

Michał Horoszewicz

"1492 : Evangile et Terres Nouvelles",
"Recherches de Science Religieuse",
80, 1992, 4 : [recenzja]

Collectanea Theologica 64/1, 180-184

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Większość badanych Austriaków wyraża przekonanie, że Kościół nie powinien ingerować w dziedzinę moralności małżeńskiej i rodzinnej, uznaną za sprawę prywatną (mikromoralność). Uznaje się natomiast dość często, że polem interwencji Kościoła mogą być problemy globalnej sprawiedliwości, problemy Trzeciego Świata, dyskryminacja rasowa, działalność charytatywna itp. (makromoralność). Dystansowanie się wobec instytucji Kościoła nie oznacza konieczności odejścia od religii, czy zakwestionowania istotnych treści reprezentowanych przez religie. Autorzy opracowania próbują określić wzajemne relacje między cechami kultury współczesnej (preferencje wartości, orientacje wartościujące, dążenie do wolności i ucieczka od solidarności) i wymiarami życia religijnego.

Poszerzający się i pogłębiający się indywidualizm oznacza koncentrację na własnym „ja”, które tworzy ostateczny horyzont sensu. W konsekwencji akcentuje się przede wszystkim zaspokojenie odczuwanych potrzeb, wolność od nacisków zewnętrznych, zaufanie, bezpieczeństwo, przyjaźń, wysoki standard materialny, czas wolny i zadowolenie z wykonywanego zawodu. Tzw. samorealizacja w praktyce jest często powiązana z egoizmem. Szczęście jednostki ma większe znaczenie niż zobowiązanie i zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Jednostka sama chce ustalać normy, wzory zachowań, wartości i cele działania. W każdym razie subiektywny osąd o tym co dobre i złe znaczy więcej niż tradycyjne normy.

Indywidualizm i związany z nim subiektywizm (także w odniesieniu do prawdy) sprzyja zakwestionowaniu doktryn i instytucji tradycyjnych. W imię odczuwanej wolności i preferowanego rozwoju indywidualnego przypisuje się instytucjom (w tym także Kościołowi) autorytarny charakter. Recenzowane studium z dziedziny socjologii religii ukazujące przemiany w dziedzinie wartości kulturowych i religijnych w Austrii, jest ważne także dla innych krajów, w których dokonują się podobne przekształcenia, lub będą dokonywać się w najbliższej przyszłości (np. w Polsce). Idzie tu głównie o upowszechniającą się mentalność indywidualistyczną i o sekularyzację, będącą szansą, ale i zagrożeniem dla Kościoła ludowego i tradycyjnej religijności.

ks. Janusz Mariański, Lublin

1492: *Évangile et Terres Nouvelles*, „Recherches de Science Religieuse” 80 (1992) 4, s. 481-624.

Rozpoczęta przed pięciuset laty ekspansja Kościoła katolickiego szła w parze z kolonialną zaborczością Zachodu: jeszcze i dziś stanowi to problem dramatyczny dla teologii – w słowie wstępnym do wymienionego tu zeszytu kwartalnika paryskiego przypomina jego redaktor naczelny Joseph Moingt SI. „Czy obwieszczenie Ewangelii przynajmniej przyjdzie krajom, podejmującym taką misję lub to zadanie, jakiegokolwiek prawa w odniesieniu do rejonów i narodów, którym jest głoszona: prawa do podboju, zaboru, administrowania, wykorzystywania zasobów; prawa do zmieniania kultury, tradycji, pamięci danego ludu; prawa do moralnego przymusu, do nauczania? Czyż bowiem Ewangelia nie wymaga także – ale w jakim stopniu? – uszanowania instytucji owych krajów, kultury, wolności powszechnych i osobistych, sumienia każdego człowieka?” W sześciu rozprawach skoncentrowano się na naszkicowanych kwestiach teologicznych.

Antonio García y García OFM, kanonista z papieskiego Uniwersytetu w Salamance, analizuje różne interpretacje papieskiej donacji „Indii” (zachodnich – podobnie jak wszędzie niżej) Koronie Kastyljskiej w czterech „bullach aleksandryjskich” z 1493 r. (od 3 maja do 25 września; w latach 1455-81 podobne przywileje otrzymała Portugalia). Monarchom przyznawano wyspy i kraje „odkryte” wówczas lub w przyszłości – stosownie odgraniczając domenę Lizbony – z obowiązkiem wysłania tam misjonarzy w celach ewangelizacyjnych, co zapoczątkowało tak zyskowny dla Madrytu patronat królewski przez ustanawianie w Indiach kościelnej jurysdykcji w znacznym stopniu niezależnej od Rzymu. Donacje ziem nie były wówczas rzadkością: pseudodonacja konstantyńska – rzymski falsyfikat z IX w., mający papieżowi przyznawać wszelkie uprawnienia cesarskie na Zachodzie i sankcjonować jego prymat kościelny na podstawach publicznoprawnych, a powstały prawdopodobnie dla poparcia kościelnych roszczeń do Rawenny – posłużyła przy pontyfikalnym „przekazywaniu” szeregu wysp, rzeczywiście czy rzekomo należących do dawnego cesarstwa, jak Elba, Korsyka, Malta, Lipari. Kanonista rozważa monizm hiero-

kratyczny, wedle którego pochodząca od Boga władza przenosi się kolejno przez Chrystusa i Apostoła Piotra do jego następców, papież zaś jako „suwren świata” przekazuje ją świeckim w zakresie świeckiego panowania oraz duchownym w odniesieniu do zarządzania Kościołem – i teorii dualistycznej, zgodnie z którą władza od Boga zmierza ku ludziom przez doczesnego władcę suwerennego oraz przez papieża, konstytuując nurty wzajemnie niezależne z obowiązkiem współdziałania. Początkowo nawiązywano do koncepcji monistyczno-hierokratycznej; szczególnie wyraziście w pochodzącym z lat 1512-14 (data różnie podawana) szpętnie nieludzkim *Requerimiento* – wezwaniem Indian do podporządkowania się monarchom hiszpańskim (miażdżące oceny tego pseudolegalistycznego dokumentu zamieszczają: Tzvetan Todorov *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris 1982, 152-4 oraz Yacob Tesfai *Invasion and Evangelization: Reflection on a Quincentenary*, „International Review of Mission” 81 [X 1992] 324, 530-1); nakładały się też inne motywacje (*ius belli*). Do interpretacji dualistycznej nawiązał przede wszystkim Francisco de Vitoria OP w 1539 r.: w jego opinii, papież nie może czynić komukolwiek daru terytorialnego opierając się na suwerenności doczesnej nad różnymi królestwami, gdyż takiej nie ma; może natomiast wykonywać to, co właściwe dla wypełnienia swego obowiązku głoszenia Ewangelii – i Mistrz z Salamanki uznał, że papieżowi została nadana „również władza w sprawach doczesnych w takim zakresie, jaki jest konieczny do zarządu sprawami duchowymi” (*O Indianach*, Warszawa 1954, s. 59); Aleksander VI mógł zatem Indiani obdarować królów kastylijskich z mocy swej władzy pośredniej wynikającej z powinności czuwania nad duchowym dobrem niewierzących mieszkańców Nowego Świata. U schyłku XVI w. mniemano, że papieska donacja z 1493 r. miała charakter feudalnego wasalstwa; z czasem doszukiwano się w niej założeń z prawa boskiego; późniejsi regaliści utrzymywali, że doczesna suwerenność Korony wywodzi się bezpośrednio od Boga, bez potrzeby jakiegokolwiek donacji papieskiej – z tego też powodu władza świecka poczęła o wiele ściślej nadzorować Kościół. W zakończeniu zasygnalizowano ciekawą dwuznaczność: w trzydziści lat po bullach z 1493 r. skonstruowano, że nie chodzi o kilka wysp bez znaczenia, a ziemie osiągnięte nie stanowią części Azji; tak więc obiekt donacji w umyśle Aleksandra VI oraz rzeczywistość znana nam współcześnie są zupełnie odmienne. Jeśt zatem całkiem możliwe, choć nie do wykazania, że papież Borgia kierował się intencją donacji po prostu kilku wysp – na podstawie *Constitutum Constantini* – nie zaś jakakolwiek inną doktryną; w takim przypadku oba zamorskie władztwa iberyjskie byłyby założone na legalistycznej dezinterpretacji.

„De Vitoria był świadom, że ze swej katedry w Salamance może zmienić bieg historii w Ameryce” – twierdzi Luciano Perena, kierownik Katedry Pięćsetlecia na uniwersytecie w Salamance, w analizie postania wielkiego dominikanina. Już w 1534 r. zaatakował nadużycia i okrucieństwa konkwistadorów, potępiając zdobycie Peru przez Pizarro; jedyne rozwiązanie upatrywał wówczas w indemnizacji i restytucji na korzyść Indian. W wykładach z lat 1538-39 podjął „krytycyzm akademicki”: zakładał pokojowe i „w dobrej wierze” objęcie ziem zamorskich przez władców hiszpańskich, ale mimo prawomocnego podboju kwestia Indii pozostawała „moralnie wątpliwa”. Niedopuszczalnie konkwistadorzy zmuszali Indian do posłuszeństwa papieżowi i cesarzowi (tzn. Karolowi V), których suwerenności nie dawano się wykazać przyrodzonym rozumem; słusznie zatem Indianie mogli się bronić i wojować z Hiszpanami, jeśli ci nie mieli innych prawomocnych uzasadnień interwencji. W rozważaniach de Vitorii mieściło się proklamowanie człowieczeństwa Indian, zarazem potępienie prawników oraz teologów, usprawiedliwiających konkwistadorów i legitymujących sprawowanie Indian do niewolnictwa. Teolog wykazywał, że ludy indiańskie stanowiły „republiki czy autonomiczne wspólnoty i spełniały funkcje suwerenności”; skłaniał Hiszpanów do poprawienia polityki kolonialnej; bronił Indian w obliczu Hiszpanów – ale również usprawiedliwiał obecność Hiszpanii, jeśli Indianie sprzeciwiali się włączeniu ich do wspólnoty światowej. Poglądy de Vitorii stały się ośrodkiem nowej Szkoły salamanckiej; w Ameryce wytwarzała się prawdziwa symbioza między spekulacjami z Salamanki i doświadczeniami Indii; wykładowcy pierwszych uniwersytetów w Meksyku i Limie dochodzili do wniosków zbliżonych z myślą de Vitorii, jak to syntetyzuje Perena: „Na mocy prawa odkrycia, sojuszków oraz objęcia w posiadanie Hiszpania pozostawała w Ameryce słusznie i prawowicie jako państwo opiekuńcze z pełnomocnictwem świata dla ochrony niewinnych, promowania praw ludzkich i wypełniania papieskiego mandatu ewangelizacji celem pobudzenia chrześcijan oraz obrony ich wolności religijnej. Trwała obecność Hiszpanii w Ameryce wydawała się

właściwa i konieczna z powodu ryzyka, jakie jej ustąpienie powodowałoby dla Indian. Opierając się na tej zasadzie mistrzowie szkoły zlikwidowali sporną kwestię restytucji dóbr niesłużnie zagarniętych przez konkwistadorów". Jednakże pokojowy projekt z Salamanki w większej części rozplynął się w utopii, pozostając jedynie cząstkową próbą etyki kolonialnej. „Naiwnością byłoby dążyć do ukrycia nadużyć i okrucieństw Hiszpanów w podboju Ameryki. Szkoła salamancka starała się rozdzielić odpowiedzialności". Pereña uważa, iż Szkoła wpłynęła na proklamacje niepodległościowe w obu Amerykach i w dalszym ciągu aktualizuje różne zagadnienia obecne. Duch de Vitorii głęboko przeniknął wspólną refleksję iberoamerykańską i pobudza krytykę naszego obecnego braku solidarności, naszych lęków oraz karygodnych milczeń.

Pierwsi misjonarze – zwłaszcza franciszkanie pozostający pod wpływami millenaryzmu Joachima z Flore – podejmowali ewangelizację Indian w perspektywie mesjanicznej i eschatologicznej, twierdzi Rodolfo de Roux Lopez z Uniwersytetu Toulouse-Le Mirail. Doszukiwali się oni odrodzenia Kościoła – będącego w rozkładzie na starym kontynencie – w tym świecie rzeczywście nowym. Wielu szesnastowiecznych Hiszpanów uważało się za przynależnych do ludu wybranego, w Hiszpanii upatrując Ziemię Obiecana, a w Toledo – nowe Jeruzalem. Z kolei misjonarze w Indiach dochodzili niekiedy do identyfikowania Meksykanów z nowym Izraelem w pochodzie ku Ziemi Obiecanej (późniejsze dziełko *Przesiedlenie Kościoła do Guadalupe* przewidywało wręcz, że gdy poganie ponownie opanują Rzym – Eucharystia będzie sprawowana w Tepeyac, ostatnim bastionie katolicyzmu). Rychło jednak nadeszły rozczarowania: idolatria utrzymywała się; misjonarska polityka „substytucji” sprzyjała zrodzeniu się „zmetylowionego” katolicyzmu łączącego różne tradycje religijne; Indianie buntowali się, choć dziesiątkowani „apokaliptycznymi” epidemiami. U schyłku XVI w. „Kościół pionierski” – profetycznych i wizjonerskich apostołów – był już odległym wspomnieniem: kształtował się „Kościół dojrzały”, umocniony i triumfujący – Indianom narzucono naukę języka hiszpańskiego, misjonarzom skonfiskowano wszelkie prace nad społeczeństwami indygennymi. Wszyscy uznawali obowiązek głoszenia Ewangelii Amerindianom, nie mogącym uchylić się od tego – tyle że rozbieżności istniały w odniesieniu do trybu postępowania. Spośród zwolenników „czystej ewangelizacji” jedni domagali się przymuszania Indian do słuchania słowa Bożego, drudzy uznawali jakikolwiek przymus za niedopuszczalny. Inni z kolei uważali, że siłowe podporządkowanie Indian było niezbędne dla obwieszczenia Ewangelii; filozof Sepúlveda utrzymywał, że błędzących w mrokach należy przyciągać ku prawdzie „drogą najpewniejszą”, tą zaś było – „zwłaszcza dla misjonarzy”, dorzuca de Roux Lopez – współdziałanie zbrojne. Między pokojową ewangelizacją i podbojem poprzedzającym nauczania wybierano niyb-kompromis uznający, że droga pokojowa była teoretycznie najlepsza, ale niewykonalna praktycznie; zachowując ideał apostołski, usprawiedliwiano więc poczynania odwrotne w imię zasady, że lepiej nałożyć wiarę przemocą, niż pozostawić Indian bez nauczania: dopuszczano „przymus uwarunkowany i pośredni” pod postacią grózb oraz zastraszania. W usprawiedliwianiu owego „przymusu ewangelizacyjnego” ważną rolę odgrywała „idolatria”, za którą uchodziły wszelkie wierzenia, kultu i obrzędy autochtońskie jako oznaki działań Szatana. Tak więc głód, epidemie, wzmożoną śmiertelność uznawano za następstwa idolatrii. Zwalczenie jej począwszy od 1523 r. oddało ideologii zdobywczej cenne usługi w formie usprawiedliwiania masakr autochtonów – czynów uważanych za nader budujące i chwalebne. Paradoksalnie, stwierdza de Roux Lopez, przypisanie idolatrii demonom posłużyło za argument w ustalaniu pełnego członczeństwa Indian; gdyby bowiem nie byli oni ludźmi, wówczas – jak twierdzili misjonarze – Szatan nie zabiegałby o nich.

W barwnym i sugestywnym szkicu André-Marcel d'Ans z Uniwersytetu Paris VII charakteryzuje trzech szesnastowiecznych obrońców Indian. Dominikanin Las Casas, bp Chiapa w Meksyku, ożniście strzegł Indian przed wymogami kolonizatorów, ale jego namietności deprymowały najlepszych sojuszników. Marroquin, bp Gwatemali, starał się odizolować Indian bez naruszania interesów kolonizatorskich i umożliwił stabilizację zakładu Kościoła w sytuacji kolonialnej; w jego programie d'Ans doszukuje się kolonialno-hiszpańskiego apartheidu utrzymującego Indian w statusie poddańczych wieśniaków pod ochroną kleru. De Vitoria, który nigdy nie przebywał w Ameryce, potępił przemocę narzucane w imieniu religii, jednakże bez podważania praw uzyskanych przez Hiszpanię w następstwie podboju: świetny jest zestaw szesnastu fragmentów z *O Indianach* (głównie

ss. 55-58 polskiej edycji), stanowiący „kondensat mądrości i moralnego rygoryzmu”. Nie można ustalić, twierdzi d’Ans, która z tych osobistości najskuteczniej służyła sprawie Indian. W porównaniu z kunsztownym de Vitorią Las Casas okazuje się „niepoprawnym kłopotem”, który nawet po śmierci „nosi polemikę w sobie i rozsiewa ją wokół”, jednakże „w obliczu bezprzykładnej niesprawiedliwości, na jego oczach dokonującej się w ódniesieniu do całego wycinka ludzkości żyjącego na kontynencie właśnie odkrytym, niezbędne było – dla sumienia tak owego czasu, jak i dzisiejszego – by ktoś okrzyknął ten bezgraniczny skandal: tylko przesada w potępieniu była współmierna z okropnościami faktów”.

Antonio Lopez de Siles z liżbońskiego Kolegium św. Jana z Britto rozważa szlak od podboju Brazylii do jej ewangelizacji: zarysowuje średniowieczne koncepcje teokratyczne oraz systemy pochłonięci światowym życiem epoki renesansu – nazbyt łatwo przyznawali królom iberyjskim wszystkie owe przywileje”), kolejne fazy zajmowania i eksploracji Brazylii; odnotowuje prekursorskie doświadczenia pedagogiczne – przewożone z Lizbony dzieci żyły, uczyły się i bawiły wespół z dziećmi indiańskimi; analizuje misjonarską opiekę zdrowotną, Indianie bowiem okazali się bardzo uwrażliwieni na choroby przywleczone z Europy i Afryki; przypomina, że choć w Brazylii – w przeciwieństwie do obszarów pod władzą Madrytu – nie powstały uniwersytety, to jednak kolegium w Bahia już w 1575 r. nadawało stopień bakałarza sztuk wywołonych, przy czym grekę zastępowano językiem tupi-guarani. Misjonarze podejmowali dyskretną wojnę z kolonami w kwestii niewolnictwa: w 1679 r. jezuita Vieira uzyskał wreszcie ustawę przeciwko niewolnictwu we wszelkich postaciach – dopuszczono wszakże „niewolników importowanych” (Lopes uważa, że odrębnego przebadania wymaga problem „dlaczego misjonarze, tak bohatercko przeciwstawiający się zniewoleniu Indian, wydawali się tolerować niewolnictwo Murzynów” – można domniemywać, iż w wiekach XVI-XIX na swoistej skali człowieczeństwa Europa i z czasem Ameryka Północna sytuowały Indian znacznie wyżej niż Afrykanina).

W końcowym studium *Wymyślenie Ameryk a misjologia* Christian Duquoc OP, profesor teologii w lyońskim Instytucie Katolickim i redaktor naczelny teologicznego przeglądu „Lumière et Vie”, rozważa dzieje ewangelizacji Ameryk pod kątem teologii misji. Franciszkanie-utopiści marzyli o nowym społeczeństwie z inspiracją wyłącznie ewangeliczną: Indianie mylili się w odczytywaniu bóstwa, ale w pełni pojmowali sens boskości – ich aspiracje pozostawały „religijne i czyste”. Masowe udzielanie chrztu powodowała nie tylko obsesja wieczystego zbawienia Indian, ale także pozytywna ocena ich obyczajów: „przed napotkaniem Ewangelii Indianie postępowali ewangelicznie”. Las Casas pragnął z kultury indiańskiej zachować wszystko, co nie było sprzeczne z wiarą i rozumem – pod horyzontem boskiej transcendencji stawały się dlań wyrozumowane nawet azteckie rytuały ofiar ludzkich. Słabością była jednak jego eklezjologia, założona na biegunach papieżstwa – władzy podniesionej do skrajności – oraz zakonów, stanowiących „Kościół wedle Ewangelii”. Ta eklezjologia, hierarchiczna i zarazem mistyczna, wytworzyła u niego „eklezyjalną nietolerancję jurydyczną” wobec ochrzczonych, kontrastującą z jego tolerancją moralną i religijną wobec nieochrzczonych. Duquoc sądzi, że w długiej perspektywie eklezjocentryzm Las Casas mógł dla Indian spowodować skutki nie mniej niszczyielskie niż europocentryzm jego przeciwnika Sepúlvedy. Pierwsi franciszkanie dysponowali podniosłą wizją kultury chrześcijańskiej, ale nie doceniali pułapów kulturowego przepojenia Indian wartościami religijnymi: obwieszanie chrześcijaństwa spoza wszelkiej przeszłości okazało się niewykonalne; napotykanie trudności wygaszyły ogień mesjaniczny, a chrystianizacja przeobraziła się w element kolonizacji. Powstawało duszpasterstwo kolonialne, zawieszane między kompromisem a kompromitacją: konfliktu uniknięto kosztem marginalizacji kultur indiańskich oraz folkloryzacji religii.

Sumując, zawartość tego znakomitego zeszytu budzi smutne refleksje i zrozumiałe przygnębienie. Autorsko, jest on wyłącznie zachodnioeuropejski, ma więc charakter jak gdyby „wewnętrznie rozliczeniowy”, daleki od jakiegokolwiek apologetyki: to próba sięgnięcia w głąb – przekonującego konfrontowania misjonarskich założeń i praktyki, pierwotnych celów i stopniowych realizacji. Warto uwzględnić, że ewangelizacja w Ameryce Łacińskiej rozpoczynała parowiekowy czas analogicznych poczynań na innych obszarach i może uchodzić za swoiście wzorcową; tak więc omawiany zeszyc w niemałej swej części ma znaczenie wyraźnie wykraczające poza ramy kontynentalne. Franciszkanie nie wnieśli

nowego Kościoła w nowym świecie, a ich zapal w dążeniu do tego celu przyniósł ubolewania godne niszczytelstwo kulturowe, które można określać jako „etnობjstwo” (ale ileż takich przypadków da się odnotować z czasów wcześniejszych, a zwłaszcza późniejszych?). Oczywiście, co dziś może negatywnie zaskakiwać i nawet szokować, wówczas mogło się wydawać czynnem odważnym i zasadnym. Wszakże należy pamiętać, że misjonarskie ubóstwo, osobista bezinteresowność, pokora i służebność mogą prowadzić ku amalgamatowi szlachetności intencji (w pojmowaniu sprawców) oraz fanatycznej i srogiej bezwzględności, którą dostrzegają wyłącznie „odbiorcy”. Z trzech wielkich obrońców Indian najbardziej zaangażowany emocjonalnie był Las Casas – i to on pozostaje dotąd bohaterem „ludowym”, choć dociekania akademickie mogą opowiadać się za precyzją i elegancją wywodów de Vitorii; w każdym razie, by ich należycie oceniać – trzeba byłoby „wtopić” ich w eurokulturę oraz iberokatolicyzm owych czasów.

Warto dołączyć kilka słów do wspomnianego *Requerimiento*. Otóż w nawiązaniu doń de Vitoria nadmieniał: „dzikim oświadczone wyraźnie, że papież jest namiestnikiem Boga i zastępuje Go na ziemi, wobec czego domagano się...” (itd. – *O Indianach*, s. 57). Czy orientował się, jak „oświadczone”? Opierając się na różnych relacjach Todorov (s. 154) wskazuje bowiem: „Hiszpanie świadomie zaniebdywali uciekania się do tłumaczy, gdyż to ułatwiał im zadanie – nie występował problem reakcji Indian”. Odczytywano więc... po hiszpańsku, wszakże w obecności... notariusza (jak zapisuje ostatnie zdanie wezwania, w całości przytoczonego w omawianym zeszycie, s. 510-2). Las Casas skomentował to: nie wiadomo – „śmiać się czy płakać w obliczu absurdalności...”

Michał Horoszewicz, Warszawa

Paul MOJZES, *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR Before and After the Great Transformation*, East European Monographs (No. 337), Boulder 1992 – distributed by Columbia University Press, New York, s. XVIII, 473.

W monografii odnoszącej się do wschodnioeuropejskich wymiarów wolności religijnej Paul Mo j z e s, profesor w Rosemont College (Pensylwania, USA) – ongiś emigrant z Jugosławii, badacz wschodnioeuropejskiego dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, rzecznik swobód religijnych i zwalczania wszelkiej dyskryminacji wspartej na religiach czy wierzeniach, założyciel i edytor *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, wielokrotnie goszczący w krajach zwanych wówczas socjalistycznymi – przyjmuje, że wolność religijna to swoboda religijnego wierzenia i postępowania wedle własnego wyboru, jak również swoboda niewierzenia i niepostępowania religijnego; wysuwa poczwórny schemat teoretyczny. „Model A” to kościelny absolutyzm: państwo wspiera jedną tylko organizację religijną, zapewniając należytą wolność tym tylko, którzy w pełni stosują się do wierzeń i praktyk „państwowego Kościoła”. „Model B” to religijna tolerancja: państwo, teoretycznie odłączone od organizacji religijnych, praktycznie opowiada się za silniejszymi Kościołami i sięga po dyskryminację „manipulacyjną” wobec niewierzących. „Model C” to absolutyzm ześwieczony, diametralnie odmienny od „modelu A”: wszystkie religie podlegają różnym restrykcjom; system rzekomo ateistyczny, odrzucający religię jako taką, nierządkiem lansuje adorację państwa i jego kierownictwa, co przynosi swoistą „religię świecką”; w tym układzie doraźnie może poprawić się położenie grup religijnych uprzednio dyskryminowanych. „Model B” to wolność pluralistyczna: państwo pozostaje obojętne i neutralne wobec zarówno religii, jak nie-religii; jedynym ograniczeniem praw dowolnej osoby czy grupy są prawa innych.

Najprawdopodobniej Marks i zwłaszcza Engels nie zaaprobowałiby okrutnego przesładowania religii, jednakże stali się bezpośrednimi twórcami koncepcji łatwo mogących usprawiedliwić represje; Lenin zadawał się emocjonalnym nazewnictwem i sięgał po skrajnie negatywne stereotypy, religie zaś uznawał za sify politycznie opozycyjne, które należy likwidować wszelkimi sposobami, nawet najbardziej brutalnymi. O ileż inny mógłby okazać się socjalizm i jego stosunek do praw człowieka łącznie z wolnością religijną – twierdzi Mojzes – „gdyby do steru rewolucji wspiął się człowiek o odmiennych wartościach i osobowości”.

Dziewięć podstawowych rozdziałów ujmuje problematykę wolności religii kolejno w poszczególnych krajach, wedle ich stanu z lat 1988-89. Autor wykorzystał źródła podstawowe i rozległą literaturę, rozmowy z kompetentnymi autorytetami, bezpośrednio