalnego rozumienia atrybutów Boga wynika, że dobroć (i miłość) Boga, mają kompletnie odmienne znaczenie od znaczenia standardowego. Davis, za Akwinatą, wyprowadza radykalne wnioski z boskiej transcendencji. Sądzić, że Bóg jest moralnie dobry, jest antropomorfizmem, podobnym do poglądu, że Bóg ma oczy czy ręce³⁴. Dobroć Boga ma charakter amoralny. Moralny podmiot sprawczy, to ktoś, kto

²⁹ Tamże, s. 49.

³⁰ Tamże, s. 199 i n.

³¹ Tamże, s. 201.

³² R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford 1994, s. 177.

³³ Tamże, s. 206. W kwestii autorytetu teologii w zakresie definicji absolutu, autor postuluje coś, co proponuję nazwać, być może zbyt wzniosłe, postulatem kopernikańskim. Autor zarzuca teologii, że wychodząc z bazowego wizerunku Boga (wiedza, moc i dobroć w wersji omni-), dokonuje rozmaitych przemyślnych zabiegów, aby dopasować Boga do świata. W odróżnieniu od teologii, zadanie filozofii polega na odpowiedzi na pytanie: mając podstawowe dane na temat natury bóstwa, odpowiedzmy sobie, jaki powinien być świat, wychodząc od założonych danych wejściowych? Słowem, nie Boga do świata dopasowujemy (teologia), tylko świat do Boga (filozofia). Schellenberg chce w ten sposób wykazać, że zakładając rudementarne fakty o Bogu, świat być może powinien być inny, niż jest w rzeczywistości. Zob. *Wisdom to Doubt*, cyt. wyd., s. 197-198. Ale to jest założenie dyskusyjne. Wygląda na arbitralne przyjęcie pewnych danych teologii, by następnie odrzucić inne jej deliberacje, jako być może mniej wygodne dla dowodzonej tezy. Skutki takiego pomieszania gier językowych teologii i filozofii, będę analizował w końcowej części studium.

³⁴ B. Davis, *The Reality of God and the Problem of Evil*, cyt. wyd., s. 209.

może być albo dobry albo zły. Bóg jest fundamentem istnienia. Aby ocenić, że działanie X jest działaniem dobrym lub złym, trzeba mieć do tego układ odniesienia. Jednak Bóg nie ma obok siebie jakiegś platońskiego abstraktu, godnie z którym osądzić by można, czy Jego działanie jest lepsze lub gorsze. On jest, można powiedzieć, ekwiwalentem takiego idealnego dobra, ale w sensie takim, że stanowi doskonałość, plenum bytu³⁵. Jego działanie jest dobrem, ponieważ to On działa, a nie według tego, co się działo. Atrybut miłości w odniesieniu do Niego, jest nie do pomyślenia, poza sensem figuratywnym (mniej więcej w takim sensie mówimy, że „Bóg patrzy” czy, że „Bóg się gniewa”). Nie możemy przypisać Bogu miłości, ponieważ nie istnieje żadna symetria dawania i brania, jak w przypadku ontycznie zbliżonych do siebie bytów. Bóg okazuje „miłość” swojemu stworzeniu, podobnie jak my okazujemy pająkowi, wynosząc go do ogrodu³⁶. Implikacje dla problemu abskondytyzmu są następujące: to, że Bóg objawia się lub nie objawia nie stawiającym oporu niewierzącym (jeśli są tacy), nie kwalifikuje tego w najmniejszym stopniu do osądu moralnego. Tylko zantropomorfizowane bóstwa, jak Zeus, Thor czy Marduk, można oceniać w odniesieniu do świata stworzonego. W świecie teistycznego absolutu, taki wniosek jest *non sequitur*³⁷.

Schellenberg w odpowiedzi na taką argumentację, zwraca uwagę, że kreuje ona skrajnie abstrakcyjny wizerunek Boga, znajdujący się po drugiej stronie spektrum względem antropoficznego Boga. Jednak to nie determinuje, jak sądzę, czy taki model jest uprawniony w obrębie teizmu. Jeśli jednak jest uprawniony, to unieszkodliwia rozumowanie abskondystyczne, ponosząc wielkie koszty psychologiczne³⁸.

Hipoteza pustego zbioru (E. Azadegan, P. Moser, W. Wainwright, C. S. Evans)

Rozwiązanie pustego zbioru zakłada generalnie, że nie istnieją nie stawiający oporu niewierzący. Jeśli nawet jednak się zdarzają, są ofiarą antyboskiej kultury i chociaż Bóg niekoniecznie obwini ich za brak wiary, to jednocześnie posiada dobre powody, aby nie zaburzać równowagi tego stanu rzeczy. Co to znaczy, że zbiór jest pusty? Przede wszystkim oznacza to afektywny defekt naszego aparatu poznawczego w zakresie percepcji Boga. Jak wyjaśnia Alvin Plantinga: „Nasze funkcje emocjonalne są wypaczone,

³⁵ Tamże. s. 202 i n. Bliźniacze wnioski wysuwa H. McCabe, w: *Faith Within Reason*, London – New York 2007, roz. 8.

³⁶ Tamże. s. 210.

³⁷ Powinniśmy tutaj zauważyć, że metafizyka teizmu oparta o poglądy św. Tomasza i bezczasowy wizerunek Boga zawsze generować będzie podobne wyniki. Skoro nie istnieją „realne relacje” między Bogiem a światem, interaktywność nie zachodzi.

³⁸ Z uwagi na koszty religijne, filozofowie analitycznej proveniencji, nawet sympatyzujący z bezczasowym wizerunkiem Boga, jak np. N. Kretzmann, E. Stump czy P. Helm, nie są skłonni do wyciągania tak radykalnych wniosków ze swojej refleksji nad naturą teistycznego absolutu.

skierowany na zły obiekt; kochamy i nienawidzimy złe rzeczy. Zamiast szukać w pierwszym rzędzie królestwa Boga, mamy skłonność przede wszystkim do samo-gloryfikacji i przysparzania samym sobie splendoru. Naginamy wszelkie swoje wysiłki w celu wykreowania swojego dobrego wizerunku. (...). Myślmy o posiadaniu dóbr w schemacie sumy zerowej: każde dobro, które posiadasz ty, jest tym, którego nie mogę posiadać ja, choćbym chciał. Chcę być bardziej znanym od Ciebie, a więc kiedykolwiek zrobisz coś godnego uwagi, czuję ukucie zazdrości”³⁹.

W podobny sposób, dowodzi Plantinga, traktujemy Boga, jako źródło zagrożenia naszego pragnienia autonomii i samowystarczalności. Traktujemy Go jak rywala, którego musimy pokonać w naszej grze o sumie zerowej⁴⁰.

Azadegan w swoim eseju *Divine Hiddenness and Human Sin*, wychodzi od takiego tradycyjnego, religijnego poglądu odnośnie niefortunnego położenia ludzkości⁴¹. Azadegan odwołuje się arystotelesowskich kategorii wykroczenia subiektywnego i obiektywnego oraz koncepcji akrazji i nieopanowania (*incontinence*)⁴². Akrata, to osoba dotknięta brakiem wystarczająco silnej woli do przeforsowania tego, co wg swojej wiedzy, uważa on za najlepsze. Wbrew temu osoba taka, podejmuje działania wywołane nieracjonalnym impulsem, czy gorszą racją. Filozofowie niekiedy sądzili, że akrazja nie jest możliwa. Azadegan odwołuje się do badań nad chwiejnością woli D. Davidsona, który dowodzi, że dla osoby X, możliwy jest wolny, intencjonalny wybór opcji a, mimo tego, że opcja b, we własnym osądzie tej osoby, jest bardziej racjonalna, po rozważeniu wszystkich racji⁴³. Człowiek ma tendencję do zachowań racjonalizujących, wydaje się wręcz, że tak definiowana chwiejność jest zjawiskiem nader powszechnym. W odniesieniu do Boga, Azadegan postuluje para-sensor, który za Kalwinem nazywa *sensus divinitatis*. Jest to rodzaj uniwersalnej, posiadanej przez ludzkość predyspozycji do poznania Boga. *Sensus divinitatis* jest jednak zdeformowany przez grzech, który przybiera postać chwiejności woli. Jak działa niepowściągliwość (*incontinence*) w tym zakresie? Azadegan, za Plantingą sugeruje, że w ludzkiej naturze, tkwić może niby znajomość Boga, skłonność do perfekcjonizmu. Skutkiem ubocznym wielkości stworzenia, jego mrocznym rewersem, jest skłonność do egocentryzmu, samo-gloryfikacji i autonomii. Jednocześnie, jeśli Bóg jest omni-doskonałością, jak postuluje teizm, to On raczej, niż stworzenie go-dzien jest hołdu i czci. Człowiek zatem wiedząc zrazu instynktownie czy intuicyjnie, że nie jest centrum wszechświata, podejmuje decyzje porażone chwiejnością woli *contra Deū*⁴⁴. W pewnym momencie swojego życia, aparat poznawczy Boga jest tak zniekształcony, że nie możemy już mówić o subiektywnym, ale raczej obiektywnym grzechu,

³⁹ *Warranted Christian Belief*, New York – Oxford 2000, s. 208.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ *Divine Hiddenness and Human Sin*, „Journal of Reformed Theology”, 2013, nr 7, s. 69-90.

⁴² Subiektywne wykroczenie dotyczy świadomości, że x jest złe, a jednak x. Obiektywne wykroczenie zaś występuje, kiedy osoba sądzi, że x jest dobre, a więc x, ale obiektywnie x jest złe. Wyznawca fanatycznej ideologii, który dokonuje aktu terroru, jest ofiarą obiektywnego wykroczenia, jak długo sądzi, że postępuje dobrze.

⁴³ Zob. *Essays on Actions and Events*, New York 2001, s. 42 i in.

⁴⁴ „Reformed Journal of Theology”, cyt. wyd., s. 83.

czyli przybiera status niezawinionej niewiary. W tej sytuacji, żeby odzyskać sprawność swojego *sensus divinitatis*, może nie wystarczyć „otwartość poznawcza” i „szczerłość” w postawie wobec Boga. Osoba raczej powinna pokutować, żałować za swoje grzechy. Ale jak można pokutować, jeśli osoba obiektywnie nie widzi podstaw do swojej winy i nie wierzy w Boga?⁴⁵ Być może osoba taka powinna się modlić. Tim J. Mawson, w swoim eseju *Praying to Stop Being an Atheist* formułuje kryteria, kiedy ateista/agnostyk jest pod *prima facie* zobowiązaniem, aby zaangażować się w modlitwę w poszukiwaniu Boga⁴⁶. Zdaniem Mawsona, jeśli ateista: 1. uważa kwestię istnienia Boga za istotną metafizycznie i/lub egzystencjalnie (w nawiązaniu do pytań typu: dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?; jaki jest sens mojego życia?, itp.), 2. nie sądzi, że jest w posiadaniu silnych przesłanek przeciw istnieniu Boga, które czynią fakt Jego istnienia czymś wysoce nieprawdopodobnym, oraz, 3. nie ma poważnych podstaw do obaw, że praktyka modlitwy może wywołać niepożądane epistemiczne skutki, np. autosugestię w kierunku fałszywego obiektu kultu, być może wspartego przez freudowską skłonność do poszukiwania oparcia w wyidealizowanej figurze ojca; może spowodować halucynację generującą fałszywy obiekt poznawczy; może spowodować hipnopodobne stany alienacji i wczytanie urojonej wiedzy, to taki ateista lub agnostyk, znajduje się pod *prima facie* zobowiązaniem do zaangażowania w praktykę modlitwy, aby dać sobie poznawczą szansę, do nawiązania relacji z Bogiem⁴⁷.

C. Stephen Evans wyjaśnia, dlaczego możliwe jest, że Bóg jest częściowo ukryty, w swojej pracy *Natural Signs and the Knowledge of God*⁴⁸. Evans wychodzi od hipotezy, że Bóg uniwersalnych religii istnieje. Taki Bóg według przekazów religijnych jest doskonałością w zakresie mocy, wiedzy i dobroci. Bóg troszczy się o swoje stworzenia, m.in. w zakresie wiekuistego ich szczęścia. Moglibyśmy oczekiwać, że Bóg taki zapewni nam jakiś rodzaj wiedzy o sobie. Wiedza powinna być łatwo dostępna, ponieważ trudno cieszyć się z relacji z inną osobą, o której nie wiemy, że istnieje. Evans nazywa ten modus dostępu do Boga „Wide Accesability Principle”, czyli zasadą powszechnego dostępu⁴⁹. Zasada powszechnego dostępu oznacza, że przynajmniej bardzo wielu ludzi będzie miało dostęp do Boga, choć ze względu na specjalne cele Boga, mogą wystąpić pewne

⁴⁵ Myślę, że zmartwienie to może być trochę na wyrost, jako że każdy dorosły *homo sapiens*, można domniemywać, dorobił się swojego katalogu wykroczeń, które podpadają pod kodeks typu Dekalog, czy zasadę chrześcijańską miłości bliźniego.

⁴⁶ „International Journal for Philosophy of Religion”, 2010, v. 67 (3), s. 173-186. A. Kenny argumentuje podobnie w *The God of the Philosophers* sugerując, że modlitwa agnostyka nie jest bardziej komiczna, niż wołanie rozbitka na bezkresnym oceanie, osoby uwięzionej w jaskini, samotnego wspinacza, który zawisł nad urwiskiem, chociaż we wszystkich tych przypadkach może nie być nikogo, kto by mógł pomóc.

⁴⁷ Tamże, s. 175. Mawson podaje przykładowe modlitwy ateisty: „nie wierze w Ciebie, pomóż mojemu niedowiarstwu”, inny typ mógłby brzmieć: „jeśli istniejesz, pomóż mi znaleźć drogę do poznania Ciebie”. Paul Draper, w swoim eseju *Seeking, but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic*, (s. 210) w antologii *Divine Hiddenness...*, cytuje aprobatywnie „modlitwę agnostyka” z dzieła *Belief* H.H. Price’a: „O God, if there be a God, save my soul, if I have a soul”.

⁴⁸ *Natural Signs and the Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, New York 2010.

⁴⁹ Tamże, s. 13-14.

ograniczenia. Evans określa to jako wersję słabą tej zasady, w odróżnieniu do wersji mocnej, wyznawanej przez J. L. Schellenberga, w myśl której, każdy, kto pragnie poznać Boga, ma zagwarantowaną taką możliwość. W świetle mocnej wersji tej zasady nie stawiający oporu niewierzący nie istnieją. Zasada powszechnego dostępu (słaba), skombinowana jest z egalitarnym wizerunkiem bóstwa, tzn. takiego bóstwa, które nie ogranicza wiedzy ze względu na wykształcenie, płeć, rasę czy kulturę⁵⁰. Suplementarną względem niej będzie zasada łatwego oporu („Easy Resistibility Principle”), dająca możliwość łatwego wyparcia tej wiedzy, jeśli ktoś nie życzy sobie wejścia w serdeczną relację z Bogiem⁵¹. Wiedza zatem o Bogu nie jest wiedzą przymusową (jak np. wiedza o zewnętrznym świecie), być może moglibyśmy nazwać ją dla odróżnienia, wiedzą dobrowolną. Wiedza nie jawi się nam jako apodyktyczna wizja, być może wymaga wielomożliwościowej interpretacji. Jak powiedział Pascal, dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć i dość ciemności dla ludzi przeciwnego usposobienia. Tutaj dochodzimy do koncepcji „znaków naturalnych”. Znaki naturalne, są takimi pascalskimi wskazówkami: z jednej strony spełniają swoją objawicielską rolę dla tych, którzy pragną widzieć, ale są zarazem dostatecznie słabe poznawczo, żeby umożliwić ich odrzucenie przez tych, którzy nie mają woli poznać Boga. Teistyczne znaki naturalne, jako wskazówki istnienia Boga, działają zgodnie z reidiańską epistemologią percepcji, zaadaptowaną do epistemologii religii: znaki te są wiedzą podstawową, non-inferencyjną⁵². Znaki te obejmują zdumienie kosmiczną otchłanią, leżące u podłoża argumentów kosmologicznych za istnieniem Boga, obserwację struktur, które dostrzegamy w naturze, leżącą u podłoża argumentu teleologicznego, świadomość moralnych zobowiązań i immanentnej wartości osoby, leżące u podłoża argumentów moralnych. Inny znak, który przywołuje Evans to uczucie wdzięczności za dobrodziejstwa życia, niewysłowione piękno, zapierająca dech wzniosłość, itd., odczuwane bez względu na stosunek do wiary, życie odbierane jako dar⁵³.

Schellenberg przyznaje, że istnienie równowagi między wiedzą i jej brakiem, może być pożyteczne w teistycznym świecie. Sądzi jednak, że (słaba) zasada powszechnego dostępu i komplementarna zasada łatwego oporu są niewystarczające, ponieważ niektórzy nie stawiający oporu niewierzący nie są w stanie im sprostać. Sugeruje, że zasada pozytywna jest za słaba, a negatywna za mocna. Skoro nie stawiający oporu niewierzący nie są w stanie sprostać metafizycznym uwarunkowaniom, to Bóg nie jest w adekwatny sposób miłujący (*ergo, non est*)⁵⁴. Schellenberg opiera się na analogii najlepszych przypadków ludzkich miłości i podciąga pod to (hipotetyczne) stosunki bosko-ludzkie. Ale zważywszy istnienie możliwych dys-analogii, zauważa Evans, symulacja zachowania Boga względem stworzenia, wydaje się niepewna. Schellenberg zdaje się mó-

⁵⁰ Tamże, s. 15.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 153 i n.

⁵³ Tamże, s. 149.

⁵⁴ Tamże, s. 160.

wić: gdybym to ja był Bogiem i miłował ludzi, zachowałbym się „tak a tak”. Jak jednak sugeruje Evans, takie rozumowanie jest więcej, niż zawodne. Małe dziecko może przestrzegać miłość rodzica przez ilość darowanych mu ulubionych łakoci, ale to nie znaczy, że rozsądny rodzic powinien ulegać jego perspektywie⁵⁵.

Jak C. Steven Evans wyjaśnia fakt, że Bóg nie eliminuje nie stawiającej oporu niewiary w pewnych przypadkach? Umieszczenie rozwiązania Evansa w kategorii zbioru pustego, mogłoby sugerować, że opowiada się on za rozwiązaniem, które podważa przesłankę (4) sylogizmu Schellenberga. Postawą do takiej klasyfikacji jest fakt, że wie-dza o Bogu w postaci teistycznych znaków, wydaje się powszechna. Wydaje się, że Evans wierzy, iż osoba, która nie posiada takiej wiedzy, korzysta z zasady łatwego oporu, a więc intencjonalnie decyduje się na veto wobec możliwości nawiązania serdecznej relacji z Bogiem. Evans poddaje jednak w wątpliwość możliwość psychologicznego rozstrzygnięcia kwestii tak prywatnej, jak otwartość na wiarę w Boga. Jednocześnie autor *Natural Signs and Knowledge of God* dopuszcza możliwość istnienia pewnej grupy nie stawiających oporu niewierzących i wyjaśnia dlaczego oni istnieją. Schellenberg sądzi, że Bóg mógłby łatwo zmienić metafizyczne obramowanie świata w ten sposób, aby każdy nie stawiający oporu niewierzący, szczególnie jeśli szczerze otwarty jest na hipotezę istnienia Boga, mógł uwierzyć w niego, bez naruszania równowagi w drugą stronę, tj. osłabienia zasady łatwego oporu, wskutek której istnieją opierający się niewierzący. Jednak, jak zauważa Evans, to może się okazać niekiedy niemożliwe. Równowaga między dostępnością naturalnych znaków (a także, być może, innych instrumentów poznania Boga), a ich ambiwalencją, może być bardzo delikatna. Jeśli Bóg da więcej „światła” do poznania siebie dla szczerzej i otwartej osobie niewierzącej, może to zakłócić możliwość podjęcia przez nią wolnej decyzji, gdyż ta ilość „światła” spowoduje wytworzenie się wiedzy, która promowałaby akceptację Boga z asekuracyjnych czy sapiencjalnych powodów, a to może być dokładnie taki świat, którego Bóg nie chciał stworzyć⁵⁶. Schellenberg z kolei podkreśla supremalną wartość relacji bosko-ludzkiej i wierzy, że doskonały Bóg nie zaprzepaściłby szansy na nawiązanie takiej relacji ze stworzeniem, mimo ryzyka, przed którym ostrzega Evans.

Paul K. Moser proponuje teorię „kognitywnej idolatrii”, jako przyczyny niepowodzenia niektórych szczerze poszukujących niewierzących w procesie poznania Boga⁵⁷. Moser zauważa, że epistemologia musi być odpowiednio „dostrojona”, aby adekwatnie rejestrować dane świata. Naturalną wiedzę można w pewnym stopniu manipulo-

⁵⁵ Tamże, s. 163.

⁵⁶ Tamże, s. 167-168. Evans wierzy, że abskondytyzm posiada strukturę podobną do problemu zła i można wdrożyć procedury analogiczne do problem zła. Uważa, że można zastosować strategię „obrony”, czyli częściowego wyjaśnienia, dlaczego abskondytyzm zachodzi, uzupełnionego przez ogólną tezę, że mamy dobre epistemiczne powody do niewiedzy i dobre ontologiczne powody do zaufania, że mogą istnieć nieznane przyczyny tego stanu rzeczy. Do takich częściowych wyjaśnień należy choćby fallibilizm wynikający z *conditio humana*, który może oznaczać, że Bóg *hic et nunc* nie jest w stanie zapewnić warunków poznawczych, którym sprostą każda jednostka (bez istotnego pogwałcenia reguł rządzących światem).

⁵⁷ *Elusive God. Reorienting Religious Epistemology*, Cambridge 2008.

wać. Można na przykład, powielać jakiś eksperyment, żeby w warunkach *ceteris paribus* wydedukować jakąś prawidłowość. Można założyć, że prawdziwość pewnych danych o świecie, wymaga sensorycznej stabilności pola. Albo, że coś jest prawdą, jeśli jest ewidentne analitycznie. Jeśli zatem przyjąć, że wiedza o Bogu ma mieć podobny status, to może okazać się, że nie jest osiągalna (wymyka się temu schematowi badawczemu)⁵⁸. Wiedza o Bogu, jak utrzymuje Moser, jest rodzajem osobistej wiedzy o ścisłej charakterystyce. Dopiero dostrajając się do „obiektu” tej wiedzy, możemy liczyć na powodzenie⁵⁹. Wiedza ta nie jest neutralna, dostępna dla każdego beznamietnego i obiektywnego badacza. Wiedza ta jest rozmyślna, tj. darowana intencjonalnie, celem osiągnięcia pewnego rezultatu. Moser uznaje, że celem tej wiedzy, jest pojednanie ludzi z doskonałym miłującym Bogiem. Wiedza ta jest głęboko osobista, konatywna, nie-transferowalna, nie-reprodukowalna, nie-manipulatywna, w odróżnieniu od, powiedzmy, korpusu argumentów teologii naturalnej. Nie można nią zarządzać, można się jej tylko podporządkować, ponieważ jej źródłem i celem jest autorytatywny i miłujący boski partner. Dostrojenie się do recepcji tej wiedzy, wymaga skruchy i pokory przed nieskończonym Stwórcą i Odkupicielem. Suponuje wolę wewnętrznej przemiany i obdarowania wiedzą synowską/córczyną. Inaczej mówiąc, jest to korpus wiedzy dynamicznej, nieposkromionej, pasywnej i angażującej, wymagającej gotowości do moralnej przemiany. Na tej wiedzy się nie kończy, przeciwnie, od niej dopiero się zaczyna. W tym świetle widać, co rozumieć może Moser, pod pojęciem kognitywnej idolatrii. Z uwagi na bezprecedensowy przedmiot wiedzy, to nie my ją posiadamy, a raczej ona posiada nas. Tymczasem osoba ludzka, ma wrodzoną skłonność do obiektywizacji wiedzy. A jednak w kontekście Boga, to my raczej jesteśmy „obiektem”. Dlatego, tak wielu poszukiwaczy wiedzy o Bogu, mając niedostrojony aparat poznawczy, zawodzi się, mimo domniemanej otwartości na bezkres Absolutu.

Wainwright w swoim wkładzie do tomu *Divine Hiddenness*, objaśnia kalwińsko-edwardiańską linię teologiczną, której założeniem jest wystarczalność boskiego światła do potępienia za brak wiary. Wiedza o Bogu przyrodzona, jest zatem formą przekleństwa. Kalwinistyczna wizja zakłada uniwersalny lapsarianizm, a wydobyć z tego stanu rzeczy może być tylko łaska Boga, która nie jest powszechna⁶⁰. Interesującym aspektem jego prezentacji, jest koncepcja „inwoluntaryjnego grzechu”. Schellenberg, ale z pewnością i inni uczestnicy debaty, przyjmują zgodnie, że odpowiedzialność spada na nas tylko za te akty, które są woluntaryjnie uwarunkowane lub możemy regresywnie dojść (choćby w zasadzie) do momentu woluntaryjnego, który uruchomił ciąg zdarzeń, zakończonych aktem involuntaryjnym.⁶¹ Przekonania także uchodzą za involu-

⁵⁸ Tamże, s. 13.

⁵⁹ Jednak charakter tej wiedzy zawsze jest taki, że nie powinniśmy mechanicznie oczekiwać efektu. Z różnych przyczyn, być może nieznanych, nasze oczekiwanie może okazać się płonne.

⁶⁰ *Divine Hiddenness...*, cyt. wyd., s. 113.

⁶¹ Powiedzmy, że A, spowodował wypadek samochodowy, będąc pod wpływem alkoholu. W chwili wypadku A nie miał woluntaryjnej kontroli nad swoim zachowaniem. Nakładając na niego odpowiedzial-

ntaryjne, więc niewierzący nie może być obwiniany za niewiarę, skoro Bóg nie zechciał mu się objawić.

Jednak istnieje pogląd, że involuntaryjny grzech może być naganny⁶². Należą do nich nastawienia kognitywne i stany umysłu np. gwałtowny gniew, którym wybucha osoba. Nie są to stany nad którymi posiada się wolitywną kontrolę, a jednak potępienie za nie jest zasadne. Adams, w swoim eseju, stwierdza, że przekonania członka Hitler-Jugend były ohydne i moralnie naganne, bez względu na to, w jaki sposób dana osoba do nich doszła. Być może uległa zmasowanej indoktrynacji, co kwalifikuje ją do bardziej miłosiernego osądu, jednak nie uwalnia z odpowiedzialności⁶³. Wainwright sugeruje, że takie involuntaryjne grzeszne nastawienie do Boga, może być jedną z przyczyn stanu rzeczy, że nie istnieją niezawinieni niewierzący⁶⁴.

Schelleberg, idąc tutaj za Swinburnem, odrzuca istnienie involuntaryjnego grzechu. W *Divine Hiddenness and Human Reason* sugeruje, że kiedy ludzie obwiniają innych za involuntaryjnie naganne postawy lub czyny, chcą wyrazić pogląd, że takie postawy lub czyny są obiektywnie naganne (w sensie kompatybilnym z subiektywną wolnością od winy) lub są efektem zaniedbań przeszłości, które doprowadziły do takich przekonań⁶⁵.

Innym przedmiotem krytyki Schellenberga jest teza, że nie istnieją niezawinieni niewierzący. Krytykując argumenty Howarda-Snydera i innych, zmierzające do wyjaśnienia, dlaczego Bóg wstrzymuje się do objawienia niezawinionym niewierzącym, sugeruje, że ostatecznie ich argumentacja sprowadza się do sądu, iż nie istnieją niezawinieni niewierzący⁶⁶. Howard-Snyder utrzymuje, że złe predyspozycje lub nawet do-

ność, zakłada się jednak, że można wytworzyć ciąg regresywny, który doprowadzi do zdarzenia, nad którym A miał kontrolę.

⁶² Zob. R. M. Adams, *Involuntary Sins*, „The Philosophical Review”, 1985, nr 1, t. 94, s. 3-31. Pogląd podobny rozwijany jest w ramach filozofii prawa, zob. np. P. Hieronymi, *Responsibility for Believing*, „Synthese”, 2008, nr 161, s. 357-373.

⁶³ Jeśli taka osoba zabiłaby Żyda, w przekonaniu, które uformowała involuntaryjnie, że Żyd jest nieuleczalnie dysfunkcyjny, jest ślepą uliczką ewolucji, zarazą, która chce zniszczyć naród niemiecki, to ów akt byłby konatywną ekstensją spójną z owym poglądem. Jeśli *post bellum*, sędzia osądzać będzie taką osobę, wątpliwe jest, że weźmie pod uwagę ową involuntaryjność, jako okoliczność łagodzącą.

⁶⁴ Według starszej terminologii Schellenberga: „non-culpable non-believers”. Być może Wainwrightowi chodzi o tezę słabszą, mianowicie, że nie możemy być pewni, że w oczach Boga dany „niezawiniony niewierzący” jest nim w istocie.

⁶⁵ A. Plantinga odpowiadając na pytanie o intelektualną odpowiedzialność za przekonania poza własną kontrolą, formułuje zrazu argument podobny do Adamsa, jednak ostatecznie konkluduje, że involuntaryjne wstrętne przekonania, wypływają z pewnego defektu w konstytucji ludzkiej natury, gdyż każdy zdrowy *homo sapiens* powinien „instynktownie” wiedzieć, że pewne postawy i zachowania są niezgodne z istotą człowieczeństwa. Zob. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), Notre Dame, Indiana 1983, s. 34-37. Jeśli tak by miało być, to być może ten defekt zwalnia osobę z odpowiedzialności za non-wolitywne wstrętne przekonania. Zauważmy jednak, że jest pewien problem z przyrodzoną „pryzwoitością” w ludzkiej naturze. Wystarczy bowiem opresyjny reżim i odpowiednia ideologia, by natychmiast namnożyły się osoby z wstrętnym non-wolitywnym kodeksem przekonań. Jak ta powszechność ma się do hipotezy „defektu”? Może zatem wszyscy (lub większość normalnych ludzi), posiada ów „defekt”, który ujawnia się (lub wytwarza się) w szczególnych warunkach?

⁶⁶ *The hiddenness argument revisited (I)*, „Religious Studies”, 2005, nr 41, s. 206.

bre predyspozycje, ale nie nabyte w wolicjonalnym procesie samoafirmacji, lecz w wyniku inkulturacy czy socjalizacji, są przyczyną statusu niewiary u niektórych nieuprzedzonych niewierzących. Ale Schellenberg zdaje się interpretować taki stan rzeczy jako przesądzenie sprawy na rzecz tezy, że wszystkie przypadki niewiary są spowodowane wypracowanym defektem czy zainicjowaną niedyspozycją wewnętrzną omawianych osób, a więc ostatecznie, że są to przypadki zawinionej niewiary. Jednakowoż teza, że nie istnieją niezawinieni niewierzący, sądzi Schellenberg, jest formą *petitio principii*, przesądzeniem sprawy przeciw argumentowi z abskondytyzmu bez przewodu dowodowego⁶⁷. Można założyć, że podobne zastrzeżenia mógłby mieć Schellenberg do omawianych powyżej autorów.

Schellenberg zdaje się zakładać, że istnieją dobre metody, żeby zweryfikować kwestię istnienia niezawinionych niewierzących. Ale doprawdy trudno, poza apelem do intuicji, czy racji zdroworozsądkowych, mieć pewność w sprawie tak prywatnej, jak przekonanie w kwestii naszych intencji (świadomych lub utajonych) wobec Boga. Jeśli jednak nie istnieje rozstrzygający argument w tej kwestii, nieuzasadnione jest oskarżenie autorów powyższych o bezargumentatywne przesądzanie sprawy. Inną kwestią, jaka nieuchronnie wyłania się z hipotezy zbioru pustego jest nierówna dystrybucja teizmu w świecie⁶⁸. Gdybyśmy wszyscy jako rasa posiadali *sensus divinitatis*, względnie inny jakiś tryb dostępu do wiedzy o Bogu, to należałoby spodziewać się, zgodnie z postulatami sprawiedliwości i epistemicznej jednorodności, że rozkład przekonań teistycznych powinien być w miarę równomierny. W odwrotnym sensie, pytanie brzmi: dlaczego defektywność ludzka, różni się tak dramatycznie, w zależności od granic kulturowych?⁶⁹ Naturalistyczna odpowiedź, odwołująca się do teorii socjo-kulturowych, wydaje się *prima facie*, najbardziej zasadna. W. Wainwright prezentuje teistyczną odpowiedź, opartą na partykularyzmie chrześcijańskim. Czy Bóg jest nie fair lub zaprzecza swojej miłości, jeśli faktycznie owa dystrybucja nie jest równomierna, ale zależy po części od objawienia? Zdaniem Wainwrighta jest możliwe, że Bóg zapewnia wszystkim ludziom równy dostęp do siebie, jednocześnie różnicując ludzkość według stopnia objawienia i świętości. Nierówna dystrybucja teistycznych przekonań nie jest groźna dla podstawowego postulatu odnośnie uniwersalnej miłości Boga, jeśli wszyscy stosownie do światła poznania reagują w zgodzie z tym światłem⁷⁰. Problem zatem sprowadza się do pytania, czy Bóg wszystkich ludzi powinien traktować równo w zakresie przywileju poznawczego? Wainwright wątpi, że jest to konieczne. Nawet w nowoczesnych formach ustrojowych, istnieje połączenie elementów egalitaryzmu i zróżnicowania (w sensie istnienia hierarchiczności, np. w pracy). Nie jest oczywiste, że świat byłby lepszy,

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness*, w: *A Companion to Philosophy of Religion*, Ch. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn (red.), Chichester, United Kingdom 2010, s. 514.

⁶⁹ S. Maitzen, *Divine Hiddenness and the Demographics of Theism*, „Religious Studies”, 2006, nr 2, t. 42, s. 180.

⁷⁰ Wainwright wierzy, że można mieć relację z Bogiem *implicite*, zapośredniczoną przez różne dobra stworzone przez Boga.

gdyby wszyscy ludzie byli tak samo zdolni, identycznie piękni, itd. Tak zatem, tradycyjna teistyczna odpowiedź uznaje element „dyskryminacji” odmiennych kultur, a nawet konfesyjnego partykularyzmu. A jednak przy założeniu wszechmiłującego Boga, owo zróżnicowanie, nie musi definitywnie dyskredytować teizmu⁷¹.

Trudno jednak pozbyć się podejrzenia, że taki pogląd wyraża swoisty narcyzm kulturowy i obraz Boga, który po prostu mniej kocha niektóre stworzenia. I o ile istnieją matki, które bardziej kochają jedne dzieci, niż inne, to trudno nazwać taki stan rzeczy doskonałym. Chciałbym zatem zasugerować zarys innego wyjaśnienia. Po pierwsze, pozostając w obrębie klasycznych ujęć teizmu, może być tak, a nawet jest całkiem prawdopodobne, że „więcej światła”, oznacza bardziej surowe podejście Boga. W rezultacie, może być dalej tak, że Ci, którzy znajdują się obszarze iluminacji teizmu (lub jakoś bardziej partykularnie, np. islamu), będą zdyskwalifikowani przez Boga, za standard życia, który w innym zakątku świata będzie wystarczający do aprobaty Boga. Innym słowy, minimalny standard moralny jest relatywny do światła poznania. Można też założyć, że Absolut teistyczny przyjął strategię dywersyfikacji celów wobec świata, względem którego ma dalekosiężne zamiary. Być może teizm jest tylko jednym z darów Boga dla świata. Innym jest ateizm, czy panteizm, itd. Ateizm ćwiczy pewne cnoty ludzkości (np. zdolność do podejmowania heroicznych decyzji bez perspektywy nagrody) lepiej, niż teizm. A panteizm być może rozwija zmysł mistyczny, który uświadamia stworzeniu, że Bóg jest „poza” wszystkimi (obecnie) dostępnymi konceptualizacjami. Buddyizm być może, uczy cnoty nie przywiązywania się, ponieważ w kreatywnym królestwie Boga, świat może mieć jeszcze wiele modyfikacji rewolucyjnych dla obecnego porządku. Perspektywa ta zdradza pewne filiacje z poglądem Swinburne’a, że Bóg, dostarczając ludziom pewnych dóbr, pozbawia ich *a fortiori*, innych⁷². Być może nasza obecna konstytucja ontyczna, nie jest w stanie (albo czyni to słabo) pomieścić wszystkich dóbr jednocześnie (np. świadomości Boga w obliczu wolnego wyboru moralnego, miłości do ludzi na tle miłości do Boga, doświadczenia mistycznego w powiązaniu z analizą konceptualną, męstwa bycia wobec poczucia bezpieczeństwa wywiezionego z Opatrzności, itd.). Jednak nawet, jeśli nie zachodzi tutaj szeroko rozumiana aporia czy ontologiczny klincz, to i tak propozycja taka zachowuje swoją witalność w wizji kreatywnej, współzależnej struktury organicznej (którą rozwija procesualizm teologiczny i filozoficzny)⁷³.

Ujęcie tego problemu, jak i ogólnego problemu abskondytyzmu, co będę podkreślał w toku dalszej analizy, powinno odbywać się w perspektywie infinitystycznej⁷⁴. Perspektywa ta stwarza mnóstwo różnych możliwości interpretacyjnych. Weźmy zapro-

⁷¹ *Divine Hiddenness. New Essays*, cyt. wyd., s. 113-115.

⁷² Zob. *Providence and the Problem of Evil*, cyt. wyd., s. 213.

⁷³ Zob. np. D. A. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion. Process Perspective*, State University of New York, Albany 2005.

⁷⁴ „Infinityzm”, to neologizm, który proponuję przyjąć na określenie dalekosiężnych planów Boga wobec świata w perspektywie teizmu.

ponowany promiskuityzm w zakresie religii. Teizm zakłada możliwość rekreacji życia *post mortem*, w którym cnoty religijne i areligijne różnorodnych wspólnot, mogą zaowocować specyficzną konfiguracją opatrnościową. Konfiguracja ta, nowa struktura społeczna, może zostać wykorzystana do przeobstwienia ludzkości, przez którą rozumie się teistyczny ideał procesu dochodzenia do doskonałości.

Hipoteza substytucji (J. Jordan, W. Wainwright, T. Poston – T. Dougherty, I. Aijaz – M. Weidler)

Hipoteza substytucji zmierza do pokazania, że nie jest potrzebna wiara *par excellence* lub wiara *explicite* dla relacji z Bogiem. Jeff Jordan proponuje koncepcję prudenckalnej wiary opartej na refleksjach wokół pascalskiego „zakładu”⁷⁵. Jordan przekonuje w pascalskim stylu, że „nawet jeśli” teizm okazałby się fałszywy (czy jednak mamy prawo tak sądzić?), to i tak dobra teizmu, takie jak życie wiedzione pod sztandarem miłości, zachęta, aby stawać po stronie słabszych, pociecha w trudach życia wynikająca z wiary w opatrnościową dobroć Stwórcy, pochwała cnót kardynalnych, itd., są na tyle poważne, że stanowią prudenckalny argument do wiary. Jednak jak wiadomo, dokasastyczny woluntaryzm jest prawdopodobnie niemożliwy. Argumenty prudenckalne z pewnością nie spełniają standardów ewindencjalizmu, który bliski jest Schellenbergowi⁷⁶. A zatem, czy w warunkach ambiwalencji poznawczej można liczyć, że niezawinieni niewierzący, odnajdą wiarę w Boga? Jordan twierdzi, że tak. Z pomocą przychodzi mu rozróżnienie między akceptacją a przekonaniem⁷⁷. Akceptacja ma być lekarstwem na ograniczenia wiary, w tym sensie, że posiada aspekt woluntaryjnej auto-manipulacji. Jak akceptacja może podobać się Bogu i zapewnić relację z Nim? Spróbujmy zilustrować to następującą opowieścią. Wyobraźmy sobie, że grupa rozbitków ucieka w dżungli przed tygrysem. Dociera do przepaści, skąd nie ma możliwości przedostania się na drugą stronę. Jeden z rozbitków wypowiada formułę: „Boże, miej mnie w swojej opiece” i robi krok w przepaść. Okazuje się, że przechodzi, jak po niewidzialnej kładce (lub jak Chrystus, chodzący po wodzie) na drugą stronę. Następny rozbitek robi to samo. I następny. Wtedy przychodzi pora na ostatniego. Wszystko, w co wierzy np. pra-

⁷⁵ J. Jordan, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford – New York 2006.

⁷⁶ Schellenberg twierdzi, że Bóg powinien każdego, kto posiada pewien poziom wielowarstwowej dojrzałości obdarzyć dostateczną wiedzą (eksperymentalną, czy augmentatywną), w kwestii Jego istnienia. Zob. np. koniunkcja elementów przesłanki (3) jego argumentu. Argumenty prudenckalne zakładają, że nie musi być wyraźnej przewagi dowodowej danej hipotezy, aby na nią postawić. Może w pewnych obszarach badawczych (mianowicie. metafizycznych lub etycznych) po prostu nie ma konkluzywnej weryfikacji. Wówczas może przeważać np. egzystencjalna doniosłość i moralna głębia danej propozycji.

⁷⁷ *Pascal's Wager*, cyt. wyd., s. 55. Andrew Collier w swoim interesującym studium nt. wiary chrześcijańskiej wyróżnia dwa typy takiej postawy: wiary bez przekonań (faith without belief). Typ I takiej „wiary”, to uczucie religijne (Schleiermacher), a typ II, to wiara moralna (Kant). Być może dałoby się wyodrębnić inne jeszcze „style” takiej wiary. Zob. *On Christian Belief. A defense of a cognitive conceptions for religious belief in a Christian context*, London and New York 2003.

wo grawitacji, każe mu sądzić, że jeśli zrobi krok do przodu, to spadnie i zginie. Jednak akceptuje, że jeśli wypowie formułę i zrobi krok do przodu, to przejdzie po niewidzialnym moście. Taka akceptacja jest woluntaryjna, tj. może ją odrzucić. Ale presja niebezpieczeństwa i to, co widział, pozwala mu podjąć krok, który może uratować jego życie⁷⁸. Akceptacja może być non-doksastyczna, to znaczy, że można zaakceptować jakąś regułę jako drogowskaz w życiu, nie będąc obezwładnionym przez wiarę, że reguła ta jest prawdziwa. Jordan odwołuje się do sofizmu hazardzisty. Hazardzista może powiedzieć, że w następnym rzucie wypadnie orzeł, ponieważ w poprzednim wypadła reszka. Jednak może tego nie akceptować, mając na uwadze to rachunek prawdopodobieństwa, który preferuje obie możliwości po równo, *ceteris paribus*. Bóg, w warunkach epistemicznej nieprzejrzystości świata, może doceniać prudencką akceptację. Pascalska akceptacja, utrzymuje Jordan, oznacza przeorientowanie na Boga czyichś celów i wartości⁷⁹. Nie mogąc ustalić konkluzywnej zawartości dowodowej hipotezy istnienia Boga, droga wieść może, przynajmniej w niektórych przypadkach, szlakiem akceptacji. Akceptacja, zgodnie z wytycznymi, to stan rzeczy, który pozwala na zaangażowanie w świat wartości teizmu (np. chrześcijaństwa), jak gdyby te wartości były prawdziwe. W efekcie chrześcijańskiej praktyki, dojść może do interioryzacji wiary, że Bóg istnieje, tzn. do subiektywizacji, emocjonalnego utożsamienia się z postulatami, że Bóg istnieje. Jednak, jak utrzymuje Jordan, sama akceptacja może być stanem, w którym osoba może nawiązać relację z Bogiem, co falsyfikuje przesłankę (2) argumentu Schellenberga⁸⁰. Pokażna lista ważnych autorów, zdaje się przyjmować non-doksastyczną akceptację, jako substytut wiary i mechanizm, który pozwala osobie wydostać się z gorszego doksastycznego involuntaryzmu⁸¹.

Jordan utrzymuje, że wiara nie jest potrzebna do ustanowienia jakiegoś typu relacji z Bogiem. Można mieć wątpliwości, czy jest to typ relacji oparty na miłosnym odwzajemnieniu, do czego apeluje Schellenberg. Jednak jakiego typu relacji *hic et nunc*, moglibyśmy oczekiwać od suwerennego Boga, jest miejscem wrażliwym na krytykę.

Inna interpretacja w duchu substytucjonizmu, idzie dalej jeszcze w swoich konsekwencjach. Ted Poston i Trent Dougherty, poddają w wątpliwość przesłankę (8): w pewnym sensie nie jest prawdą, że występuje „rozsądna niewiara”⁸². Autorzy formułują następującą tezę:

⁷⁸ Podobne wyjaśnienie, zob. J. Bishop, *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford – New York 2007, s. 33 i n. Dystynkcja akceptacja/przekonanie pochodzi od L. Jonathana Cohena, który rozwinął w pracy *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford 1992.

⁷⁹ *Pascal's Wager...*, cyt. wyd., s. 19.

⁸⁰ Tamże, s. 204.

⁸¹ Zob.: R. Swinburne, w: *Faith and Reason*; L. Pojman, w: *The Existence of God*, R. Gale, A. R. Pruss (red.) czy W. Alston, w: *Faith, Freedom and Rationality*, J. Jordan, D. Howard-Snyder (red.).

⁸² Czytelnik może zwrócić uwagę, że argumentacja poszczególnych autorów odwoływać się może do różnych sformułowań argumentu z abskondytyzmu. Trzeba pamiętać, że pierwotne sformułowanie pochodzi z 1993 roku i ulegało pewnym przekształceniom wskutek ewolucji myśli autora. Jednak trzon argumentacji pozostaje taki sam i mam nadzieję, że *mutatis mutandis*, uda się deliberacje wokół jednej formuły, podciągając pod odpowiednie składowe innej formuły.

11. Jeśli Bóg dostarcza dostępu do dóbr relacji z Nim wszystkim tym, którzy tego pragną, to rozsądna niewiara *de re* nie występuje⁸³.

Przesłanka (11) stanowi przeróbkę przesłanki (7) pierwotnego argumentu Schellenberga z *Divine Hiddenness and Human Reason*. Jeśli tak przepracowana przesłanka byłaby do przyjęcia, wówczas przesłanka (8) argumentu oryginalnego, byłaby fałszywa. W swoim eseju Poston i Dougherty, analizują naturę wiary, odwołując się do trzech dystynkcji kategorialnych: wiary kategorycznej i gradualnej, wiary synchronicznej i diachronicznej, oraz wiary *de dicto* i *de re*⁸⁴. Fakt, że wiara jest raczej dynamiczna, niż statyczna i, że wierzymy z różnym stopniem natężania w różne fenomeny, a także w ten sam fenomen różnie w różnym czasie, jest dość intuicyjny. Dystynkcja synchroniczna/diachroniczna odwołuje się do postulatu Schellenberga, że gdyby istniał Bóg, to nigdy nie byłoby momentu, żeby ktoś nie wierzył w niezawiniony przez siebie sposób⁸⁵. Schellenberg przyjmuje ten postulat ze stanowczą pewnością. Ale trudno oprzeć się wrażeniu, że jest to postulat arbitralny, by nie powiedzieć, arogancki, mając na uwadze format omni-teistycznego Absolutu. Adwersarze Schellenberga, sugerują, że mogą istnieć wielkie dobra, znane i nieznanne, które powodują wybór przez Boga „mozaikowej” strategii wobec swoich stworzeń. Przykładowo, dobro intencjonalnego, wysiłonego i poświęcającego się poszukiwania Boga, jako największego „skarbu”, pociągać może psychologiczną głębią takiego przedsięwzięcia⁸⁶. W końcu rozróżnienie *de dicto* i *de re*, sugeruje, że możliwa jest wiara w nieintencjonalna czy nieuświadomiona, co do prawdziwej natury przedmiotu miłości⁸⁷.

Odrzucając synchroniczny tryb relacji z Bogiem (*in promptu*), Poston i Dougherty sugerują istnienie trybu diachronicznego. Nawiązanie relacji z Bogiem, może zabrać wiele czasu i uwarunkowane jest najlepszymi intencjami Boga wobec swojego stworzenia. Ale wielu ludzi, może nie mieć uformowanej koncepcji osobowego Boga, szczególnie, jeśli podlegają inkulturacji w non-teistycznych regionach świata. Możliwe zatem jest, że Bóg nawiązuje relacji ze stworzeniami *incognito*, zgodnie z postulatem *de re*. Każdy, kto w odpowiedzi na dary życia (odwzajemniona miłość, możliwość samorealizacji, zdrowe dzieci, uczucie błogości w łóżku po pracowitym dniu, rozkosze podniebienia, itd.), okazuje pewne afektywne reakcje, to znaczy ma poczucie, że dobra nie są zagwarantowane i należy się za nie pewna wdzięczność do „losu”, wchodzi w afektywną relację z Bogiem *de re*, ponieważ to On jest darczyńcą ostatecznym⁸⁸. Nie należy zapominać, że doświadczenia doczesne, są tylko częścią opowieści teistycznej i relacja nawiązana w ten sposób, nabrać może nowych rumieńców w perspektywie domniemanego „odkrycia kart” w przyszłym życiu.

⁸³ *Divine Hiddenness and the Nature of Belief*, „Religious Studies”, 2007, t. 43/2.

⁸⁴ Tamże, s. 185-186.

⁸⁵ *The Hiddenness Argument Revisited* (I), cyt. wyd., s. 206.

⁸⁶ *Divine Hiddenness and the Nature of Belief*, cyt. wyd., s. 184.

⁸⁷ Tamże, s. 185.

⁸⁸ *Divine Hiddenness and the Nature of Belief*, cyt. wyd., s. 191 i n.

Aksjologiczną wersję takiego poglądu prezentuje Wainwright, kiedy sugeruje, że działanie w zgodzie z Dobrem jest ekstensjonalnym ekwiwalentem działania w oparciu o teistyczne przekonania. Jeśli zatem metoda i intencje są podobne i towarzyszą temu podobne emocje, to taka osoba spełnia minimalne wymagania relacji z Bogiem⁸⁹. Być może moglibyśmy porównać ją do osoby wierzącej, ale porażonej amnezją w zakresie swojej tożsamości.

Tak, jak Wainwright uważa, że Dobro może być ekstensjonalnym ekwiwalentem Boga w życiu osoby, podobnie Moser sądzi, że głos sumienia może być takim ekwiwalentem dla formalnie niewierzącego. Głos Boga można, utrzymuje Moser, odbierać jako głos Boga lub jako głos *simpliciter*. W drugim wypadku, być może osoba nie interpretuje poprawnie tego głosu jako wezwania Boga, ale nadaje mu autorytatywny status, jako wezwaniu wewnętrznego imperatywu do prawego działania. W tym wypadku również moglibyśmy mówić o przynamniej namiastce wspólnoty z Bogiem⁹⁰.

Aijaz i Weidler podejmują jeszcze inny motyw. Wydaje się, że nie można wydobyć analitycznej istoty ludzkiej miłości w ten sposób, żeby na przykład móc powiedzieć, że w każdym możliwym świecie, w którym *homo sapiens* mógłby istnieć, jest prawdą konieczną, że do istoty miłości, należałoby to a to⁹¹. Schellenberg odwołując się do najlepszych przykładów ludzkiej miłości, w drodze ekstrapolacji, pragnie ustalić, czym powinna charakteryzować się boska, doskonała miłość. Jednak wydaje mi się, że możliwa jest jedynie intuicyjna, zakresowo rozmyta projekcja, czym może być taka miłość. Skoro jednak możemy tylko przypuszczać, co należy do istoty miłości, to postulat relacji z Bogiem *in promptu*, także leży w tej sferze, co prowadzi do podważenia istotnego elementu analitycznej struktury argumentu Schellenberga⁹².

W odpowiedzi na argument, że może istnieć wiara *incognito*, czy akceptacja bez wiary, czy jakaś forma pascalskiego obstawienia „zakładu”, które stanowiłyby substytut wiary, Schellenberg stwierdza, że nie można rozwiązać problemu, redefiniując znaczenie słów (akceptacja zamiast wiary, niezawiniona wiara *de re*, Dobro zamiast Boga, itd.) Adwersarze rozwiązują problem stosując eskapizm i sztuczki erystyczne⁹³. Prawdziwie miłujący Bóg, obdarzyłby zdolne do relacji stworzenie, czymś godniejszym

⁸⁹ W. Wainwright, *Jonathan Edwards on Hiddenness of God*, w: *Divine Hiddenness. New Essays*, D. Howard-Snyder, P. Moser (eds.), cyt. wyd., s. 114.

⁹⁰ P. Moser, *Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism*, w: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Malden – Oxford – Carlton 2004, s. 58.

⁹¹ Zob. I. Aijaz, M. Weidler, *Some Critical Reflections on the Hiddenness Argument*, s. 8, „International Journal for Philosophy of Religion”, 2007, nr 61, s. 1-23.

⁹² Ten analityczny postulat, proponuję określić właśnie, jako postulat relacji *in promptu*. Niebawem zobaczymy, że teiści skłonni są jednak przyjmować ten element rozumowania Schellenberga, zwracając wszelako uwagę na okoliczności uchylające tę rację. Nawet jeśli przyjąć, że postulat *in promptu* jest pochopny, nie przesądza to prawdziwości rozumowania, że: jeśli istnieje Wszechdoskonały Bóg, to nie powinno być żadnych istot rozumnych, zdolnych do istotnych relacji, które nie wierzą w Jego istnienie z przyczyn niezależnych od siebie (w jakimś czasie).

⁹³ Krytyczne studium zastosowania *de re* do problemu niezawinionych niewierzących znaleźć można w: B. S. Cordry, *Divine hiddenness and belief de re*, „Religious Studies”, 2008, nr 45.

miana relacji, jeśli pojęcie miłości ma mieć jakiekolwiek uchwytne znaczenie. Gdyby w jakimś eschatologicznym punkcie historii, powiada Schellenberg, spytano ateusza „obdarzonego” wiarą *implicite*, kiedy zaczęła się jego relacja z Bogiem, odpowiedziałby prawdopodobnie, że w momencie nawiązania świadomej, interaktywnej, relacji z Bogiem. Wiara w Boga kontra substytuty, o których była mowa powyżej, konstytuuje różnicę jakościową, a nie ilościową. Stąd można stwierdzić, że jest to inny rodzaj wiary, doświadczenia, czy praktyki. Schellenberg dowodzi dalej, że wyjaśnienia adwersarzy są działaniami *ad hoc*, wynikającymi z niemożności eksplikatywnej w obliczu podstawowego faktu: dlaczego Bóg nie objawia się tym, którzy są na to otwarci? Tutaj pojawia się rekurs do argumentacji z „wyższych dóbr”. Autor argumentu z abskondytyzmu dowodzi zatem, że niniejsza kategoria wyjaśniająca nie funkcjonuje samodzielnie, bez wsparcia przez inną kategorię wyjaśnień: hipotezę wyższych dóbr⁹⁴.

Hipoteza wyższych dóbr (D. Howard-Snyder, C. Tucker, R. Swinburne, M. Murray, R. McKim)

Nie tylko relacja z Bogiem *in promptu* jest, według Schellenberga, analitycznie zagwarantowana, zważywszy na doskonałą naturę Boga. Również, w bardziej fundamentalnym sensie, jak sądzi, taka gwarancja zachodzić powinna. Schellenberg bowiem utrzymuje, że Bóg dopuściłby niezawinioną niewiarę wtedy i tylko wtedy, gdyby logicznie niemożliwe było wywołanie pewnego stanu rzeczy w obecnym świecie w taki sposób, żeby nie zaistniał chociaż jeden (niezawiniony) niewierzący⁹⁵. Przykładowo, jeśli Bóg pragnie wypracować w stworzeniu pewną cnotę i zachodzą takie stany rzeczy, które sprzyjają temu celowi bez względu na status wiary w życiu osoby, to jest dla Boga logicznie niemożliwe stworzenie świata z elementem niezawinionej niewiary. Tylko kontekst, w którym ową cnotę dałoby się osiągnąć wyłącznie poza relacją z Bogiem, stanowiłby argument na rzecz instrumentalnie pojętego abskondytyzmu.

D. Howard-Snyder sprzeciwia się regule aż tak surowej. Zasada, jaką proponuje brzmi: jeśli abskondytyzm, jako środek do osiągnięcia jakiegoś dobra (D), nie jest gorszy od jakiegokolwiek innego środka, którego może użyć Bóg, aby osiągnąć pewne D, to to D stanowi wystarczającą rację, aby dopuścić niezawinioną niewiarę, nawet jeśli osiągnięte w ten sposób D, nie jest związane z ową niewiarą koniecznością logiczną. Howard-Snyder przyznaje, że naturalny aparat poznawczy, nie potrafi postawić rozstrzygającej diagnozy, czy dane D osiągnięte warunkiem poświęcenia relacji z Bogiem, jest warte tego czy nie. W tych okolicznościach proponuje zatem zasadę, że (i) skoro nie widzimy, aby brak relacji z Bogiem wyrządzał większą szkodę, niż inne środki, których trzeba użyć, aby osiągnąć D i (ii) nie widzimy innych zastrzeżeń, które raziłyby w dos-

⁹⁴ *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*, cyt. wyd., s. 58 i n.

⁹⁵ *Divine Hiddenness and Human Reason*, cyt. wyd., s. 84 i n.

konałość Boga w przyjęciu takiej strategii dla osiągnięcia D, to możemy uznać, na podstawie dostępnych nam danych, że D jest *prima facie* powodem dopuszczenia przez Boga niezawinionej niewiary⁹⁶.

D. Howard-Snyder jest przedstawicielem szerokiej grupy apologetów teizmu, którzy zakładają istnienie niezawinionej niewiary. Niewierzący tego typu, powiada, w odzewie na objawienie Boga, przyjąć może zasadniczo trzy postawy: odrzucenie, obojętność lub odwzajemnienie. Jakie mogą być powody skłonności do odrzucenia Boga? Ktoś może na przykład mieć doświadczenia manipulacji i postanowić sobie, że nigdy nie pozwoli już więcej sobą rządzić. Skoro jednak wiara w Boga zakłada poddanie się autorytatywnemu absolutowi, osoba taka może łatwo odrzucić ofertę Boga do nawiązania relacji. Jeśli z kolei ktoś inny, został wychowany w represyjnym religijnym domu, może mieć zrozumiałą awersję do wspólnoty z Bogiem, utożsamianym w traumatyczną przeszłość. Bóg chcąc utworzyć wspólnotę z takimi osobami, może tylko niepotrzebnie powiększyć dystans do siebie. Należy pamiętać, że mówimy o subtelnościach relacji perswazyjnej, bo naturalnie można sobie wyobrazić, że Bóg zmusza osoby do poddania się sobie wbrew ich woli lub objawia się tak nieodparcie, że osoby te tracą inne dobra, takie jak podjęcie inicjatywy do działań poprawczych, niewymuszone presją potencjalnych sankcji. Zakładając, że Bóg wie, lub z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością sądzi, że źle predysponowany nie stawiający oporu niewierzący, w obliczu objawienia odrzuci Go, ma *prima facie* powód do tego, aby nie objawiać się takiej osobie, przynajmniej dopóki to usposobienie się nie zmieni⁹⁷.

W przypadku osób indyferentnych religijnie, uformowanych tak niezależnie od siebie przez kontekst społeczny lub przez inne okoliczności, zastosowanie mają podobne wyjaśnienia. Rozsądnym wydaje się, że najpierw Bóg powinien wzbudzić swoją potrzebę w takiej osobie, żeby Jego samo-objawienie miało szansę na pozytywną reakcję⁹⁸.

Najbardziej rozbudowaną kategorią są w typologii Howarda-Snydera, dobrze usposobieni nie stawiający oporu niewierzący. W uproszczeniu są to, od bardzo skłonnych do bezwzględnie skłonnych do wiary, w odzewie na objawienie Boga. Ponadto, przedstawiciele tych kategorii, mogą jeszcze być odpowiedzialni za swoje dobre usposobienie lub nie być za nie odpowiedzialni (tylko uwarunkowani środowiskowo). Jeśli weźmiemy osobę bezwzględnie skłonną do wiary w odzewie na objawienie Boga, lecz nie uwarunkowaną do tego samodzielnie, ale przez dobre wychowanie i środowisko, to Bóg może powstrzymać się od objawienia, aby pozwolić tej osobie na autonomiczne potwierdzenie tych predyspozycji. Bóg wolałby, aby, np. afirmacja miłości i poświęcenia, jako wartości najcenniejszych, odbyła się wskutek samodzielnej decyzji tej osoby,

⁹⁶ D. Howard-Snyder, *The Argument from Divine Hiddenness*, s. 4-5, „Canadian Journal of Philosophy”, t. 26/3, s. 433-453. Naturalnie, gdyby było prawdą, że abskondytyzm jest ostatnim słowem Boga, strategia wyższych dóbr usprawiedliwiających abskondytyzm, byłaby bardziej kłopotliwa. Jednak teistyczni autorzy z reguły tak nie sądzą i Howard-Snyder nie jest tu wyjątkiem.

⁹⁷ Tamże, s. 5 i n.

⁹⁸ Tamże, s. 7.

w obliczu pokusy i możliwości innego wyboru. A zatem Bóg może chcieć, aby nastąpiło tu woluntaryjne potwierdzenie i interioryzacja wartości. Ogólnie zatem, w zakresie tych osób, które nie miały możliwości potwierdzenia swojej identyfikacji z wartościami, które uformowały je pro-teistycznie, Bóg może chcieć poddać je „próbie”, zanim zaoferuje relację ze sobą. Dzięki tej próbie można mieć nadzieję, na relację z Bogiem bardziej szlachetną. Jak rozwiązuje Howard-Snyder ten problem w odniesieniu do tych osób, które woluntaryjnie potwierdziły już swoje pro-teistyczne usposobienie? Wydaje się, że w tym przypadku, przeszli oni już ową „próbę”, która miała uwiarygodnić ich identyfikację z wartościami teizmu. Jednak i tutaj Howard-Snyder znajduje potencjalne zastrzeżenia. Załóżmy, że owym pro-teistycznym usposobieniem, woluntaryjnie zinterioryzowanym przez osobę, jest skłonność do miłowania bliźniego. Może jednak wciąż występować problem z jakością tej miłości, wynikający z niedojrzałego usposobienia. Innymi słowy, owo pro-teistyczne nastawienie, może wymagać dalszego dopracowania⁹⁹. Może też wystąpić problem z właściwą motywacją. Mogę być skłonny kochać osobę nie dla jej immanentnej wartości, ale dla korzyści, jakie może przynieść mi ta relacja, co więcej, mogę przejawiać taką postawę nieświadomie. W odniesieniu do Boga, łatwo wyobrazić sobie, że kochamy Go chwiejną miłością lub okazujemy mu cześć, z uwagi na nieskończony potencjał korzyści, jaki to ze sobą niesie. W tym wypadku, Bóg może chcieć powstrzymać się od relacji z taką osobą, aż nastąpi stosowna wewnętrzna przemiana¹⁰⁰.

W przypadku osób z konfliktem wewnętrznym, targanych przeciwstawnymi emocjami do Boga, istnieją, utrzymuje Howard-Snyder, dwie możliwości. Jeśli Bóg posiada mocną przedwiedzę, to wie, czy osoba taka, byłaby otwarta, obojętna czy zamknięta poznawczo i stosują się do niej odpowiednio, wyżej przedstawione rozwiązania. Jeśli posiada słabą przedwiedzę i nie jest Bóg pewien, jaką orientację przyjmie taka osoba w obliczu objawienia, najbardziej rozsądne byłoby dać jej szansę na utwierdzenie się w swoich przekonaniach, zanim nastąpi objawienie¹⁰¹.

Hipotezę o współograniczeniu dóbr w homeostatycznym środowisku, prezentuje w odpowiedzi na abskondytyzm R. Swinburne.¹⁰² Agnostycyzm tych, którzy się modlą, ale nie otrzymują odpowiedzi, pomieszcza Swinburne w kategorii zła naturalnego. O ojcu, który nie udziela się w życiu swoich dzieci, nie można adekwatnie powiedzieć, przy braku szczególnych okoliczności, że jest miłujący. Takie rozumowania per analogiam, razi w istnienie Boga w stylu anzelmiańskim. Chociaż *prima facie* faktycznie wydaje

⁹⁹ Wyobraźmy sobie romantycznego kochanka, powiedźmy, niechaj nazywa się Romeo, który zakochał się do szaleństwa w swojej wybrance (nazwijmy ją Julią, oczywiście). Można jednak wyobrazić sobie scenariusz znacznie bardziej przygnębiający od tego, jaki zarysował Shakespeare. Romeo, mógłby szybko utracić animusz do kochanki, wskutek nawału codziennych obowiązków i stresów życia. Żeby odzyskać pierwotne doznania, Romeo znalazłby sobie nowy obiekt westchnień, powiedźmy Izoldę. W ten sposób kończą Ci, których szlachetność uniesień, nie jest połączona z dojrzałością charakteru. Albo przynajmniej taki morał powinniśmy wysnuć z tej opowieści przy okazji argumentacji Howarda-Snydera.

¹⁰⁰ *Argument from Divine Hiddenness*, cyt. wyd., s. 7 i n.

¹⁰¹ Tamże, s. 11.

¹⁰² *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.

się, że Bóg w środowisku twardych faktów świata, nie sprawdza się jako troskliwy ojciec, Swinburne sądzi, że istnieją uchylające racje, które czynią *ultima facie*, taką postawę Boga, czymś logicznie koniecznym. Człowiek jest zawieszony między niebem a piekłem i bycie w owym interim niesie pewne implikacje. Człowiek usytuowany został w środowisku kruchej równowagi między przeciwstawnymi dobrymi i złymi pragnieniami. Środowisko to jest tak dostrojone, aby zapewnić człowiekowi najlepszą perspektywę rozwoju duchowego. Homeostazę może zakłócić zbyt sugestywne doświadczenie obecności Boga, jako moralnego autorytetu i osoby, której stworzenie mogłoby chcieć się podobać. Swinburne ilustruje to przykładem dziecka, które ma silne pragnienie, aby skrzywdzić brata, ale wie, że matka przygląda się zabawie przez szparę w drzwiach. Jego pragnienie pokierowania się dobrym impulsem i pragnienie zaspokojenie złego bodźca, zostają w sztuczny sposób zaburzone. Jeśli człowiek ma uformować naturalnie dobry charakter, to presji, że za drzwiami czai się autorytatywne Dobro, nie powinien odczuwać zbyt silnie. Swinburne utrzymuje, że jeśli od moralnego charakteru osoby zależy jej przyszłość, to taki model jest jedynym możliwym. Jego zdaniem, Bóg nie może nam dać wszystkich dóbr jednocześnie, nie jest logicznie możliwe podarowanie stworzeniu *Visio Beatifica* (uszcześliwiającego doświadczenia Boga) i jednocześnie silnej wolności do wyboru dobra ponad zło¹⁰³.

Ch. Tucker prezentuje wersję obrony z wyższych dóbr, korzystającą z zasobów moralizmu¹⁰⁴. Jego argument podważa przesłankę (1) argumentu z abskondytyzmu. Przesłanka ta, powiada Tucker, zależy od prawdziwości „reguły dostatecznej racji” (RDR).

RDR. Z konieczności, jeśli Bóg istnieje, wartość relacji bosko-ludzkiej zawsze daje Bogu dostateczną rację, aby wszystkie osoby, w każdym dostępnym czasie, usytuować w pozycji relacyjnej względem siebie, chyba, że osoby te stawiają opór¹⁰⁵.

Kiedy jednak wartość relacji bosko-ludzkich, daje Bogu rację dostateczną, do takiego usytuowania osoby względem siebie? Aby przesłanka (1) argumentu Schellenberga była prawdziwa, musimy przyjąć, że jakiś element koniunkcji trzech stanów rzeczy (w środowisku wiedzy kontrafaktycznej) nie jest możliwy: (i) że istnieje osoba, która nie będzie skłonna do wiary w Boga, w jakimś czasie, (ii) że istnieje kompetytywne dobro lub zło, (iii) że osoba w pozycji relacyjnej przez jej nieureczywistnienie, nie przyczyniłaby się jakoś istotnie do dobra relacji z Bogiem swojego lub innej osoby. Tucker utrzymuje, że nie tylko występuje taka możliwość, ale nawet, że występuje ona faktycznie¹⁰⁶. Wyobraźmy sobie osobę, która podjęła poszukiwania duchowe, ale odpowiedzią wciąż jest cisza. Z czasem jej pragnienie rośnie, dojrzewa i szlachetnieje, to momentu, w którym to doświadczenie staje się najważniejszym celem życia. Być może to jest stan, który Bóg chciał wytworzyć w tej osobie. Chociaż osoba ta mogła nawiązać relację z Bogiem w czasie t-1, to w świetle konkurencyjnego dobra, jakim jest wyostrenie pragnienia

¹⁰³ Tamże, s. 209 i n.

¹⁰⁴ C. Tucker, *Divine hiddenness and the value of divine-creature relationships*, „Religious Studies”, 2008, t. 44 (3).

¹⁰⁵ Tamże, s. 271-272.

¹⁰⁶ Tamże, s. 280.

Boga, można usprawiedliwić Jego milczenie do czasu t. Dzięki wiedzy pośredniej, Bóg wie, że taka drogocенność pragnienia nie wytworzyłaby się, gdyby objawienie nastąpiło in promptu lub przedwcześnie. Możemy też wskazać na przykłady kompetytywnego zła, dla którego Bóg może nie dopuścić do relacji z sobą. Powiedzmy, że osoba zostaje dopuszczona do wspólnoty z Bogiem, ale potem wskutek prześladowań cierpi i ostatecznie odrzuca wiarę, jako horrendalny błąd, który zrujnował jej życie. Również w takim wypadku Bóg, jeśli ma wiedzę pośrednią, może powstrzymać się od nawiązania relacji¹⁰⁷. To zaś oznacza, że Bóg nie zawsze ma dostateczną rację do objawienia (RDR), co dostarcza alibi do istnienia nie stawiających oporu niewierzących.

Robert McKim w swoim ważnym studium *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, podejmuje temat abskondytyzmu, kładąc na szali przeciwstawne dobra teizmu: dobra przejrzyste (*goods of clarity*) z jednej strony i dobra zmacone (*goods of mystery*) z drugiej¹⁰⁸. Dobra przejrzyste to dobra, które przemawiają wyraźnie za dostępnością objawienia Boga. Wśród dóbr przejrzystych można wymienić m.in., kognitywno-afektywną relację ze Źródłem Życia, podniesienie szansy uniknięcia eschatologicznego nieszczęścia (piekła), wiedzę, jaki jest cel ludzkiego istnienia, świadomość, że świat jako całość ma wymiar moralny i dobro ostatecznie zwycięży¹⁰⁹. Dobra zmacone z kolei, stanowią katalog możliwych powodów powstrzymujących Boga przed powszechnym objawieniem. Wśród dóbr zmaconych, wymienić należy np. wartość wyborów moralnych w niejednoznacznym otoczeniu. Przykładowo, mniemamy, że Bóg pragnie szlachetnych synowsko/córczynyh relacji z wolnymi istotami, a nie obcowania z wątpliwym orszakiem dworzan i służalczych cmokierów. Innym dobrem zmaconym jest to, co McKim nazywa kryptowoluntaryzmem. Kryptowoluntaryzm zakłada, że jest wielką wartością, zgodną z moralnym wymiarem wolności stworzenia, wybrać wiarę w Boga w warunkach niejednoznaczności poznawczej¹¹⁰. Gdyby teizm był zbyt ewidentny, wiara w niego miałaby charakterystyczną cechę inwoluntaryzmu. Ponieważ wybór relacji z Bogiem nie leży tylko (a może wręcz peryferyjnie) w domenie czystego rozumu, to ten element woluntaryjności, jest szczególnie pożądany. Jak jednak w warunkach ambiwalencji, zapobiec wyborom ekstrawaganckim, dziwnym lub absurdalnym? Jak nie stać się np. wyznawcą Kościoła Latającego Potwora Spaghetti? McKim sugeruje, że najbardziej wiarygodna wersja kryptowoluntaryzmu, połączona jest z tezą, że aby dokonać właściwego wyboru w warunkach poznawczej nieprzejrzystości, musimy posiadać pewne nastawienie moralne, np. umiłowanie bezinteresownego dobra, pochwałę miłosierdzia, pokorę, nadzieję, że dobro zwycięży, itp. Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą¹¹¹. Kryptowoluntaryzm głosi, że osoba z odpowiednim nastawieniem moralnym, nie bez trudów i bez pretensji do pewności, jest w stanie poznać, że Bóg is-

¹⁰⁷ Tamże, s. 281.

¹⁰⁸ R. McKim, *Religious ambiguity and religious diversity*, Oxford 2001.

¹⁰⁹ Tamże, s. 112-113.

¹¹⁰ Tamże, s. 63-73.

¹¹¹ Mt. 5,8 (*Biblia Tysiąclecia*).

tnieje i nauczyć się czegoś o naturze Boga. Do innych dóbr tej kategorii zaliczyć możemy pluralizm religijny rozumiany jako odniesienie do faktu, że świat jest różnobarwny czy znaczenie poszukiwania i zdobywania prawdy, w przeciwieństwie do niewysilonego posiadania jej. Dochodzi także hipotetyczna kategoria dóbr nieznanych, które mogłyby przeważać szalę zwycięstwa na stronę ambiwalentnego świata¹¹².

Jeśli waga dóbr zmańconych jest byłaby wyższa od dóbr przejrzystych, to mógłby to być pewien argument za istnieniem obecnego *status quo*. Gdyby dobra przejrzyste ewidentnie przeważały, byłby to silny argument na rzecz ateistycznej tezy na podstawie abskondytyzmu. McKim jednak nie sądzi, że sytuacja jest jednoznaczna. W jakimś sensie, dobra te się równoważą. Jakie implikacje można wyprowadzić z tego stanu rzeczy? Z jednej strony można przyjąć postawę agnostyczną. Jednak teista nie traci swojego epistemicznego prawa do wiary w tych warunkach. Takie warunki zdają się konstytuować alibi dla moralnej, kryptowoluntaryjnej wersji teizmu. Są jednak, być może, niezbyt pożądane rezultaty badania takiego stanu rzeczy. Jeśli poważnie potraktować obserwację faktów o korelacji Boga do świata, teizm powinien uznać, że wartość sądu, że Bóg istnieje, przynajmniej *hic et nunc*, jest znacznie mniejsza, niż tradycyjnie myśłano. Podobnie, nie wydaje się szczególnie ważne, aby każdy zaakceptował jakąś partikularną ekspresję teizmu, np. islam, czy chrześcijaństwo. Gdyby to było szczególnie istotne, to dobra przejrzyste teizmu, powinny znacznie być znacznie bardziej rozpowszechnione (w szczególności, większa ilość ludzi powinna cieszyć się dostępnością relacji z Bogiem). Kolejnym wnioskiem z tej sytuacji będzie to, że nawet jeśli Bóg istnieje, nie ma szczególnie silnego powodu, aby sądzić, że niewiara w Boga ma istotne znaczenie¹¹³. McKim nie sądzi, aby wniosek ten był zbyt ekstrawagancki, by wykluczać go z katalogu wyjaśnień teistycznych w obliczu abskondytyzmu. Aksjomatyczna wiara w Boga jest reliktem przeszłości, kiedy można było powiedzieć, że jest głupotą i oczywistym zaniebdaniem epistemicznych obowiązków twierdzić, że Bóg nie istnieje. Obecnie, wraz ze zmianą sytuacji poznawczej, zobowiązania epistemiczne, także się zmieniły¹¹⁴. Oznacza to w rezultacie, że dominującym trendem w teizmie powinno być poszukiwanie i nadzieja, a nie dążenie i promocja pewności. Innymi słowy, McKim dowodzi, że takie problemy, jak abskondytyzm, preferują wiarę jako przedsięwzięcie na próbę¹¹⁵.

Schellenberg w *Divine Hiddenness and Human Reason* przedyskutował kilkanaście wariantów wyższych dóbr, które miałyby powstrzymywać Boga od objawienia się nie

¹¹² Tamże, s. 110. Warto nadmienić, że Hilary Putnam, w eseju *Wiele twarzy realizmu* podnosi, jako walor teizmu fakt, że prawdy religii z samej swej natury są „nieoczywiste”. Ten stan rzeczy, chronić ma kulturę przed swoistym fanatyzmem tych, którzy terroryzują inaczej myślących lub samodzielnie myślących, swoją logiką nieodpartej prawdy. Istotą tutaj nie jest brak refleksji, ponieważ pewność, np. propozycji scholastycznych z pewnością nie mogłaby służyć jako taki przykład, ale fakt, że sama filozofia pewności prowadzi słabą ludzką naturę do arogancji. Zob. *Wiele twarzy realizmu*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, s. 280-381.

¹¹³ *Religious ambiguity...*, cyt. wyd., s. 113-114.

¹¹⁴ Tamże, s. 123.

¹¹⁵ Tamże, s. 124.

stawiającym oporu stworzeniom kompetentnym do relacji osobowych. Wśród tych, które pojawiły się jako odpowiedź na jego opracowanie, warto wymienić uniknięcie odmowy przez źle predysponowanych nie stawiających oporu niewierzących (Howard-Snyder), możliwość odkrycia istnienia Boga w drodze samodzielnego i kooperatywnego wysiłku w warunkach nieprzejrzystości poznawczej, pozwalającej wybrać zarówno dobro jak i zło (Swinburne, Murray); możliwość rozwoju duchowego osoby, aby relacja była bardziej satysfakcjonująca (McKim); szansa na rozwój emocjonalnego stosunku do Boga i rangi relacji z Nim w procesie poszukiwania (Lehe); możliwość ukształtowania męstwa, miłości i poświęcenia w imię dobra, kiedy nie wiadomo, czy można liczyć na nagrodę (Cullison)¹¹⁶. Schellenberg wymienia szereg problemów, które związane są z replikami teistów. Biorąc na warsztat rozwiązanie Swinburne'a, pokazuje redundantność strategii wolnej woli dla pozyskania znaczących dóbr. Autor *Providence and the Problem of Evil*, powiada, że wolna wola jest potrzebna, abyśmy mogli być odpowiedzialni za siebie nawzajem, mogli się troszczyć o siebie i zaspokajać nawzajem swoje potrzeby duchowe i materialne czy mogli poświęcać się dla siebie, kiedy zajdzie potrzeba z narażaniem zdrowia i życia. W tym kontekście Schellenberg zadaje pytanie: do czego potrzebne jest w tej sytuacji ambiwalentne środowisko teizmu?¹¹⁷ Wszystkie te dobra stanowią przykłady dóbr, których typy dostępne są w każdych warunkach. W świecie tak bogatym, jak nasz w różne możliwości kombinatoryczne, Bóg mógłby osiągnąć ukształtowanie się cnót teizmu, bez zjawiska abskondytyzmu. Strategię tę nazywa Schellenberg akomodacjonizmem¹¹⁸. W tym miejscu obrońca swinburniańskiej strategii, dowodzić może, że abskondytyzm posiada z punktu widzenia Boga, pewne przewagi, których przejrzystość poznawcza nie zapewniłaby. Odpowiedzialność w warunkach ambiwalencji poznawczej Boga, jest bowiem bardziej doniosła, w tym sensie, że zależy od niej wiekuiste przeznaczenie osoby. Jednak Schellenberg oponuje, że odpowiedzialność jest nieproporcjonalna do hipotetycznej straty. Jeśli boska miłość była by najważniejszym motywem działania Boga, to Bóg nie ryzykowałby definitywnej katastrofy egzystencjalnej swoich stworzeń. Jednak w innym miejscu Swinburne sugeruje, że nie wszyscy będą mieli możliwość poznania Boga w tym świecie¹¹⁹. Jeśli tak, odpowiada Schellenberg, to ambiwalentność poznawcza Boga jako element potęgujący doniosłość odpowiedzialności, traci rację bytu. Ergo: albo odpowiedzialność w warunkach abskondytyzmu jest nieproporcjonalnie wysoka i niezgodna z boską naturą, albo odpowiedzialność niczego ważnego nie wyjaśnia, skoro nie jest niezbędna do poznania Boga w warunkach doczesności¹²⁰.

Schellenberg twierdzi, że akomodacjonizm jest ogólną strategią, dzięki której wykazać można, że nie istnieje żadne wyższe dobro, którego istnienie zależy od naszej

¹¹⁶ J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness*, w: *Companion...*, cyt. wyd., s. 515.

¹¹⁷ J. L. Schellenberg, *The Hiddenness argument revisited (II)*, cyt. wyd., s. 289.

¹¹⁸ Tamże, s. 288.

¹¹⁹ R. Swinburne, *Providence...*, cyt. wyd., s. 263-264.

¹²⁰ Tamże, s. 290-291.

niewiedzy w zakresie istnienia Boga. Można wręcz dowodzić, że niektóre dobra, jak na przykład dobro eksploracji świata, mogłoby zależeć od wkładu poznawczego Boga i Jego natury, gdyby potraktować je jako heurystyczne wskazówki o współzależnościach i regułach rządzących dziełem Jego kreatywnego umysłu¹²¹.

Hipoteza agnostyczna (D. Howard-Snyder, R. McKim)

D. Howard-Snyder wymieniając szereg możliwych strategii contra Schellenberg, formułuje możliwość, iż jeśli wszystkie strategie osobno lub w jakiejś kombinacji zawiodłyby, pozostaje możliwość, która w strategii teodycealnej nosi miano CORNEA („Condition of Reasonable Epistemic Access”)¹²². Teza o ułomności poznawczej, która wyraza z tego korzenia brzmi następująco: „Nie mamy dobrego powodu do przekonania, że relacje powiązania między możliwymi dobrami a przyzwoleniem na możliwe zła, które znamy, są reprezentatywne dla relacji powiązania między możliwymi dobrami i przyzwoleniem na możliwe zła, które rzeczywiście istnieją”¹²³.

W. Rowe, autor słynnego argumentu ewidencjalnego z istnienia zła, zaakceptował tę rację, jako skuteczne uchylenie jego argumentu¹²⁴. McKim zauważa, że wachlarz użytych odpowiedzi na problem abskondytyzmu, zdradza przekonanie, że istnieje taka konieczność czy, że jest w jakiś sposób użyteczne lub ważne, aby przedstawić wyjaśnienie, dlaczego Bóg ukrywa się przed swoimi stworzeniami. Entymematyczną przesłanką takiego rozumowania jest to, że wyjaśnienie jest możliwe. Ale być może ono nie jest możliwe. Jeśli Bóg ma dobre powody, żeby się przed nami ukrywać, to możemy podejrzewać, że nie będziemy wiedzieć, jakie to są powody. Gdybyśmy znali powody, dla których Bóg się ukrywa, podważałoby to sens ukrywania się, niejako by Go to demaskowało. A zatem, jeśli istnieją nieznane dobra zmacone, to prawdopodobnie nie jest sensowne oczekiwać, że teista ma obowiązek dostarczyć wyjaśnienie, dlaczego Bóg się ukrywa¹²⁵.

Schellenberg, w odpowiedzi na argument z nieznanymi dóbr utrzymuje, że taki argument dopuszcza się *petitio principii*. To przekonanie o *petitio* wynika z wiary z skuteczność dedukcyjnej wersji swojego argumentu, zgodnie z którą doskonała miłość *ex necessitate* będzie otwarta na relację ze swoim stworzeniem. Biorąc to pod uwagę, będzie

¹²¹ Tamże, s. 291-292. Tutaj jednak pozostaje otwarta kwestia, dlaczego właśnie kultura przesycona intuicjami teizmu o strukturalnie i nomologicznie uporządkowanym świecie, doprowadziła do najbardziej doniosłych odkryć w naukach ścisłych i przyrodniczych?

¹²² D. Howard-Snyder, *Hiddenness of God*, w: *Encyclopedia...*, cyt. wyd., s. 356. W celu uzyskania dalszych szczegółów nt. CORNEA, zob. S. J. Wykstra, *Rowe's Noseeum Arguments from Evil*, w: *The Evidential Argument From Evil*, D. Howard-Snyder (red.), Bloomington and Indianapolis 1996.

¹²³ M. Bergmann, *Sceptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil*, „*Nous*”, 2001, nr 35/2, s. 279.

¹²⁴ W. Rowe, *The Evidential Argument from Evil: A Second Look*, *The Evidential...*, cyt. wyd., s. 267.

¹²⁵ R. McKim, *Religious Ambiguity...*, cyt. wyd., s. 90-91.

ekstrawaganckim i *ad hoc* twierdzenie, że istnieją powody znane lub nieznanne, które mogłyby unieważnić tą fundamentalną regułę¹²⁶.

Nienaukowe zamykające *postscriptum*

Tytułem oceny chciałbym zaproponować kilka refleksji, które nasunęły mi się w toku analizy. Ich pierwszorzędnym celem jest ustalenie, jakie wartościowe intuicje można wyprowadzić z tego zwarcia światopoglądowego, nie porzucając koniecznie hipotezy teizmu.

a) Infinityzm i epistemiczne prawo teisty. Schellenberg twierdzi, że w zakresie problemu abskondytyzmu, obowiązuje coś, co określiłem jako „postulat kopernikański”. Bierze na warsztat ideę, którą nazywa „personalnym ultimizmem”, a co zbliżone jest do anzelmiańskiego bytu niezrównanego, czy omni-teizmu. Postulat kopernikański to pogląd, że ten fundamentalny szkielet teizmu, nie powinien być zniekształcony przez spekulacje teologii, która chce ten wizerunek „wyretuszować”, dopasować do świata. Robota filozoficzna, twierdzi Schellenberg, powinna unikać owych „niezliczonych zastrzeżeń”, jakby to powiedział wczesny A. Flew i postawić w zamian pytanie: jak ten surowy konstrukt boskości, pasuje do rzeczywistego świata? Czy biorąc na serio dezyderat, że Bóg jest wszechmocnym, wszechwiedzącym i doskonale miłującym stwórcą wszechświata, moglibyśmy spodziewać się świata, takim, jaki w istocie jest?

To twierdzenie jest jednak kontrowersyjne. Zastanawiam się, dlaczego musimy zatrzymać się *hic et nunc*? Schellenberg zdaje się wybiórczo i arbitralnie ustanawiać, co jest twardym rdzeniem teizmu do badania filozoficznego. Jednocześnie zdaje się zapominać, że również owe fundamentalne orzeczenia o naturze Boga, wyprodukowane są w *milieu* teizmu. Uważam przeto, że bardziej uprawniona hermeneutycznie jest metoda krzyżowej weryfikacji: świata Bogiem, jak i Boga światem. Gdybyśmy jednak nawet pozostali w obrębie metody Schellenberga i zadali sobie pytanie, co zdaje się wynikać dla świata z fundamentalnego wizerunku Boga, to wydaje mi się, że teizm stoi w pozycji bardziej uprzywilejowanej, niż chciałby założyć Schellenberg. Z wizerunku bowiem doskonale miłującego stwórcy wszechświata, jest bardziej prawdopodobna, niż nieprawdopodobna hipoteza, która określam mianem „infinityzmu”. Infinityzm, to intuicja, że Bóg zapewni swoim stworzeniom rozumnym przyszłość post mortem. Życie ludzkie, tak osobno jak i w całości, przypomina boską symfonię z nieogarnioną ilością motywów. Implikacje tej hipotezy dla problemu abskondytyzmu są doniosłe. Wydaje się bowiem, że zostaje osłabiona przesłanka argumentu Schellenberga, że kontakt Boga z kompetentnym kognitywno-afektywnie stworzeniem, musi nastąpić *in promptu* (natychmiast na wyciągnięcie ręki tego, kto tego pragnie). Należy dodać, że nie potrzebne są nawet hipotezy pomocnicze, jakie Bóg ma motywy, jeśli istnieją nieznanne dobra zma-

¹²⁶ J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness, A Companion...*, cyt. wyd., s. 516.

cone (McKim). Jeśli człowiek ma zapewnioną nieskończoną perspektywę w łasce Boga, to doczesny bios wydaje się, jak ułamek sekundy na tle całego życia. Choć możemy nie wiedzieć, jakie dobra powodują miłującym Bogiem do takiego postępowania, to możemy jednakowoż postawić pewne hipotezy. Bóg prawdopodobnie jest tak nieskończonym źródłem satysfakcji i przyjemności, że nasza obecna konstytucja, nie jest w stanie zachować homeostazy między Bogiem a światem. To znaczy, jeśli Bóg byłby zbyt dostępny, to człowiek miałby tendencję do uzależnienia się od Boga, destrukcyjnego dla jego relacji ze światem. Przypadki uzależnień w świecie mogą być pewną ilustracją, co się dzieje, jak ktoś uzależnia się od hazardu, seksu, czy alkoholu, choć można utrzymywać, że są to same w sobie pewne dobra, jeśli właściwie użyte. Nie sądzę, że jest to hipoteza *ad hoc*, gdyż instytucje monastyczne, fenomen pustelnicstwa i mistycyzmu mogą sugerować, że tak właśnie przeżywają to teiści, którzy „zbyt” głęboko doświadczają *mysterium fascinorum* (Otto). Jeśli Schellenberg chce postawić problem abskondytyzmu, to powinien mocniej brać pod uwagę idiomatykę teizmu, teistyczną grę językową i środowisko życiowe teizmu¹²⁷. Jeśli tego nie uczyni i powie na końcu swoich deliberacji: *non est deus*, to teista muzułmanin czy chrześcijan, może mu odpowiedzieć: ale to nie jest Bóg, w którego wierzę¹²⁸.

b) Argument z istnienia nie stawiających oporu wierzących. Argument Schellenberga oparty jest o istnienie nie stawiających oporu niewierzących w środowisku świata, którym włada opatrność perfekcyjnego Boga. Ponieważ tacy niewierzący istnieją, doskonałość teizmu nie istnieje. Jednak sformułować można analogiczny argument za istnieniem nie stawiających oporu wierzących. Skoro oni istnieją, to Doskonałość teizmu także istnieje. Można uchylić ten wniosek, jeśli przyjąć, że doświadczenie religijne jest iluzją. Czyli: albo doświadczenie religijne jest iluzją albo Bóg istnieje, ale ma jakieś powody (znane lub nieznane) do takiej selektywnej strategii. Schellenberg zanim osiągnie swój cel, musi uporać się najpierw z twierdzeniami teistów, że doświadczają rzeczywistości Boga, a dopiero potem przystąpić do swojego ataku. Wydaje się jednak, że konkluzyjny argument przeciw doświadczeniom religijnym, jak dotąd, nie został sformuło-

¹²⁷ Schellenberg chwalony jest wręcz chwalony za modelową empatię dla perspektywy teistycznej. Jednak motyw eschatologiczny, który określiłem „infinityzmem”, który wydaje się wynikać z postulowanej bazy metafizycznej, a mianowicie z faktu doskonałej miłości kreatywnego bytu obdarzonego wszechmocą i wszechwiedzą, jest przez Schellenberga pomijany, jako hipoteza, która przysparza dodatkowych trudności. Uważam to za błąd, gdyż uwzględnienie bądź nie tego postulatu, fundamentalnie zmienia rozumienie całego problemu. Istnienie „dóbr zmaconych” (McKim), czy nieznanymi motywów boskiego działania (D. Howard-Snyder) suponuje możliwość takiego rozumienia.

¹²⁸ Stanowi przedmiot sporu, jaka relacja występuje między religią objawioną a metafizyczną spekulacją. Ktoś może utrzymywać, że postulowanie spójności metafizycznego modelu Boga z religijnym odpowiednikiem jest zabiegiem metodologicznie wadliwym. Filozofia analityczna zajmuje się jednak w zakresie przedmiotu religii także kwestiami odbiegającymi od „sterylnego” metafizycznego wizerunku Boga, jak kwestią spójności Inkarnacji, Trójcy św. czy zadośćuczynienia. Dlatego odniesienia problemu do punktu: czy wizerunek metafizyczny Boga spełnia podstawowe postulaty religii (tej czy innej) uważam, za kwestię przynależną metodzie badawczej.

wany. Przeciwnie, istnieją mocne analizy filozoficzne (np. W. Alstona), że takie doświadczenie może zachodzić i nie ma silnych argumentów przeciw jego niespójności¹²⁹.

Łączny rezultat punktu I i II jest następujący: zanim Schellenberg przejdzie do swojego centralnego argumentu, musi wykazać, że (a) koncepcja życia po śmierci jest nieдорзeczna, niespójna lub w jakiś inny sposób niewiarygodna¹³⁰, (b) doświadczenie religijne jest iluzją, dewiacją psychiczną lub czymś podobnie złym.

c) Czy Bóg jest najwyższym dobrem stworzenia? Schellenberg podkreśla, że nie-skończona wartość relacji ze Stwórcą, nie znajduje kompensacji czy ekwiwalencji w relacji ludzkimi podmiotami. Z chwilą jednak, kiedy zaadaptujemy infinityzm jako możliwość, znika ciężar tego argumentu. W tym miejscu, pokusić się można o garść apofatycznych spekulacji, wedle których świat takim, jakim go Bóg stworzył, nie jest specjalnie przystosowany do komunikacji z Nim. Dowodem na to mogą być przypadki iluzji religijnej, a także wielu trudnych do artykulacji, a tym bardziej do uzgodnienia, świadectw doświadczenia mistycznego (bardziej generalnie, zagadnienie pluralizmu religijnego). Wedle takiej apofatycznej wizji, nigdy w ontologicznym obramowaniu tego świata, nie da się doświadczyć spójnej i jednolitej percepcyjnie wizji. Człowiek musi doświadczyć rekreacji, aby zrobić krok do przodu w tym procesie poznawczym. Być może aktualny *bios* człowieka, to jest taki rodzaj życia, który nastawiony jest głównie na innego człowieka. Zakładana przez teizm możliwość kontynuacji, otwiera pole do rozważań o możliwości doświadczenia Boga *par excellence*. Naturalista może oczywiście odrzucić takie spekulacje, jako zabobon i mrzonki, to jednak nie ma znaczenia dla ewaluacji argumentu z abskondytyzmu. Powtarzam zatem, że abskondytysta, który Pragnie forsować podobny argument, musi najpierw zacząć od innego miejsca, a mianowicie, czy możliwe jest życie pozagrobowe, jaka jest wiarygodność doświadczeń śmierci klinicznej oraz jaki jest status weredykcyjności doświadczeń religijnych.

Jacek Siemieniuk – J. L. SCHELLENBERG'S ANTI-THEISTIC ARGUMENT OF DIVINE HIDDENNESS

This paper deals with famous argument formulated by J. L. Schellenberg about divine hiddenness. Schellenberg concentrates on the fact that there exists a class of "non-resistant non-believers". Those people are open to experience God and obtain faith, but as it seems, it is impossible for them. On the other hand, there is the concept of perfect entity, which is the most desirable good for creatures. That entity, it is said, has all resources to connect with people. From

¹²⁹ Działło to naturalnie w obie strony. Teiści powinni uwiarygodnić swoje twierdzenia na rzecz doświadczenia Boga. Może być to jednak trudne w obiektywizacji, jeśli coś byłoby na rzeczy w kwestii tego, co wiemy o niewspółmierności Boga do świata, a także o hipotetycznej anonimowej opatrności Boga w świecie. Skoro jednak *pro et contra* popadają w aporię, to nie jest to równoznaczne ze stanem rzeczy, że: M „choć istnieją nie-stawiający oporu wierzący, to są oni zwiedzeni”. Dopiero jednak prawdziwość M, rozstrzyga o tym, że nie jest możliwa złożona strategia Boga, w której są różnowiercy, którzy społecznie realizują złożony wieloetapowy plan Boga dla Jego stworzeń.

¹³⁰ Zob. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999.

those data, according to Schellenberg, the most logical inference is that such an entity does not exist. Schellenberg considers and disqualifies all explanations provided by proponents of theistic hypothesis. Explanations embrace suggestions proposing that there are no non-resistant non-believers, through substitutionary faith to various explanations of possible reasons for God being hidden. Although the discussion seems to be unresolved at this junction, this article proposes some intuitions regarding possible ways out in accord with demands of theism combined with elements of pluralism.

Spis treści

<i>Jerzy Kojkoł</i> – Polska filozofia społeczna okresu międzywojnia – religia a polityka. Wybrane koncepcje.....	3
<i>Paweł Kusiak</i> – Prawa człowieka w refleksji Benedykta XVI.....	17
<i>Iwona Jakimowicz-Ostrowska</i> – Religia i jej znaczenie w życiu politycznym współczesnej Grecji.....	27
<i>Stanisław Musiał</i> – Polska a problem migracji w Europie.....	43
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – Geneza i główne rysy liberalnego kwakryzmu.....	57
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – Jan Paweł II o statusie moralno-religijnym ludzi świeckich.....	67
<i>Adam Kosidło, Natalia Ulatowska</i> – Islamska Republika Iranu – sytuacja kobiet w okresie prezydentury Mohammada Chatamiego (1997-2005).....	85
<i>Jacek Siemieniuk</i> – Abskondytyzm jako argument antyteistyczny w ujęciu J. L. Schellneberga	109

Contents

<i>Jerzy Kojkoł</i> – Polish social philosophy of the interwar period – religion vs. politics. Chosen concepts	3
<i>Paweł Kusiak</i> – Human rights in Benedict XVI thought.....	17
<i>Iwona Jakimowicz-Ostrowska</i> – The role and meaning of the Church in the political life of contemporary Greece	27
<i>Stanisław Musiał</i> – Poland and the problem of migration in Europe	43
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – The Origin and Main Features of the Liberal Quakerism	57
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – John Paul II on the Moral and Religious Status of the Lay People ..	67
<i>Adam Kosidło, Natalia Ulatowska</i> – The Islamic Republic of Iran – condition of women during Mohammad Khatami’s presidency in years (1997-2005)	85
<i>Jacek Siemieniuk</i> – J. L. Schellenberg’s anti-theistic argument of divine hiddenness	109