

## Recenzje

***Política y religión en América Latina*, ed. Katarzyna Krzywicka, Renata Siuda-Ambroziak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017 (Estudios Iberoamericanos de la UMCS), 316 ss.**

Problematyka prezentowana w recenzowanej książce dotyczy prawie całej ludzkości, ponad cztery piąte mieszkańców globu deklaruje bowiem wyznawanie religii, a z polityką mamy do czynienia w zasadzie wszyscy. Największe pod względem liczby wyznawców chrześcijaństwo obejmuje prawie trzecią część ludzkości, w tym ponad cztery piąte populacji Ameryki Łacińskiej. Trzech na czterech chrześcijan to katolicy, choć osoby regularnie uczestniczące w niedzielnej mszy stanowią wśród nich znikomy odsetek. Rozważania o związkach religii i polityki w Ameryce Łacińskiej siłą rzeczy muszą odnosić się przede wszystkim do Kościoła rzymskokatolickiego i polityki prowadzonej w tamtejszych systemach prezydenckich, ale należy też brać pod uwagę wzrost liczby innych chrześcijan. Problematyce tej poświęcona została recenzowana książka – dzieło zawierające szesnaście tekstów w języku hiszpańskim albo portugalskim.

Redaktorki tomu – Katarzyna Krzywicka z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (UMCS) i Renata Siuda-Ambroziak z Uniwersytetu Warszawskiego (UW) – konstruują jego metodologiczną orientację tak, by objąć najrozmaitsze podejścia. Jedyne autor pierwszego artykułu, Elio Masferrer Kan z meksykańskiego Narodowego Instytutu Antropologii i Historii (*Instituto Nacional de Antropología e Historia*), skupia się na konstruowanej przez siebie metodologii badania tytułowych związków, pisząc o *Un análisis crítico del campo político religioso. Desde la antropología de las religiones*. Już sam tytuł nasuwa pytania, (1) czy możliwa jest poprawna analiza bezkrytyczna, czyli analiza (rozbiór) bez pomocy kryteriów (kategorii analitycznych) i (2) czy żadna z religii nie zawiera programu antropologii. Autor stawia następującą

główną hipotezę: „[w] terminologii antropologicznej religia i polityka pozostają w bardzo bliskich stosunkach [oryg. *están íntimamente relacionadas*] i nie można się zgodzić na rozdzielenie tych pojęć” (s. 15). Czytelnik domyśla się, że autor chce zwrócić uwagę na istnienie ich wspólnego zakresu – wspólnego, lecz niepełnego, gdyż nie są to synonimy. Mamy tu więc do czynienia z pojęciami różnymi, ale pod względem logicznym nie rozłącznymi, gdyż mają pewien wspólny zakres. Wskazuje na to zresztą już sam tytuł artykułu (dokładniej niż wywody autora), w którym mowa o przedmiocie analizy: wspólnym zakresie tego co religijne i zarazem polityczne. Czy zwrócenie uwagi na istnienie zakresu wspólnego jest hipotezą oryginalną? Autor stwierdza, że na podstawie tego, co nazywa własną hipotezą, rozwija swoje „modele analizowania rzeczywistości” latynoamerykańskiej, „odrzucając importowanie modeli etnocentrycznych”. Pomijam możliwe tu objaśnianie, że pojęcia są częścią rzeczywistości, i ryzykuję opinię, że autor odrzuca tymi słowami eurocentryzm<sup>1</sup>. Jako kolejną innowację proponuje termin *sistema religioso* w miejsce *religii*, ponieważ ten ostatni stosowany był (jest?) dla opisu „wielkich prądów religijnych: chrystianizmu, katolicyzmu, judaizmu etc.” (s. 23). Czy może to być wystarczające uzasadnienie? Dalej czytamy, że do badania systemu religijnego autor chce stosować *modelo energético*. Podaje też wzór na energię systemu religijnego: „E = czas społeczny + czas skryształizowany (zasoby + budowle)” (s. 34). Czas społeczny rozumiany jest przez niego jako „czas i praca dysponowalne społecznie” w danym systemie religijnym. Składa się on zarówno z „czasu przeznaczanego na uczestnictwo w obrzędach, jak i na zaangażowanie [wierzących] »w działalność« organizacji religijnej” (s. 34). Energia wyrażana w jednostkach czasu? Dalsze wywody nie przynoszą nic, czego nie znalibyśmy z innych publikacji, m.in. tego autora. Być może fakt, że Masferrer Kan referuje w tym artykule treść swoich książek, sprawia, że jak niejedno streszczenie cechują go nadmierne uproszczenia, na czym cierpi przede wszystkim wielce niepełne rozróżnienie (a) religii i Kościoła oraz (b) polityki (zjawiska) i państwa oraz objaśnienie tego wzoru. Tekst ten wymaga jednak uwagi, ponieważ jest w tej książce jedynym artykułem poświęconym bez reszty metodologii badania związków pomiędzy polityką i religią na gruncie Ameryki Łacińskiej, z naciskiem na badanie społecznego aspektu religii.

1 Przypominam, że eurocentryzm czy europocentryzm kwestionowany jest w polskiej latynoamerykanistyce przynajmniej od początku lat siedemdziesiątych XX w. Zob. teksty członków Pracowni Dziejów Ameryki Łacińskiej IH PAN kierowanej przez Tadeusza Łepkowskiego.

Po przedarciu się przez artykuł pierwszy z ulgą czytamy wywody Andrzeja Pietrzaka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II o „czterech stronach życia jako metodzie analizowania rzeczywistości wojowniczych chrześcijan w Ameryce Łacińskiej”. Może zamiast słowa *wojowniczych* powinienem stosować *aktywistycznych*, *radykałnych* albo *reformatorskich*? Może nie chodzi o „cztery strony życia jako metodę” lecz o cztery dziedziny jako przedmiot analizy etc.? Same wywody są jednak sformułowane wyraźnie mimo trudnej do zrozumienia zalety prezentowanej metody. Zwraca ona uwagę na doniosłość gospodarki, życia społecznego, polityki oraz ideologii. Trudno mi dostrzec w tym stosowalną metodę socjologii czy jakiegokolwiek innej nauki, choć oczywiście uwzględnianie tych dziedzin w badaniach ma sens i o podkreślenie tego w odniesieniu do wybranych grup społecznych zapewne tu idzie. Pietrzak przedstawia znaczenie takiej metody (także w analizie tekstów) i opisuje przypadki stosowania jej przez autorów tekstów pastoralnych i w pracach Papieskiej Komisji Biblijnej. Zwraca jednak przy tym uwagę na fakt, że w formie klasycznej stosowana jest ona w odniesieniu do niekatolickich ruchów społecznych, natomiast poszczególne jej składniki są powszechnie obecne w życiu katolickim, nieraz jako przejawy zapalnej i polemicznej debaty, choć w życiu jednostek i wspólnot jednocześnie kształcącej.

Tekstem osobnym pod względem formy jest wywiad Armanda Lampego (gościnnie na Uniwersytecie Frankfurckim) z Enrique Dusselem, poprzedzony wstępem poświęconym osobom i okolicznościom, które wywarły wpływ na jego formację intelektualną. Rozmowa skupia się na teologii wyzwolenia i pojmowaniu przez Dussela historii Kościoła. Kończą ją stwierdzenia, że (1) teologia wyzwolenia przechodziła koleje podobne do losów koncepcji praw człowieka, z tą jednak różnicą, że do uznania teologii wyzwolenia przez Kościół doszło szybciej, oraz że (2) katolicyzm latynoamerykański jest ogromnie zróżnicowany wewnątrz, że (3) historię Kościoła należy pisać z perspektywy człowieka biednego etc. Rozmowa ta jest ważnym narzędziem do interpretacji innych wypowiedzi Dussela i pozostałych twórców teologii wyzwolenia, a nawet – postawy papieża Franciszka. Bibliografia zawiera m.in. pozycje w języku niemieckim, także Dussela (niektóre tłumaczone z publikacji hispanojęzycznej). Ilu może je czytać w „ludowej” Ameryce Łacińskiej czy już nie-Ludowej Polsce?

Swoistym komentarzem do wywiadu z Dusselem i rozszerzeniem poruszanej w nim problematyki jest tekst Solange Ramos de Andrade z Uniwersytetu Państwowego (*Universidade Estadual*) w Marindze. Autorka przedstawia

konflikt wewnętrzny w Kościele katolickim lat siedemdziesiątych przez pryzmat sporu prowadzonego między dwoma kolejnymi redaktorami naczelnymi czasopisma „Revista Eclesiástica Brasileira” – franciszkanami i profesorami teologii Boaventurą Kloppenburgiem (popularyzatorem Vaticanum II) i Leonardem Boffem (współtwórcą teologii wyzwolenia). O znaczeniu tego czasopisma świadczy pisemne błogosławieństwo udzielone redaktorom w 1969 r. przez Pawła VI. Teologia wyzwolenia obecna była na jego łamach pod kierownictwem Kloppenburga, a najwięcej miejsca poświęcano jej za czasów Boffy. Po wizycie Jana Pawła II w Brazylii w roku 1980 zaczęła być jednak zwalczana pod wpływem Watykanu. Omawiany artykuł jest rzadkim opisem konkretnego przejawu funkcjonowania Kościoła w Ameryce Łacińskiej.

W kolejnym tekście Rodrigo Coppe Caldeira z Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego (*Pontificia Universidade Católica*) w Minas Gerais pisze o katolickiej myśli społecznej w Brazylii na tle politycznych radykalizmów, które pojawiały się w tym kraju od lat trzydziestych XX w. Recepcja opublikowanej w 1931 r. encykliki *Rerum novarum* zderzyła się tam wiele lat później z ekstremalnymi prądami napływającymi zza granicy, w rezultacie czego powstały ruchy katolickiej lewicy i katolickiego fundamentalizmu, integryzmu. Autor omawia też zjawiska, organizacje i publikacje wcześniejsze. Wydaje się, że z uwagi na porządek treści te trzy ostatnie artykuły można było zamieścić w odwrotnej kolejności.

Renata Siuda-Ambroziak omawia z kolei relacje między religią a współczesnym państwem brazylijskim postrzegane w kontekście „(neo)pentekostalizacji” tamtejszej polityki. W kraju z niewielką liczbą księży katolickich Kościół Powszechny Królestwa Bożego (*Igreja Universal do Reino de Deus* – IURD), czyli zielonoświątkowcy, przyciąga ludzi, apelując do ich emocji, posługując się egzorcyzmami oraz inscenizacjami cudów. W praktyce funkcjonuje on także jak partia polityczna – krytykuje negatywne zjawiska w rodzaju korupcji wśród polityków, ale też uczestniczy w wyborach i ma swoich przedstawicieli na wszystkich szczeblach władzy publicznej z wyjątkiem prezydenta państwa. Od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku liczebność wiernych IURD i podobnych Kościołów czy związków religijnych szybko rośnie, natomiast względny udział katolików (po uwzględnieniu przyrostu naturalnego) wśród osób formalnie religijnych gwałtownie maleje. Politycy w Brazylii demonstrują swoją tożsamość religijną chętniej niż kiedykolwiek przedtem, coraz częściej też widać ich wśród pentekostalistów, którzy sferę polityki uznają za pole do swego bezpośredniego działania. Artykuł Siudy-Ambroziak może się spotkać z dużym zainteresowaniem w Polsce, a to z powodu zastrzeżeń

Episkopatu Polski, który obawia się pentekostalizacji katolicyzmu przez ruch zrodzony ponad sto lat temu w protestantyzmie amerykańskim (USA). Polscy biskupi z pewnością będą w stanie przeczytać ten tekst w języku portugalskim. Jak dowiadujemy się z artykułu, brazylijscy udzielają już nawet poparcia konkretnym kandydatom w wyborach, zwłaszcza rywalizującym z kandydatami IURD. Pentekostalizacja jawi się więc także jako czynnik dalszej, rzeczywistej polityzacji Kościoła katolickiego w Brazylii i co najmniej potencjalnej w Europie.

O „interferencjach i kolizjach polityki i religii w Meksyku” pisze Marta Wójtowicz-Wcisło z UW. Wiemy skądinąd, że próżno szukać interferencji bez kolizji, więc i w tym wypadku współwystępowanie tych zjawisk nie dziwi. Choć podejmowany temat ma wielką literaturę, także w języku polskim, to autorka nie powołuje się otwarcie na pionierskie polsko- i hispanojęzyczne prace Tadeusza Łepkowskiego dotyczące okresu od XIX w. do lat siedemdziesiątych XX w. Mimo niefortunnego tytułu trafnie eksponuje konflikt między Kościołem katolickim i centralną władzą państwową, ale chyba najważniejsze jest to, co mówi o sekularyzacji. Z jej wywodów wynika mianowicie, że Kościół katolicki – po epoce wspierania konkwisty i rewolucyjnym etapie drastycznej utraty wpływów w wyniku działań państwa – stał się w okresie demokratyzacji Meksyku siłą konstruktywną społecznie, nieaprobowaną co prawda, ale też już nieprześladowaną przez władze. Autorka przychyliła się do tezy, że ograniczenie funkcji religijnej nie jest warunkiem funkcjonowania demokratycznego państwa laickiego, a laicyzacja nie musi prowadzić do zaniku religii.

Katarzyna Krzywicka pisze o stanowisku Kościoła katolickiego wobec kryzysu państwa wenezuelskiego, poprzedzając swoje wywody klasycznym wstępem historycznym. Wśród wykorzystanych przez autorkę źródeł przeważają dokumenty Konferencji Episkopatu Wenezueli, określanego przez nią zresztą mianem podmiotu w polityce krajowej. Co prawda stanowisko tamtejszego Kościoła zostało zreferowane wyczerpująco, ale w artykule pojawia się pewien kłopot. Zarówno w autokracji, jak i demokracji politykę państwa zawsze prowadzi naczelny organ władzy wykonawczej – jako podmiot jedyny i suwerennie niepodzielny. Być może, uwzględniając konkordat, wolno mówić o podmiotowości Kościoła (tak jak w przypadku partii politycznych), tyle że jak stwierdza autorka, konstytucja 1999 r. reguluje te stosunki niekonsekwentnie. Najbardziej dyskusyjną kwestią w omawianym tekście jest jednak to, co odnosi się nie tylko do Wenezueli, a mianowicie dłużej w ogóle le mamy mówić o kryzysie takiego państwa? Gdy Hugo Chávez obejmował

władzę, Wenezuela była przecież stosunkowo słabo zinstytucjonalizowanym krajem, podobnie jak co najmniej sto innych. Mieliśmy tam więc i wciąż mamy do czynienia nie tyle z kryzysem, ile z przejściowym okresem załamania się procesu państwowotwórczego w strefie peryferyjnego kapitalizmu zależnego. Tak czy inaczej artykuł jest wyjątkowo aktualny. Wydaje mi się, że mamy tu do czynienia z najczystsza analizą politologiczną, całkowicie zgodną z obranym tematem.

O uzgodnieniach między państwem a niekatolickimi wyznaniem religijnymi pisze Marta Zuzanna Osuchowska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W tytule artykułu i hispanojęzycznym streszczeniu, a nawet w tekście głównym stosuje ona termin *acuerdo* (nie: *compromiso*), który przekładam jako *uzgodnienie*, ale w samym artykule częściej pojawia się słowo *contrato* będące ekwiwalentem *umowy*. Autorka pisze o przeważnie umownym (*contractual*) sposobie regulowania tytułowych stosunków, przewidując wzrost liczby takich aktów. Nie odnosi tego do konkordatu (będącego przecież umową między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego), gdyż dotyczy to tylko Kościoła katolickiego. Termin *umowa* stosuje się tu oczywiście do relacji państwa z organami administracji omawianych Kościołów i związków religijnych, a nie wyznaniem jako takimi. Zwraca uwagę fakt, że choć autorka podaje wiele przykładów rozwiązań prawnych z państw europejskich, to wcale nie wspomina o tego typu regulacjach w Polsce, a przecież mamy tu 15 ustawowo uznawanych Kościołów i ok. 140 innych związków religijnych. Tak pożyteczne zestawienie w obcojęzycznej publikacji wydaje się naturalnym miejscem, żeby to uwzględnić, zwłaszcza że podane zostały przykłady dotyczące państw z Polską sąsiadujących. Na koniec warto podkreślić, że autorka trafnie zauważa uprzywilejowaną pozycję Kościoła katolickiego w państwach Ameryki Łacińskiej i wielu krajach poza nią.

Carlos Enrique Corrêa Senna i Regina Medeiros piszą o jednym z problemów przygotowywanej przez nich rozprawy doktorskiej – religii robotniczych imigrantów w Nova Serrana. W latach 2000–2010 populacja tego położonego w stanie Minas Gerais miasta wzrosła z ok. 37 tys. do ok. 74 tys. Większość nowych mieszkańców znalazła zatrudnienie w świeżo powstałych zakładach obuwniczych. Autorzy artykułu dokonali obszernego przedstawienia problematyki migracji na terenie Brazylii, rozwoju tamtejszego przemysłu obuwniczego i znaczenia pracy w życiu człowieka. Dowiadujemy się z niego, że wobec rozmaitych wyzwań, którym muszą sprostać migranci, pewne ukojenie przynosi im religia. Największą aktywność przejawiają

na tym polu liczne chrześcijańskie ewangeliczne Kościoły neopentekostaliczne, nawiązujące do historycznych Kościołów pentekostalicznych działających w ostatnim stuleciu w USA, zwłaszcza do Kościoła Powszechnego Zgromadzenia Bożego. Wykorzystując niski poziom wiedzy imigrantów, pozyskują one wiernych głównie dzięki obietnicy szczęścia tu i teraz. Autorzy zwracają też uwagę na nowe zjawisko pentekostalizmu katolickiego, odwołują się do literatury objaśniającej zjawisko nowej ewangelizacji i w tym kontekście cytują zebrane relacje. Podkreślają przy tym różnicę między wyznawaniem religii a nawróceniem z jednej religii na inną, a także rolę atrakcyjności świętych danego Kościoła i zrozumiałego języka neopentekostalizmu (w domyśle: w porównaniu z trudniejszym przekazem katolicyzmu). Przedstawione w tekście wnioski opierają się na obserwacji uczestniczącej autorów oraz danych jakościowych i są przekonujące.

Cristine Fortes Lia z Uniwersytetu w Caxias do Sul w stanie Rio Grande do Sul pisze o żydowskich imigrantach w dwudziestowiecznej Brazylii. Artykuł oparto prawie wyłącznie na opracowaniach brazylijskich (poza jedną pozycją hiszpańską) i nielicznych archiwaliach. Lata trzydzieste to okres „polityki systematycznego prześladowania imigracyjnych społeczności” w ogóle, a imigracja żydowska na skutek działań międzynarodowych stowarzyszeń żydowskich przybrała na sile już w początkach XX stulecia. Autorka opisuje brazylijskie kolonie rolnicze, które stopniowo traciły ludność na rzecz miast. Trzy główne wątki artykułu to: policyjne działania przeciwko komunistom (w tym Żydom), antysemityzm i prostytucja (żydowskie prostytutki z polskimi paszportami nazywano *polacas*). Wszystkie te zjawiska (do połowy XX w.) już dawno szeroko opisali polscy historycy. Uwagę zwraca jednak powołanie się na opracowanie najnowsze – powstała w 2001 r. na Papieskim Uniwersytecie Katolickim (*Pontificia Universidade Católica*) w Porto Alegre, a wydana w 2004 r. w Martins Livreiro pracą doktorską Isabel Rossy Gritti pt. *Imigração e colonização polonesa no Rio Grande do Sul. A emergência do preconceito*, dotyczącą imigrantów z ziem polskich oraz przesądów. Przytaczając bulwersujące informacje biograficzne z ostatnich kilkunastu lat, autorka postuluje pogłębienie badań historycznych na ten temat.

O niewolnikach Imperium Chrystusa w wizji jezuita António Vieiry (1608–1697) pisze Mieczysław Jagłowski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, stawiając go w jednym rzędzie z takimi wielkimi osobowościami jak Bartolomé de las Casas, Antonio Montesinos i Francisco de Vitoria. Wśród licznie cytowanych w artykule opinii duchownego znajdujemy i taką: „[...] *los indios* są najbardziej prymitywni [oryg. *brutos*], najbiedniejsi,

najbardziej odpychający [oryg. *viles*] ze wszystkich ludzi na świecie”. Autor zwraca jednak uwagę, że jednocześnie jezuita edukował ich i bronił, ale też wymagał, żeby się stali wprawdzie ludźmi (w domyśle: cywilizowanymi), a następnie chrześcijanami. Vieira był typowym przedstawicielem swego środowiska i swojej epoki. Widzimy go w tym tekście zarówno jako teologa, jak i człowieka zanurzonego w politycznej rzeczywistości państwa tamtego czasu, oczekującego od Portugalii stworzenia lepszego świata dosłownie dla wszystkich. Postać Vieiry budzi pewne kontrowersje i autor przedstawia je w artykule, lecz ostatecznie stwierdza, że jezuita formułował swą wizję z pełną świadomością politycznych warunków, w jakich działał. Celnie zauważa przy tym, że żywione przez niego uprzedzenia (np. rasowe) rozpozszechnione są przecież i dziś. Chociaż Vieira budował swe przewidywania i projekty na aspiracjach portugalskiego państwa (a właściwie rządzącej dynastii), to dążył do teologicznego uporania się z podstawowymi problemami egzystencjalnymi i eschatologicznymi. Dodajmy też, że należał do prekursorów całościowego postrzegania tego co religijne i tego co polityczne.

Pablo de la Fuente de Pablo, gościnnie wykładający na Akademii Finansów i Biznesu „Vistula” w Warszawie, pisze z kolei o postrzeganiu Kościoła hispanoamerykańskiego na podstawie sporządzonej w latach 1735–1744 relacji nieoficjalnych wysłanników królewskich do wicekrólestwa Peru oraz poświęconych tej misji opracowań. Antonio de Ulloa i wspomagający go Jorge Juan byli astronomami i przyrodnikami, ale przede wszystkim ludźmi o wielkiej wiedzy na temat stosunków społecznych. Celem ich podróży było zdobycie informacji, które pozwalałyby dokonać wszechstronnej oceny sytuacji wicekrólestwa z pominięciem podstawowej sprawozdawczości urzędowej, a więc za pomocą instrumentu łączącego dzisiejsze funkcje wywiadu i kontrwywiadu. Sporządzone przez nich raporty naukowe i polityczne odegrały znaczną rolę. Ten ciekawy artykuł – ocena stopnia oryginalności którego wykracza poza kompetencje piszącego te słowa recenzenta – pokazuje nierozzerwalny związek monarchii z Kościołem katolickim: parafie jako źródło wiedzy o ludności, jezuitów jako narzędzie kontroli nad klerem diecezjalnym etc.

Paulina Bojarska z UW pisze o *candombe uruguayo*, czyli muzyce opartej na instrumentach perkusyjnych. Początkowo wyrażała ona tożsamość czarnych niewolników ze wschodniej strony dolnego biegu rzeki Parana, po zniesieniu niewolnictwa stała się w Urugwaju ekspresją wolnego życia (sama nazwa pojawiła się w prasie w pierwszej połowie XIX w.), a w okresie dyktatury wojskowej w drugiej połowie XX w. przypominała o swobodach wcześniejszej epoki. W kontekście związków religii z polityką można ją umieścić



dlatego, że zwłaszcza u swego zarania wiązała się z rytuałem religijnym, dzięki czemu relatywnie swobodne tworzenie wspólnoty czy protest przeciwko wszelkim formom ujarzmania człowieka zawsze miały w niej odniesienie religijne.

Jak przynależność do grupy etnicznej o niezbywalnej charakterystyce religijnej może w połączeniu z polityką zdeterminować życie jednostki, pisze Teresa Sońta-Jaroszewicz z UW. Na podstawie opracowań i materiałów archiwalnych z Kolumbii i Polski autorka ukazuje życie Kazimierza Eigera (1909–1987) ze zasymilowanej „bogatej rodziny żydowskiej”. Zasymilowanej, lecz jednak żydowskiej – chyba łatwiej zrozumieć to w Polsce niż w Ameryce. W artykule czytamy o ciekawych losach przodków Kazimierza i procesie asymilacji. Skądinąd wiemy, że uzyskał tytuł doktora nauk politycznych na Uniwersytecie w Genewie, a w momencie wybuchu drugiej wojny światowej studiował na Sorbonie. Po ucieczce z Paryża w 1941 r. Eigera czekała długa dramatyczna podróż (m.in. internowanie w holendersko-kolonialnym obozie dla uciekinierów z Europy), zanim w 1943 r. osiadł w Kolumbii. Po okresie pracy w polskiej placówce dyplomatycznej poświęcił się krytyce i stał się wielkim autorytetem w dziedzinie sztuk plastycznych. Postrzegany był jako „*nacionalista, católico y dilettante*” (s. 290). Postulował czerpanie w życiu ze sztuki i miłości. Pisał też artykuły o krajach znajdujących się pod sowiecką dominacją. Jego życzeniem było, by po śmierci pochowano go owiniętego w polską flagę i z garścią ziemi z ojczyzny.

Przedstawione w niniejszym tekście opinie recenzyjne nie wyczerpują informacyjnego bogactwa omawianego tomu. Publikacja ta jest wynikiem udanego wysiłku organizacyjnego i inspirowane badaczy do dalszych poszukiwań, co też zapowiadają redaktorki tomu oraz niektórzy autorzy. Wolno chyba oczekiwać, że będą też dążyć do subtelniejszego określenia przedmiotu badań.

Po pierwsze, od zarania naukowej refleksji nad związkami między polityką i religią wiadomo, że katolicyzm – jako największa grupa religijna w skali globu – charakteryzuje się najgłębszymi związkami strukturalnymi z polityką. Zarówno Kościół, jak i państwo bazują przede wszystkim na wysoko rozwiniętej instytucjonalizacji, w tym na istnieniu sformalizowanych norm i zhierarchizowanej władzy. Świadomość tego rodzaju podobieństwa musi więc stanowić dogodny, właściwie nieunikniony punkt wyjścia do badania ich wzajemnych związków.

Po drugie, typowe dla recenzowanych artykułów stawianie pytania o relacje religii i państwa odnosi się ściśle rzecz biorąc do statusu Kościoła albo innego związku religijnego w państwie. Państwo jest podstawową wspólnotą

ludzi zasiedlających określone zwarte terytorium, ustanawiającą prawo i określającą kierunek działania rządu prowadzącego politykę wykonywania tego prawa i urzeczywistniania pozostałych celów państwa. Kościół i państwo nie są stronami równymi, nawet jeśli zawierają między sobą porozumienie – nawet konkordat ma umocowanie w konstytucji.

Po trzecie, status organizacji religijnej w państwie powinien być badany z uwzględnieniem tego, czym jest ta organizacja (Kościół lub inny związek religijny) i czym jest państwo. Jeżeli uwzględnimy fakt, że także w niektórych Kościołach i związkach religijnych mamy do czynienia z podobną strukturą (przy ważnych różnicach), wówczas wspólny mianownik strukturalny i pola badawcze narzucają się same. Z braku miejsca podaję tylko kilka sugestii szkicujących wykorzystanie szybko narastającej bazy źródłowej – zwłaszcza do badań socjologicznych i historycznych oraz w zakresie metodologicznie wielodyscyplinarnej politologii – formułowanych tu m.in. dzięki lekturze recenzowanej książki. Oczywiście jest to zarazem krótka i raczej arbitralna lista tematów, które w tej pracy zaznaczają się zbyt słabo:

1. Religia katolicka to także lud boży tego Kościoła w danym państwie, który pokrywa się ze znaczną częścią zbioru jego obywateli. Katolicy-obywatele mają do czynienia z dwoma zbiorami norm, częściowo tożsamych lub podobnych albo rozbieżnych. Mamy więc do czynienia albo z harmonią, albo z konfliktem ich ról społecznych w wymiarze częściowym albo całkowitym. Można pod tym kątem badać zarówno działalność biskupów-obywateli, jak i katolików-ministrów oraz wszystkich innych. Jakie ma to znaczenie w Ameryce Łacińskiej, gdzie tak niewiele z osób teologicznie zaliczanych do ludu bożego regularnie uczestniczy w niedzielnej mszy? Pytań nie brakuje, a odpowiedzi stale jest mało.

2. Formowanie organów władzy państwowej w demokracjach i niektórych autokracjach odbywa się przy udziale partii politycznych o zróżnicowanych stopniach swobody działania. Pluralizm (choćby tylko wewnątrzpartyjny) ułatwia też funkcjonowanie niescentralizowanych Kościołów i niektórych innych związków religijnych. Liczba pentekostalistów rośnie dlatego (a w Ameryce Łacińskiej jest ich już ok. 350 tys.), że tego rodzaju ruchy charyzmatyczne przyciągają warstwy biedoty miejskiej za pomocą specjalnej metody. Dla ludzi tych atrakcyjna jest sama obietnica czegoś nowego, cudownych i niezwłocznych skutków (w porównaniu z tradycjonalizmem katolicyzmu i jego obietnicą zbawienia odległego i niepewnego), opartych na jakoby niezwykłych właściwościach wybranych jednostek (i świętych), bez wielkiej hierarchii i towarzyszącej temu ostentacji. Pentekostalizm funkcjonuje jak lokalna

czy regionalna partia polityczna: zajmuje się głównie sprawami doczesnymi, mówi o zaspokajaniu potrzeb i interesów, wchodzi w sojusze partyjne i wprowadza swoich przedstawicieli do organów władzy, w związku z czym może być badany tak jak partia.

3. Religie mówią o moralności i grożą sankcjami środowiskowymi albo pośmiertnymi. Państwo to także normy prawne będące nośnikiem wartości społecznych, a więc i moralności, jednak należy zauważyć, że państwowe sankcje bywają mniej dotkliwe niż ostracyzm we wspólnocie. Materiału porównawczego nie brakuje, jest zatem pole do badania wzajemnego oddziaływania obu sfer i społecznych tego skutków.

4. Religie eksponują problematykę życia po śmierci i celebryją pamięć o przodkach. Rządy natomiast operują polityką historyczną, która oddziaływała na obywateli za pomocą aktualnych odniesień do ludzi żyjących wcześniej. Przedmiotem badań mogą być zatem oddziaływania tych dwóch systemów organizacyjnych na poziomie tożsamości indywidualnych i symbolicznych tożsamości zbiorowych (naród etniczny, naród polityczny etc.), np. preferencje (uzasadnianie wzorów osobowych) w zakresie katolickich procesów beatyfikacyjnych, państwowa aktywność edukacyjna i rytualno-rocznicowa czy polityka wspierania badań nad odwieczną obyczajowością, np. społecznymi wyobrażeniami o postawie wobec zmarłych, czyli kształtowaniu swego wizerunku u obcych, np. w obrzędzie pogrzebowym z udziałem wojskowej kompanii honorowej.

5. Rosnący dostęp do środków łączności telefonicznej i internetowej (a pośrednio nawet radiowo-telewizyjnej), zwłaszcza Facebooka, może zwiększać polityczne znaczenie słabo zinstytucjonalizowanych Kościołów i związków religijnych, a także ich zagranicznych i krajowych promotorów. Ułatwia im to prowadzenie akcji politycznych (jak wybory, referenda, tzw. badania opinii publicznej, a nawet stosowanie obowiązującego prawa i organizowanie kampanii edukacyjnych), osłabiając jednocześnie siłę oddziaływania obrzędowości Kościoła katolickiego, co nie może umknąć uwadze polityków.

6. Warte zbadania jest także definiowanie dobra wspólnego i środków jego realizacji przez Kościoły i związki wyznaniowe w państwie oraz jego aparat jako przesłanka do współdziałania albo rywalizacji w danym okresie i jako korelat takich pojęć, jak interesy narodowe, racja stanu, wartości chrześcijańskie itd.

7. W większości państw latynoamerykańskich rządy deklarują budowę lub rozwijanie demokratycznego państwa praworządowego. Można zatem zapytać, czy i ewentualnie w jakim zakresie ma tam miejsce proces przekształcania

zasady rozłączności państwa i Kościołów (oraz pozostałych związków religijnych) w zasadę neutralności państwa wobec tych organizacji, łącznie z zagwarantowaniem im swobody działania w stopniu nie mniejszym niż w przypadku innych organizacji społeczeństwa obywatelskiego i z jednoczesnym urzeczywistnieniem zasady, że państwo nie posługuje się językiem religii (pojęciami, symbolami, uczestnictwem w obrzędach) i nie dotuje Kościołów czy związków religijnych, a wymienione organizacje nie dysponują możliwością realizowania swego przekazu w państwowym systemie oświaty i państwowych środkach masowego przekazu. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie musi uwzględnić doktrynę, modernizację oraz ideologię liberalizmu jako czynniki ograniczające oddziaływanie religii.

Badanie wzajemnego oddziaływania między organizacjami religijnymi i państwem ma i będzie miało poważne znaczenie w ułatwianiu ludziom stawienia czoła szybko pojawiającym się nadziejom i obawom związanym ze skutkami automatyzacji i generalnie rozwoju sztucznej inteligencji. Powstanie bowiem bezprecedensowo wielka rzesza ludzi bez pracy zarobkowej – takiej, jak obecnie ją pojmujemy. Już teraz pojawiają się projekty wprowadzenia instytucji bezwarunkowego i powszechnego dochodu podstawowego, a na tym tle ostrzej zarysuje się też problem darmowej obecnie pracy kobiet w domu (rzadko mężczyzn). Wiadomo przecież, że nie chodzi tu wyłącznie o źródło utrzymania, lecz i o szerszą pojętą samorealizację człowieka związaną z pracą. Dochodzą do tego kwestie związane z nowymi środkami komunikacji społecznej (zagrożenie dla najuboższych, wzmocnienie *machismo*?). W takich warunkach wzrośnie znaczenie organizacji religijnych oraz państwa i stosunków międzypaństwowych (zwłaszcza organizacji międzyrządowych i procesów integracyjnych). Religia i polityka pospieszą bowiem z nowymi ofertami lepszego życia, a ludzie będą bardziej skłonni do wypowiedania się w sprawie tych wielkich przemian społecznych i te wielkie rzesze będą (żywiłowo?) wpływać na stabilność stosunków społecznych, także w Ameryce Łacińskiej. Trzeba więc myśleć o zintensyfikowaniu badań kulturowości (w tym religijności), czyli zdolności człowieka do formowania swojej tożsamości, oraz badań polityczności, czyli zdolności człowieka do samoorganizacji społecznej. Problemy podjęte w recenzowanych tekstach pojawiają się już stopniowo w nowym kontekście. Rozpoznając dynamikę kulturowości i polityczności człowieka, nie uprawiamy sztuki dla sztuki – pogłębiając samowiedzę przygotowujemy się na to, co nas czeka, a właściwie już się zaczyna.

*Ryszard Stemplowski*