Wojna z wiarą: chiński model totalitaryzmu wobec wolności sumienia w świetle książki Sam Brownbacka Chinas War on Faith

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje mechanizmy kontroli Komunistycznej Partii Chin na przykładzie prześladowań ruchu Falun Gong. Autor wskazuje, że dla systemu totalitarnego zagrożeniem nie jest jedynie opozycja polityczna, ale każda forma duchowości wymykająca się państwowej rejestracji i nadzorowi. Poprzez etykietowanie ruchu jako „sekty", KPCh stosuje proces dehumanizacji, który legitymizuje przemoc w oczach społeczeństwa. Konflikt ten jest interpretowany jako starcie między indywidualną samodyscypliną duchową a bezwzględnym posłuszeństwem wobec aparatu partyjnego. Walka z Falun Gong to w rzeczywistości próba przejęcia całkowitego monopolu nad definiowaniem chińskiej tożsamości i tradycji, co ma zapobiec jednoczeniu się obywateli wokół wartości niezależnych od ideologii marksizmu-leninizmu.

The text analyzes the mechanisms of control used by the Communist Party of China using the persecution of the Falun Gong movement as an example. The author indicates that for a totalitarian system, the threat is not only political opposition but any form of spirituality that escapes state registration and supervision. By labeling the movement as a 'cult,' the CPC employs a process of dehumanization that legitimizes violence in the eyes of society. This conflict is interpreted as a clash between individual spiritual self-discipline and absolute obedience to the party apparatus. The fight against Falun Gong is, in reality, an attempt to seize a total monopoly over the definition of Chinese identity and tradition, intended to prevent citizens from uniting around values independent of Marxism-Leninism ideology.

Artykuł analizuje systemowe prześladowania grup religijnych i duchowych w Chinach – od praktykujących Falun Gong, przez buddystów tybetańskich, aż po chrześcijan – dowodząc, że działania Komunistycznej Partii Chin wykraczają poza zwykłą walkę z wiarą. Autor stawia tezę, że mamy do czynienia z totalitarnym projektem antropologicznym, którego celem jest całkowita redukcja człowieka do roli zasobu biologicznego lub politycznego narzędzia. Poprzez analizę takich zjawisk jak przymusowe pobieranie organów, kolonizacja pamięci Tybetu czy wymuszona sinizacja chrześcijaństwa, tekst ukazuje mechanizm niszczenia niezależnych więzi społecznych i horyzontalnego zaufania. Głównym celem reżimu jest zastąpienie autonomii sumienia absolutną lojalnością wertykalną wobec państwa, co czyni wolność religijną ostatnią linią obrony przed systemem dążącym do pełnej kontroli nad wnętrzem człowieka. Tekst stanowi jednocześnie krytykę zachodniej selektywnej empatii i dyplomatycznego milczenia, które staje się infrastrukturą dla totalitarnej przemocy.

SŁOWA KLUCZOWE

chiński model totalitaryzmu | wolność sumienia | Falun Gong | przymusowe pobieranie organów | sinizacja religii | więźniowie sumienia | transnarodowe represje | kościoły domowe w Chinach | monopol kontroli KPCh | dehumanizacja ofiar | zaufanie horyzontalne | archiwum w ciele | wolność religijna w Chinach | China Tribunal

Falun Gong jako zagrożenie dla monopolu kontroli

Falun Gong: duchowość, której partia nie potrafiła wpisać do rejestru posłuszeństwa

Po Sinciangu, gdzie aparat państwa uderza w religijno-etniczną wspólnotę zakorzenioną w ziemi, języku i rodzinie, historia Falun Gong odsłania inny wymiar tej samej wojny. Tu nie chodzi o naród w klasycznym sensie, autonomię terytorialną czy separatyzm i granice imperium. Chodzi o ruch duchowy, który wyrósł wewnątrz samych Chin, odwołując się do elementów chińskiej tradycji; nie tworzył partii politycznej, nie budował armii, nie prowadził rebelii i nie żądał przejęcia państwa. A jednak Komunistyczna Partia Chin uznała go za śmiertelne zagrożenie.

Przypadek Falun Gong jest analitycznie istotny, gdyż pokazuje, że totalitaryzm nie boi się jedynie politycznego przeciwnika, lecz także człowieka zdolnego zjednoczyć się z innymi wokół prawdy innej niż partyjna. Falun Gong, znane także jako Falun Dafa, pojawiło się publicznie w 1992 roku jako praktyka łącząca ćwiczenia i medytację z nauczaniem moralnym opartym na zasadach prawdy, współczucia i tolerancji. Ruch ten nie posiadał zawodowego duchowieństwa, formalnego członkostwa, klasycznej infrastruktury kultowej ani programu przejęcia władzy.

Właśnie tutaj pojawia się sprzeczność. Dla liberalnego obserwatora taka struktura mogłaby wydawać się mało groźna politycznie: luźna, duchowa, oparta na praktyce osobistej. Dla partii leninowskiej była niepokojąca właśnie dlatego, że wymykała się klasycznym kanałom kontroli. Nie miała jednego urzędu, który można podporządkować, hierarchy, którego można awansować lub zastraszyć, świątyni do zamknięcia czy statutu do przepisania.

Ruch rozrósł się szybko. Według relacji przywołanych w materiale źródłowym pod koniec lat dziewięćdziesiątych liczba praktykujących miała sięgać od 70 do 100 milionów osób. W takich szacunkach należy zachować ostrożność, gdyż skala ruchów duchowych w państwie autorytarnym jest trudna do precyzyjnego ustalenia, a liczby bywają elementem sporu politycznego. Nie zmienia to jednak faktu, że Falun Gong stało się ruchem masowym i niekontrolowanym przez partię. W państwie uznającym społeczeństwo za przedłużenie aparatu politycznego sama masowość bez zgody władzy staje się prowokacją.

Otwarta kampania przeciwko Falun Gong rozpoczęła się w 1999 roku, gdy władze chińskie zdelegalizowały ruch i uruchomiły system represji. Brytyjskie opracowanie azylowo-informacyjne z 2025 roku przypomina, że rząd chiński określa go jako "evil cult" – organizację kultową, której członkostwo w chińskiej kategorii polityczno-prawnej może prowadzić do surowych kar, w tym długoletniego więzienia.

Określenie to nie jest neutralnym opisem socjologicznym, lecz narzędziem dehumanizacji i delegitymizacji. Pozwala państwu twierdzić, że nie prześladuje ono religii, lecz chroni społeczeństwo przed patologią. Taki zabieg nie jest nowy; każdy system represji potrzebuje nazwy, która uczyni ofiarę podejrzaną jeszcze przed przedstawieniem dowodów. "Wróg ludu", "element antysocjalistyczny", "sekta", "ekstremista", "agent obcych sił", "separatysta", "pasożyt" czy "dewiant" – etykieta ma wykonać pracę przemocy, zanim wkroczy policja. Po jej użyciu społeczeństwo nie pyta już: "co państwo robi z człowiekiem?", lecz: "jak państwo chroni nas przed zagrożeniem?". Wtedy więzienie przestaje wyglądać jak prześladowanie, a zaczyna przypominać higienę społeczną. To stara sztuka władzy: najpierw zanieczyścić język, potem oczyścić przestrzeń z ludzi.

W przypadku Falun Gong szczególnie ważny jest konflikt między duchową samodyscypliną a państwową dyscypliną ideologiczną. Ruch ten proponował pracę nad sobą, ciałem i wewnętrzną równowagą; partia natomiast wymaga lojalności wobec własnego monopolu. Zewnętrznie obie formy posługują się słowem "dyscyplina", lecz ich sens jest przeciwstawny. Samodyscyplina duchowa odwołuje się do przemiany osoby według normy przekraczającej politykę, podczas gdy dyscyplina partyjna oznacza podporządkowanie celom aparatu. Dlatego państwo nie mogło tolerować milionów ludzi praktykujących rytuał, którego nie zaprojektował Komitet Centralny. Władza totalna widzi w tym obrazie nie ćwiczenie oddechu, lecz oddech społeczeństwa poza jej płucami.

Falun Gong przypominał Chińczykom o duchowym wymiarze tradycji zniszczonej przez rewolucyjny ateizm i przemoc Rewolucji Kulturalnej. Dla KPCh groźne są nie tylko religie "obce", które można przedstawić jako import z Zachodu czy wpływy zagraniczne, ale przede wszystkim formy duchowości głoszące, że chińskość nie należy do partii. Chiny są starsze niż marksizm-leninizm, głębsze niż maoizm i szersze niż nacjonalistyczna propaganda obecnego państwa. Ruch odwołujący się do tradycyjnych kodów kultury może zatem podważać monopol partii na definiowanie "prawdziwej chińskości".

Zwalczanie Falun Gong ma więc wymiar walki o pamięć cywilizacyjną. Partia kreuje się na strażniczkę narodu, choć jej historia to gwałtowne niszczenie wspólnot, świątyń i autorytetów rodzinnych. Falun Gong, niezależnie od ocen różnych środowisk, przypominało, że duchowość chińska nie została przez komunizm ostatecznie pochowana. A nic tak nie drażni ideologii postępu jak zmartwychwstanie tego, co miało zostać ostatecznie przezwyciężone.

Wielowarstwowy system represji wobec praktykujących Falun Gong

Represje wobec Falun Gong mają charakter wielowarstwowe: obejmują aresztowania, więzienia i obozy pracy, pranie mózgu oraz tortury, a także kampanie propagandowe, utratę zatrudnienia, rozbijanie rodzin i presję społeczną, aż po badania medyczne i zarzuty dotyczące przymusowego pobierania organów. Departament Stanu USA w raporcie o wolności religijnej w Chinach za 2023 rok wskazał, że praktykujący Falun Gong wciąż doświadczają dyskryminacji i prześladowań, a ogólna polityka państwa zakłada „sinizację” religii oraz całkowite podporządkowanie praktyk duchowych doktrynie KPCh. USCIRF również klasyfikuje Chiny jako jednego z najpoważniejszych naruszycieli wolności religijnej, wymieniając wprost represje wymierzone w Ujgurów, chrześcijan, Falun Gong oraz buddystów tybetańskich.

Degradacja człowieka do roli zasobu biologicznego

W historii Wang Chunyan, opisanej w źródłach, ta wielowarstwowa przemoc zyskuje wymiar osobisty. Kobieta, która dzięki Falun Gong odzyskała zdrowie i sens życia, zostaje wciągnięta w wir państwowej nienawiści. Jej mąż umiera w okolicznościach głęboko podejrzanych; ona sama żyje w ukryciu, trafia do więzienia, gdzie zmuszana jest do pracy i tortur. Szczególnie uderzający jest opis bicia po plecach splecionymi żelaznymi prętami przez współwięźniarki, które przymuszono do stosowania przemocy. To nie tylko okrucieństwo fizyczne, lecz próba rozbicia więzi między ofiarami i stworzenia świata, w którym człowiek przetrwa jedynie wtedy, gdy stanie się przedłużeniem ręki oprawcy. Ten mechanizm można określić mianem korupcją cierpienia. W naturalnych warunkach cierpienie buduje solidarność; w więzieniach politycznych i obozach często rodzi się głęboka więź między ludźmi połączonymi wspólną krzywdą. Aparat totalitarny stara się temu zapobiec, zmuszając jednych więźniów do pilnowania drugich, ofiary do bicia ofiary, a zastraszonych do donoszenia na towarzyszy niedoli.

Systemowi nie wystarcza sam ból – ma on stać się narzędziem wzajemnej degradacji. Celem jest stworzenie moralnego krajobrazu całkowitego braku zaufania, w którym każdy może zostać użyty przeciw każdemu. Taka przemoc jest bardziej ambitna niż zwykła brutalność; dąży do całkowitego zniszczenia warunków wspólnoty. Wobec praktykujących Falun Gong pojawia się jednak zarzut jeszcze bardziej przerażający: przymusowe pobieranie organów od więźniów sumienia. Zagadnienie to wymaga szczególnej ostrożności, gdyż jest moralnie skrajne, dowodowo trudne, silnie upolitycznione i konsekwentnie zaprzeczane przez władze chińskie. Nie wolno go zatem rozmywać ani przedstawiać lekkomyślnie. Należy stwierdzić precyzyjnie: niezależny China Tribunal pod przewodnictwem Sir Geoffreya Nice'a KC w 2019 roku uznał jednomyślnie i „ponad uzasadnioną wątpliwość", że w Chinach przez lata na znaczną skalę praktykowano przymusowe pobieranie organów od więźniów sumienia, a członkowie Falun Gong byli jednym z głównych, prawdopodobnie głównym źródłem tych organów. Choć Trybunał nie był sądem państwowym ani międzynarodowym w sensie formalnym, jego ustalenia stały się kluczowym punktem odniesienia w debacie o prawach człowieka.

Znaczenie tego wniosku jest ogromne. Jeśli człowiek więziony za przekonania duchowe staje się potencjalnym magazynem organów, władza przekracza granicę znaną nawet najbardziej brutalnym systemom represji. Ciało więźnia przestaje być jedynie obiektem kary, przesłuchania czy zastraszenia – staje się zasobem medyczno-ekonomicznym. Człowiek zostaje sprowadzony poniżej statusu niewolnika. O ile niewolnik jest zmuszany do pracy, o tyle ofiara pobrania organów traktowana jest jak zapas części. To język okrutny, lecz adekwatny do skali zarzutu. Jeśli państwo

czyni z więźnia sumienia dostawcę organów, nie tylko łamie prawa człowieka, ale neguje samą kategorię osoby.

Medycyna w służbie totalitaryzmu jako narzędzie dehumanizacji

Źródła wskazują na liczbę od 60 do 100 tysięcy ofiar rocznie w kontekście procederu pobierania organów. W tekście publikacyjnym należy jednak podać te dane z zastrzeżeniem: są one przywoływane przez środowiska krytyczne wobec Chin i badaczy zajmujących się problemem organ harvesting, lecz ze względu na brak przejrzystości chińskiego systemu transplantacyjnego, ograniczony dostęp do danych oraz zaprzeczenia Pekinu, pełna weryfikacja skali pozostaje niezwykle trudna. Właśnie ta niemożność weryfikacji jest częścią problemu. Państwo, które zarządza ogromnym systemem transplantacyjnym, a jednocześnie uniemożliwia niezależną kontrolę źródeł organów, samo tworzy przestrzeń do uzasadnionych podejrzeń.

Sprawa nie kończy się na raportach sprzed kilku lat. W 2024 roku amerykańska Kongresowo-Wykonawcza Komisja ds. Chin przeprowadziła wysłuchanie dotyczące przymusowego pobierania organów w Chinach oraz odpowiedzi medycznych, biznesowych i legislacyjnych na ten problem. Sam fakt, że temat powraca w instytucjach państw demokratycznych, dowodzi, iż nie jest to jedynie marginalny zarzut aktywistyczny. To kwestia wchodząca w obszar prawa międzynarodowego, etyki medycznej, odpowiedzialności uczelni, współpracy szpitali, transplantologii, turystyki medycznej i sankcji personalnych.

Medycyna staje się tutaj przestrzenią szczególnego upadku moralnego. Lekarz, szpital czy system badań medycznych to instytucje, które w cywilizacji praw człowieka mają chronić życie. Gdy zostają one powiązane z represją, ich prestiż służy za zasłonę dymną. Czysta sala operacyjna może ukrywać brud polityczny. Język procedury może przykrywać przemoc. Termin „dawca” staje się kłamstwem, jeśli zabrakło zgody. Etyka medyczna opiera się na godności osoby, autonomii i świadomej zgodzie; przymusowe pobieranie organów byłoby jej absolutnym zaprzeczeniem. To już nie medycyna leczy człowieka. To państwo używa medycyny, aby człowieka rozebrać na części.

W tym kontekście badania krwi i testy medyczne więźniów Falun Gong, wspominane w historii Wang Chunyan, nabierają złowrogiego znaczenia. Same badania w więzieniu nie są jeszcze bezpośrednim dowodem pobierania organów; mogą służyć różnym celom. Jednak w zestawieniu z szerokimi zarzutami, raportami i brakiem transparentności, stają się elementem szerszego wzoru. Więzień bity, głodzony i poniżany nagle otrzymuje specyficzną uwagę medyczną nie po to, by

chronić jego zdrowie, lecz potencjalnie po to, by ocenić użyteczność jego ciała. To odwrócenie sensu opieki jest jedną z najbardziej przerażających cech systemów totalnych: państwo potrafi zainteresować się zdrowiem ofiary dopiero wtedy, gdy zdrowe organy są mu potrzebne.

Zachodnie instytucje medyczne i akademickie nie mogą w obliczu tego zasłaniać się neutralnością nauki. Nauka przestaje być neutralna, gdy współpracuje z systemem pozbawionym przejrzystości źródeł organów. Uniwersytet nie jest neutralny, gdy prestiż publikacji, wymiany i grantów przesłania pytanie o pochodzenie danych. Szpital nie jest neutralny, gdy uczestniczy w szkoleniach lub projektach z instytucjami, których praktyki transplantacyjne budzą poważne oskarżenia. Firma farmaceutyczna nie jest neutralna, gdy zysk z badań klinicznych nie idzie w parze z wymogiem etycznej kontroli. W świecie po procesach norymberskich medycyna powinna mieć szczególnie czuły alarm moralny. Jeśli alarm nie dzwoni przy więźniach sumienia i organach, to znaczy, że ktoś wyjął baterie.

Prawa człowieka nie są konkursem sympatii

Falun Gong jest jednak prześladowany nie tylko za pomocą przemocy fizycznej, ale i poprzez propagandę. Państwo chińskie przez lata kreowało obraz tego ruchu jako niebezpiecznego, irracjonalnego i szkodliwego społecznie. Narracja ta oddziałuje również poza granicami Chin; zachodnia opinia publiczna często postrzega Falun Gong przez pryzmat sporów wokół powiązanych z nim instytucji medialnych czy kulturalnych, kontrowersji wokół Shen Yun lub krytycznych analiz doktryny i organizacji ruchu. W tym miejscu niezbędna jest intelektualna uczciwość: można badać, krytykować i problematyzować Falun Gong jako ruch religijno-społeczny. Można pytać o jego strukturę, nauczanie, relacje medialne, działalność diasporalną, sposób autoprezentacji czy spory z krytykami.

Żadna jednak kontrowersja doktrynalna nie usprawiedliwia tortur, więzień, pracy przymusowej ani pobierania organów. Prawo do wolności sumienia nie jest nagrodą za to, że dana religia podoba się liberalnemu recenzentowi. To rozróżnienie jest kluczowe dla rzetelnej analizy: obrona prześladowanych nie wymaga ich idealizacji. Ofiara nie musi być nieskazitelna, aby posiadać prawa. Ruch duchowy nie musi być zgodny z gustem akademickim, aby jego członkowie nie byli bici. Praktyki religijne nie muszą pasować do świeckiej wrażliwości, by państwo nie mogło zamieniać ich wyznawców w więźniów sumienia. W przeciwnym razie prawa człowieka stałyby się konkursem sympatii. A wtedy każdemu reżimowi wystarczyłoby odpowiednio obrzydzić ofiarę, aby móc ją zniszczyć przy aplauzie lub obojętności świata.

Wang Chunyan staje się tu figurą nie tylko prześladowania, lecz przede wszystkim świadectwa. W notatce źródłowej jej ucieczka do Tajlandii, a następnie do Stanów Zjednoczonych, jest przedstawiona jako przejście od milczenia wymuszonego do mówienia publicznego. To przejście ma fundamentalne znaczenie. Totalitaryzm dąży do tego, by ofiara pozostała albo niewidzialna, albo niewiarygodna. Jeśli nie da się jej ukryć, należy ją przedstawić jako kłamczynię, ekstremistkę, agentkę obcych sił, członkinię „sekty", osobę zmanipulowaną lub wroga narodu. Świadek jest groźny nie dlatego, że dysponuje armią, lecz dlatego, że odbiera państwu monopol na narrację. Mówi: byłam tam, widziałam, cierpiałam, pamiętam.

Pamięć praktykujących Falun Gong uderza w jedno z głównych marzeń partii: marzenie o świecie bez alternatywnego archiwum. Reżim może kontrolować gazety, platformy, szkoły, sądy, kamery, policję i oficjalną historię. Ale uchodźca niesie archiwum w ciele. Blizna jest dokumentem. Utrata męża jest dokumentem. Lęk dziecka jest dokumentem. Noc w celi jest dokumentem. Badanie krwi w więzieniu jest dokumentem. Opowieść powtarzana w diasporze staje się kontrarchiwum wobec państwowej propagandy. Dlatego autorytarne państwa tak często ścigają dysydentów także za granicą. Nie chodzi tylko o zemstę. Chodzi o kontrolę pamięci.

Transnarodowe represje jako narzędzie niszczenia niezależnych więzi społecznych

USCIRF w raporcie dotyczącym Chin zwracał uwagę na transnarodowe represje wobec praktykujących Falun Gong, wskazując m.in. na sprawy karne w USA związane z działaniami mającymi wspierać chińskie naciski na tę społeczność. To przypomnienie, że wojna KPCh z wiarą nie kończy się na granicach Chińskiej Republiki Ludowej. Diaspora pozostaje polem presji, infiltracji i zastraszania; przestrzenią kampanii oszczerstw, cyberataków oraz prób wpływania na instytucje państw demokratycznych.

Wolny świat nie jest jedynie obserwatorem – to miejsce, do którego sięga długi cień autorytaryzmu. Transnarodowa represja ma jeden cel: sprawić, by ucieczka nie oznaczała wolności. Jeśli emigrant wie, że jego rodzina w Chinach może ucierpieć za jego słowa, nadal pozostaje zakładnikiem. Gdy organizacje religijne w diasporze otrzymują groźby, ich wydarzenia są zakłócane, politycy poddawani naciskom, media zasypywane propagandą, a instytucje lokalne boją się wynająć salę – cenzura zostaje skutecznie przeniesiona do demokracji. Państwo autorytarne nie musi znosić wolności słowa w Ameryce czy Europze; wystarczy, że przekona wystarczająco wielu ludzi, iż korzystanie z niej jest zbyt kosztowne.

Przypadek Falun Gong obnaża również problem zachodniej selektywnej empatii. Cierpienie Ujgurów, choć zbyt często ignorowane, łatwiej zrozumieć w znanych kategoriach mniejszości muzułmańskiej, obozów i praw ludów. Tybet ma swój globalny symbol w postaci Dalajlamy oraz estetykę duchowości, którą Zachód nauczył się romantyzować. Chrześcijanie dysponują sieciami kościelnymi i instytucjonalną pamięcią męczeństwa. Falun Gong bywa dla zachodniego odbiorcy trudniejszy: jest mniej znany, obciążony propagandą, powiązany z kontrowersyjnymi mediami i niełatwy do wpisania w proste schematy.

I właśnie dlatego stanowi test. Prawa człowieka zaczynają się naprawdę tam, gdzie ofiara nie pasuje idealnie do naszych kulturowych sympatii. Z perspektywy politologicznej represje te ujawniają kolejną cechę KPCh: lęk przed samoorganizacją społeczną. W państwie leninowskim społeczeństwo obywatelskie jest podejrzane nie dlatego, że zawsze jest polityczne, lecz dlatego, że może takie się stać. Ludzie potrafiący spotkać się bez państwa, porozumieć bez partii, zaufać sobie bez nadzoru, praktykować bez certyfikatu czy drukować materiały bez cenzora, stanowią potencjalną tkankę niezależnego społeczeństwa. Nawet jeśli dziś medytują, jutro mogą zapytać, dlaczego kłamstwo stało się prawem. Państwo totalne woli zapobiegać pytaniom, niż na nie odpowiadać.

Kampania przeciwko Falun Gong jest zatem kampanią przeciwko zaufaniu. Ruch masowy oparty na wspólnej praktyce i zasadach moralnych buduje zaufanie horyzontalne. Partia dąży natomiast do zaufania wertykalnego: obywatel ma ufać państwu, nie sąsiadowi; komitetowi, nie wspólnocie; propagandzie, nie świadectwu; funkcjonariuszowi, nie współwyznawcy. Zaufanie horyzontalne jest niebezpieczne, bo tworzy społeczeństwo. Zaufanie wertykalne tworzy poddanych. Represja wobec Falun Gong jest więc obroną monopolu partii na organizację więzi społecznych.

Nie można pominąć również aspektu ekonomicznego. Jeśli więźniowie sumienia byli lub są wykorzystywani jako źródło organów, mamy do czynienia z rynkiem śmierci. Jednak nawet poza tym skrajnym zarzutem, represje obejmowały pracę przymusową, konfiskaty, utratę zatrudnienia, niszczenie majątku i degradację społeczną. Totalitaryzm karze nie tylko ciało, ale i pozycję materialną. Człowiek ma zrozumieć, że wierność duchowa oznacza utratę bezpieczeństwa ekonomicznego. Państwo mówi: możesz wierzyć, jeśli zgodzisz się zapłacić wszystkim – zdrowiem, domem, rodziną, pracą, reputacją i wolnością. To nie jest neutralna polityka wobec religii. To ekonomiczna kara za sumienie.

Zachodnie korporacje i instytucje finansowe pojawiają się w tym kontekście inaczej niż w przypadku Sinciangu. Tam problemem są bezpośrednie łańcuchy dostaw i praca przymusowa w produkcji. Tutaj kwestia dotyczy medycyny, badań, technologii, platform komunikacyjnych, cenzury oraz transnarodowego nacisku. Jeśli firmy technologiczne pomagają filtrować treści, platformy usuwają aplikacje pod presją Pekinu, instytucje medyczne nie weryfikują źródeł organów

w chińskim systemie transplantacji, a uniwersytety unikają tematu z obawy o granty i współpracę – bierność staje się infrastrukturą.

Współudział Zachodu i granice kontroli nad sumieniem

Nie trzeba bić, aby pomagać bijącym. Czasem wystarczy zapewnić ciszę, narzędzie lub prestiż. W materiałach źródłowych pojawia się maksyma przypisywana Leninowi: kapitaliści sprzedadzą sznur, na którym zostaną powieszeni. W przypadku Falun Gong można ją sparafrazować tak: wolny świat sprzeda technologię, legitymizację i milczenie systemowi, który następnie wykorzysta je przeciwko wolności. To nie jest antykapitalistyczny slogan rzucony dla efektu, lecz ostrzeżenie przed kapitalizmem pozbawionym warunków moralnych. Rynek, który ignoruje prawa człowieka, nie neutralizuje totalitaryzmu – może go finansować, uwiarygadniać i modernizować.

Zysk sam w sobie nie jest zły, jednak pozbawiony granic etycznych ma naturalną skłonność do udawania, że nie wie, skąd pochodzi. W tym kontekście szczególnie haniebna jest pokusa „niezajmowania stanowiska". Neutralność wobec prześladowań jest zazwyczaj opowiedzeniem się po stronie silniejszego. Jeśli potężne państwo więzi, torturuje i oczernia grupę duchową, a zachodnia instytucja twierdzi, że nie chce angażować się w politykę, w praktyce akceptuje ona politykę oprawcy jako domyślny stan rzeczy. Oczywiście nie każda organizacja musi prowadzić kampanię geopolityczną, ale każda z nich, współpracując z systemem wysokiego ryzyka, powinna przynajmniej sprawdzić, czy nie przykłada ręki do represji. Nie ma niewinności przez nieuwagę, gdy ostrzeżenia są publiczne od lat.

Przypadek Falun Gong pokazuje również, że opór duchowy nie zawsze przypomina obrazy z literatury heroicznej. To nie tylko wielkie przemówienia, sztandary i dramatyczne procesy. Opór może przejawiać się w drukowaniu ulotek, kontynuowaniu ćwiczeń, odmowie wyrzeczenia się praktyki, rozmowie z sąsiadem czy przemyceniu świadectwa. To wytrwanie w propagandowej nagonce, publiczne mówienie po ucieczce i zachowanie zasady prawdy w świecie nagradzającym kłamstwo. Władza totalna preferuje spektakularne zwycięstwa, tymczasem opór duchowy często działa jak woda: powoli, uporczywie, wraca szczelinami.

Źródła podkreślają, że mimo niemal trzydziestu lat represji Falun Gong nie zostało całkowicie zniszczone; w Chinach wciąż mają działać miliony praktykujących i podziemne sieci przekazu informacji. Choć twierdzenia co do skali wymagają ostrożności, ich sens polityczny jest jasny: całkowite wykorzenienie duchowej praktyki okazało się trudniejsze, niż zakładała partia. To lekcja pokory wobec mocy przekonań. Państwo może zdelegalizować organizację, ale nie potrafi tak łatwo

zdelegalizować potrzeby sensu. Może rozbić zgromadzenie, lecz nie zdoła całkowicie kontrolować wewnętrznego aktu wierności; może wymusić deklarację, ale nie zawsze zdobędzie duszę.

Należy jednak wystrzegać się zbyt łatwego triumfalizmu. Nie wolno twierdzić, że cierpienie „wzmacnia" prześladowanych, jakby ból był narzędziem rozwoju duchowego zamówionym przez historię. Cierpienie niszczy, kaleczy i zabija; odbiera lata, rozrywa rodziny, zostawia traumę, samotność i lęk. To, że niektóre osoby potrafią nadać mu sens, nie usprawiedliwia męki. To, że opór trwa, nie zmniejsza winy oprawcy. Męczeństwo nie jest argumentem za prześladowaniem, lecz oskarżeniem prześladowcy. Największą porażką KPCh wobec Falun Gong nie jest fakt, że ruch przetrwał w jakiejś formie, ale to, że partia ujawniła własną filozofię człowieka. Dla niej człowiek nie jest osobą zdolną do prawdy, współczucia i samodyscypliny poza ramami państwa.

Antropologia antyosobowa i redukcja człowieka do surowca

Człowiek staje się tu materiałem do klasyfikacji, reedukacji i uciszenia, a w najmroczniejszym wariancie – potencjalnym magazynem biologicznym. To nie jest jedynie problem chińskiej polityki religijnej.

To antropologia antyosobowa. Tam, gdzie państwo uznaje człowieka za surowiec, zaczyna się koniec cywilizacji. Przypadek Falun Gong zmusza Zachód do pytania, czy broni wolności religijnej tylko wtedy, gdy jest ona znajoma, instytucjonalnie wygodna i medialnie sympatyczna. Wolność sumienia nie polega bowiem na ochronie wspólnot, które łatwo wyobrazić sobie przy stole konferencyjnym. Obejmuje także te obce, dziwne, trudne czy kontrowersyjne – źle rozumiane lub niewygodne w kategoriach liberalnego smaku. Państwo prawa nie pyta najpierw o to, czy podoba mu się metafizyka obywatela; pyta raczej, czy obywatel ma prawo nie być torturowany, więziony, oczerniany i zabijany za swoje przekonania. Sprawa Falun Gong jest zatem papierkiem lakmusowym wolności religijnej w jej najczystszej, a zarazem najtrudniejszej postaci.

Nie ma tu komfortu większości, globalnego centrum dyplomatycznego przemawiającego w imieniu ruchu ani powszechnej wiedzy czytelnika. Jest za to potężna machina propagandy państwowej, nieufność i ofiary, które mówią rzeczy tak straszne, że łatwiej byłoby ich nie słyszeć.

A jednak właśnie tam zaczyna się obowiązek poznawczy. Prawda nie staje się mniej prawdopodobna dlatego, że jest potworna – czasem jest taka właśnie dlatego, że dotyczy potwornego systemu. Falun Gong przypomina, że totalitaryzm nienawidzi religii nie tylko z powodów ideologicznych, lecz przede wszystkim organizacyjnych. Religia tworzy bowiem sieć

spotkań i zaufania; buduje pamięć, język wartości oraz gotowość do cierpienia w imię czegoś większego niż wygoda. Tworzy bohaterów, świadków, archiwum krzywdy i diasporę, stawiając wreszcie pytanie o prawdę. Każdy z tych elementów może stać się polityczny, nawet jeśli w tym celu nie powstał.

Partia wie to doskonale, dlatego woli zniszczyć potencjalną niezależność, zanim ta stanie się jawnie polityczna. Ten prewencyjny charakter represji jest istotą państwa totalnego. Nie karze ono wyłącznie za bunt, lecz za samą możliwość buntu. Nie ściga tylko opozycji, ale warunki, w których mogłaby ona powstać; nie zakazuje jedynie słów, lecz więzi, które te słowa utrzymują. Falun Gong, jako masowy ruch duchowy poza kontrolą partii, stanowił właśnie taki warunek. Mogło nigdy nie stać się ruchem politycznym w klasycznym sensie, ale dla państwa totalnego nie miało to znaczenia – wystarczyło, że nie należało do niego.

Na tym polega głęboki sens hasła: „Ze złem się nie negocjuje. Zło się odrzuca". Choć polityka międzynarodowa wymaga rozmów z trudnymi partnerami i wrogami, istnieją praktyki, których nie wolno relatywizować. Tortura nie jest „różnicą systemową", przymusowe pobieranie organów – jeśli potwierdzają to niezależne ustalenia – nie jest „kontrowersją medyczną", a więzienie za medytację nie stanowi „sprawy kulturowej". Dehumanizacja grupy duchowej nie jest „lokalnym modelem zarządzania". Dialog, który nie potrafi wyznaczyć takich granic, nie jest dyplomacją, lecz kapitulacją języka. Wojna KPCh z wiarą jest zatem również wojną z samą ideą człowieka jako istoty moralnie nieredukowalnej.

Jeśli człowiek jest tylko jednostką populacji, można go klasyfikować. Jeśli tylko pracownikiem – transferować. Jako więzień może zostać złamany, a jako ciało – wykorzystany. Religia w swoich różnych postaciach mówi coś przeciwnego: że człowiek posiada wymiar, którego nie wolno zredukować do funkcji państwa. I właśnie dlatego państwo totalne jej nienawidzi.

Próba przejęcia i kolonizacji tybetańskiej metafizyki

Po Ujgurach i Falun Gong przyjdzie pora na Tybet. Tam wojna z wiarą przybiera inną postać: to nie tylko prześladowania wiernych, lecz konsekwentna próba zawłaszczenia całej cywilizacji duchowej – klasztorów, języka, systemu reinkarnacji, dzieci, autorytetu Dalajlamy, a nawet krajobrazu i pamięci. Jeśli Sinciang jest symbolem obozu i fabryki, a Falun Gong ukazuje ciało jako zasób, to Tybet pokazuje, jak ateistyczne państwo usiłuje zarządzać metafizyką.

A gdy biuro polityczne chce decydować o reinkarnacji, ironia historii staje się tak czarna, że nawet atrament protestuje. W Tybecie polityka nie potrafi pozostać wyłącznie polityką. Każdy

administracyjny gest Pekinu dotyka tam warstw głębszych: rytuału, relacji ucznia z mistrzem, więzi dziecka z rodziną czy mnicha z linią przekazu. Dotyczy człowieka i góry, która nie jest tylko skałą, lecz znakiem świata uporządkowanego duchowo.

W Sinciangu państwo usiłuje przeprogramować naród za pomocą obozów, fabryk i kamer. Wobec Falun Gong dąży do zniszczenia ruchu duchowego, który wymknął się partyjnej rejestracji. W Tybecie mamy jednak do czynienia z projektem starszym i bardziej symbolicznym: próbą podporządkowania całej cywilizacji duchowej systemowi, który oficjalnie w nią nie wierzy, lecz doskonale rozumie jej władzę nad ludzką lojalnością. To paradoks tybetański w najczystszej postaci: aparat materialistyczny rości sobie prawo do kontrolowania sukcesji duchowej. Urzędnik państwa, które przez dekady zwalczało religię jako „feudalny przesąd", nagle staje się strażnikiem procedury rozpoznawania wcielenia lamy. Gdyby nie cierpienie ludzi, byłaby to groteska; ponieważ ono istnieje, groteska staje się formą przemocy. Władza nie musi wierzyć w sacrum, aby chcieć je posiadać – wystarczy, że wie, iż inni w nie wierzą.

Tybet jest jedną z głównych aren tej wojny: od niszczenia klasztorów i upokarzania mnichów, po kontrolę reinkarnacji, uprowadzenie rozpoznanego przez Dalajlamę Panczenlamy i narzucenie własnego, „fałszywego" następcy. Ten wątek nie jest egzotycznym sporem religijnym, lecz konfliktem o najwyższy symbol ciągłości narodu. Dalajlama dla Tybetańczyków to nie tylko duchowny; to figura pamięci, jedności i oporu bez przemocy, dająca nadzieję na trwanie mimo utraty suwerenności. Dlatego kontrola nad jego sukcesją jest dla Pekinu kluczowa.

Państwo, które nie może zniszczyć pamięci, próbuje przejąć jej źródło. Jeśli przyszły Dalajlama zostanie wskazany przez aparat polityczny, władza ogłosi: oto prawowity autorytet i duchowość zatwierdzona przez państwo, oczyszczona z nieposłuszeństwa. Taki manewr nie służy religii, lecz kolonizacji religii od wewnątrz. Chodzi o stworzenie duchowej atrapy: zachowanie formy przy zabiciu niezależności; imienia przy zmianie funkcji; rytuału przy podmienie lojalności. W 2025 roku problem ten stał się jeszcze bardziej aktualny – przed swoimi 90. urodzinami Dalajlama ogłosił, że instytucja jego urzędu będzie kontynuowana, a wyłączną odpowiedzialność za rozpoznanie następcy ma mieć Gaden Phodrang Trust, a nie władze Chińskiej Republiki Ludowej. USCIRF podkreśliła znaczenie tej deklaracji, apelując o silniejsze działania USA w sprawie Tybetu. To nie jest kwestia ceremonialna; to spór o to, czy władza polityczna może mianować sumienie narodu.

Historycznie chińska polityka wobec Tybetu opierała się na dwóch narracjach: wyzwolenia i modernizacji. Pekin przedstawiał swoje działania jako zakończenie „feudalnego" porządku i wprowadzenie rozwoju, infrastruktury oraz świeckiej edukacji. Ten język nie może zostać

zignorowany, gdyż każde państwo imperialne lub asymilacyjne opisuje swój projekt jako dar dla tych, których podporządkowuje.

Modernizacja jako narzędzie psychologicznego wykorzenienia i kradzieży tożsamości

Modernizacja rzeczywiście może przynosić drogi, szkoły, szpitale, połączenia kolejowe, elektryfikację i sprawną administrację. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy rozwój staje się narzędziem dominacji, warunkowanym rezygnacją z własnej tożsamości. Szkoła przestaje być dobrem, jeśli ceną za naukę jest pogarda wobec języka matki. Droga nie jest wyzwoleniem, jeśli prowadzi do garnizonu, a administracja nie oznacza równości, gdy służy wykorzenieniu pamięci.

W źródłach pojawia się wstrząsająca scena z dzieciństwa Arjii Rinpocze: ośmioletni chłopiec widzi, jak z klasztoru wywożono mnichów, a później sam zostaje zmuszony do splunięcia w twarz swojemu nauczycielowi duchowemu. To zdarzenie należy traktować jako miniaturę całego systemu. Nie chodziło tu jedynie o upokorzenie mistrza, lecz o złamanie relacji ucznia z tradycją. Dziecko zostało przymuszone do symbolicznego współudziału w przemocy wobec własnego źródła duchowego. Partia nie mówi mu tylko, że nauczyciel jest zły; nakazuje mu publicznie potwierdzić jego upadek. W ten sposób władza próbuje wdrukować w dziecko fałszywą pamięć: wspomnienie zdrady dokonanej pod przymusem, która z czasem przeradza się w wstyd, a wstyd – w milczenie. Tak właśnie działa przemoc totalitarna wobec kultury: nie wystarczy odebrać instytucji; trzeba zmusić ofiarę do uczestnictwa w teatralnym potępieniu własnego świata. Dzieci zmuszane do donoszenia, publicznie upokarzani mnisi, nauczyciele duchowi przedstawiani jako wrogowie postępu i klasztory przekształcone w obiekty nadzoru – wszystko to tworzy pedagogikę odwróconej lojalności. Człowiek ma nauczyć się nie tylko bać państwa, ale przede wszystkim wstydzić się własnego dziedzictwa. Wtedy okupacja przestaje być jedynie administracyjna; staje się psychologiczna.

Przykład Tybetu pokazuje również, że niszczenie religii nie musi polegać na całkowitym zakazie praktyk. Może ono przybrać formę administracyjnego otoczenia, rozbrojenia i przekształcenia wiary. Klasztor może istnieć, ale pod okiem kamer. Mnich może w nim mieszkać, lecz z partyjnym informatorem u boku. Rytuał może zostać odprawiony, o ile nie wzmacnia realnej niezależności wspólnoty. Język religijny pozostaje w użyciu, jednak po usunięciu treści politycznie niewygodnych. Zdjęcie Dalajlamy zostaje zakazane, a samo wspomnienie o nim staje się aktem odwagi. Władza nie zawsze musi palić świątynię. Czasem wystarczy, że zamieni ją w akwarium: wszystko widać, nic nie jest wolne.

Raport Departamentu Stanu USA o prawach człowieka w Tybecie za 2024 rok wskazywał na kontrolę władz nad wieloma aspektami buddyzmu tybetańskiego, w tym nad kwestiami reinkarnacji Dalajlamy i Panczenlamy, oraz na konsekwencje odstępstw od państwowej linii. Z kolei raport USCIRF podkreślał intensyfikację tłumienia i sinizacji buddyzmu tybetańskiego, zwiększony nadzór oraz rygorystyczne środki bezpieczeństwa wobec wiernych. W języku dyplomacji brzmi to technicznie: „kontrola", „regulacje", „nadzór", „sinizacja". W życiu wspólnoty oznacza to jednak rzecz bardzo konkretną: państwo mówi człowiekowi, jak ma pamiętać własnego mistrza. Szczególnym elementem tej tragedii jest sprawa Panczenlamy. W 1995 roku Dalajlama rozpoznał sześcioletniego Genduna Czokji Nimę jako jedenastego Panczenlamę – drugą co do znaczenia postać w tybetańskim buddyzmie. Niedługo potem chłopiec i jego rodzina zniknęli, a władze chińskie narzuciły własnego kandydata. Notatka źródłowa ujmuje to jako porwanie duchowej sukcesji: dziecko zniknęło, a państwo postawiło w jego miejscu własny symbol. Jest to operacja precyzyjna: usunięcie żywego nosiciela autorytetu i zastąpienie go kontrolowanym odpowiednikiem; jest to profanacja oraz kradzież przyszłości.

Jeżeli państwo może wskazać „prawdziwego" duchowego przywódcę wbrew wspólnocie, religia zostaje sprowadzona do procedury nominacyjnej. Znika tajemnica, zostaje pieczęć. Znika rozpoznanie duchowe, zostaje zatwierdzenie polityczne. W ten sposób KPCh próbuje zrobić z buddyzmem tybetańskim to, co z innymi wyznaniami: nie tyle zniszczyć każdy rytuał, ile przejąć bramki autorytetu. Kto kontroluje duchowieństwo, kontroluje nauczanie. Kto kontroluje sukcesję, kontroluje przyszłość. Kto kontroluje dzieci, kontroluje pamięć. Kto kontroluje język, kontroluje możliwość buntu. Kto kontroluje obraz świętego, kontroluje wyobraźnię wspólnoty.

Edukacja jako narzędzie pedagogiki odcięcia

Dzieci stają się obecnie jednym z najważniejszych pól tybetańskiej asymilacji. Eksperci ONZ już w 2023 roku alarmowali, że polityka szkół z internatem może dotknąć około miliona tybetańskich dzieci, prowadząc do ich oddzielenia od rodzin oraz asymilacji kulturowej, religijnej i językowej. Parlament Europejski w rezolucji z grudnia 2023 roku potępił system de facto przymusowych, silnie upolitycznionych internatów, wskazując na nauczanie po mandaryńsku przy jednoczesnym marginalizowaniu języka, historii i kultury Tybetu. Human Rights Watch wskazywał ponadto na narzucanie edukacji w języku chińskim oraz ideologiczną indoktrynację dzieci już w wieku przedszkolnym. Ten wątek jest kluczowy, ponieważ szkoła jest najbardziej niewinnie wyglądającym narzędziem imperium. Obóz budzi sprzeciw. Więzienie budzi sprzeciw. Tortura budzi sprzeciw.

Szkoła brzmi jak rozwój. Przedszkole brzmi jak opieka. Internat brzmi jak rozwiązanie problemu odległości na rozległym płaskowyżu. Właśnie dlatego polityka edukacyjna może być tak skutecznym narzędziem asymilacji. Gdy państwo zabiera dzieci z rodzinnego środowiska, ogranicza język tybetański i wprowadza ideologiczną narrację, osłabiając więź z klasztorem, przodkami i lokalną wspólnotą, nie musi stosować wobec każdego dziecka widocznej przemocy. Wystarczy, że codziennie przeorganizuje jego świat. Dziecko, które wraca do domu i nie potrafi swobodnie rozmawiać z dziadkami w ojczystym języku, nie jest po prostu uczniem nowoczesnej szkoły. Jest nośnikiem pęknięcia międzypokoleniowego.

Jeżeli uczeń zaczyna kojarzyć chiński język państwa z awansem, nowoczesnością i bezpieczeństwem, a tybetański z zacofaniem, prowincjonalnością i ryzykiem, władza osiąga efekt głębszy niż sam zakaz. Zakaz budzi opór; wstyd osłabia od środka. Najskuteczniejsza asymilacja nie polega na tym, że dziecko nie może mówić językiem matki, lecz na tym, że zaczyna nie chcieć nim mówić.

Tybetańskie szkoły z internatem i przedszkola są zatem narzędziem pedagogiki odcięcia. Odcięcia od rodziny, języka, klasztoru, lokalnego rytmu, religijnego kalendarza, nieformalnych nauczycieli, opowieści starszych i gestów codzienności. Państwo nie musi przekonać dziecka w jednej wielkiej lekcji; wystarczy, że przez tysiące małych powtórzeń przestawi jego punkt odniesienia. Hymn, flaga, mandaryński, opowieść o partii, obraz żołnierza, podręcznik, zakaz prywatnej nauki języka, nieobecność Dalajlamy i kontrola religii – z tego powstaje człowiek, który ma być Tybetańczykiem tylko etnograficznie, a nie cywilizacyjnie. Tu należy zachować sprawiedliwość analityczną: edukacja dzieci w regionach oddalonych, górskich i ubogich jest realnym wyzwaniem. Rodzice mogą pragnąć, by ich dzieci znały mandaryński, gdyż otwiera to drzwi do pracy, studiów i instytucji.

Modernizacja edukacji nie jest sama w sobie przemocą. Problem zaczyna się wtedy, gdy państwo nie daje realnej alternatywy, język lokalny zostaje zepchnięty na margines, szkoła staje się narzędziem ideologicznej transformacji, a rodzina traci wpływ na przekaz kultury. Wtedy edukacja przestaje być mostem między światami, a staje się maszyną do wymiany jednego świata na drugi. Chińska polityka „harmonizacji" edukacji prowadzi do narzucania chińskiego medium nauczania i indoktrynacji najmłodszych dzieci, co wpisuje się w szerszy projekt przymusowej asymilacji. Słowo „harmonizacja" jest kolejnym przykładem języka, który trzeba rozbroić. Harmonia brzmi łagodnie – kto mógłby być jej przeciw? Jednak w ustach totalitarnej władzy harmonia często oznacza ciszę tych, których zmuszono do milczenia. Harmonijny jest krajobraz, w którym nie słychać już języka mniejszości. Harmonijne jest społeczeństwo, w którym nie widać sprzeciwu, bo ten nauczył się bać.

Tybet pokazuje zatem, że asymilacja może być prowadzona w imię „jedności etnicznej", „postępu", „walki z separatyzmem", „rozwoju edukacji" i „wyrównywania szans". Każde z tych pojęć ma swoje

demokratyczne odpowiedniki i może być używane uczciwie, lecz w rękach totalnej władzy stają się narzędziami zawłaszczenia. Jedność etniczna oznacza podporządkowanie odrębności większości. Postęp oznacza utratę pamięci. Wyrównywanie szans oznacza wyrównanie języka do mandaryńskiego. Rozwój oznacza lojalność. Integracja oznacza rozpuszczenie. Władza nie mówi: niszczymy Tybet. Mówi: pomagamy Tybetowi stać się nowoczesnym.

Klasztor jako konkurencyjne centrum lojalności i infrastruktura cywilizacji

Jak zwykle, kat przychodzi w stroju pedagoga. Szczególne miejsce w tym procesie zajmuje klasztor, który w kulturze tybetańskiej nie jest jedynie miejscem modlitwy. To szkoła, archiwum, centrum sztuki i lokalnej pamięci; przestrzeń transmisji tekstów, instytucja społeczna oraz autorytet moralny. Zniszczenie klasztoru lub jego podporządkowanie nie stanowi więc tylko ograniczenia wolności religijnej, lecz uderza w całą infrastrukturę cywilizacji. Notatka źródłowa przywołuje dramatyczne dane o ogromnej skali zniszczeń oraz obrazy mnichów zakutych w łańcuchy, wywożonych i publicznie upokarzanych w przymusowej pracy. Nawet jeśli historyczne liczby wymagają w publikacji źródłowego doprecyzowania, sens procesu pozostaje bezsporny: reżim uznał klasztor za konkurencyjne centrum lojalności.

Klasztor jest groźny dla totalitaryzmu, ponieważ produkuje czas inny niż czas państwa. Państwo żąda mobilizacji, planów pięcioletnich, kampanii, haseł i statystyk. Klasztor natomiast żyje rytmem praktyki, modlitwy, nauki, recytacji oraz relacji mistrz-uczeń.

Podczas gdy państwo pragnie człowieka przewidywalnego administracyjnie, klasztor kształtuje go według drogi duchowej, której skuteczności nie mierzy się wskaźnikami PKB. Dla technokratycznego autorytaryzmu jest to skandal: istnienie instytucji, która nie tłumaczy własnego sensu językiem produkcji. Nieprzypadkowo władze chińskie tak rygorystycznie kontrolują obrazy Dalajlamy. Zdjęcie może być politycznie groźniejsze niż deklaracja programowa, gdyż oddziałuje poprzez uczucie i pamięć. W państwie totalnym obraz staje się przestrzenią walki; portret przywódcy ma zająć miejsce duchowego autorytetu. Wizerunek Dalajlamy musi zniknąć, by nie przypominał o lojalności, której państwo nie zdołało zdobyć. To wojna ikon. Nie trzeba być teologiem, aby rozumieć jej wagę – każda władza dąży do kontroli twarzy, na które patrzą ludzie.

Tybet ukazuje subtelną różnicę między okupacją a kolonizacją pamięci. Okupacja kontroluje terytorium; Kolonizacja pamięci ma sprawić, by podbici zaczęli opowiadać historię zwycięzcy jako własną. Jeśli tybetańskie dziecko uczy się, że Dalajlama jest zagrożeniem, klasztor reliktem, a język

ojczysty przeszkodą i chińskie państwo wybawcą – kolonizacja osiąga poziom narracyjny. Władzy nie wystarcza samo rządzenie; pragnie ona, by poddani dziękowali za te rządy. To najgłębsza forma dominacji: wdzięczność wymuszona przez system, który najpierw odebrał to, za czym można tęsknić.

W tej perspektywie "Droga Środka" Dalajlamy – propozycja rzeczywistej autonomii Tybetu w granicach Chin – nabiera znaczenia nie tylko politycznego, ale i moralnego. Nie jest to postulat gwałtownego odwrócenia historii, lecz próba znalezienia rozwiązania pozwalającego zachować język, religię, kulturę i realną samorządność. Pekin jednak konsekwentnie odrzuca autentyczny dialog, gdyż nawet autonomia kulturowa może być dla państwa totalnego zbyt dużą niezależnością. Totalitaryzm nie zna umiaru, bo umiar oznaczałby uznanie granicy własnej władzy.

W sprawie Tybetu szczególnie widoczna jest geopolityczna ostrożność Zachodu. Region ten posiada ogromny kapitał symboliczny w opinii publicznej, lecz niewielką siłę przetargową w twardej polityce. Przywódcy chętnie spotykali się z Dalajlamą, gdy koszt był niski; później odkryli, że Pekin potrafi karać za gesty symboliczne. Tak działa dyplomacja przymusu: państwo autorytarne uczy demokracje, że rozmowa z duchowym przywódcą może nieść konsekwencje gospodarcze. W efekcie wiele rządów zaczyna autocenzurować się zawczasu. Pekin nie musi protestować przy każdej okazji – wystarczy, że wszyscy pamiętają, iż mógłby to zrobić.

Mechanizm ten jest analogiczny do procesów w korporacjach, sporcie, Hollywood czy na uniwersytetach. Najskuteczniejsza chińska cenzura na Zachodzie nie polega na obecności urzędnika w redakcjach, lecz na tym, że studia filmowe, kluby sportowe czy uczelnie same uczą się przewidywać gniew Pekinu. Autocenzura to najtańsza forma imperialnej kontroli; nie wymaga więzień, wystarczy obawa przed utratą rynku. Tak Tybet znika z języka zachodnich elit – nie dlatego, że przestał cierpieć, lecz stał się nieopłacalny w rozmowie. A przecież Tybet nie jest sentymentalnym dodatkiem do debaty o Chinach, lecz dowodem na to, że KPCh traktuje religię i kulturę jako konkurencyjne źródła suwerenności. Jeśli partia kontroluje klasztor, szkołę, język, reinkarnację i program wychowania dziecka, oznacza to, że jej projekt nie kończy się na polityce. Jest to projekt antropologiczny.

Tybet jako model systemowego wykorzenienia tożsamości

Ma powstać nowy Tybetańczyk: lojalny wobec państwa, mówiący jego językiem, pamiętający historię według oficjalnej wersji, praktykujący religię tylko w zakresie zatwierdzonym przez władzę

i uznający duchowych przywódców jedynie wtedy, gdy państwo przyłoży pieczęć. Innymi słowy: Tybetańczyk bez Tybetu wewnętrznego. W źródłach pojawia się tybetańskie przysłowie: „Jeśli upadniesz dziewięć razy, wstań dziewięć razy. Zawsze pamiętaj, że za chmurami czeka jasne słońce".

W kontekście Tybetu nie jest to pocieszenie z turystycznej pocztówki, lecz formuła przetrwania narodu, który od dekad znosi przemoc, emigrację, propagandę, presję demograficzną i kontrolę duchową. Należy jednak uważać, by nie zamienić odporności ofiar w wygodną bajkę dla obserwatorów. To, że Tybetańczycy potrafią trwać, nie zwalnia świata z obowiązku działania. Odporność prześladowanych nie jest alibi dla lenistwa wolnych.

Tybet uczy, że zbrodnia kulturowa często dokonuje się w ciszy. Nie zawsze przybiera postać masowych rozstrzelań; częściej jest to program nauczania, formularz zgody, zakaz zdjęcia czy kontrola klasztoru. To zamknięcie prywatnej szkoły lub dziecko, które po powrocie z internatu odpowiada babci w obcym języku. To mnich niemogący mówić o swoim duchowym przywódcy i „fałszywy" Panczenlama, prezentowany jako dowód na życie religii, choć jej serce zostało administracyjnie podmienione. Tego rodzaju przemoc trudniej pokazać w wieczornych wiadomościach, lecz jej skutki mogą być trwalsze niż efekty bombardowań.

Właśnie dlatego Tybet jest kluczowy dla zrozumienia globalnego zagrożenia chińskim modelem. Jeśli państwo potrafi wmówić światu, że asymilacja to edukacja, kontrola reinkarnacji to regulacja religijna, zakaz Dalajlamy to walka z separatyzmem, przymusowa lojalność to harmonia, a wykorzenienie języka to modernizacja – inne państwa mogą przejąć te wzorce. Tyrania nie eksportuje wyłącznie kamer. Eksportuje słownik. A kto przejmuje słownik tyranii, zaczyna myśleć jej kategoriami.

Tybet stawia przed demokracjami pytanie o granice kompromisu. Czy można handlować z państwem, które niszczy kulturę? Można, bo świat jest zależny i skomplikowany. Czy można prowadzić dialog? Trzeba, bo polityka bez rozmowy bywa bezsilna. Czy można jednak udawać, że dialog zastępuje prawdę? Nie. Czy można przyjąć, że rozwój gospodarczy unieważnia prawo narodu do języka i religii? Nie. Czy można pozwolić, aby państwo ateistyczne decydowało o sukcesji duchowego przywódcy, a potem z poważną miną mówić o wolności religijnej? Też nie – chyba że cynizm awansował już do rangi doktryny.

Szczególna odpowiedzialność spoczywa na państwach i instytucjach deklarujących przywiązanie do wolności sumienia. Tybet jest przypadkiem podręcznikowym: mamy wspólnotę o głębokiej tradycji, duchowego przywódcę na emigracji, władzę ingerującą w sukcesję religijną, politykę asymilacji

dzieci, ograniczanie języka, nadzór nad klasztorami i karanie lojalności wobec niezależnego autorytetu.

Pułapka oswojenia i konsumpcja cierpienia

Jeśli w takim przypadku świat mówi niewyraźnie, to kiedy przemówi jasno? Czy dopiero wtedy, gdy reżim sam uprzejmie nazwie swoje działania prześladowaniem? Tego dnia nie będzie. Oprawcy rzadko pomagają w redagowaniu aktu oskarżenia. Tybet jest także ostrzeżeniem dla wszystkich wspólnot religijnych: państwo może nie chcieć was zniszczyć natychmiast, jeśli zdoła was oswoić. Może pozwolić na święta, o ile nie budzą one pamięci. Pozwoli na budynki, jeśli będą pod kontrolą. Pozwoli na duchownych, jeśli staną się funkcjonariuszami. Pozwoli na teksty, jeśli interpretacja będzie należała do państwa. Pozwoli na tradycję, jeśli ta zmieni się w folklor. To jest pokusa "przetrwania przez kapitulację". Zrozumiała w warunkach strachu, lecz śmiertelnie niebezpieczna, gdy staje się strategią instytucjonalną. Nie chodzi o to, by potępiać każdy kompromis, gdyż ludzie żyjący pod represjami często muszą wybierać między złym a gorszym. Mnich, rodzic, nauczyciel, lokalny przywódca religijny czy urzędnik może podejmować dramatyczne decyzje, próbując ocalić choćby fragment swojego świata.

Z zewnątrz łatwo krzyczeć „nie ustępować", siedząc wygodnie przy biurku. Jednak empatia wobec wymuszonych kompromisów ofiar to co innego niż legitymizowanie systemu, który te kompromisy wymusza. Zachód powinien być bardzo ostrożny w ocenianiu ludzi pod presją i niezwykle stanowczy w ocenie państwa, które tę presję tworzy. W przypadku Tybetu szczególnie wymowne jest to, że przemoc trwa mimo globalnej rozpoznawalności sprawy. Dalajlama jest jedną z najbardziej znanych postaci religijnych świata, a Tybet dysponuje ogromnym kapitałem symbolicznym. Buddyzm tybetański fascynował Zachód duchowo, kulturowo i estetycznie, jednak ta rozpoznawalność nie przełożyła się na skuteczną ochronę Tybetańczyków przed systemową asymilacją. Obnaża to ograniczenia miękkiej sympatii. Zachód potrafi kochać cudzą duchowość jako inspirację, a jednocześnie nie bronić wystarczająco ludzi, którzy za tę duchowość płacą cenę. Medytacja sprzedaje się świetnie; polityczna obrona mnichów – znacznie gorzej. Rynek preferuje buddyzm bez geopolityki.

To samo dotyczy kultury popularnej. Tybet bywa estetyzowany: góry, modlitwy, flagi, uśmiech Dalajlamy, spokojny mnich, kadzidło, mandala. Ale prawdziwy Tybet polityczny jest niewygodny: zniknięty Panczenlama, szkoły z internatem, zakaz zdjęć, kontrolowane klasztory, partyjni urzędnicy, presja demograficzna, język wypychany z edukacji i dzieci odcinane od rodzin.

Estetyzacja bez solidarności jest formą konsumpcji cierpienia. Można kupić symbol Tybetu, nie pytając o los Tybetańczyków.

To bardzo zachodnie: nosić bransoletkę z duchowością i mieć kalendarz spotkań z inwestorami z Pekinu. Przypadek Tybetu prowadzi nas więc do pytania o prawdziwy sens wolności religijnej. Nie oznacza ona wyłącznie prawa do prywatnej wiary, lecz prawo wspólnoty do przekazu, edukacji, instytucji, autorytetów, symboli, pamięci i publicznej obecności. Religia pozbawiona języka, mistrzów, szkół, dzieci i miejsc świętych zostaje zredukowana do prywatnego nastroju. A prywatny nastrój nie zagraża państwu. Dlatego totalitaryzm tak chętnie mówi: wierzcie sobie prywatnie. Problem polega na tym, że religia, która nie może przekazać siebie dzieciom, czcić swoich przywódców, nauczać we własnym języku, zachować klasztorów jako realnych instytucji czy krytykować władzy w imię prawdy, jest wolna tylko tak, jak ptak w klatce jest wolny śpiewać.

Tybetański przypadek pokazuje również, że walka o religię jest walką o pluralizm ontologiczny społeczeństwa. W społeczeństwie wolnym istnieją różne sposoby rozumienia świata: świeckie, religijne, filozoficzne, lokalne, rodzinne, naukowe czy artystyczne. Państwo nie musi ich wszystkich podzielać, lecz musi uznać ich prawo do istnienia, o ile nie niszczą one praw innych osób. Państwo totalne nie potrafi tego zrobić, gdyż różnorodność ontologiczna jest dla niego nieporządkiem. Dąży ono do ustanowienia jednego centrum sensu. Tybet jest dla takiego systemu nie do zniesienia, ponieważ mówi: sens nie rodzi się w Pekinie. Może rodzić się w klasztorze, w relacji z nauczycielem, w linii przekazu, w modlitwie, w języku, w pamięci emigracji czy w dziecku uczącym się imienia Dalajlamy.

Strach totalitaryzmu przed niezależnością sumienia

KPCh walczy z Tybetem nie dlatego, że jest on silny militarnie, lecz dlatego, że posiada siłę symboliczną. Armia może pokonać armię, ale znacznie trudniej zwyciężyć symbol zakodowany w pamięci ludzi. Zakaz zdjęć Dalajlamy jedynie potwierdza jego moc. Próba wyznaczenia własnego Panczenlamy dowodzi z kolei, że prawdziwy autorytet religijny wciąż ma znaczenie. Nawet przymus nauki po mandaryńsku obnaża lęk przed językiem tybetańskim, co świadczy o tym, że język ten pozostaje żywy.

Instalowanie kamer w klasztorach jest de facto wyznaniem słabości państwa: potężny aparat kontroli boi się mnicha. Ta właśnie słabość powinna stać się punktem wyjścia dla dalszej analizy. KPCh jest brutalna, nowoczesna i zdeterminowana, jednak jej wojna z wiarą ujawnia głęboki strach. Państwo pewne własnej legitymacji nie musiałoby kontrolować reinkarnacji. Państwo pewne własnej kultury nie musiałoby wyrywać dzieciom języka. Państwo przekonane o swojej

moralnej wyższości nie zakazywałoby zdjęcia starego mnicha na emigracji, a państwo pewne własnej przyszłości nie przejmowałoby tak rozpaczliwie cudzej pamięci. Totalitaryzm wygląda twardo, bo ma kamień w ręku, lecz często rzuca tym kamieniem właśnie dlatego, że boi się słowa.

Przykład Tybetu prowadzi do mocnego wniosku: wojna z wiarą jest wojną z ciągłością. O ile Sinciang ukazuje próbę zniszczenia wspólnoty poprzez obozy i pracę przymusową, a Falun Gong walkę z duchową samoorganizacją za pomocą więzień i traktowania człowieka jako ciało jako zasób, o tyle Tybet obrazuje dążenie do unicestwienia cywilizacji przez przejęcie dzieci, języka i sukcesji duchowej. W każdym z tych przypadków cel jest identyczny: człowiek ma przestać należeć do świata starszego i głębszego niż partia. Ma zostać sam na sam z państwem. A człowiek w takiej relacji nie jest już obywatelem – jest materiałem.

To prowadzi nas do kwestii chrześcijan w Chinach, rozdartych między Ewangelią a portretem przywódcy. Chrześcijaństwo stanowi dla KPCh problem szczególnego rodzaju. Nie wynika to z faktu, że każdy wierzący jest opozycjonistą, każda parafia strukturą buntu, a Ewangelia programem politycznym przeciwko partii. Problem tkwi głębiej: chrześcijaństwo w swojej istocie odmawia uznania państwa za najwyższe źródło prawdy. Może wzywać do posłuszeństwa prawu, nauczać cierpliwości i modlitwy za władców, ale nie może uznać, że Cezar jest Bogiem.

Państwo totalne ostatecznie właśnie tego żąda, choć rzadko formułuje to tak wprost. Totalitaryzm biegle operuje opakowaniami – bluźnierstwo potrafi nazwać „harmonijnym zarządzaniem religią". W chińskim modelu kontroli chrześcijaństwo może istnieć tylko jako element podporządkowany instytucjom państwowym, procesowi „sinizacji" i nadrzędnej lojalności wobec partii. Protestantyzm ma mieścić się w strukturach Patriotycznego Ruchu Potrójnej Autonomii, katolicyzm w oficjalnych organach kontroli, a każda niezależna wspólnota staje się podejrzana. Chrześcijanin może się modlić, o ile jego modlitwa nie tworzy przestrzeni wolnej od państwa. Pastor może nauczać, jeśli nie poddaje władzy sądowi moralnemu. Biskup może pełnić urząd, dopóki jego sukcesja nie przypomina zbyt głośno, że Kościół jest powszechny, a nie stanowi narodowego departamentu religii. W wersji partyjnej wiara jest dopuszczalna jako dekoracja posłuszeństwa, lecz nigdy jako źródło wolności sumienia.

Chrześcijaństwo jako dowód na granice władzy totalnej

W źródłach chrześcijanie jawią się jako jedna z głównych grup uderzonych przez KPCh: kościoły domowe, ruch Born Again, pastorzy Peter Xu i Wang Yi, Kościół Mayflower, katolicy podziemni, zaginieni lub więzieni biskupi, kardynał Joseph Zen oraz wspólnoty zmuszane do wyboru między

lojalnością wobec Boga a wiernością partii. Nie chodzi tu o wyjątkowość chrześcijańskiego cierpienia – Ujgurzy, Falun Gong i Tybetańczycy doświadczają go równie realnie.

Istotna jest jednak specyfika tego konfliktu: chrześcijaństwo w Chinach odsłania dramat relacji między państwem totalnym a Kościołem jako instytucją, która z definicji nie może być ostatecznie lokalną własnością państwa. Peter Xu, opisany w materiałach jako „chiński Billy Graham", jest figurą wiary, której władza nie potrafi sprowadzić do protokołu. Urodzony w 1940 roku, związany z ruchem kościołów domowych, wielokrotnie więziony i torturowany, staje się symbolem duszpasterza, którego ciało można unieruchomić, ale którego autorytetu nie da się skonfiskować. Szczególnie przejmująca jest scena z 1997 roku, gdy został rozciągnięty na metalowych kratach więziennych drzwi i przez godziny znosił ból bliski agonii.

Oprawcy chcieli wymusić wyrzeczenie się wiary; on odpowiedział podziękowaniem za możliwość cierpienia dla Chrystusa. Dla aparatu przemocy taka reakcja jest skandalem: tortura miała nadać sens ciału ofiary, a ofiara odebrała oprawcy monopol na znaczenie. Nie należy tego rozumieć jako pochwały samego cierpienia. Chrześcijaństwo zna język męczeństwa, lecz nie jest ono kultem bólu, lecz świadectwem, że istnieją prawdy, których człowiek nie powinien zdradzić nawet pod przymusem. Władza totalna chce, aby ból był argumentem ostatecznym. Męczennik odpowiada, że choć ból jest realny i niszczący, to nie jest on prawdą. Może złamać kości, ale nie musi złamać sumienia. Peter Xu nie jest więc tylko ofiarą przemocy religijnej.

Jest żywym dowodem na ograniczoność totalitarnej władzy. Państwo, które potrzebuje krat i tortur, by pokonać starego pastora, w pewnym sensie już przegrało. Wang Yi, pastor Kościoła Przymierza Wczesnego Deszczu, uosabia inny wymiar oporu: intelektualny, prawny, publiczny i kaznodziejski. Były prawnik praw człowieka, konwertyta i założyciel wspólnoty niezarejestrowanej stał się jednym z najważniejszych głosów protestanckich w Chinach. Źródła przypominają o jego odwadze – m.in. o kazaniu, w którym nazwał Xi Jinpinga grzesznikiem i wezwał go do pokuty, oraz o wyroku dziewięciu lat więzienia za zarzuty polityczne po rozbiciu jego kościoła w 2018 roku. Tu konflikt jest wyjątkowo klarowny: pastor nie występuje jako kandydat do władzy, lecz jako człowiek przypominający rządzącym, że oni również podlegają sądowi moralnemu. Dla totalitaryzmu to niewybaczalne.

Wang Yi rozumiał, że Kościół nie musi być partią polityczną, aby mieć znaczenie polityczne. Jeśli głosi, że istnieje prawo Boże ponad prawem państwa, że grzech dotyczy także rządzących, że sumienie nie jest własnością biura bezpieczeństwa, a wspólnota wierzących nie jest oddziałem propagandy – wchodzi w bezpośredni konflikt z absolutystycznym roszczeniem państwa. W demokracji taki konflikt bywa twórczy: Kościół, organizacje obywatelskie, media czy uniwersytety ograniczają władzę. W totalitaryzmie każde ograniczenie jest traktowane jak zamach.

Dlatego kazanie może stać się przestępstwem, a modlitwa dowodem działalności wywrotowej. Represje wobec niezarejestrowanych kościołów protestanckich nie tylko nie wygasły, lecz przybrały nowe formy. Raporty USCIRF wskazują na nadzór, zatrzymania, grzywny, wymuszone zaginięcia i tortury stosowane wobec tych, którzy odmawiają pełnego podporządkowania się kontroli państwa; dotyczy to m.in. podziemnych katolików i kościołów domowych. Świadectwem tej presji są zatrzymania liderów Kościoła Przymierza Wczesnego Deszczu w Syczuanie oraz działania wobec Zion Church, której przywódcy zostali uwięzieni w ramach kampanii kontroli religii. Wydarzenia te pokazują, że chińska polityka nie jest incydentalna.

Jest ona elementem trwałego projektu „religii kontrolowanej przez państwo". Chrześcijaństwo ma zostać włączone w architekturę polityczną KPCh: zarejestrowane, monitorowane i przepisane językiem socjalistycznych wartości. Państwo rozumie, że Kościół rosnący bez zgody partii staje się alternatywną infrastrukturą społeczną. A alternatywna infrastruktura społeczna jest dla partii czymś niemal bardziej niebezpiecznym niż opozycyjny manifest: manifest można skonfiskować, sieć zaufania – znacznie trudniej.

Kościoły domowe stanowią w tej perspektywie szczególne wyzwanie. Dom jest przestrzenią, której państwo totalne nie potrafi zostawić w spokoju. Gdy wiara przenosi się do mieszkań i salonów, aparat bezpieczeństwa zaczyna infiltrować prywatność: nadzorować komunikatory, naciskać na wynajmujących lokale i rozbijać małe zgromadzenia. Kościół domowy jest dla KPCh kłopotliwy nie ze względu na majątek, lecz dlatego, że dowodzi, iż wspólnota może istnieć bez pozwolenia. A w państwie totalnym pozwolenie jest sakramentem politycznym.

Uchodźstwo religijne jako akt oporu

Szczególnie wymownym przykładem ucieczki przed państwową kontrolą jest historia Kościoła Mayflower, czyli Shenzhen Holy Reformed Church prowadzonego przez pastora Pana Yongguanga. To współczesna epopeja religijnych uchodźców: wspólnota nękana przez służby, drżąca przed konfiskatą Biblii i śpiewników oraz odebraniem dzieci, decyduje się opuścić Chiny. Droga prowadzi najpierw na południowokoreańską wyspę Czedżu, potem do Tajlandii – gdzie nad uchodźcami zawisła groźba deportacji – aż w końcu w 2023 roku wspólnota znajduje azyl w Stanach Zjednoczonych. Media i organizacje praw człowieka potwierdziły, że 63 członków tej grupy znalazło się w Tajlandii w sytuacji bezpośredniego zagrożenia, co ostatecznie zakończyło się ich przemieszczeniem do USA.

Historia ta przypomina, że uchodźstwo religijne nie jest eksponatem z muzeum XVII wieku, a pielgrzymi nie skończyli się wraz z rozdziałem w podręczniku historii o Atlantyku. W XXI wieku

chrześcijańska wspólnota nadal może wsiąść do metaforycznego Mayflowera, uciekając przed państwem, które rości sobie monopol nad sumieniem dzieci. Gdy wierni opuszczają kraj nie jako przestępcy, lecz jako rodzice pragnący wychować dzieci w wierze poza kontrolą partii, stawką staje się fundamentalna definicja wolności religijnej: prawo do przekazywania wiary bez nadzorcy stojącego w drzwiach.

Scena z ciężarną Chen Jingjing, która w Tajlandii zasłoniła własnym ciałem pastora przed policjantem, jest jednym z najbardziej poruszających obrazów tej historii. Jej gest – prosty i fizyczny – jest teologicznie przejrzysty: staje między przemocą a pasterzem. W tym obrazie nie ma wielkiej strategii, jest za to esencja cywilizacji. Kobieta w ciąży pyta funkcjonariusza, czy skrzywdzi bezbronną osobę, odwołując się do resztek sumienia tam, gdzie procedura deportacyjna staje się wyrokiem. W jednej chwili abstrakcyjne pojęcia takie jak „non-refoulement", „azyl" czy „wolność sumienia" zyskują ciało. Czasem prawo międzynarodowe ma twarz kobiety, która podnosi ręce i mówi: spróbuj uderzyć przez nas.

Przypadek Kościoła Mayflower odsłania również mechanizm transnarodowego nacisku. Chiny nie muszą chwytać uchodźców we własnych granicach, jeśli potrafią wywrzeć presję na państwa trzecie; wówczas deportacja staje się zwykłym przedłużeniem represji. Uchodźca religijny nie ucieka więc tylko przed policją, lecz przed siecią wpływów, która może go dosięgnąć w Korei Południowej, Tajlandii, Europie czy Ameryce. To jeden z kluczowych wymiarów współczesnego autorytaryzmu: granice są dla ofiar, nie dla strachu. Strach podróżuje z paszportem dyplomatycznym.

Konflikt między dyplomacją Watykanu a świadectwem cierpiących

Jeszcze bardziej skomplikowana jest sytuacja katolików. Katolicyzm w Chinach od dekad funkcjonuje w napięciu między strukturami oficjalnymi, uznawanymi przez państwo, a wspólnotami podziemnymi, które pozostają lojalne wobec papieża i odmawiają podporządkowania się organizacjom kontrolowanym przez KPCh. Notatka źródłowa przywołuje tragedię zaginionych lub więzionych biskupów, takich jak bp James Su czy bp Joseph Xing, oraz działalność kardynała Josepha Zena z Hongkongu, krytyka ugodowej linii wobec Pekinu. Katolicyzm jest dla KPCh szczególnie problematyczny, gdyż posiada ponadnarodowe centrum autorytetu. Papież nie mieści się w chińskim systemie politycznej suwerenności nad religią; tam, gdzie autorytet przekracza granicę państwa, partia dostrzega potencjalny kanał obcej lojalności.

W 2018 roku Stolica Apostolska i Chiny zawarły tymczasowe porozumienie dotyczące mianowania biskupów. Zostało ono później przedłużane, a 22 października 2024 roku Watykan ogłosił prolongatę jego obowiązywania o kolejne cztery lata. Oficjalny język Watykanu mówi o konsultacjach, ocenie i nadziei na dalszy dialog dla dobra Kościoła katolickiego oraz narodu chińskiego. To język dyplomacji: ostrożny, łagodny, oparty na założeniu, że nawet trudne porozumienie może ograniczyć chaos, zapewnić sukcesję biskupią i podtrzymać kontakt z państwem, które w przeciwnym razie mogłoby działać jeszcze brutalniej. Tego argumentu nie wolno zbyć wzruszeniem ramion. Kościół katolicki jest instytucją długiego trwania, a dyplomacja watykańska od wieków zna logikę przetrwania w warunkach wrogich państw. Jednak powaga tego argumentu nie zwalnia z powagi krytyki.

Human Rights Watch w 2025 roku wezwał nowego papieża Leona XIV do pilnego przeglądu porozumienia z Chinami i wywarcia nacisku na Pekin w sprawie prześladowań kościołów podziemnych, duchowieństwa i wiernych. Krytycy, w tym kardynał Zen, od lat ostrzegali, że układ ten może zostać odebrany przez katolików podziemnych jako opuszczenie ich przez Rzym lub legitymizacja państwowej kontroli nad Kościołem. Problem nie sprowadza się więc do prostego przeciwstawienia: mądry Watykan kontra naiwni aktywiści, albo zdradziecki Watykan kontra heroiczni prześladowani. Sprawa jest dramatyczniejsza. Chodzi o pytanie, czy instytucjonalna dyplomacja Kościoła nie traci moralnej słyszalności tam, gdzie powinna mówić głosem pasterza. Watykan ma prawo pytać: co stanie się z katolikami w Chinach, jeśli zerwiemy dialog? Czy represje się nasilą? Czy biskupi będą mianowani całkowicie poza Rzymem? Czy wspólnota zostanie jeszcze bardziej podzielona? Czy cierpliwość dyplomatyczna nie ocali więcej niż publiczne potępienia? To są realne pytania.

Ale podziemny katolik ma prawo zapytać: co jest warte porozumienie, jeśli nadal żyjemy pod presją, nasi biskupi znikają, nasze wspólnoty są inwigilowane, a Rzym mówi tak cicho, że Pekin słyszy dialog, ale my nie słyszymy obrony? To pytanie również jest realne. I może boleć bardziej, bo płynie od tych, którzy płacą cenę w życiu, a nie w teorii. Osąd milczenia Watykanu musi więc być precyzyjny. Nie chodzi o potępienie samego faktu rozmów – te bywają konieczne. Nie chodzi o żądanie gestów samobójczych wobec wiernych w Chinach. Chodzi o proporcję między dyplomacją a świadectwem. Kościół katolicki nie jest zwykłą organizacją międzynarodową ani jedynie państwem-miastem z korpusem dyplomatycznym.

Jego autorytet wyrasta z przekonania, że potrafi nazwać zło po imieniu, nawet jeśli wiąże się to z kosztem. Jeżeli więc w sprawie Chin zbyt często wybiera mgłę, ryzykuje utratę tego, co w dyplomacji religijnej najważniejsze: wiarygodności wobec cierpiących. Watykan może odpowiadać, że działania zakulisowe są skuteczniejsze niż deklaracje. Być może czasem tak jest. Jednak

skuteczność ta musi mieć widzialne owoce. Jeśli po latach porozumienia wciąż trwa presja na katolików podziemnych i kontrola religii, jeśli naruszane są procedury nominacji biskupich, a wierni lojalni wobec Rzymu nadal czują się porzuceni, pytanie o bilans staje się nieuniknione. Dyplomacja bez mierzalnego dobra łatwo zmienia się w rytuał nadziei. A nadzieja administracyjna to dość ubogi sakrament. Nie można pominąć faktu, że Pekin potrafi wykorzystywać porozumienia do własnej legitymizacji. Nawet jeśli Watykan interpretuje umowę jako sposób ochrony Kościoła, KPCh może przedstawiać ją jako dowód, że jej model kontroli religii został zaakceptowany przez najwyższy autorytet katolicki.

Koncesja religijna jako narzędzie zawłaszczania sumienia

W polityce symbol jest walutą. Jeśli totalitarne państwo zdoła pokazać, że nawet Rzym rozmawia na jego warunkach, łatwiej mu wywierać presję na duchownych podziemnych: skoro papież szuka porozumienia, kim jesteś ty, że odmawiasz rejestracji? To dramat sumienia – porozumienie zawarte w intencji ochrony może stać się narzędziem nacisku na tych, których miało chronić. Chrześcijanie w Chinach pokazują, że prześladowania religijne nie zawsze polegają na zakazie istnienia wiary. Często sprowadzają się do stworzenia dwóch jej wersji: jednej posłusznej, oficjalnej i użytecznej; drugiej niezależnej, podejrzanej i wypychanej do podziemia. Państwo nie mówi: nie wolno być chrześcijaninem. Mówi raczej: wolno nim być tak, jak my to określimy. Wolno modlić się w zatwierdzonym budynku, słuchać uznanych duchownych i cytować Biblię, o ile jej interpretacja nie podważy partii. Wolno mieć krzyż, jeśli nie stoi on wyżej niż portret przywódcy. To nie jest wolność religijna. To koncesja religijna.

Szczególnie wymowny jest motyw zastępowania obrazów Jezusa portretami Xi Jinpinga. Nawet jeśli praktyki te mają różny zasięg i lokalny kontekst, ich symboliczna treść uderza z tą samą siłą. Władza nie prosi jedynie o lojalność obywatelską – ona wkracza w przestrzeń czci. Chce, aby obraz politycznego przywódcy zajął miejsce obrazu Zbawiciela. Można to uznać za propagandę, przymus kultu jednostki czy gest politycznego podporządkowania religii; w każdym przypadku sens pozostaje ten sam: państwo dyktuje wierzącemu, kto ma być widzialnym centrum jego domu. To nie jest kwestia administracji. To ikonoklazm odwrócony: nie niszczy się wszystkich obrazów, lecz podmienia najważniejszy. W chrześcijaństwie gest ten ma głębokie znaczenie teologiczne, nawet jeśli wykonuje go ateistyczne państwo pozbawione tej świadomości.

Obraz nie jest tylko dekoracją. Wizerunek Chrystusa przypomina, że ostateczna miara władzy, cierpienia i nadziei nie należy do państwa. Portret przywódcy w miejscu religijnego znaku głosi coś

przeciwnego: to partia jest źródłem ładu, dobrobytu i ocalenia. W ten sposób propaganda polityczna przybiera formę quasi-liturgiczną. Państwo nie wierzy w Boga, ale domaga się gestów należnych bóstwu. To prawdziwa religia totalitaryzmu: kult własnej nieomylności. Dlatego chrześcijański opór bywa tak niezrozumiały dla technokratów.

Z zewnątrz można zapytać: co szkodzi zarejestrować wspólnotę, zdjąć obraz i unikać kontrowersji, byle przetrwać? Jednak dla ludzi sumienia granice kompromisu nie przebiegają tam, gdzie narysowałby je doradca od bezpieczeństwa. Jeśli rejestracja oznacza zgodę na państwową kontrolę nauczania, milczenie staje się uznaniem kłamstwa, a zdjęcie obrazu kapitulacją duchowego centrum domu – wtedy kompromis przestaje być roztropnością, a staje się zdradą. Oczywiście nie każdy wierny oceni te granice tak samo, ale państwo totalne chce odebrać im prawo do takiej oceny w ogóle. Wang Yi uchwycił to w zdaniu przywoływanym w notatce źródłowej: na ziemi istniał tysiącletni Kościół, nigdy nie było tysiącletniego rządu. Ta maksyma nie jest tylko religijną pociechą, lecz lekcją teorii politycznej. Każda władza, nawet najpotężniejsza, jest historyczna. Rodzi się, rośnie, starzeje i kiedyś przemija. Religie trwają nie dlatego, że są moralnie doskonałe – bo nie są – lecz dlatego, że odnoszą człowieka do czasu dłuższego niż kadencja, plan czy dynastia. Totalitaryzm nie znosi tej perspektywy, gdyż przypomina mu ona o śmiertelności. A tyran najbardziej nienawidzi tych, którzy widzą jego koniec, zanim on sam dopuści tę myśl.

Chrześcijaństwo w Chinach istotne jest również ze względu na swoją dynamikę społeczną. Pomimo represji liczba wiernych pozostaje znaczna, choć szacunki różnią się zależnie od przyjętej metodologii. Raport Departamentu Stanu USA wskazuje, że chrześcijanie stanowią około 5,1 procent populacji, przy czym dane dotyczące katolików i protestantów pozostają rozbieżne między źródłami oficjalnymi a niezależnymi. Z punktu widzenia KPCh kluczowa jest jednak nie tyle liczba, co tempo i sposób rozwoju. Chrześcijaństwo, zwłaszcza w formie kościołów domowych i sieci miejskich, tworzy wspólnoty zaufania wśród klas średnich: studentów, przedsiębiorców czy profesjonalistów.

Religijna solidarność w starciu z politycznym kosztem

To już nie folklor mniejszości, lecz potencjalna sieć społeczna w samym sercu nowoczesnych Chin. Właśnie dlatego władza tak rygorystycznie reguluje religię online. Kościoły, pozbawione możliwości publicznych zgromadzeń, przenoszą nauczanie do sieci: kazania krążą jako nagrania, grupy biblijne funkcjonują na komunikatorach, a modlitwa przekracza granice miast bez potrzeby posiadania sali czy budynku. Dla partii nie jest to jedynie problem religijny, lecz kwestia infrastruktury komunikacyjnej – kontrola wiary staje się elementem kontroli internetu. Władza wie, że cyfrowe

chrześcijaństwo pozwala obchodzić lokalne zakazy, tworzyć sieci solidarności i utrzymywać wspólnotę mimo rozproszenia. Nowoczesne państwo ateistyczne musi więc cenzurować nie tylko drukowane Biblie, ale i pliki, linki, transmisje czy czaty. Dobra Nowina w PDF-ie też może być podejrzana.

Kościół w Chinach staje przed dylematem znanym z historii wielu reżimów: jak przetrwać, nie zdradzając sensu samego przetrwania? Można zejść do podziemia i ryzykować represje albo wejść w struktury oficjalne, próbując zachować wierność od wewnątrz. Można milczeć w sprawach publicznych, by ocalić praktykę sakramentalną, lub mówić otwarcie i trafić do więzienia. Można emigrować bądź zostać. Każda z tych decyzji niesie za sobą cenę, dlatego łatwe osądy są tu nieprzyzwoite – podobnie jak łatwe usprawiedliwienia. Heroizm nie jest obowiązkiem nakładanym przez komentatora z bezpiecznego kraju, jednak obowiązkiem świata wolnego jest nie udawać, że przymusowe kompromisy to normalna forma wolności. W tej perspektywie należy przyjrzeć się również chrześcijańskiemu Zachodowi. Wielu polityków, hierarchów i liderów opinii chętnie mówi o prześladowaniach tam, gdzie jest to zgodne z ich agendą polityczną. Sprawa Chin jest trudniejsza; wiąże się z handlem, dyplomacją, wpływami akademickimi i ryzykiem retorsji. A więc znowu: wartości spotykają koszt.

Jeśli obrona chrześcijan w Chinach ustępuje miejsca tematom wygodniejszym politycznie, oznacza to, że nawet solidarność religijna bywa selektywna. Chrześcijanin w Chinach nie potrzebuje zachodniej retoryki męczeństwa jako dekoracji kampanii; potrzebuje realnej presji, azylu, ochrony rodzin, sankcji wobec oprawców i odwagi w mówieniu. Tu powraca pytanie o Watykan.

Milczenie Stolicy Apostolskiej wobec prześladowanych wiernych jest oceniane różnie, lecz nie może być traktowane jako kwestia marginalna. Watykan to jeden z niewielu podmiotów religijnych zdolnych do globalnego i słyszalnego głosu. Jeśli wybiera dyplomatyczną ostrożność, musi liczyć się z tym, że zostanie ona osądzona przez tych, którzy luksusu ostrożności nie posiadają.

W obozie, w celi, w podziemnej kaplicy czy w domu obserwowanym przez policję – w rodzinie biskupa, który zniknął – język "długofalowego dialogu" może brzmieć jak zdanie z innej planety. Czasem tak właśnie brzmi dyplomacja: bardzo rozsądnie dla tych, którzy nie płacą rachunku. Nie chodzi o to, by papież czy Stolica Apostolska wypowiadali słowa dla satysfakcji publicystycznej, lecz o to, że głos pasterski nie może zostać całkowicie pochłonięty przez sekretariat stanu. Kościół głoszący Ewangelię nie może mówić wyłącznie językiem memorandum. Jeśli w Chinach chrześcijanie są zmuszani do podporządkowania krzyża portretowi władcy, podziemni katolicy naciskani są na wejście w struktury państwowe, pastorzy trafiają do więzień, a wspólnoty uciekają przez kraje trzecie – wtedy milczenie nie jest neutralne. Milczenie staje się znakiem, nawet jeśli taki nie był jego zamiar.

Wolność religijna jako ostatnia linia obrony sumienia

Najtrudniejsza jest świadomość, że KPCh rozumie Kościół lepiej niż wielu zachodnich technokratów. Partia wie, iż wspólnota religijna to nie tylko zbiór prywatnych przekonań, lecz struktura tworząca relacje, dyscyplinę moralną i solidarność. To ona zapewnia przekaz międzypokoleniowy, alternatywną edukację, opiekę nad słabszymi, autorytet kaznodziejski oraz język krytyki grzechu i nadzieję wykraczającą poza państwo. Właśnie dlatego Partia dąży do jego kontroli, podczas gdy liberalny Zachód często redukuje religię do kwestii prywatnej opinii.

KPCh widzi w niej instytucję społeczną. Niestety, tyran bywa czasem lepszym socjologiem religii niż salonowy sekularysta. Chrześcijaństwo w Chinach przypomina zatem, że wolność religijna nie jest niszowym prawem dla ludzi pobożnych, lecz testem ogólnej wolności społecznej. Tam, gdzie państwo kontroluje kazanie, w końcu zacznie kontrolować wykład. Tam, gdzie zakazuje dzieciom udziału w nabożeństwie, może równie dobrze zakazać im niewygodnej pamięci. Tam, gdzie wymusza portret przywódcy w miejscu świętego obrazu, wymusi dowolny rytuał lojalności. Jeśli pastor idzie do więzienia za słowa, profesor, dziennikarz czy działacz społeczny również nie są bezpieczni. Wolność religijna stanowi pierwszą linię obrony przed państwem, które chce rządzić wnętrzem człowieka.

Przypadek chrześcijan domyka sekwencję niniejszego wywodu. Ujgurzy ukazali wojnę z religią splecioną z etnicznością, rodziną i pracą. Falun Gong obnażyło walkę z duchową samoorganizacją i ciałem człowieka sprowadzonym do zasobu. Tybet pokazał wojnę z cywilizacją duchową, językiem, dziećmi i reinkarnacją.

Chrześcijanie natomiast ukazują wojnę z Kościołem jako wspólnotą, która mówi państwu: możesz być władzą, ale nie jesteś Panem. Ta różnica między władzą a Panem jest dla totalitaryzmu nie do zniesienia. Dlatego tak istotna staje się maksyma: „Kiedy nie jesteśmy prześladowani, głosimy Ewangelię. A kiedy przychodzą prześladowania, kontynuujemy głoszenie Ewangelii". W ustach Wang Yi lub osób mu podobnych nie jest to romantyczna poza, lecz doktryna wolności sumienia. Państwo może zmienić warunki zewnętrzne, ale nie zdoła zmienić obowiązku świadectwa.

Właśnie dlatego prześladowania religijne tak często przynoszą efekt odwrotny do zamierzonego: miały uciszyć, a tworzą świadków; miały rozproszyć, a pogłębiają więź; miały zawstydzić, a odsłaniają godność; miały pokazać wszechmoc państwa, a obnażają jego paniczny lęk przed modlitwą. Nie oznacza to, że Kościół w Chinach nie ponosi realnych strat. Cierpi. Pastorzy są więzieni, wspólnoty rozbijane, dzieci ograniczane w dostępie do formacji, katolicy podziemni naciskani, a wierni zmuszani do kompromisów. Rodziny żyją pod obserwacją, a sieci wspólnotowe są niszczone. Władza potrafi zadawać rany, których nie da się łatwo opisać w triumfalnym tonie.

Jednak jej ostateczny cel – całkowite podporządkowanie sumienia – pozostaje nieosiągnięty wszędzie tam, gdzie choć jeden człowiek odmawia uznania kłamstwa za prawdę. Krzyż jest dla państwa totalnego znakiem wyjątkowo niebezpiecznym. Przypomina, że historia nie zawsze należy do tych, którzy mają gwoździe.

> Władza totalna może kontrolować każdy gest, każde słowo i każdą komórkę ciała, lecz wciąż drży przed szeptem modlitwy i ciszą niezłomnego sumienia. Paradoksem tego systemu jest fakt, że im bardziej brutalnie próbuje on wymazać ślady boskości czy duchowości z ludzkiego życia, tym wyraźniej obnaża własną kruchość i paniczny lęk przed prawdą. Ostatecznie historia uczy nas jednego: żaden rząd nie trwa tysiąc lat, ale pytania o sens i godność pozostają aktualne długo po tym, jak milkną ostatnie rozkazy tyranów.

Inspiracje

[1]

"Chinas War on Faith" Sam Brownback

Simon and Schuster | ISBN: 9781645721147

Samuel Dale Brownback (ur. 12 września 1956 r.) jest amerykańskim prawnikiem, politykiem i dyplomatą. Pełnił szereg ważnych funkcji w służbie publicznej, m.in. jako kongresmen (1995–1996), senator stanu Kansas (1996–2011), 46. gubernator stanu Kansas (2011–2018) oraz ambasador USA ds. wolności religijnej na świecie (2018–2021). W swojej karierze aktywnie działał na rzecz praw człowieka, wolności religijnej i wartości demokratycznych. Był jednym z głównych sponsorów Ustawy o wolności religijnej na świecie z 1998 r. oraz Ustawy o ochronie ofiar handlu ludźmi z 2000 r. Brownback uzyskał tytuł licencjata (B.S.) na Uniwersytecie Stanowym Kansas oraz stopień doktora prawa (J.D.) na Uniwersytecie Kansas. Obecnie pełni funkcję przewodniczącego Narodowego Komitetu Wolności Religijnej i współprzewodniczącego Międzynarodowego Szczytu Wolności Religijnej, kontynuując pracę nad kwestiami prześladowań religijnych na świecie i praw człowieka.

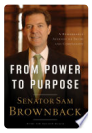
Samuel Dale Brownback (born September 12, 1956) is an American attorney, politician, and diplomat. He has held several prominent public service roles, including serving as a U.S. Representative (1995–1996), U.S. Senator from Kansas (1996–2011), the 46th Governor of Kansas (2011–2018), and U.S. Ambassador-at-Large for International Religious Freedom (2018–2021). Throughout his career, he has been a vocal advocate for human rights, religious liberty, and democratic values. He was a key sponsor of the International Religious Freedom Act of 1998 and the Trafficking Victims Protection Act of 2000. Brownback earned a B.S. from Kansas State University and a J.D. from the University of Kansas. He currently serves as chairman of the National Committee for Religious Freedom and co-chair of the International Religious Freedom Summit, continuing his work on global religious persecution and human rights.

National Committee for Religious Freedom

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:



[1] "From Power to Purpose"

Sam Brownback

2009 | Thomas Nelson | ISBN: 9781418531126

[2] "Are Military Adultery Standards Changing? What Are the Implications?"

Sam Brownback

2000 | DIANE Publishing | ISBN: 9780788186844

[3] "Kansas Agricultural Law"

Sam Brownback, James Bryce Wadley

1989 | ISBN: 9780943861029

[4] "U.S.-Taiwan Defense Relations in the Bush Administration"

Ana I. Eiras, Arthur Waldron, Douglas Holtz-Eakin, George Walker Bush, James Jay Carafano, Jon Kyl, Peter Brookes, Rick Perry, Sam Brownback

2003

[5] "Marketing Violence to Children"

Sam Brownback

2002 | ISBN: 9780756722326

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[6] "Gawin D."

Geoffrey Nice

[7] "Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky"

Włodzimierz Lenin

[8] "Declaration of the Rights of the Peoples of Russia"

Włodzimierz Lenin

[9] "What Is to Be Done?"

Włodzimierz Lenin

[10] "Prometheus"

Wang Yi

[11] "I Have No Enemies Perry Link Wu Dazhi"

[12] **"Business Ethics (PDFDrive).pdf"**

[13] **"Making China Modern Klaus Muhlhahn"**

[14] **"No Trade Is Free"**
Robert Lighthizer

[15] **"The China Questions Jennifer Rudolph"**

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"The Influence of War and Party System Aging on the Ranking of Presidents"**
David C. Nice
1984 | The Western Political Quarterly | DOI: 10.2307/448445
Google Scholar

[2] **"Binding the Deities: Tibetan Buddhism, Reincarnation and the Chinese Communist Party"**
Jigme Yeshe Lama
2024 | China Report | DOI: 10.1177/00094455241287888
Google Scholar

[3] **"Political Representation in the Discourse and Practices of the “Party of the Common Man” in India"**
Stéphanie Tawa Lama-Rewal
2019 | Politics and Governance | DOI: 10.17645/pag.v7i3.2122
Google Scholar

[4] **"Rotating to the Top: How Career Tracks Matter in the Chinese Communist Party"**
Ruixue Jia, Yiqing Xu
2018 | SSRN Electronic Journal | DOI: 10.2139/ssrn.3613276
Google Scholar

[5] "Chinese Communist Youth League, political capital and the legitimising of volunteering in China"

Ying Xu

2018 | Youth Policies and Services in Chinese Societies | DOI: 10.4324/9781315796833-4

Google Scholar

[6] "POLITICAL STABILITY AND ECONOMIC DEVELOPMENT UNDER THE CHINESE COMMUNIST PARTY"

Wang Hao Ran, Zhao Xin Yi, Li Jian Hao, Lin Mei Xin Yu Jing, Chen Yu An Zhi Xuan

2026 | International Journal of Education and Social Science Studies | DOI: 10.60153/ijesss.v2i1.283

Google Scholar

[7] "The Political Economy of Retail Change in Chinese Cities"

Enru Wang, Jinping Song

2008 | Environment and Planning C: Government and Policy | DOI: 10.1068/c0773b

Google Scholar

[8] "The Endgame or Resilience of the Chinese Communist Party's Rule in China: A Gramscian Approach"

Li Xing

2017 | Journal of Chinese Political Science | DOI: 10.1007/s11366-017-9490-y

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[9] "End the Suffering in Sudan"

Sam Brownback

1999 | Project Muse (Johns Hopkins University)

Google Scholar

[10] "A New Contract with America"

Sam Brownback

1996 | Policy review

Google Scholar

[11] "Mr. Smith goes to Washington?. Interview by Renee Blankenau."

Mike Foley, Bill Frist, Kathleen D. McCarthy, C Fattah, Sam Brownback

1995 | PubMed

Google Scholar

[12] **"A Conversation with Ambassador Sam Brownback"**

Sam Brownback

2018 | Scholarship at Catholic Law (Catholic University of America)

Google Scholar

[13] **"Triumphs & Traps; What's Ahead for Conservatives"**

Richard K. Armey, Lamar Alexander, Jack Faris, Jeb Bush, Gary L. Bauer, Sam Brownback

1997 | Policy review

Google Scholar

[14] **"CITIZEN INVOLVEMENT - FEDERAL LEVEL"**

Sam Brownback, Brownback, Sam

1995 | Increasing understanding of public problems and policies | DOI: 10.22004/ag.econ.17050

Google Scholar

[15] **"Eliminating Neglected Diseases: Impact Of Published Paper"**

Sam Brownback

2007 | Health Affairs | DOI: 10.1377/hlthaff.26.5.1509

Google Scholar

[16] **"Confronting Childhood Obesity"**

Sam Brownback

2008 | The Annals of the American Academy of Political and Social Science | DOI: 10.1177/0002716207308894

Google Scholar

[17] **"Bioethics and the Future of Humanity"**

Sam Brownback

2006 | The National Catholic Bioethics Quarterly | DOI: 10.5840/ncbq20066326

Google Scholar

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 33abd98d-4b43-4cad-a1e4-209c9e96c920