



Krzysztof GŁOWIAK 

Centrum Kształcenia Torus, Dębica, Polska

Wielokulturowość w Europie i stanowisko Kościoła katolickiego wobec migracji

Multiculturalism in Europe and the Catholic Church's Position on Migration

• Abstrakt •

Artykuł zwraca uwagę na to, iż nie wolno dyskryminować żadnego cudzoziemca ze względu na kulturę, wyznanie czy rasę. Polityka migracyjna powinna prowadzić do dialogu z przybyłymi, co wynika z prezentowanego stosunku przedstawicieli nauki, w tym filozofii, socjologii oraz politologii. Kościół katolicki stoi na stanowisku przyjmowania uchodźców będących w potrzebie i udzielania im pomocy, co można zaczerpnąć m.in. z Starego i Nowego Testamentu, Konstytucji apostołskiej o duchowej opiece nad emigrantami z 1952 roku, a także stanowiska jego przedstawicieli.

Słowa kluczowe: migracja; uchodźcy; kultura; wyznanie; dialog

• Abstract •

The article draws attention to the fact that no foreigner may be discriminated against on the basis of culture, religion, or race. Migration policy should lead to dialogue with newcomers, which results from the presented attitude of representatives of science, including philosophy, sociology and political science. The Catholic Church is in favor of receiving refugees in need and helping them, which can be taken, among others, from the teachings of Old and New Testaments, the Apostolic Constitution on the spiritual protection of immigrants from 1952, as well as the position of its representatives.

Keywords: migration; refugees; culture; religion; dialogue

Wstęp

Migracja ludności w drugiej dekadzie XXI wieku w życiu zarówno społeczności ogólnoświatowej, jak i kontynentalnej i międzypaństwowej jest zjawiskiem strukturalnym, pogłębiającym się, obecnym na coraz rozleglejszych płaszczyznach życia ludzkiego, w tym również życia Kościoła rzymskokatolickiego (Necel, 2007, s. 47).

Trudno jest jednak nie zauważyć zachodzącej powoli przemiany Europy i obecności na ulicach jej miast imigrantów różnych narodowości, m.in. z Syrii i Bliskiego Wschodu (Necel, 2017, s. 84).

Zamiarem artykułu jest przedstawienie zagadnienia wielokulturowości w Europie w kontekście przyjmowania migrantów oraz stanowiska Kościoła katolickiego wobec migracji. Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza część artykułu zajmuje się kwestią wielokulturowości w Europie. Natomiast druga traktuje o stanowisku Kościoła katolickiego wobec migracji.

Autor jako metodę badawczą stosuje analizę danych zastanych. Podstawę tejsze analizy stanowią: dokumenty kościelne, publikacje naukowe w postaci książek i artykułów w czasopismach naukowych polskich oraz zagranicznych, które stanowią dzieła starsze, jak i najnowsze zajmujące się przedmiotem podejmowanej w artykule problematyki, oraz oficjalne stanowiska prezentowane przez przedstawicieli nauki i Kościoła katolickiego. W pracy wykorzystano 40 opracowań w postaci książek i artykułów.

Wielokulturowość w Europie

Ogromne problemy w Europie związane są z kryzysem migracyjnym, który dotyka wszystkie państwa zachodnie. Następstwem tego są niepokoje i spory związane z kolejnymi falami uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki, którzy w większości wywodzą się ze społeczności muzułmańskich. Sytuacja jest o tyle złożona, że następuje zderzenie europejskiej demokracji liberalnej z konserwatywnie interpretowanym islamem, co naturalnie ma ogromny wpływ na samą intensyfikację procesów migracyjnych (Kłodkowski, 2016, s. 31). Nic zatem dziwnego, że zyskują na popularności odniesienia do koncepcji Samuela Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”, aczkolwiek same „zderzenia” wewnątrz poszczególnych wspólnot religijnych i kulturowych nie są mniejsze niż postulowane „zderzenie między cywilizacjami” (Huntington, 2008, s. 103). Unia Europejska dostrzega pilną potrzebę reakcji na kryzys migracyjny (Janik, Jaremczuk, 2017, s. 44), w związku z tym powinna wypracować politykę migracyjną, która winna opierać się zasadzie, że nie wolno dyskryminować żadnego przybysza ze względów kulturowych, religijnych, rasowych czy innych (Balicki, 2012, s. 195). W polityce tej i służbie przybyszom ten problem jawi się jako pilny oraz pierwszoplanowy. Polityka migracyjna nie tyle powinna wywierać nacisk na szybką asymilację, ile powinna prowadzić do dialogu z przybyłymi i wraz z nimi, wśród nich i dla nich budować interkulturową społeczność (Necel, 2017, s. 84).

W konsekwencji coraz częściej stawia się następujące pytania: Czy da się pomieścić multikulturalizm w ukształtowanym historycznie standardzie demokracji zachodniej? Czy da się pogodzić ideę integracji obywatelskiej ludzi różnych kontekstów kulturowych z zachowaniem ich własnych kanonów? (Krzysztofek, 2003, s. 77). Zdaniem Hansena, nie chodzi tu „jedynie” o trudności w konfrontacji z wielokulturowością doświadczaną na poziomie *bottom up*, co niekiedy może prowadzić do powstania negatywnych stereotypów czy uprzedzeń. Podstawowy problem tkwi w tym, iż proces społecznej ekskluzji dokonuje się w ramach politycznie, społecznie i coraz częściej prawnie usankcjonowanej konstrukcji wspólnoty europejskiej, w której wielokulturowość okazuje się specyficznym zdefiniowaną europejskością (Hansen, 2002, s. 483).

Idea wspólnej supranarodowej Europy przekształcona zostaje, tak jak pokazuje to Martin Kohli, w supernacjonalizm czy wręcz hipernacjonalizm, zwalniający zarazem poszczególne kraje od odpowiedzialności za nierespektowanie reguł demokracji wobec imigrantów, gdyż relacje wobec Innych wyznaczone są przede wszystkim przez wspólną politykę Unii Europejskiej (Kohli, 2000, s. 113). Ta zaś, paradoksalnie, opiera się na sposobach działania typowych dla tradycyjnych metod obrony suwerenności narodowej, jakimi są np. militarna obrona granic, przymusowa deportacja, system wizowy, rygorystyczny nadzór nad imigrantami czy ich demonizowanie (Hansen, 2009, s. 20). Jednocześnie, zdaniem Hansena, ten sposób myślenia jest efektem dużo głębszych i raczej pomijanych w dyskursie publicznym procesów, jakimi były kolonizacja i dekolonizacja. „Walka o niepodległość i dekolonizacja zmusiła mocarstwa kolonialne do namysłu nad własną przyszłością. W tym kontekście procesy dekolonizacji Europy można uznać za bodziec do tworzenia Wspólnoty Europejskiej. Integracja europejska stworzyła mocarstwom kolonialnym możliwość dostosowania się do nowych realiów politycznych i gospodarczych będących efektem dekolonizacji” (Hansen, 2002, s. 12). Tego typu diagnoza nasuwa konkluzję, iż „projekt multikulturalizm”, współcześnie oceniany tak negatywnie nie dlatego, że imigranci nie stanęli na wysokości zadania, ale niejako z góry skazany był na porażkę ze względu na ideologiczne, polityczne i społeczne założenia wpisane w projekt założycielski Wspólnoty Europejskiej (Kaźmierska, 2011, s. 18).

Widać zatem wyraźnie, że najbardziej skutecznym czynnikiem budującym poczucie wspólnoty i przynależności, zwłaszcza w momentach krytycznych, pozostaje etnocentryczne podkreślenie odmienności. Wobec takiej diagnozy trudno jest stwierdzić, czy podejmowane próby kształtowania świadomości Wspólnoty, poczucia integracji kulturowej, odpowiedzialności obywatelskiej dadzą się określić jako program pozytywny, skoro milcząco zakładają okcydentalną wizję eu-

ropejskości. Dokumenty unijne obfitują w takie dezyderaty – tworzone są nowe programy, których celem jest kształtowanie *światłego obywatela* w myśl przekonania, iż tożsamość europejska pozostaje warunkiem idei integracji, a nie odwrotnie, iż identyfikacja z Europą tworzy się jako efekt procesów integracyjnych (Schütz, 1984, s. 44). Charakteryzując perspektywę *top down*, Martin Kohli wyróżnia sfery, w których kształtuje się tego typu dyskurs na temat integracji i tożsamości. Pierwsza to głos „oficjalnej” unijnej Europy reprezentowanej przez brukselskich urzędników, druga to dyskurs elit, zwłaszcza na temat tego, jaka powinna być Europa, wreszcie trzecia to tworzone w dwóch pozostałych sferach wyobrażenia o Europie jako systemie znaczeń kulturowych (Kohli, 2000, s. 114).

Kreowanie takich symboli jak flaga, hymn, celebrowanie europejskości czy budowanie wspólnej pamięci zbiorowej oraz kanonu kultury europejskiej to środki temu służące. Przy czym, jeśli asocjacja niebieskiego tła z białymi gwiazdami z flagą Unii nie stwarza dziś problemów, to już uzgodnienie tego, co ma tworzyć zasoby pamięci zbiorowej, wydaje się o wiele trudniejsze. Uznanie za prawomocne historii wszystkich społeczeństw jako elementu historii Europy czyni tę ostatnią „po prostu” zbiorem różnych opowieści. Z kolei budowanie wspólnej historii i sprowadzanie jej do wspólnego mianownika wiedzie w istocie do banalizacji Europy (Soysal, 2002, s. 265).

Unia Europejska jest przede wszystkim projektem wielokulturowym w wymiarze politycznym, gospodarczym, społecznym i obronnym. W mniejszym stopniu poruszamy w niej tematykę spotkania z „Innym” czy „Obcym”, w której mierzyć ma się otwartość, tolerancję bądź kulturową empatię europejskich interlokutorów i w której ów „Obcy” lub też „Inny” jest w przekazie medialnym niepowiązany z własnym środowiskiem kulturowym i zredukowany do „potrzebującej pomocy istoty ludzkiej”. Innymi słowy: nie skupiamy się na fenomenie migranta bądź uchodźcy „w ogóle”, a bardziej koncentrujemy się na analizie konkretnych systemów aksjologicznych poszczególnych kultur i rzeczywiście, a nie tylko deklaratywnej filozofii działania jej członków. Powiązane czyn i słowo bardziej dają do myślenia aniżeli samo słowo wywodzące się z najbardziej szlachetnych deklaracji. Spotkanie z „Obcym”, który mimo odrębnego języka czy wyznania posługuje się podobnym kodem kulturowym, sprawia, że dość łatwo potrafi wkomponować się w struktury nowego społeczeństwa. Nie chodzi tutaj o jednostki, które mogą kierować swoją egzystencją w dowolny sposób, bez większej szkody dla innych, ale o znaczące liczebne społeczności, które mają większy lub mniejszy wpływ na funkcjonowanie całego kraju (Kłodkowski, 2016, s. 33).

Świat imigranta, który on świadomie lub nieświadomie przynosi ze sobą do nowego miejsca osiedlenia, jest wytworem jego rodzinnej zbiorowości. Przybyśz

wnosi w nowe środowisko swoje zwyczaje, a także postawy występujące w jego kulturze, charakterystyczny sposób zachowania i komunikowania się, styl pracy i świętowania. Imigrant przynosi ze sobą także mentalność, jaką nabywa każda jednostka identyfikująca się z daną zbiorowością i dziedzictwo przekazywane z pokolenia na pokolenie (Krapiec, 1990, s. 328). Imigrant w przeżywanym procesie integracji pogłębia swoją świadomość kulturową i usiłuje na nowo rozpoznać i zweryfikować siebie jako podmiot i przedmiot w miejscu zatrzymania się lub osiedlenia. Poprzez swoją kulturę wyraża fundamentalną potrzebę tożsamości i wolności oraz gotowość uczestnictwa w dobrach cywilizacyjnych społeczności go przyjmującej. W ten sposób jego rodzinna kultura staje się wystarczającą koniecznością do owocnego przekraczania siebie i otwierania się na nowe (Wesoły, 1994, s. 328). W sposób naturalny i konieczny w imigrancie powstaje pytanie o własną tożsamość kulturową w świecie, w którym punkty odniesienia często zostały zatarte przez gwałtowne i powszechne przemiany ogarniające całą społeczność i będące motywem migracji. Potwierdzenie tożsamości kulturowej imigranta pociąga za sobą konieczność dialogu kulturowego. Potrzebna jest kultura solidarności jako jedyna rękojmia sprawiedliwości, pokoju i rozwoju dla wszystkich (Necel, 2017, s. 87).

Każda zbiorowość wytwarza swoją specyficzną kulturę, w której pewne elementy ulegają zmianie wraz ze zmianami społecznymi, gospodarczymi czy politycznymi, podczas gdy inne elementy mają charakter trwały (Karwińska, 2008, s. 179). Niektóre z tych wartości mają charakter uniwersalny i występują we wszystkich wymiarach społecznego czasu oraz społecznej przestrzeni, inne zaś obecne są tylko w określonych epokach i warunkach kulturowych. Każda wspólnota kulturowa posiada wartości dla siebie dominujące i opartą na nich hierarchię wartości (Slany, Kluzowa, 2004, s. 110). Kultura zbiorowości ma charakter kumulatywny, jest tworzona przez wieki, a nawet tysiąclecia, poprzez stopniowe dodawanie kolejnych wartości, wzorów, norm i innych składników kultury, modyfikowanie innych czy wreszcie zapominanie lub odrzucanie tych, które w nowych warunkach przestały być ważne, użyteczne, odpowiednie (Karwińska, 2008, s. 179).

Środowiska nieprzystosowane do przyswajania inności kulturowej, nowoczesności lub pluralizmu przeżywają zagrożenie rozpadem i wyobcowaniem. Wyobcowanie to ostatecznie przenosi się na płaszczyznę religii i zastyga w wyczerpujących się walkach o tożsamość wobec dominacji kultury społeczności przyjmującej (Kawecki, 2009, ss. 273–274). W tym kontekście pojawia się kolejna kwestia dotycząca roli samego państwa w procesie integracji: czy jest ona aktywna, narzucająca pod przymusem akceptację pewnych norm i instytucjonalizująca przekazywanie istniejącego kodu kulturowego, czy też w praktyce pasywna, pozostawiająca wła-

snym obywatelom lub – bardziej nawet – społecznościom obywateli całkowitą dowolność w procesie wyboru własnego systemu normatywnego (Dahrendorf, 2004, s. 7). Dialog z kulturą miejsca osiedlenia i wysiłek rozumienia kultury społeczności przyjmującej i odwrotnie – dialog ze strony wspólnoty przyjmującej z kulturą przybysza oraz wysiłek rozumienia kultury imigrantów, mają charakter decydujący (Kawecki, 2009, ss. 273–274).

W aktualnej europejskiej polityce migracyjnej dominuje model pluralistyczny, co oznacza odrzucenie polityki zorientowanej na asymilację, rezygnację z oczekiwań na pełną identyfikację członków mniejszości kulturowej z kulturą dominującej większości, a co za tym idzie, zgodę na mniejszą lojalność imigrantów względem państwa pobytu. Narzucanie asymilacji jest obecnie odbierane jako przejaw etnocentryzmu i wyższości kulturowej (Polakowska-Kujawa, 2006, s. 130). Ta postawa wydaje się efektem działania drugiej i trzeciej generacji imigrantów muzułmańskich, którzy znaleźli się w bardzo specyficznej sytuacji. Generacje te funkcjonują bowiem w zawieszeniu pomiędzy kulturą kraju pochodzenia rodziców a kulturą europejską kraju, w którym żyją. Zjawisko to przynosi określone konsekwencje. Z jednej strony – przedstawiciele obydwu generacji w większości deklarują przywiązanie do religii i życia zgodnego z regułami islamu, z drugiej – wychowani w państwach demokratycznych, szanujących wolności obywatelskie domagają się zastosowania tych zasad w stosunku do ich religii i obowiązków, jakie z nich wynikają. Ich rodzice nie mieli podobnych oczekiwań, kiedy przyjeżdżali do Europy. Zarówno imigranci, jak i państwa ich przyjmujące zakładali pobyt tymczasowy (Sawicka, 2016, s. 57).

Dopiero proces łączenia rodzin oraz późniejsze fale migracyjne sprawiły, że imigranci muzułmańscy zaczęli myśleć o Europie Zachodniej jako o miejscu do osiedlenia się na stałe, co spowodowało gwałtowny rozwój infrastruktury islamskiej, która mogłaby zagwarantować kultywowanie tradycji i religii. Postulaty o zapewnieniu odpowiednich warunków do praktykowania swojej wiary i obyczajów nasiliły się, gdy pełnoletność osiągnęło pierwsze pokolenie imigrantów, które wychowało się już w Europie i jest w pełni zaznajomione z jej kulturą, biegle włada językiem kraju zamieszkania i ma świadomość przysługujących mu praw. Jednocześnie pojawił się problem tożsamości kolejnych generacji imigrantów muzułmańskich, który stanowił wypadkową braku znajomości własnych korzeni i przeszkód społecznych, np. problemów w szkole, braku akceptacji społecznej, braku pracy (Górak-Sosnowska, 2006, s. 236). Większość muzułmanów w Europie należy do niższych klas społecznych, winą za tę sytuację obarczając państwa, w których żyją. Napędzani frustracją i poczuciem niesprawiedliwości, domagają się dla siebie większych praw. Z kolei państwa przyjmujące, które nie miały

dużego doświadczenia z wieloreligijnością i wielokulturowością, w ostatnich latach próbują nadrobić zaległości w tej sferze (Sawicka, 2016, s. 57).

Wielokulturowość traktowana była przez pewien czas przez Europę jako zjawisko typowe dla państw migracyjnych, jak np. Stany Zjednoczone. Większość europejskich państw to państwa narodowe, jednolite kulturowo, etnicznie i językowo, dlatego dużym wyzwaniem dla nich stała się masowa imigracja z państwa Azji i Afryki, która zachwiała poczuciem kulturowej homogeniczności i tożsamości narodowej. Państwa europejskie nie traktowały migracji jako procesu, którego efektem będzie wielokulturowość, zakładano bowiem, że imigranci będą się asymilować z kulturą narodową kraju pobytu (Halmann, 2006, s. 67). Europa zidentyfikowała wielokulturowość z różnorodnością kulturową, imigranci mieli stać się Europejczykami, których będzie wyróżniać jedynie miejsce pochodzenia, mieli przyjąć europejską tożsamość (Sawicka, 2016, s. 58). Jednak można mieć wątpliwości, czy tożsamość europejska istnieje, gdyż identyfikacja obywateli państw Unii Europejskiej jest słaba, a jako konstrukcja ekonomiczna, polityczna i administracyjna Europa nie jest traktowana jako prawdziwa wspólnota oparta na przynależności, tak jak państwa narodowe. Przywiązanie Europejczyków do Europy nie opiera się na wierze we wspólną tożsamość kulturową (Citrin, Sides, 2004, s. 17). We współczesnych społeczeństwach europejskich dotkliwy staje się problem przynależności. Nie oferują one jak dawniej naturalnych, nieuświadomionych związków ze zbiorowością, co sprawia, że ludzie powracają do bardziej pierwotnych grupowych identyfikacji. Opierają się asymilacji w obawie, że odbierze im dawną tożsamość, nie dając nowej (Dahrendorf, 2004, s. 7).

Zdaniem Ifversena, dla współczesnych dyskusji nad kulturą punktem wyjścia jest postrzeganie jej jako efektu konstruktu, w którym na pierwszy plan wysuwa się tożsamość. Nie trzeba dodawać, iż często wizja ta pokrywa się z okcydentalnym punktem widzenia. Wydaje się więc, że koncepcja tożsamości, kształtowana z perspektywy nauk o polityce, została przeformułowana przez podejście konstruktywistyczne w tym znaczeniu, że obecnie funkcjonariusze unijni pojmują ją jako konstrukt bez wzięcia pod uwagę, iż podstawową cechą podejścia konstruktywistycznego jest nieustająca płynność (Ifversen, 2002, s. 12). W efekcie tożsamość stała się przedmiotem polityki, a jej kształtowanie odbywa się w obszarze tzw. polityki tożsamości. Daje to pole dla unijnych dyrektyw i programów, których celem jest tworzenie obywatelstwa europejskiego. Może to też prowadzić do różnych paradoksów związanych z wyznaczeniem norm dla owej tożsamości. Pierwszy z nich, nazwany zresztą właśnie paradoksem – *paradoks Prima Fortuna*, związany jest z okcydentalizacją tożsamości europejskiej, czy hipernacjonalizmem. Wyraża się on w stwierdzeniu, że aby chronić społeczeństwo liberalne i jego

wartości, należy nieliberalnie kontrolować imigrację, która postrzegana jest jako podstawowe zagrożenie dla demokracji, zwłaszcza w wersji zachodnioeuropejskiej (Calhoun, 2004, s. 13).

Kolejny paradoks wiąże się z problemem zdefiniowania granic relatywizmu kulturowego. W tym przypadku mamy do czynienia z odwołaniem do tradycyjnego dyskursu pamięci zbiorowej wspierającej tożsamość narodową. Jednocześnie dokonuje się tu odrzucenie zasobów pamięci, które w tradycyjnej ramie były podstawą tego dyskursu, zwłaszcza w odniesieniu do kontekstu europejskiego. Paradoksalnie też tego typu zabiegi, podejmowane w imię wielokulturowości, w istocie prowadzą do blokowania perspektywy Innego, co w konsekwencji może wieść do wzmocnienia podziałów. Nie chodzi przy tym w pierwszym planie o treść, ale o formę (Kaźmierska, 2011, s. 20). Takie rozwiązanie zaproponował Paul Ricoeur, pisząc o nowym etosie Europy. Model wymiany wspomnień – narracji wpisanych w różne pamięci zbiorowe mieszkańców Europy dałby możliwość podjęcia wysiłku wzięcia pod uwagę perspektywy Innego, a konsekwencji zainicjowania dialogu, a nie unieważnienia kwestii drażliwych (Ricoeur, 1993, s. 97).

Zdaniem Hryniewicza, „zgodność prawa człowieka i koncepcji równoważności kultur jest w Europie możliwa, dlatego że kultury społeczeństw europejskich są, mimo istniejących różnic, dość podobne” (Hryniewicz, 2011, s. 25). Problem pojawia się więc wtedy, gdy mamy do czynienia z dużym dystansem kulturowym. W przypadku Europy chodzi przede wszystkim o kulturę islamu i stanowione przez nią prawo. Neutralność kulturowa państw europejskich jest zazwyczaj rozumiana jako nadrzędność praw człowieka nad wielokulturowością, w sytuacji gdy te pierwsze zdefiniowane są w kategoriach prawa stanowionego przez ludzi, te drugie często w kategoriach prawa naturalnego i wyznaczonego przez normy religijne. Coraz częściej ramą dla tego dysonansu jest nie tylko sytuacja wielokulturowości jako taka, ale też napięcia między światopoglądem zsekularyzowanym a religijnym. Jest to źródłem trzeciego paradoksu – tworzenia nowych obszarów integracji obywatelskiej jako efektu przeciwnego zamierzonym działaniom, kiedy idea europejskości artykułowana z perspektywy *top down* może, zupełnie nieoczekiwanie, kształtować nowe obszary solidarności społecznej i wspólnych identyfikacji na poziomie *bottom up* (Kaźmierska, 2011, s. 21).

Bez silnej legitymizacji ideologicznej Unia Europejska nie będzie w stanie rozwiązać najważniejszych problemów politycznych i społecznych, wywołanych falą uchodźców. Jeśli przyjmiemy, że nie ma europejskich wartości lub że nie są one podzielane przez większość obywateli państw unijnych, to musimy także przyjąć, że nie ma niczego, poza interesami, które coraz częściej okazują się sprzeczne, co budowałoby europejską solidarność, bez której trudno optymistycznie my-

śleć o przyszłości Europy. I w tym też kontekście należy rozumieć nawoływanie Jürgena Habermasa do stworzenia konstytucji europejskiej (Habermas, 2006, s. 25). Szansa na wykorzystanie integracyjnej funkcji konstytucji, której najlepszym przykładem jest *Konstytucja amerykańska*, będąca silnym źródłem identyfikacji obywateli z państwem, w Europie została jednak zaniechana (Siewierska-Chmaj, 2016, s. 19). W przeciwieństwie do bardziej statycznej Europy Ameryka zbudowała swoją tożsamość na dość skutecznej filozofii integracji kolejnych fal imigrantów, którzy ostatecznie przyczynili się do stworzenia spójnej kulturowo narracji (Kłodkowski, 2016, s. 33).

Stanowisko Kościoła katolickiego wobec migracji

Zjawisko migracji towarzyszy Kościołowi od samego początku. Nerozerwalnie wiąże się z historią Starego i Nowego Testamentu. Tam też należy szukać źródeł pastoralnych i doktrynalnych refleksji oraz zaangażowania Kościoła katolickiego na rzecz osób migrujących, w tym też uchodźców (Wojnicz, 2017, s. 39). Pierwszym i najistotniejszym dokumentem, który całościowo uregulował kwestię duszpasterstwa migrantów, była Konstytucja apostolska o duchowej opiece nad emigrantami z 1952 r. W dokumencie tym Kościół katolicki wskazał rodzinę nazaretańską jako „pierwowzór, przykład i ostoję dla wszystkich emigrantów w każdym czasie i miejscu, dla cudzoziemców i wszelkiego rodzaju uchodźców, którzy w obawie przed prześladowaniem lub z powodu niedostatku muszą opuszczać rodzinną ziemię (...) i podążać w obce strony” (Pius XII, 1981, s. 27). W konstytucji możemy odnaleźć bogatą historię i doświadczenie związane z niesieniem pomocy dla uchodźców i wygnańców. Szacunek dla innych, miłość bliźniego, gościnne przyjęcie podróżnych stanowiły wyznacznik relacji chrześcijan wobec migrantów (Wojnicz, 2017, s. 40). E. Szymanek zwraca uwagę na fakt, że różnorodne pochodzenie narodowe uczestników migracji wskazuje na uniwersalizm młodego chrześcijaństwa, które stanie się własnością wszystkich ras, narodowości i kultur (Szymanek, 1990, s. 236). W. Necel, twierdzi, że „chrześcijaństwo pierwszych wieków było zorientowane multikulturowo z wizją bycia w jednej i jedynej społeczności, w komunii Ludu Bożego, w której nie ma Greków ani Żydów” (Necel, 2012, s. 151).

W dziejach Kościoła kultura jawi się jako uprzywilejowana przestrzeń jego działalności zarówno wtedy, gdy przenosi wartości Ewangelii, jak i wtedy, gdy broni godności człowieka. W trosce o dobro migranta jest ona narzędziem koncepcyjnym, ukierunkowującym analizę przestrzeni społeczno-religijnej warunku-

jącej właściwą służbę przybyszowi. Kultura jako kategoria społeczna, szczególnie w pierwszym okresie pobytu na obcej ziemi, pełni w życiu imigranta rolę znaku rozpoznawczego danego społeczeństwa i wspólnoty ludzkiej. Kościół Chrystusowy, świadomy swojej uniwersalności, został posłany do wszystkich narodów w każdym czasie i każdym miejscu. Z tej racji nie utożsamia się z żadną konkretną kulturą. Jest wciąż gotowy wchodzić w ścisłą łączność z każdą cywilizacją, nie wiążąc się „w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy nowym zwyczajem”. Ta postawa uniwersalności i komunii jest podwójnie owocna, z niej bowiem wynika bogactwo zarówno dla samego Kościoła, jak i dla ludzi różnych kultur i różnego wyznania oraz religii. Wobec imigrantów, tak chrześcijan, jak i niechrześcijan, Kościół nie przestaje „oczyszczać i podnosić poziom obyczajów każdego ludu” (Necel, 2017, s. 85). Działa jak zaczyn, użyźnia od wewnątrz i wypełnia swoje własne zadanie, przyczyniając się do rozwoju dzieła cywilizacji (Krapiec, 1990, ss. 200–213).

Z drugiej strony wśród czynników utrudniających imigrantom, niezależnie od religii, przybliżenie się do wieloaspektowej posługi Kościoła lokalnego, w tym posługi *caritas*, trzeba dostrzec zróżnicowanie kulturowe. Kultura jako taka wyznacza obszar kontaktów przybysza ze środowiskiem miejsca zatrzymania czy osiedlenia. W swej globalnej dynamice jest ona bezprecedensowym wyzwaniem, prawdziwym kairesem, wielorako mobilizującym Lud Boży. Stosunek człowieka do otaczającej go rzeczywistości nie wyczerpuje się w relacji natury politycznej. Człowiek należy do wspólnoty powszechnej, która przewyższa wspólnoty ograniczone istniejące na różnych poziomach. Jest on z natury swojej członkiem rodziny ludzkiej i obywatelem powszechnej wspólnoty wszystkich ludzi. Wobec zjawiska migracji konieczne wydaje się przywołanie soborowej doktryny o naturalnym zróżnicowaniu Ludu Bożego: „wierni należą (...) w pełni zarówno do Ludu Bożego, jak i do społeczności obywatelskiej: należą do swojego narodu, w którym się urodzili, w skarbach kultury mają udział przez wychowanie, z jego życiem są połączenie różnorodnymi więzami społecznymi, dla jego postępu współdziałają własnym wysiłkiem zawodowym, a jego problemy odczuwają jako własne, usiłując je rozwiązać. Należą także do Chrystusa, ponieważ są odrodzeni w Kościele przez wiarę i chrzest, aby w odnowionym życiu i działaniu byli Chrystusowymi, a w Chrystusie wszystko podporządkowane było Bogu i wreszcie, by Bóg był wszystkim we wszystkich” (Krapiec, 1990, ss. 200–213).

Pewien dominikanin ze słynnej francuskiej Szkoły Biblijnej w Jerozolimie wypowiedział niedawno takie słowa: „Obecnie największym wyzwaniem dla Kościoła jest lęk przed islamem”. Narzuca się w tym miejscu kilka myśli dotyczących lęku i wiary chrześcijańskiej. Przede wszystkim lęk jest czymś nieodłącznym, a na-

wet centralnym dla ludzkiej egzystencji. Cała katecheza Kościoła, interpretując opis stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju, głosi, że *ego* człowieka nieodmiennie funkcjonuje motywowane przez lęk o własne życie, w jego najrozmaitszych przejawach. Wyzwolenie z tego lęku jest ową Dobrą Nowiną o Jezusie Chrystusie, który zwyciężył śmierć będącą owocem grzechu. Dlatego czytamy w Piśmie Świętym: „Kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” (1 J 4,18b), albo: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą” (1 J 4,18a). Słynne słowa Jana Pawła II „Nie lękajcie się” stanowią fragment zdania z Ewangelii według św. Jana: „Nie lękajcie się, jam zwyciężył świat” (J 16,33; Grosfeld, 2017, s. 100).

Poruszająca była wypowiedź papieża Franciszka podczas modlitwy Anioł Pański, gdy stwierdził: „Jest to tajemnica zła, która czatuje także na nasze życie, wymagając od nas czujności i uwagi, aby nie zwyciężyło. Księga Rodzaju mówi, że zło «leży u wrót i czyha na ciebie» (por. 4,7). Biada nam jeśli pozwolimy mu wejść, wtedy zamknęłoby ono nasze drzwi na wszystko inne. Jesteśmy natomiast wezwani, by otworzyć drzwi naszego serca na Słowo Boga, aby w ten sposób stać się Jego dziećmi” (Grosfeld, 2017, s. 100).

Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce wobec przybyszów wpływa m.in. z troski o dobro duchowe Polaków żyjących poza granicami ojczyzny. Jak przekonywał ks. bp Krzysztof Zadarko w wywiadzie opublikowanym pod koniec czerwca 2015 roku w *Tygodniku Powszechnym*: „Najprostszym i najbardziej oczywistym drogowskazem dla (...) postępowania zawsze powinna być Ewangelia. Powtarzam z całą mocą Kościoła: dziś Chrystus ma twarz uchodźcy, dziś Chrystus jest także w przerażonych oczach chrześcijan z Syrii. Ten obraz nie pasuje nadto do słodkiego Jezusa, ale musimy robić wszystko, żeby powiedzieć ludziom, że Chrystus jest w tych uchodźcach, którzy giną w Morzu Śródziemnym. (...) Wyjątkowo poważnie brzmią więc dziś słowa z Ewangelii «byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie»” (Balicki, 2012, s. 251).

Na konferencji naukowej pod patronem Komitetu Badań nad Migracjami PAN, zatytułowanej „Współczesny kryzys migracyjny w Europie. Wyzwania etyczne, społeczno-kulturowe i etniczne”, która odbyła się 15 grudnia 2015 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, prorektor UKSW ks. prof. dr hab. Maciej Bała podkreślił, że kwestia uchodźców dotyczy nas Polaków i chrześcijan bezpośrednio, zwłaszcza w aspekcie odpowiedzialności etycznej. Według prorektora, my jako ludzie jesteśmy zobowiązani do przyjęcia „innego”, a więc tego, kto do nas przybywa i potrzebuje pomocy. Podczas tej konferencji nuncjusz apostolski w Polsce, abp Celestino Migliore, przypomniał, że Stolica Apostolska wobec fali uchodźców niezmiennie wskazuje na osobę ludz-

ką, znajdującą się w centrum zainteresowania Kościoła. Zwrócił też uwagę na potrzebujących pomocy, zwłaszcza dzieci oraz osoby niesamodzielne, które nie są w stanie przeżyć bez wsparcia (Piwko, 2014, s. 104).

Zdaniem kardynała Kazimierza Nycza, aktualny kryzys związany z uchodźcami ma trzy aspekty. Pierwszym jest skala problemu uchodźczego, nie tylko z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, ale też z kierunków azjatyckich, a przede wszystkim z Europy Wschodniej. Drugim aspektem jest intensyfikacja tego procesu i związane z nim obawy, że to dopiero początek problemu, z którym trzeba będzie się zmierzyć. Wreszcie trzeci element to polityka migracyjna w Europie i Polsce. Według metropolity warszawskiego należy skierować uwagę też na kwestie demograficzne Polski i Europy, gdyż według szacunków już za kilka lat wystąpi w tym zakresie poważny problem, ponieważ zacznie brakować rąk do pracy. Tym bardziej konieczne jest właściwe przygotowanie się do przyjęcia imigrantów, których być może wkrótce będziemy potrzebować. Zdaniem kardynała należy zwrócić uwagę na wyzwania stojące przed Kościołem w Europie i w Polsce. Niewątpliwie fundamentalnym wyzwaniem dla Kościoła w kontekście obecnego kryzysu migracyjnego będzie sprawdzian z poziomu religijności chrześcijaństwa europejskiego. W związku z tym ważne będzie, przygotowanie katolików na spotkanie z islamem. Drugim wyzwaniem jest solidarność i pomoc charytatywna dla potrzebujących, którzy do nas przychodzą. Wyzwaniem także jest trudny dialog międzyreligijny, przy czym największą trudnością będzie dialog z muzułmanami. Zarazem Kościół musi podjąć się trudu rozwiązania problemu ustalenia granicy między integracją a asymilacją (Piwko, 2014, s. 104).

Już kilka lat przed początkiem kryzysu migracyjnego Benedykt XVI powiedział, że świat współczesny stoi „wobec zjawiska społecznego o charakterze epokowym wymagającego silnej i dalekosiężnej polityki współpracy międzynarodowej, by można mu było odpowiednio stawić czoło. Taką politykę należy rozwijać, zaczynając od ścisłej współpracy między krajami, z których pochodzą emigranci, a krajami, do których przybywają. Powinny jej towarzyszyć stosowne rozporządzenia międzynarodowe, zdolne zharmonizować porządki legislacyjne tak, by zapewnić potrzeby i prawa osób oraz rodzin emigrantów, a jednocześnie społeczeństwa, do którego dotarli. Żaden kraj nie może uważać, że sam podoła problemom migracyjnym naszych czasów. Wszyscy dostrzegamy ciężar cierpienia, przykrości i aspiracji, towarzyszący ruchom migracyjnym” (Necel, 2017, s. 83). Odpowiedzią Kościoła na migracje było powołanie określonych struktur na różnych poziomach, w tym nie tylko Papieskiej Rady ds. Migrantów i Podróżujących, ale także różnych stowarzyszeń zakonnych z wyraźnie określonym charyzmatem posługi migrantom, oraz szereg dokumentów doktrynalnych. Trzeba tu wspomnieć również

o wypracowanych różnych formach posługi pastoralnej nakierowanej na migrantów, i to zarówno w ramach duszpasterstwa zwyczajnego, jak i nadzwyczajnego (Gocko, 2017, s. 57).

Kościół katolicki jest zaangażowany w niesienie pomocy uchodźcom, którzy w wyniku wojen i prześladowań we własnych krajach zostali zmuszeni do szukania schronienia poza ich granicami. Kościół czynnie odpowiada na wydarzenia na południu Europy, będące wynikiem kryzysu na Bliskim Wschodzie i w Afryce. Wystarczy przytoczyć kilka inicjatyw Kościoła w dobie kryzysu migracyjnego w Europie, które nie ograniczały się tylko do wymiaru religijnego. Z inicjatywy papieża Franciszka do klasztorów i innych struktur zakonnych we Włoszech trafiło ponad 7 tys. imigrantów. Z kolei włoskie diecezje i parafie otoczyły opieką 15 tys. imigrantów, a w obiektach włoskiego Caritasu znalazło schronienie następujących 20 tys. Natomiast w Austrii pod opieką Kościoła znalazło schronienie około 20 tys. imigrantów. Z inicjatywy Kościoła na Słowacji została przeprowadzona akcja pod hasłem – Uchodźcy to nie terroryści (Wojnicz, 2017, s. 43).

Pomoc udzielana migrantom jest również wyrazem sprawiedliwości. To podprowadza refleksję do nurtu argumentacyjnego, a więc kategorii godności każdego człowieka i przysługującego mu prawa do emigracji jako prawa człowieka (Gocko, 2017, s. 55). W 2001 roku na posiedzeniu Międzynarodowej Katolickiej Komisji ds. Migracji Jan Paweł II stwierdził: „Chciałbym was zaprosić do pogłębienia świadomości Waszej misji: (...) głosić i bronić godności każdego migranta, każdego przesiedleńcy i każdego uchodźcy. W ten sposób pomoc, którą otrzymują, nie będzie uważana za jałmużnę wypływającą z dobroci serca, ale jako akt sprawiedliwości względem nich” (Jan Paweł II, 2001, s. 10). Akt sprawiedliwości, czyli ten, który się należy z uwagi na uprawnienia drugiego człowieka i jego godność (Gocko, 2017, s. 55). Kościół uznał za konieczne bronić godności każdej osoby ludzkiej. Na jej mocy każdy ma prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia (Jan XXIII, 1961, s. 23). Jeśli prawa te we własnym kraju nie mogą być zagwarantowane, to w określonych okolicznościach dana osoba ma prawo udać się gdzie indziej, ponieważ ma właściwą sobie godność, która nie może być zagrożona. Widać więc, że prawo człowieka do migracji jawi się jako szczegółowa aplikacja bardziej pierwotnego prawa do tego, aby osiągnąć życie godne człowieka (Gocko, 2017, s. 55).

Papież Franciszek nazywa imigrantów wprost naszymi braćmi i siostrami, którzy poszukują „lepszego życia, z dala od ubóstwa, głodu, wyzysku i niesłusznego podziału zasobów naszej planety, które powinny być rozdzielone równo między wszystkich ludzi”. Zastanawiające jest, że ten element jest zwykle pomijany lub wykorzystywany do usprawiedliwienia zamykania granic państw przed nimi. Ojciec

Święty przypomina naukę społeczną Kościoła dotyczącą niesprawiedliwości społecznej i nierównego podziału dóbr. Oczywiście można powiedzieć, że osób, które potrzebowałyby takiej pomocy, jest dużo więcej na świecie niż mieszkańców bogatej Europy, ale z drugiej strony obowiązek pomocy istnieje najpierw wobec tych, którym możemy pomóc. Imigranci są takimi ludźmi. W takiej perspektywie, zdaniem papieża, ważne jest patrzenie na migrantów nie tylko z punktu widzenia ich uregulowanego lub nieuregulowanego statusu. Nie można ograniczać migracji tylko do wymiarów politycznych i prawnych, do konsekwencji ekonomicznych i czystego współistnienia różnych kultur na tym samym terytorium. Zgadza się on, że obecność migrantów i uchodźców staje się poważnym wyzwaniem dla wielu społeczeństw, które ich przyjmują. Mogą oni kwestionować ich tradycyjny sposób życia, a niekiedy „naruszają horyzont kulturowy i społeczny”, z którym się stykają. Niemniej jednak ostatecznie papież stwierdza: „przyjęcie bliźniego to przyjęcie samego Boga!” (Balicki, 2017, s. 17).

Zakończenie

Interesujący poznawczo, a także ze względu na przewidywania dotyczące dalszego rozwoju społeczności muzułmańskiej w świecie, jest problem jego modernizacji. Skoro chrześcijaństwo przeszło tak głęboką przemianę, zwłaszcza jeśli chodzi o sposób pojmowania swej obecności w świecie i związanej z tymi misji oraz relacji do tzw. innych, to czy islam, jako religia znacznie późniejsza, przeżywa obecnie etap, który chrześcijaństwo ma za sobą? Można się spodziewać, że w przyszłości religia ta ulegnie przeobrażeniom, jakim uległo chrześcijaństwo i Kościół (Grosfeld, 2017, s. 105).

Bibliografia:

- Balicki, J. (2012). *Imigranci i uchodźcy w Unii Europejskiej. Humanizacja polityki imigracyjnej i azylowej*. Warszawa: UKSW.
- Balicki, J. (2017). Współczesny kryzys migracyjny. Wyzwania dla Kościoła. *Teologia i Moralność*, 12, 9–27.
- Calhoun, C. (2004). The Democratic Integration of Europe. Interests, Identity and the Public Sphere. *Eurozine*, 6, 1–26.
- Citrin, J., Sides, J. (2004). *Can There be Europe Without Identity? Problems of Identity in Multinational Community*. Berkeley: Elsevier Ltd.
- Dahrendorf, R. (2004). Jeśli nie asymilacja. *Gazeta Wyborcza*, 15, 7–10.
- Gocko, J. (2017). Istotne aspekty teologii migracji. *Teologia i Moralność*, 12, 47–58.

- Górac-Sosnowska, K. (2006). Muzułmanie w Europie. Dystans kulturowy, szanse asymilacji i integracji. W: J. Polakowska-Kujawa (red.). *Współczesna Europa w procesie zmian. Wybrane problemy* (ss. 236–254). Warszawa: Difin.
- Grosfeld, J. (2017). Lęk przed islamem. W: J. Balicki, W. Necel (red.). *Kryzys migracyjny w Europie* (ss. 99–113). Warszawa: UKSW.
- Habermas, J. (2006). Why Europe Needs a Constitution. W: C. Turner (red.). *The Shape of the New Europe* (ss. 79–92). Cambridge: Cambridge University Press.
- Halfmann, J. (2006). Tożsamości narodowe i wielokulturowość w Europie. W: J. Polakowska-Kujawa (red.). *Współczesna Europa w procesie zmian. Wybrane problemy* (ss. 65–158). Warszawa: Difin.
- Hansen, P. (2002). European Integration. European Identity and the Colonial Connection. *European Journal of Social Theory*, 4, 483–498.
- Hansen, P. (2009). Post-National Europe – Without Cosmopolitan Guarantees. *RACE and CLASS*, 50, 20–37.
- Hryniewicz, J. (2011). Wielokulturowość a prawa człowieka. W: R. Dopierała, K. Kaźmierska (red.). *Tożsamość, stereotypy, nowoczesność* (ss. 218–229). Kraków: Nomos.
- Huntington, S. (2008). *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa: Muza.
- Ifversen, J. (2002). Europe and European Culture – A Conceptual Analysis. *European Societies*, 4, 1–26.
- Jan Paweł II. (2001). Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Międzynarodowej Katolickiej Komisji ds. Migracji. *L'Osservatore Romano*, 2, 10–12.
- Jan XXIII. (1961). *Encyklika Pacem in terris*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Janik, E., Jaremczuk, E.J. (2017). *Niekontrolowana migracja jako zagrożenie dla Europy – polski strach przed uchodźcami*. Poznań: FNCE.
- Karwińska, A. (2008). *Gospodarka przestrzenna. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Warszawa: PWN.
- Kawecki, W. (2009). Dialog Kościoła i kultury. *Ateneum Kapłańskie*, 10, 268–280.
- Kaźmierska, K. (2011). Dylematy integracji i tożsamości europejskiej w perspektywie top down. W: K. Kaźmierska (red.). *Integracja europejska a przemiany kulturowe w Europie* (ss. 9–24). Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Kłodkowski, P. (2016). Nowy spór o uniwersalia czyli o wspólnocie muzułmańskiej w Europie XXI wieku. W: A. Siewierska-Chmaj (red.). *W pułapce wielokulturowości* (ss. 31–52). Warszawa–Rzeszów: Uniwersytet Warszawski, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania.
- Kohli, M. (2000). The Battlegrounds of European Identity. *European Societies*, 5, 113–137.
- Krąpiec, M. (1990). *Człowiek w kulturze*. Rzym–Warszawa: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Fundacja Jana Pawła II, Pallottinum.
- Krzysztofek, K. (2003). Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii. *Studia Europejskie*, 12, 77–94.
- Necel, W. (2007). Duszpasterstwo imigrantów. *Homo Dei*, 14, 47–56.
- Necel, W. (2012). *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*. Warszawa: UKSW.
- Necel, W. (2017). Kultura przyjęcia wobec imigrantów według instrukcji Erga migrantes caritas Christi. W: J. Balicki, W. Necel (red.). *Kryzys migracyjny w Europie. Wyzwania etyczne, społeczno-kulturowe i etniczne* (ss. 83–97). Warszawa: UKSW.

- Piwko, A.M. (2017). Współczesny kryzys migracyjny w Europie. Wyzwania etyczne, społeczno-kulturowe i etniczne. Podsumowanie konferencji z 15 grudnia 2015 roku. W: J. Balicki, W. Necel (red.). *Kryzys migracyjny w Europie. Wyzwania etyczne, społeczno-kulturowe i etniczne* (ss. 303–310). Warszawa: UKSW.
- Pius XII. (1981). Wstęp do: Konstytucja apostolska o duchowej opiece nad emigrantami – Exsul familia z 1 sierpnia 1952 r. *Studia Polonijne*, 5, 1–44.
- Polakowska-Kujawa, J. (2006). Migracje – teoria a realia dotyczące Europy. W: J. Polakowska-Kujawa (red.). *Współczesna Europa w procesie zmian. Wybrane problemy* (ss. 115–145). Warszawa: Difin.
- Ricoeur, P. (1993). Jaki ma być nowy etos Europy? *Znak*, 47, 97–106.
- Sawicka, Z. (2016). Islam w Europie czy europejski islam? Kwestia wartości. W: A. Siewierska-Chmaj (red.). *W pułapce wielokulturowości* (ss. 53–70). Warszawa–Rzeszów: Uniwersytet Warszawski, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania.
- Schütz, A. (1984). Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania. W: E. Mokrzycki (red.). *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1 (ss. 137–192). Warszawa: PIW.
- Siewierska-Chmaj, A. (2016). Europa wartości z perspektywy polityki wielokulturowej. W: A. Siewierska-Chmaj (red.). *W pułapce wielokulturowości* (ss. 13–30). Warszawa–Rzeszów: Uniwersytet Warszawski, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania.
- Slany, K., Kluzowa, K. (2004). Kształtowanie systemu wartości jako kierunek działań polityki ludnościowej. W: D. Graniewska (red.). *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce. Uwarunkowania demograficzne i społeczne*. I Kongres Demograficzny w Polsce (s. 109–133). Warszawa: Rządowa Rada Ludnościowa. Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
- Soysal, Y.N. (2002). Locating Europe. *European Societies*, 7, 265–284.
- Szymanek, E. (1990). *Wykład Pisma Świętego. Nowy Testament*. Poznań: Pallottinum.
- Wesoły, S. (1994). Dwutorowość w naszym emigracyjnym życiu. W: K. Mochlińska, Z.E. Wałaszewski (red.). *W służbie emigracji* (ss. 328–345). Londyn: Polski Uniwersytet na Obczyźnie.
- Wojnicz, P. (2017). Problem uchodźców w wybranych dokumentach Stolicy Apostolskiej w kontekście standardów międzynarodowych. *Civitas et Lex*, 15, 35–53.