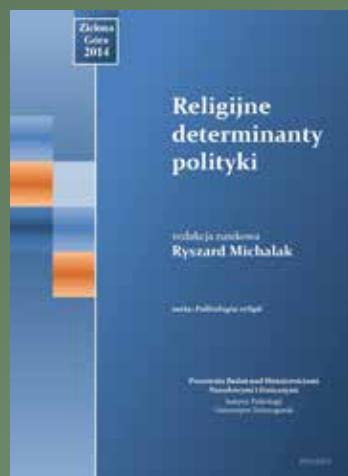


Autorzy:

Dariusz Góra-Szopiński
Maria Marczevska-Rytko
Piotr S. Ślusarczyk
Jarosław Macała
Marcin Pomarański
Danuta Cudna
Radosław Zenderowski
Mateusz Seroka
Grzegorz Bębniak
Marta Czura
Grzegorz Jasiński
Krzysztof Karczewski
Wioletta Husar

Marcin Pisarski
Stefan Dudra
Martyna Masłowska
Dorota Maj
Katarzyna Kaczmarek
Marek Mutor
Robert T. Ptaszek
Waldemar Rogowski
Łukasz Młyńczyk
Bartłomiej Secler
Paweł A. Leszczyński
Piotr Pochyły
Ryszard Michalak

W serii: *Politologia religii* dotychczas ukazały się:



ISBN: 978-83-62352-25-8



Zielona
Góra
2015

Polityka jako wyraz lub następstwo religijności

Polityka jako wyraz lub następstwo religijności

redakcja naukowa
Ryszard Michalak

seria: *Politologia religii*

Pracownia Badań nad Mniejszościami
Narodowymi i Etnicznymi
Instytut Politologii
Uniwersytet Zielonogórski

morpho

**Polityka
jako wyraz
lub
następstwo
religijności**

redakcja naukowa

Ryszard Michalak

wydawnictwo morpho

seria: *Politologia religii*

**Pracownia Badań nad Mniejszościami
Narodowymi i Etnicznymi**
Instytut Politologii – Uniwersytet Zielonogórski

Recenzent
Prof. US dr hab. Krzysztof Kowalczyk

Skład tekstu

Redakcja

Projekt okładki

Ryszard Michalak

Korekta

Alicja Szymańska

Druk i oprawa

SOWA – druk na życzenie© www.sowadruk.pl

Copyright © 2015 by **Ryszard Michalak**

ISBN: 978-83-62352-25-8

Wydawnictwo Morpho

ul. Osiedle 6

68-213 Sieniawa Żarska

morpho@mor-pho.pl

604 25 65 95

<http://www.mor-pho.pl>

Wydanie książki zostało dofinansowane przez Uniwersytet Zielonogórski

Spis treści

Ryszard Michalak, *Wstęp. O politycznych ścieżkach religijności i dychotomii koniunktury badawczej politologii religii* s. 5

Politologia religii

Dariusz Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?* s. 13

Fundamentalizmy religijne

Maria Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: ideologia i ruch społeczny/polityczny* s. 35

Piotr S. Ślusarczyk, *Polityczny islam, liberalna demokracja i zachodnie złudzenia* s. 47

Jarosław Macała, *Oni nie należą do nas? Pegida – szkic do portretu* s. 61

Marcin Pomarański, *Najniebezpieczniejszy człowiek w Ameryce! Jerry Falwell jako symbol politycznej ewolucji Religijnej Prawicy w USA* s. 77

Danuta Cudna, *Ronald Reagan kontra Imperium Zła. Wizja amerykańskiego zbawcy świata* s. 93

Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizmy

Radosław Zenderowski, *Religia jako fundament i rdzeń tożsamości narodowej* s. 103

Mateusz Seroka, *Czynnik religijny w kształtowaniu współczesnej boszniackiej tożsamości narodowej* s. 123

Grzegorz Bębniak, *„Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozstawię...” Ewangelicyzm reformowany i ukształtowanie się narodu Afrykanerów* s. 147

Marta Czura, *Ormianie i Armenia – naród i państwo określone przez religię* s. 163

Grzegorz Jasiński, *Obrońcy polskości? Ruch gromadkarski na Mazurach w XX wieku (do 1956 roku* s. 181

- Krzysztof Karczewski**, *Przez naród do Boga. Nacjonalizm chrześcijański jako egzemplifikacja oddziaływania katolicyzmu na nacjonalizm* s. 217
- Wioletta Husar**, *Dios e leyes viejas – religia w działalności politycznej Sabino de Arana y Goiri* s. 241
- Marcin Pisarski**, *Mistyczny nacjonalizm Corneliu Zelea Codreanu* s. 251

Religia w poszukiwaniu pokoju, pojednania i współdziałania

- Stefan Dudra**, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny wobec zagadnień pokoju i bezpieczeństwa w powojennej Polsce (1945-1989)* s. 263
- Martyna Masłowska**, *Lars Olof Jonathan Söderblom – prekursor zinstytucjonalizowanego ekumenizmu na rzecz pokoju* s. 275
- Dorota Maj**, *Konferencja Kościołów Europejskich a integracja europejska. Ewolucja stanowiska* s. 285
- Katarzyna Kaczmarek**, *Polityczny kontekst działalności Matki Teresy z Kalkuty* s. 301
- Marek Mutor**, *Polska racja stanu, europejski uniwersalizm i wymogi Ewangelii. Najważniejsze aspekty myśli arcybiskupa Bolesława Kominka dotyczącej pojednania polsko-niemieckiego* s. 311

Religia w przestrzeni publicznej

- Robert T. Ptaszek**, *Jak język gender mainstreaming wpływa na politykę Unii Europejskiej wobec chrześcijaństwa* s. 323
- Waldemar Rogowski**, *Świeckość państwa, konfesyjność społeczeństwa. Obecność religii w sferze publicznej – rozważania Charlesa Taylora* s. 347
- Łukasz Młyńczyk**, *Polityzacja i polityczność współczesnej narracji religijnej* s. 359
- Bartłomiej Secler**, *Religia – polityka – demokracja w perspektywie myśli Józefa Tischnera* s. 373
- Paweł A. Leszczyński**, *Między czerwonym bratem a czarną siostrą: zarys wybranych zagadnień polityki wyznaniowej państwa wobec Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1945-1989* s. 389
- Piotr Pochyły**, *Deklaratywny wyraz religijności III RP w exposé ministrów spraw zagranicznych* s. 401

WSTĘP. O POLITYCZNYCH ŚCIEŻKACH RELIGIJNOŚCI I DYCHOTOMII KONIUNKTURY BADAWCZEJ POLITOLOGII RELIGII

Polityka jako wyraz lub następstwo religijności jest drugą pracą zbiorową w serii wydawniczej *Politologia Religii*. Pierwszy tom poświęcony był zjawiskom religijnych determinantów polityki¹. Tym razem główne akcenty artykułów zostały położone – wprost lub pośrednio – na trzy elementy:

1) RELIGIJNOŚĆ,

1) politykę jako **WYRAZ** religijności,

2) politykę jako **NASTĘPSTWO** religijności.

Religijność oznacza zaangażowanie religijne w odniesieniu do głównych aspektów religii: doktrynalnego, kultowego i organizacyjnego. Oznacza również przeżywanie religii, przejawiające się w określonych wzorcach i typach pobożności lub – jak proponował Martin Buber – typach wiary². Inaczej jeszcze *religijność*, to „wynikające z uznawania danej religii zachowania, poglądy i przekonania kształtujące świadomość ludzką, dzięki którym człowiek doświadcza kontaktu z sacrum”³.

Religijność może mieć różne poziomy natężenia zaangażowania⁴: od nominalnego, przez powierzchowny i intensywny, aż po „gorliwy” (Peter Sloterdijk⁵) lub „napady religijności” głębokiej (Friedrich Schleiermacher⁶). Według Maxa Schelera *religijność* oddają pojedyncze akty religijne jak i sumy tych aktów⁷ – zarówno w postawach indywidualnych jak i w postawach zbiorowych. Jak przekonuje Maria Marczevska-Rytko *religijność* może być zinstytucjonalizowana, jak również może mieć charakter prywatny⁸. Z kolei Marek Jarosz, który prześledził najbardziej popularne definicje *religijności* zauważył, że najczęściej kategoria ta odnosi się do kwestii indywidualnych/jednostkowych. Nową tendencją jest jednakże wprowadzanie do języka nauki pojęcia *duchowości*, a wówczas „religijność często jest analizowana na poziomie społecznym i grupowym, zaś duchowość często jest analizowana na poziomie indywidualnym”⁹.

¹Zob. *Religijne determinanty polityki*, red. nauk. R. Michalak, seria: *Politologia Religii* [T. I], Zielona Góra 2014.

²M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995.

³S. H. Zaręba, *Religijność dorosłych Polaków na początku XXI wieku*, [w:] <http://www.katechetyka.kuria.zg.pl/files/Religijnosc-doroslych-Polakow-na-poczatku-XXI-wieku.doc>. (30.07.2015).

⁴Na gruncie religioznawstwa kwestia ta znajduje się w polu zainteresowania przede wszystkim psychologii religii, zob. H. Grzymała-Moszczyńska, *Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić „normalność” i „patologię” zachowań religijnych?*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MCCCXXI, *Studia Religio-logica*, nr 44, 2011.

⁵Zob. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Warszawa 2013.

⁶F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, Kraków 1995, s. 130.

⁷Zob. M. Scheler, *Problemy religii*, Kraków 1995, s. 207-241.

⁸Zob. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 189-191, 266.

⁹M. Jarosz, *Pojęcie duchowości w psychologii*, „Studia z Psychologii w KUL”, t. 16, 2010, s. 15.

W odniesieniu do *religijności jednostki* Meredith B. McGuire wyszczególnia (za Charlesem Glockiem) jej pięć wymiarów: 1) doświadczeniowy, 2) rytualny, 3) ideologiczny, 4) intelektualny i 5) konsekwencyjny¹⁰. *Religijność* indywidualna znajdująca podobieństwa w którymkolwiek z wymiarów (szczególnie 1-4) u innych jednostek pozwala stawiać pytania badawcze dotyczące *religijności zbiorowej* (*religijność grupy*). Ta ostatnia kategoria – jako zjawisko wyłącznie religijne – wydaje się łatwiejsza do uchwycenia i badania, aniżeli *religijność indywidualna*, a to ze względu na jej widzialne manifestowanie. Wyjątkiem są w tym przypadku religijne grupy hermetyczne, wykluczające sięgnięcie przez badacza po metodę obserwacji uczestniczącej. Natomiast w podobny sposób *religijność indywidualna* i *religijność zbiorowa* jako zjawiska wyrażające się w nowej postaci – politycznej – uzyskują ten sam status w skali trudności badań, które są domeną zainteresowań politologii religii.

Religijność zbiorowa dotyczy nie tylko kategorii wprost eklezjalnych. Badać można na przykład *religijność* w przestrzeni nominalnie pozareligijnej, jak choćby: „religijność polskiej wsi”, czym od dawna zajmuje się polska socjologia¹¹. Wieś jest wówczas jednostką osadniczą (a nie parafialną czy filialną), którą zamieszkują mieszkańcy (a nie parafianie). Status analogiczny do „wsi” będzie mieć w kontekście badań nad *religijnością* „państwo”. Tak jak „religijność wsi” można mierzyć przez zestawienia z „religijnością miasta”, tak „religijność społeczeństwa danego państwa” prosiła się o zestawienie z religijnością społeczeństw na przykład kontynentu¹². Istotą tak pojętej *religijności* będzie zatem w każdym z tych przypadków „recepca danej religii przez określoną warstwę czy grupę społeczną”¹³. Stan *religijności* zarówno w wymiarze indywidualnym jak i mikro- i makrostrukturalnym pozwalają oceniać m. in.: autodeklaracja wiary, praktyki religijne, wiedza religijna, ideologia religijna, moralność religijna, doświadczenie i wspólnota religijna¹⁴.

Odwrotnością zarysowanego przykładu (nieeklezjalnego) będzie *religijność zbiorowa* oparta na sprzężeniach religia – religia i kształtowana przez imperatywy konfrontacyjne jednej religii względem innych religii, a nawet w obszarze tej samej religii. Ograniczając kwestię do trzech monoteizmów, Peter Sloterdijk wyszczególnił dwanaście głównych „frontów” konfrontacji aktorów, jako pochodnych lub składowych poszczególnych *religijności zbiorowych*: 1) chrześcijański antyjudajizm, 2) chrześcijański antyislamizm, 3) chrześcijański antypoganizm, 4) muzułmański antychryścianizm, 5) muzułmański antyjudajizm, 6) muzułmański antypoganizm, 7) żydowski antychryścianizm, 8) żydowski antyislamizm, 9) żydowski antypoganizm, 10) chrze-

¹⁰M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 147-149.

¹¹Zob. dla przykładu R. Boguszewski, *Religijność polskiej wsi*, „CBOS Komunikat z Badań” 2014, nr 3.

¹²Zob. J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Kraków 2004.

¹³A. Łapiński, *Historia religii. Słownik terminologiczny*, Warszawa 1995, s. 129. O operacjonalizacji *religijności* na gruncie socjologii zob. np. M. B. McGuire, op. cit., s. 106-107.

¹⁴Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 65.

ścijański antychryścianizm, 11) muzułmański antyislamizm i 12) żydowski antyjudaizm¹⁵.

Wyszczególniony w tytule książki **wyraz** oznacza bezpośrednią **kontynuację religijności w sferze politycznej** (a zatem pozareligijnej oraz w innej niż uprzednio postaci i przejawie) lub **realizację religijności równoległą z wypełnianiem polityczności** (każdego typu – Schmitt'owskiej, Sartori'owskiej, Weber'owskiej czy Arendt'owskiej – gdzie jednak determinantą działań jest *religijność*). W przypadku kontynuacji może być ona jawna lub zawoalowana, lecz na gruncie polityki zawsze świadomie realizowana przez jej dysponentów (np. koncepcja i program totalizmu katolickiego jako kontynuacja *religijności* członków formacji narodowo-radykalnych w Polsce późnych lat 30. XX wieku). Cechą realizacji *religijności* równoległej z politycznością będą natomiast nie tylko jawność i świadomość zachowań dysponentów, lecz również przekonanie o ich własnej roli misyjnej, obejmującej nierozdzielność sfer *sacrum* i *profanum* (przykładem jest *religijność* fundamentalistów islamskich).

Następstwo nie oznacza kontynuacji, ani równoległej realizacji *religijności* w sferze pozareligijnej (politycznej), lecz **opisuje zjawiska konsekwencji religijności: w wymiarze czynnym i biernym w odniesieniu do jej podmiotów**. Wśród tych konsekwencji wymienić można działalność instytucji, które w warstwie aksjologicznej sięgają do aktywności społecznej lub politycznej jednostki jako wyrazu jej prywatnej *religijności* (np. działalność Nathana Söderbloma, która skutkowałam wiele lat po jego śmierci, powstaniem Światowej Rady Kościołów – wiodącego podmiotu pacyfizmu światowego okresu *zimnej wojny*). Następstwem prywatnej *religijności* mogą być też próby zdyskontowania jej przez bezpośrednich i pierwszoplanowych aktorów politycznych (np. politycy budujący swój pozytywny wizerunek w oparciu o publiczne spotkania z Matką Teresą z Kalkuty).

* * *

Pierwszy tom w serii *Politologia Religii* stworzyli przedstawiciele zielonogórskiej politologii. Drugi tom powstał z udziałem szerokiego grona specjalistów oraz adeptów nauki (także debiutujących swoimi artykułami w tej książce) – politologów, religioznawców, historyków, literaturoznawców, prawników i filozofów – reprezentujących ośrodki nauki w: Gorzowie Wielkopolskim, Grudziądzu, Katowicach, Lublinie, Olsztynie, Poznaniu, Szczecinie, Toruniu, Warszawie, we Wrocławiu i w Zielonej Górze. Poszczególne artykuły umieszczono w jednym z czterech działów:

1) **Fundamentalizmy religijne** (autorzy: Maria Marczevska-Rytko, Piotr S. Ślusarczyk, Jarosław Macała, Marcin Pomarański, Danuta Cudna);

¹⁵Zob. P. Sloterdijk, op. cit., s. 61-73.

2) **Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizmy** (autorzy: Radosław Zenderowski, Mateusz Seroka, Grzegorz Bębnik, Marta Czura, Grzegorz Jasiński, Krzysztof Karczewski, Wioletta Husar, Marcin Pisarski);

3) **Religia w poszukiwaniu pokoju, pojednania i współdziałania** (autorzy: Stefan Dudra, Martyna Masłowska, Dorota Maj, Katarzyna Kaczmarek, Marek Murtor);

4) **Religia w przestrzeni publicznej** (autorzy: Robert T. Ptaszek, Waldemar Rogowski, Łukasz Młyńczyk, Bartłomiej Secler, Paweł A. Leszczyński, Piotr Pochyły).

Inny status w strukturze książki ma pierwszy artykuł, który przygotował Dariusz Góra-Szopiński. Dotyczy on rozważań wokół istoty politologii religii i zawiera oryginalne propozycje autora w odniesieniu do tej stale postulowanej subdyscypliny politologii. Nadzieją redaktora temu jest to, iż artykuł ten – nasycony ciekawymi, a zarazem kontrowersyjnymi, tezami – posłuży pogłębieniu refleksji nad naturą i przyszością politologii religii.

O znaczeniu teoretycznych dociekań nad politologią religii świadczy niezwykle koniunktura jaka jej towarzyszy¹⁶. Wynika ona z czynników wewnętrznych – naukowych (np. imponującego stanu badań i dobrego przyjęcia przez czytelników wielu opracowań naukowych) oraz zewnętrznych (rosnącego i realnego sprzężenia spraw religijnych i politycznych, co generuje efekt społecznego i medialnego zapotrzebowania na wyjaśnianie tego typu zjawisk i poszczególnych sytuacji). Paradoksalnie jednak, to właśnie koniunktura społeczna i medialna, która w oczywisty sposób służy rozwojowi politologii religii, niesie jednocześnie największe zagrożenia dla subdyscypliny. Szerokie spektrum odbiorców oczekujących ekspertyz i analiz naukowych lub odpowiedzi na pytania dotyczące niezrozumiałych sytuacji (np. „Dlaczego Arabska Wiosna nie przyniosła upowszechnienia demokracji, lecz stworzenie Państwa Islamskiego?”) wyzwala bowiem aktywność swoistego filtra „poprawności politycznej” (ang. *political correctness*), rozumianej za prof. Jackiem Bartyzelem jako „swoisty kodeks językowy oraz zespół zachowań i opinii prezentowanych jako *antydiskryminacyjne*”¹⁷. Ponieważ celem „poprawności politycznej” jest – jak zauważa Roger Scruton – „wymuszenie takich zachowań językowych i innych, które będą zgodne z pewną szczególną wizją społeczeństwa wielokulturowego, pluralistycznego, opiekuńczego i nie osądającego”¹⁸, to w obszarze jej monitoringu znajduje się *religia*, a zatem i politologia religii. „Poprawność polityczna” w takim kontekście jest *de facto* ideologią.

¹⁶Tom został zredagowany tuż po zakończeniu IV Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego w Gdyni (czerwiec 2015), a ukazuje się w przededniu III Kongresu Politologii w Krakowie (wrzesień 2015). Podczas pierwszego spotkania naukowców największą popularnością cieszył się panel „Religia i polityka”. Wobec dużej liczby prelegentów organizatorzy musieli podzielić go na dwie części. Na kongresie krakowskim zaplanowano aż trzy panele poświęcone politologii religii.

¹⁷J. Bartyzel, *Polityczna poprawność*, <http://haggard.w.interia.pl/politpopr.html> (13.06.2015).

¹⁸R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 287.

Zdaniem Marty Chechłowskiej-Lipińskiej „poprawność polityczna” jako „zjawisko socjologiczne wykorzystuje ostracyzm społeczny i ostrą walkę ideologiczną”¹⁹. Z obawy przed możliwością doświadczenia takich nieprzyjemności, przed każdym badaczem podejmującym newralgiczne zagadnienia z zakresu politologii religii, nieuchronnie stanie problem doboru słów²⁰ i stopnia dosadności wygłoszenia (opublikowania) opinii zgodnej z wynikami jego badań naukowych, lecz potencjalnie lub faktycznie sprzecznej z presją ideologiczną i trendami obowiązującymi w przestrzeni medialnej. Co gorsze, obawy potęgują również zapisy prawne²¹, które specyficznie zinterpretowane przez entuzjastów i funkcjonariuszy „poprawności politycznej” dają możliwość ścigania naukowców – kontestatorów nawet skrajnie patologicznych zjawisk na gruncie połączonych spraw religii i polityki. W takich warunkach zanikają różnice pomiędzy „poprawnością polityczną” a fundamentalizmem religijnym, albo, jak stwierdza dosadnie (parafrazując Clausewitza) Mirosław Piróg, „poprawność polityczna to fundamentalizm religijny prowadzony innymi środkami”²².

Z koniunkturą dla politologii religii wiąże się również ryzyko wpływania na kierunki badań przez świat mediów, na przykład na drodze tworzenia przez czwartą władzę precyzyjnego zapotrzebowania na sprofilowaną opinię, co często wiąże się z *dezinformacją*, *zatajeniem* lub *zniekształceniem* – zjawiskami znanymi na gruncie teorii tzw. *ataku informacyjnego*²³. To wpływowi dziennikarze i wydawcy decydują ostatecznie o tym, która interpretacja rzeczywistości religijno-politycznej będzie lansowana przez telewizję, radio, gazetę czy portal internetowy oraz o tym, którzy konkretnie specjaliści dostąpią zaszczytu zaprezentowania swojego stanowiska. W efekcie tego oglądając, słuchając lub czytając opinie ekspertów w mediach o ogólnopolskim zasięgu na temat masakry w redakcji „Charlie Hebdo” lub libijskiej plaży można było odnieść wrażenie, iż kompetencje naukowe posiada zaledwie kilka osób, a ich opinie – formułowane przeważnie w duchu relatywizmu kulturowego i ideologii „poprawności politycznej” – są jakoby reprezentatywne dla całego środowiska naukowego. W tym kontekście nie sposób nie zauważyć, że zagrożeniem dla politologii religii może być – hipotetycznie i realnie – także motywacja badacza, uwarunkowana ideologicznie lub religijnie, a ukryta na przykład za akademicką afiliacją. Widz oglądający program o zamordowaniu francuskich dziennikarzy lub egipskich Koptów dowiadywał się, że zaproszony do studia ekspert jest pracownikiem wyższej uczelni lub innej instytucji na-

¹⁹Zob. M. Chechłowska-Lipińska, *Poprawność czy niepoprawność polityczna – rozważania na temat współczesnego dyskursu w ujęciu Orany Fallaci*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy *Nauki Społeczne*”, 2013, nr 3, s. 9-20.

²⁰„Poprawność polityczną można rozpatrywać także jako pewną propozycję socjotechniczną polegającą na próbie reformowania języka czy nawet lingwokonstruowania (mówiąc językiem nieterminologicznym – na próbie stworzenia języka sztucznego)”, O. Leszczak, *Semiotyka stosunków międzyludzkich: między wolnością a równością*, [w:] *Poprawność polityczna – równość czy wolność?*, Seria: *The Peculiarity of Man*, 1 (11), red. R. Stefański, Toruń – Kielce 2007, s. 13-14.

²¹Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553, Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. - Kodeks karny, art. 196.

²²Zob. M. Piróg, *Polityczna poprawność a fundamentalizm religijny*, [w:] *Poprawność polityczna...*, s. 118.

²³Por. A. Żebrowski, *Walka informacyjna w dyskursie politycznym*, [w:] *Aspekty metodologiczne oraz teoretyczne w subdyscyplinach politologii*, red. L. Młynczyk, B. Nitschke, Toruń 2013, s. 358.

ukowej, ale nie był już informowany o jego zatrudnieniu bądź aktywności w ośrodku, za którym stoi kontrowersyjna organizacja religijna. W takich warunkach pozornie ekspercka opinia była raczej zawołanym wyrazem przekonań mówcy i służyła – *nolens volens* – upowszechnieniu wykładni rzeczywistości odległej od tej, którą winien zauważyć w toku rzetelnych badań naukowiec. Bo czy w dyskusji o religijno-politycznych problemach Europy za rzetelną można uznać postawę wskazywania wyłącznie „islamofobii”, przy jednoczesnym ignorowaniu zjawisk „chrystianofobii”/”chrystofobii” i „westerofobii”? Problem potencjalnej lub rzeczywistej nauki kompradorskiej na usługach podmiotów pozanaukowych lub wprost religijnych wymaga jednakże oddzielnej refleksji. Rolą politologów jest z pewnością w takim przypadku ocena, czy dana postawa to wyraz „służebności przez pomoc w rozumieniu procesów politycznych”, czy też wyraz „służalności wobec zapotrzebowań”²⁴ ośrodków ideologicznych lub religijnych.

Ryszard Michalak

* * *

Ryszard Michalak – politolog i historyk. Absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego. Doktor habilitowany nauk społecznych, w dyscyplinie nauki o polityce, specjalność: polityka wyznaniowa. Adiunkt w Zakładzie Stosunków Międzynarodowych Instytutu Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autor m. in. monografii *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014. Redaktor tematyczny w czasopiśmie „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”.

²⁴Por. M. Gulczyński, *Dekalog prodemokratycznego politologa*, [w:] *Aspekty metodologiczne...*, s. 15.

Politologia religii

Dariusz Góra-Szopiński

CZYM MOŻE, A CZYM NIE POWINNA BYĆ POLITOLOGIA RELIGII?

W polskim środowisku naukowym od kilkunastu lat, z rosnącą intensywnością zgłaszany jest postulat wyodrębnienia specyficznej subdyscypliny naukowej, jaką byłaby politologia religii. Postulat ten słychać przede wszystkim w gronie politologów, którzy naukowo interesują się zagadnieniami z pogranicza religii i polityki. Różnie próbuje się określać ten niemający ścisłych granic, kresowy i interdyscyplinarny obszar badawczy – jako „styki” religii z polityką, jako zespół „relacji” między „sferami” religii i polityki, a nawet ich „sprzężenie”. W niniejszym tekście bronię tezy, iż ewentualne upowszechnienie nowej nazwy nie może być rozumiane jako inauguracja nowego typu badań naukowych. Będzie to raczej próba formalizacji i instytucjonalizacji istniejącego już i bogato reprezentowanego dorobku badawczego, jaki rozwija się zarówno w kraju, jak i za granicą.

1. Stan dyscypliny

Na wspomniany dorobek składają się prace badaczy reprezentujących rozmaite dziedziny humanistyki. Autorem, który na gruncie polskim najdobitniej zwraca uwagę na potrzebę formalnego wyróżnienia „politologii religii” jest politolog, badacz doktryn politycznych, prof. Bogumił Grott z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Uczony ten od wielu lat dowodzi konieczności uzupełnienia standardowego przygotowania właściwego specjalistom w zakresie nauk o polityce o wiedzę z zakresu religioznawstwa. Przekonuje, iż niemożliwe jest poprawne analizowanie współczesnych ruchów i doktryn politycznych wyłącznie w kategoriach mechanizmów politycznych, struktur organizacyjnych oraz projektowanych typów władzy państwowej¹. Krakowski uczyony hołduje jednak pewnemu dość kontrowersyjnemu pogładowi. Oto w publikacji, opracowanej niemal w całości przez politologów i poświęconej, jak głosi tytuł, „badaniom politologicznym”, ową „najmłodszą subdyscyplinę”, jak określono politologię religii, widziałby on przyporządkowaną do dyscypliny religioznawstwa². Kontrowersję musi wzbudzić nie tylko próba wyprowadzenia politologii religii poza dyscyplinę nauk o polityce. Wyjaśnienia domagałaby się nadto próba monopolizacji wyłaniającej się subdyscypli-

¹Por. B. Grott, *Funkcja wiedzy religioznawczej w badaniach politologicznych. Rozważania w kontekście wybranych doktryn nacjonalistycznych*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. B. Grott, O. Grott, Warszawa 2015, s. 9.

²Por. B. Grott, O. Grott, *Słowo wstępne*, [w:] *Wiedza religioznawcza*, op. cit., s. 7.

ny przez dwie tylko, jakkolwiek niewątpliwie sąsiadujące ze sobą, dyscypliny nauki – politologię i religioznawstwo.

W monografii obwołanej „pierwszym w literaturze polskiej kompleksowym, dojrzałym teoretycznie studium na temat związków między religią i polityką”³ prof. Maria Marczevska-Rytko rozszerza postulowany przez Grotta duopol o bardzo ważną dyscyplinę naukową badającą związki religii z polityką, jaką jest *socjologia*⁴. Należy podkreślić ten fakt tym bardziej, że w ramach socjologii istnieje świetnie zinstytucjonalizowana, mająca silnie ugruntowaną tradycję badawczą subdyscyplina socjologii religii, od której wyłaniająca się politologia religii mogłaby zaczerpnąć bardzo wiele twórczych inspiracji.

Nie znaczy to, iż na tym kończy się lista dyscyplin pokrewnych politologii w jej zainteresowaniu sprawami z pogranicza religii i polityki. Na uwagę zasługuje zwłaszcza *teologia*, w której upatrywałbym ważniejszego sojusznika w dziele budowy politologii religii aniżeli wspomniane wcześniej religioznawstwo. Powodów jest kilka. Najważniejszy z nich jest taki, że za „religioznawstwo” uchodzi w Polsce każdy niekonfesyjny przejaw w miarę metodycznego zainteresowania zagadnieniami religii. I tak wiedza o religiach świata, oferowana uczniom na poziomie gimnazjalnym, może już zasadnie być nazywana „religioznawstwem”. Nawet bardziej zaawansowane inicjatywy badawcze z przedmiotowego zakresu nierzadko za materiał źródłowy przyjmują zestaw luźnych tekstów prasowych, z dodaniem osobistych wrażeń autora tekstu z podróży do jakiegoś egzotycznego sanktuarium.

Nic podobnego nie jest możliwe w przypadku teologii. Niepodobna uprawiać teologii godnej swego miana pozostając na poziomie gimnazjalnym bądź gazetowo-turystycznym. W klasycznym okresie rozwoju europejskiego Uniwersytetu teologii przysługiwał tytuł królowej nauk. Prawo do jej studiowania nabywał jedynie ten, kto pierwiej skutecznie przebył etapy kształcenia akademickiego w zakresie wszelkich znanych ówczynie dyscyplin, tak przyrodniczych, jak i formalnych, i humanistycznych. Mimo iż w dzisiejszych czasach student uniwersytetu może przebyć całe swoje *curriculum* nie usłyszawszy choćby słowa o teologii, tym niemniej przeciwna implikacja pozostaje nieuprawniona. Nawet w dzisiejszych czasach (a może raczej – trzeba by powiedzieć – zwłaszcza w dzisiejszych czasach!) niepodobna uznać się za znawcę teologii po przeczytaniu kilku artykułów prasowych i/lub szkolnego podręcznika.

Jedną z najmłodszych, a zarazem najbardziej wyrafinowanych subdyscyplin teologicznych, jest teologia porównawcza⁵. Badacz, legitymizujący się biegłością w

³A. Antoszewski, *Recenzja wydawnicza*, [w:] M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. IV okładki.

⁴Por. M. Marczevska-Rytko, op. cit., s. 79.

⁵W odniesieniu do dyscypliny tak starożytnej jak teologia mówienie o „młodości” określonych rozwiązań musi z konieczności dotyczyć horyzontu czasowego o długości nieporównywalnej z doświadczeniem nowożytnych nauk społecznych. Pochodzenie nazwy „teologia porównawcza”, jak również pierwsze próby jej naukowego uprawiania, datują się na początek XVIII wieku. – Por. J. Gardner, *Comparative Theology or the True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology*, London 1700.

teologii porównawczej, potrafiącej zrelatywizować i skonfrontować wielowymiarowy dorobek doktrynalny własnej tradycji teologicznej z tradycjami obcymi, stanowiłby znacznie cenniejszego sprzymierzeńca politologii religii aniżeli religioznawca, który, jakkolwiek pełen dobrej woli, zawsze tylko pozostanie zewnętrznym obserwatorem spraw, których nie jest w stanie przeniknąć ani zrozumieć w sensie weberowskim.

Na gruncie teologii rozwija się także tradycja subdyscypliny zwanej teologią polityki. Pomijając debaty na temat zasadności leksykalnych rozróżnień pomiędzy „teologią polityki” a „teologią polityczną”⁶ wypada podkreślić, iż teologia miała i ma „coś do powiedzenia” o świecie spraw doczesnych nie tylko w ramach zamierzonych systemów teokratycznych, lecz także w warunkach nowoczesnego i ponowoczesnego pluralizmu światopoglądowego. Sytuacja współczesna jest o tyle bardziej złożona, że – jak zauważa Carl Schmitt, a potwierdzają to socjologowie religii – nie można już dzisiaj przeprowadzić jasnego, empirycznego podziału pomiędzy tym, co „religijne” a tym, co „polityczne”, odkąd sfera religijności przestała być utożsamiana z aktywnością konkretnych instytucji religijnych, ale też – odpowiednio – „państwo utraciło monopol na polityczność”⁷. Warto przypomnieć klasyczną już tezę, obronioną w dawniejszej pracy Schmitta o tym, iż pojęcia wykorzystywane współcześnie w ramach nauki o państwie swoją głębię znaczeniową zawdzięczają uprzednim rozstrzygnięciom na gruncie debaty teologicznej⁸. Ambicja bycia profesjonalistą w zakresie badań politycznych wymagałaby zatem przynajmniej elementarnej orientacji w obszarze teologii, właściwej danemu kręgowi cywilizacyjnemu.

Pośród innych dyscyplin pokrewnych politologii religii należy wymienić *historię* jako naukę badającą podłoże faktograficzne i symboliczne dla zjawisk rzeczywistości współczesnej. Dalej *filozofię*, zwłaszcza w jej subdyscyplinie utrwalonej pod szyldem filozofii religii. To ona bowiem jest w stanie dostarczyć wiarygodnych i zreflektowanych *definicji* zjawisk pozostających w obszarze zainteresowania politologii religii.

Ponadto, z racji istniejącego w świecie dorobku, do wymienionych dotąd, zdawałoby się, w oczywisty sposób pokrewnych dyscyplin naukowych wypadałoby dodać nieco mniej oczekiwaną towarzyszkę, o równie jak politologia religii niesprecyzowanym statusie. Chodzi mi tu o prace odwołujące się do zaplecza metodologicznego i terminologii właściwych ekonomii, w tym między innymi teorii racjonalnego wyboru. Prace z tej dziedziny bywają niekiedy określane mianem *ekonomii religii*. Dorobek ów tworzą nowatorskie tezy takich badaczy jak: Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Doug Bandow, Roger Finke, Samuel Gregg czy Laurence Young⁹. Autorzy ci, podążając

⁶Por. P. Mazurkiewicz, *Teologia polityczna czy teologia polityki?*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2004, nr 8.

⁷C. Schmitt, *Teologia polityczna 2* (1969), Warszawa 2014, s. 31.

⁸„Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”. – C. Schmitt, *Teologia polityczna* (1922), [w:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2000, s. 60.

⁹Por. zwłaszcza: R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick 1992, 2005; L. A. Young, *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York 1997; R. Stark, W. Sims Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, 2007.

śladem teorii desekularyzacji, jaka na podstawie danych empirycznych umacnia swoją pozycję od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, empirycznie dowodzą wcale nieoczywistej tezy, iż na współczesnym wolnym rynku idei, również idei religijnych, sukces odnoszą te podmioty religijne, które nie wahają się stawiać wysokich wymagań wobec swoich wyznawców.

Domena politologii religii to wreszcie obszar badań narodowościowych i kulturowych, systemu znaczeń i kontekstów symbolicznych. Nie będzie więc chyba błędem, jeśli do grona dyscyplin pokrewnych politologii religii zaliczymy także *etnologię* jako swoistą, żywołowo rozwijającą się współcześnie domenę badań naukowych.

Rezultat tej krótkiej analizy można wyrazić w formie graficznej.



Rys. 1. Politologia religii, jej nauki pokrewne i pomocnicze. Opracowanie własne.

2. Problem nazwy

Wyrażenie „politologia religii”, zapisane według aktualnie obowiązujących reguł ortograficznych języka polskiego, grzeszy niejednoznacznością. Wyrażenie to może oznaczać: (1) religijnie zorientowane uprawianie nauki o polityce, (2) badania politologiczne dotyczące religii jako zjawiska uniwersalnego, bądź też (3) badania politologiczne nad wieloma religiami świata. Rozróżnienie podanych trzech zakresów znaczeniowych odpowiada trzem zakresom znaczeniowym francuskiego wyrażenia „socio-

gia religii”. Według relacji jednej z przedstawicielek¹⁰, badacze reprezentujący tę naukę przebyli trwającą ponad pół wieku, żmudną drogę ewolucji prowadzącej od znaczenia pierwszego poprzez znaczenie drugie aż po najszerszej podzielane współcześnie znaczenie trzecie.

Francuska socjologia religii debiutowała w formule aktywności naukowej realizowanej na zlecenie wybranego (dominującego) wyznania religijnego. Francuski Kościół katolicki oczekiwał od naukowców dostarczenia mu wiarygodnej i reprezentatywnej wiedzy dotyczącej kondycji jego funkcjonowania w rozmaitych obszarach życia społecznego. Najbardziej znanym rezultatem tego etapu rozwoju francuskiej socjologii religii (*sociologie religieuse*) miał okazać się, sensacyjny już w samym swym tytule, raport autorstwa dwóch księży-robotników: *Francja, kraj misyjny?*¹¹ Ów prawdziwy bestseller okresu okupacji i czasów bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej konstatawał kontrowersyjny, czy wręcz bulwersujący fakt radykalnej dechrystianizacji warstwy społecznej uważanej dotąd za demograficzną ostoję wiary i Kościoła – wiejskiego ludu francuskiego.

Drugie znaczenie terminu „socjologia religii” – *sociologie de la religion* – zostało, zdaniem Daniela Hervieu-Léger, dość szybko zarzucone na gruncie francuskim, a to z powodu utrwalonej w tamtejszym środowisku naukowym niechęci do definiowania przedmiotu badawczego, religii, w jej aspekcie relacji do sacrum. Od razu więc (przynajmniej tak wynika ze wspomnień cytowanej badaczki) zgodnie przeskoczono do etapu trzeciego, etapu socjologii (wielu) religii (*sociologie des religions*). „Odnosząc się raczej do liczby mnogiej niż do pojedynczej, założyciele francuskiej socjologii religii *explicitement* wyrazili fragmentaryczność, rozczłonkowanie dziedziny stanowiącej teren ich poszukiwań”¹². Kwestię zdefiniowania przedmiotu badawczego, tak przecież istotną w przypadku jakiegokolwiek dyscypliny naukowej, pozostawiono innym, „na przykład filozofom”¹³. To właśnie w odmowie jasności definicyjnej zasadzałyby się specyfika francuskiego podejścia do omawianej dziedziny, w odróżnieniu od podejść właściwych innym kulturom naukowym. Analogiczna sytuacja kształtuje się na gruncie politologii, która w obszarze francuskiej kultury naukowej pozostaje pluralistycznym zbiorem „nauk politycznych” (*les sciences po*). Alternatywne podejście utrwala tytuł czołowego europejskiego podręcznika socjologii religii, napisanego przez uczonego włoskiego, lecz opublikowanego także po francusku, który to tytuł wyraża tezę o jedności przedmiotu badawczego, *la religion*¹⁴.

¹⁰Por. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 29-34.

¹¹Y. Daniel, H. Godin, *La France, pays de mission?*, Lyon 1943.

¹²D. Hervieu-Léger, op. cit., s. 31.

¹³Ibidem, s. 32.

¹⁴R. Cipriani, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris 2004. We wstępie książki autor odnosi się do omawianej tu kwestii, proponując kompromisowe, jego zdaniem, rozwiązanie polegające na tym, że przedmiot badawczy analizowanej dziedziny zostanie określony nazwą w liczbie pojedynczej (*la religion*), lecz zakres definicyjny tej nazwy pozostanie maksymalnie otwarty tak, by można go zapelnąć najrozmaitszymi teoriami, omawianymi na kartach podręcznika.

Historia rozwoju polskiej politologii religii jest odmienna od francuskiej i można domniemywać, że w przypadku rodzimej kultury naukowej spory i debaty wokół nazwy dyscypliny przybiorą odmienną postać. Warto natomiast zawsze pamiętać o semantycznej nieostrości wyrażenia „politologia religii” i trudnościach, jakie mogą wiązać się z jej operacjonalizacją.

3. Problem obszaru i metod badawczych

Jeżeli zgodzimy się na przyporządkowanie subdyscypliny politologii religii do dyscypliny politologii, problem obszaru i metod badawczych owej subdyscypliny okaże się zdeterminowany stanowiskiem, jakie w owych kwestiach zajmują przedstawiciele dyscypliny głównej. W ramach szerokiego spektrum zainteresowań badaczy-politologów politolog religii okaże się tym, który skupia się na fenomenie religii w jego aspekcie politycznym, a także na historycznej i współczesnej roli instytucji religijnych w kształtowaniu ładu politycznego – w wymiarze lokalnym, państwowym i międzynarodowym. Metody badawcze politologii religii okażą się tożsame z metodami badawczymi politologii ogólnej.

Sprawa przedstawia się relatywnie prosto na gruncie teoretycznym. Jednak niniejszy tekst chce zagłębić się również w materię kontekstową, poddając analizie lokalny przypadek polskiej kultury naukowej, w ramach której odnotowuje się rosnącą popularność postulatu wyodrębnienia, uwyrażnienia specyficznej subdyscypliny badawczej pod nazwą politologii religii. Analizując kontekst polskiej kultury naukowej nie sposób uciec przed konstatacją bałaganu w przedmiotowych kwestiach. Bałagan ten jest wypadkową dwóch bardziej ogólnych procesów: strukturalnego zdominowania systemu nauki przez zewnętrznego decydenta państwowego oraz strukturalnej nieprzejrzystości projektu transformacji ustrojowej po roku 1989. Pierwszy proces dowodzi odziedziczonej po zaborcach (i sprzecznej z polską tradycją narodową) inspiracji systemem normatywnym absolutyzmu oświeconego. Drugi proces ilustruje problem postkomunizmu.

Na chwilę obecną w kontekście polskim obszar badań nad zjawiskami politycznymi określa się mianem politologii (w liczbie pojedynczej). Część certyfikowanych przez państwo instytucji naukowo-dydaktycznych zajmujących się kształceniem i/lub badaniami w zakresie politologii zachowuje to słowo w swoich nazwach, inne posługują się nazwą nauk politycznych (w liczbie mnogiej), jeszcze inne czynią w swoich nazwach rozróżnienie pomiędzy naukami politycznymi (względnie: politologią) a studiami (względnie: stosunkami) międzynarodowymi. Certyfikat kompetencji, jaki każda z tych instytucji wydaje adeptowi określa natomiast przedmiotową dziedzinę mianem nauk (w liczbie mnogiej) o polityce (w liczbie pojedynczej). Mamy zatem w obiegu trzy oficjalne nazwy: politologia, nauki polityczne oraz nauki o polityce. W niedalekiej

przeszłości oficjalnie stosowano również czwartą nazwę: *nauka* (w liczbie pojedynczej) *o polityce*. Czy zakres tych nazw jest tożsamy, czy różny? Według kryterium zdroworozsądkowego powinien on być tożsamy z uwagi na fakt, iż każdorazowe studia (analogicznie: badania, projekty, publikacje itp.) w zakresie *politologii* kończą się uzyskaniem certyfikatu z zakresu *nauk o polityce*, choćby nawet odbywały się one w instytucjonalnych ramach wydziału czy instytutu *nauk politycznych* i/lub *studiów (stosunków) międzynarodowych*. Wydaje się także, iż tożsamość zakresowa trzech nazw ma swoje umocowanie prawne, jako że nie ma prawnej możliwości zamiany opisanej sekwencji tak, by na przykład studiować lub prowadzić badania w zakresie *nauk o polityce*, a następnie poświadczyc uzyskany rezultat certyfikatem posługującym się nazwą *politologii*.

To jednak tylko domniemanie, którego logikę bardzo szybko może obalić kolejna zmiana stanu prawnego, dokonana w trybie polityczno-administracyjnym. Historia ostatnich dekad poucza, iż nie ma żadnej gwarancji na utrzymanie istniejącego stanu rzeczy, podobnie jak nie ma gwarancji na jej zmianę. Odpowiedzialność za powyższe, jak się wydaje, ponosi samo środowisko naukowe, które z własnej woli wyrzekło się władzy decydowania w przedmiotowej materii i w charakterze lepiej lub gorzej ustosunkowanych *lobbystów* potrafi tylko budować atmosferę pod kolejną, dyskrejonalną decyzję władzy państwowej¹⁵. Decyzje zarówno w kwestiach nazewnictwa dyscyplin naukowych, ich liczby, podziałów i zależności formalnych obwieszczane są w trybie administracyjnym przez funkcjonariusza państwowego, który (jako urzędnik w randze ministra) trafił na swój urząd z klucza politycznego.

	Obszar badawczy	Nazwa dyscypliny badawczej	Zbiór nauk („dziedzina”, niegdyś „gałąź nauki”)
lata 70-te	politologia (w tym m.in. teoria polityki, myśl polityczna, polityka społeczna, stosunki międzynarodowe, marketing polityczny itp.)	„nauki polityczne”	„nauki polityczne”
lata 80-te		„nauka o polityce”	„nauki humanistyczne”
lata 90-te i dwuty-sięczne		„nauki o polityce”	„nauki humanistyczne”
od roku 2011		„nauki o polityce” (Uwaga! Odrębnie sklasyfikowano nową kategorię „nauk o polityce publicznej”)	„nauki społeczne”

Tab. 1. Zmiany nazewnictwa i przyporządkowania formalnego obszaru badań politologicznych według aktów prawnych polskiej administracji państwowej ostatnich dekad. Opracowanie własne.

¹⁵Na mocy znowelizowanego po roku 1989 porządku prawnego podmiotem definiującym nazewnictwo dyscyplin naukowych przestał być minister – urzędnik państwowy. Funkcję tę przejęło gremium naukowe – Centralna Komisja ds. Stopni i Tytułów. Praktyka samorządności środowiska naukowego w tym zakresie trwała do roku 2011, kiedy to na powrót, jak za czasów realnego socjalizmu, rozporządzenie w sprawie nazw i podziału dyscyplin naukowych ogłosiła minister (reprezentująca Platformę Obywatelską).

Powyższa tabela daje obraz tego, jak różne nazewnictwo w ostatnich dekadach dekretowano administracyjnie względem obszaru badań politologicznych. Można domniemywać, że zmiany te miały charakter czysto fasadowy, skoro od strony przedmiotowej obszar badawczy nie musiał ulec zmianie ani o jotę, zaś od strony podmiotowej reprezentujący dyscyplinę specjaliści nie byli poddawani weryfikacji w zakresie prawa wykładania (*venia legendi*).

Pozostaje jednak pytanie o granice fasadowości i merytoryczne skutki opisywanych tu przetasowań strukturalnych. Fakt, że jedna osoba, realizując ten sam kierunek kształcenia, a następnie własnych badań naukowych, otrzymywała w swoim życiu certyfikaty nadające tej aktywności różne nazewnictwo i podczepiane pod odmiennie dziedziny nauki, na chwilę obecną rodzi tylko humorystyczne komentarze zainteresowanych. Nie ma jednak żadnej gwarancji, że pewnego dnia jakaś formacja polityczna sprawująca władzę w państwie nie zadecyduje o niewspółmierności efektów merytorycznych denotowanych odmiennymi tytułami, czyli nie doprowadzi do sytuacji, jakiej doświadczają już teraz nauczyciele szkół powszechnych.

Perspektywa możliwego kryzysu została nakreślona w kontrowersyjnym manifestie-pamflecie na polską politologię autorstwa prof. Ryszarda Skarzyńskiego¹⁶. Wywód Skarzyńskiego sytuuje się w nurcie badawczym zainaugurowanym w starożytności przez św. Augustyna, a rozwijanym współcześnie przez szkołę Carla Schmitta. Augustyńską teorię dwóch państw, ziemskiego i, współprzenikającego je, państwa Bożego, Schmitt rozwinął do binarnej formuły: polityczności i religijności – jako cech immanentnie przenikających każdą sferę życia społecznego. Skarzyński, koncentrując swój wywód na elemencie polityczności, przypuszcza bezlitosny atak na wymienianych z nazwiska i dorobku kolegów-naukowców, którzy politologię – rozumianą jako naukę o polityczności – chcieliby zredukować do wiedzy na temat państwa i polityki. O ile nawet wiedza taka (choć niekoniecznie jako dyscyplina nauki) miałaby swoją rację bytu – i na gruncie polskim potrafi wykazać się nad wyraz pokaźnym dorobkiem – to z pewnością nie wolno nazywać jej politologią. Nie wolno również pozwolić na to, by społeczność naukowa aprobowała pretensję specjalistów od spraw państwa i (jego) polityki – do prowadzenia zajęć, wydawania dyplomów i przyznawania tytułów naukowych w zakresie politologii. Zdaniem radykalnego krytyka polskiej politologii, prawdziwej (w podanym znaczeniu) politologii w Polsce zwyczajnie nie ma, co należy systemowo rozstrzygnąć poprzez odebranie uprawnień akademickich podmiotom posługującym się tym terminem, jak również delegalizację wydawanych przez nie dyplomów naukowych.

Program badawczy politologii sformułowany przez Skarzyńskiego skazany jest na niepowodzenie. Nawet przy założeniu trafności krytyk autora, powody ku temu mają charakter pozamerytoryczny. Pierwszy z nich to taki, że nauka jest przed-

¹⁶R. Skarzyński, *Podstawowy dylemat politologii: dyscyplina nauki czy potoczna wiedza o społeczeństwie? O tradycji uniwersytetu i demarkacji wiedzy*, Białystok 2012.

sięwzięciem zespołowym i korporacyjnym, nigdy solowym. Drugi – że ma charakter globalny, ponadnarodowy. Niezależnie od tolerowania lokalnych osobliwości (*exemplum*: polska habilitacja jako szczebel do nieistniejącej w świecie drabiny), nikogo w globalnej społeczności badawczej nie interesuje, jaką opinię na kształt globalnej dyscypliny naukowej wyznaje ten czy ów lokalny reformator, dopóki jego tezy nie zdobędą sobie jako takiego międzynarodowego uznania. Od wielu już dekad dominującym trendem globalnej dyscypliny politologicznej jest dywersyfikacja, nie uniformizacja¹⁷. Co oznacza skrajnie niesprzyjające prognozy dla purytanizmu lansowanego przez białostockiego naukowca.

Co z tego wszystkiego wynika dla politologii religii jako projektu artykułowanego w ramach polskiej kultury naukowej? Powinna ona nabrać świadomości debat toczących się w ramach ogólnej dyscypliny politologicznej oraz potrafić ustosunkować do konsekwencji, jakie z nich wynikają. Wydaje się, iż perspektywa dominacji takiego modelu politologii, który definiowałby siebie jako wiedzę o państwie i polityce, byłaby wybitnie niekorzystna dla tożsamości nowej, kresowej subdyscypliny. Politologia religii jako subdyscyplina politologii w tym kształcie stałaby się zakładniczką bieżących konfiguracji ustrojowo-politycznych, redukując zakres swojej kompetencji do relacji systemowych, funkcjonujących jako nadane z góry zmienne niezależne. Znacznie atrakcyjniejszą perspektywę rokuje definicja politologii jako nauki o tym, co polityczne w każdym przejawie życia społecznego. W ramach takiego paradygmatu politologia religii ma szansę rozwinąć się w operatywną, twórczą i nieszablonową dyscyplinę badawczą. Tylko w takich warunkach może wypełnić ważny element misji wszelkiej nauki, jakim jest krytyka zastanej rzeczywistości¹⁸. Z kolei wydaje się także, iż politologia religii, emancypująca się na obszarze polskiej kultury naukowej, nie powinna koncentrować się zanadto na lokalnym podwórku korporacyjnym. Czerpiąc dumę z przynależności do ponadnarodowego świata nauki, ma obowiązek rozwijać sieci międzynarodowych kontaktów; ma także prawo sięgać po inspiracje najlepszymi wzorami globalnymi, nie przejmując się zbytnio lokalnymi konfiguracjami trendów i stylów. Jakkolwiek w ostatecznym rozrachunku, zgodnie z reaktywowaną właśnie procedurą postkomunistyczną, lokalny status subdyscypliny i tak będzie decydować się gdzieś przy ministerialnym biurku, pod nieobecność jej kompetentnych luminarzy.

¹⁷Por. G. Stoker, D. Marsh, *Wprowadzenie*, [w:] *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, Kraków 2006, s. 3; zob. też hasło tegorocznego, 111. kongresu American Political Science Association: *Diversities Reconsidered: Politics, Political Science, in the 21st Century* [podkreślenie oryginału].

¹⁸Świeżego przykładu udanego projektu badawczego, realizującego krytyczną funkcję nauki, dostarcza raport Heleny Giebień, *Kościół rzymskokatolicki jako narzędzie depolonizacji na współczesnej Białorusi*, [w:] *Wiedza religioznawcza*, op. cit., s. 75-101. Przykładem udanej misji krytycznej nauki z obszaru nauki zachodniej jest monografia analityka Centralnej Agencji Wywiadowczej USA, Michaela Warnera, poświęcona zmiennym kolejom rzekomo (deklaratywnie) „niezmiennego” stanowiska amerykańskich biskupów katolickich względem zagadnień życia publicznego na przestrzeni XX wieku: *Changing Witness. Catholic Bishops and Public Policy, 1917-1994*, Washington 2005; z przedmową George’a Weigla.

4. Garb historii lokalnej

Manifest – pamflet Skarzyńskiego musiał wywołać reakcję napiętnowanych w nim adwersarzy. Autor najbardziej wyczerpującej odpowiedzi, ustosunkowując się do Skarzyńskiego krytyki marksistowskich korzeni aktualnego trendu w polskiej politologii, zareplikował: „Nieładnie, towarzyszu Skarzyński!” Krytykując innych, „wypadałoby się podzielić z publicznością własnymi doświadczeniami, przeżyciami i osiągnięciami z okresu współprzynależności”, wyrażającymi się czynnym zaangażowaniem w indoktrynacyjną funkcję partii komunistycznej w okresie realnego socjalizmu¹⁹. Przytoczona replika, prosta i elegancka, nie wychodzi jednak poza wymiar retoryczny. Obaj adwersarze, zarówno atakujący, jak i atakowany, nie widzą potrzeby moralnego rozliczenia swoich uwikłań z czasów wcześniejszej kariery. Tymczasem to właśnie ucieczka w nominalizm oraz spolegliwa ironia w obliczu drażniących dylematów etycznych domagałyby się szczególnej uwagi ze strony badaczy zainteresowanych sferą religii i wartości, takich jak politolodzy religii. Poniżej przywołam nie jedno, lecz trzy złe dziedzictwa przeszłości, jakie w mojej ocenie nie powinny inspirować kształtującej się na nowo, polskiej politologii religii.

a) tradycja bodnarowska

Pojęciem politologii „bodnarowskiej” posługuję się tu za pracą Skarzyńskiego, rozumiejąc pod nim programowe wytyczne tej dyscypliny naukowej, jakie obowiązywały w Polsce okresu „rozwinętego” socjalizmu. W oczach przedstawicieli tego nurtu był to czas wygaszenia fundamentalnych konfliktów ideologicznych (innymi słowy, niekwestionowanego zwycięstwa marksizmu-leninizmu), ustrojowej stabilizacji państwa, „dalszego wzrostu” dobrobytu oraz umacniania jakościowej odrębności społeczeństwa socjalistycznego względem – pozostających niejako w odmiennym stanie ontologicznym – „burżuazyjnych” społeczeństw kapitalistycznych²⁰. Ogólnie rzecz biorąc – epoka normalizacji! Przy takich założeniach powstał w Warszawie Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych (COM SNP), którego kierownictwo od roku 1970 objął, wykształcony w Leningradzie, Artur Bodnar. „W praktyce ośrodek sprawował kontrolę programową nad politologią w Polsce”²¹.

Jeszcze pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. tak oto definiowano z urzędu istotę politologii: „Metodologiczną podstawą nauki o polityce jest marksistowski ma-

¹⁹M. Karwat, *O książce Ryszarda Skarzyńskiego pt. Podstawowy dylemat politologii*, „e-Politikon” 2012, nr 4, s. 29.

²⁰Też o jakościowej odrębności społeczeństwa socjalistycznego w Polsce głosił m.in. prof. Franciszek Ryszka, ten sam, który również po roku 1989 nie godził się, by nazwą totalitaryzmu obejmować system komunistyczny, nawet w jego skrajnej wersji stalinowskiej. – Por. M. Maciejewski, *Wkład profesora Franciszka Ryszki w rozwój nauk historyczno-prawnych i politologii*, [w:] *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej*, red. M. Maciejewski et al., Wrocław 2014, s. 85, 94.

²¹B. Krauz-Mozer, P. Borowiec, P. Ścigaj, *Kim jesteś politologu? Historia i stan dyscypliny w Polsce*, t. 1, Warszawa 2011, s. 73.

terializm dialektyczny i historyczny. Stosowanie w nauce o polityce dyrektyw tej ogólnej filozofii nauki [sic!] ułatwia wykrywanie prawidłowości rozwoju, pozwala zrozumieć mechanizmy zmian oraz przewidywać[,] jak będą się zmieniać stosunki polityczne”²². Nauka o polityce tylko po części zachowywała charakter badawczy. Zasadniczy cel pozostawał praktyczny. Było nim przeszkolenie kadry dydaktycznej do prowadzenia przedmiotu: Podstawy nauk politycznych (PNP), jaki władza komunistyczna obligatoryjnie narzuciła wszystkim kierunkom studiów wyższych (ku gremialnemu niezadowoleniu studentów). Indoktrynację prowadzono w pełnej zgodności i służalczej rewerencji wobec takich autorytatywnych źródeł, jak (cytuję za profesorem Bodnarem): uchwały VII plenum Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej z roku 1973, XVI plenum z roku 1975, III plenum z roku 1976 oraz VIII plenum z roku 1977²³.

Politologia bodnarowska kształtowała hołdowniczy stosunek wobec aksjomatów płynących z tego typu „źródeł”, a zarazem pozwalała sobie na ocenianie odmiennych, niemarksistowskich teorii polityki w kategoriach burżuazyjnej „optyki wartościującej”²⁴. Innymi słowy, nie dość że „nienaukowej” (z marksistowskiego punktu widzenia), to jeszcze ignorującej potrzeby rodzimego społeczeństwa socjalistycznego.

Chłopcy ze „stajni Bodnara”²⁵ nie mogli pamiętać czasów „utrwalania władzy ludowej”. Nie mieli doświadczeń z tropieniem „poakowskich band leśnych”, rozkułaczaniem opornych chłopów, wyrywaniem paznokci „wrogom klasowym” podczas przesłuchań ani z techniką strzału w tył głowy, znakiem rozpoznawczym ojców-założycieli powojennego ładu. Prawdopodobnie nawet czuliby dyskomfort w obliczu takich okrucieństw. Ich dzieła cechuje pragmatyzm, nieobecność głębszej refleksji etycznej lub filozoficznej. Jest też w nich niezachwiane przekonanie o nieuchronności „rewolucyjnych” przemian oraz absolutnej słuszności systemu, któremu służą. Dla nich „współczesność” godna zainteresowania rozpoczyna się w roku 1945, zaś „polskość” kończy na rzece Bug. Ponieważ nauczono ich operować abstrakcyjnymi kategoriami „obszarników”, „kułaków” i „reakcyjnego kleru”, nie są zdolni do refleksji nad skutkami eksterminacji elity narodowej jako aktu założycielskiego nowej, niesuwerennej formacji ustrojowej. W tradycji bodnarowskiej nie stawia się pytania: „dlaczego”. Od takich spraw są „czynniki” zewnętrzne – partyjno-państwowe centrum decyzyjne. Właściwe pytanie brzmi: „jak”. Jak realizować, jak doskonalić coś, co nadchodzi w treści zlecenia? Na politologię bodnarowską składają się: komponent technologicz-

²²P. J. Gieorgica, *Główne założenia metodologiczne nauki o polityce*, [w:] *Nauka o polityce. Podręcznik akademicki*, red. A. Bodnar, Warszawa 1988, s. 54. Analogiczną podległość „polskiej nauki o stosunkach międzynarodowych” (sic!) wobec dogmatów marksizmu-leninizmu referował Roman Kuźniar w rozdziale zatytułowanym: *Typy i rodzaje współczesnych stosunków międzynarodowych*, [w:] *Nauka o polityce*, op. cit., s. 468.

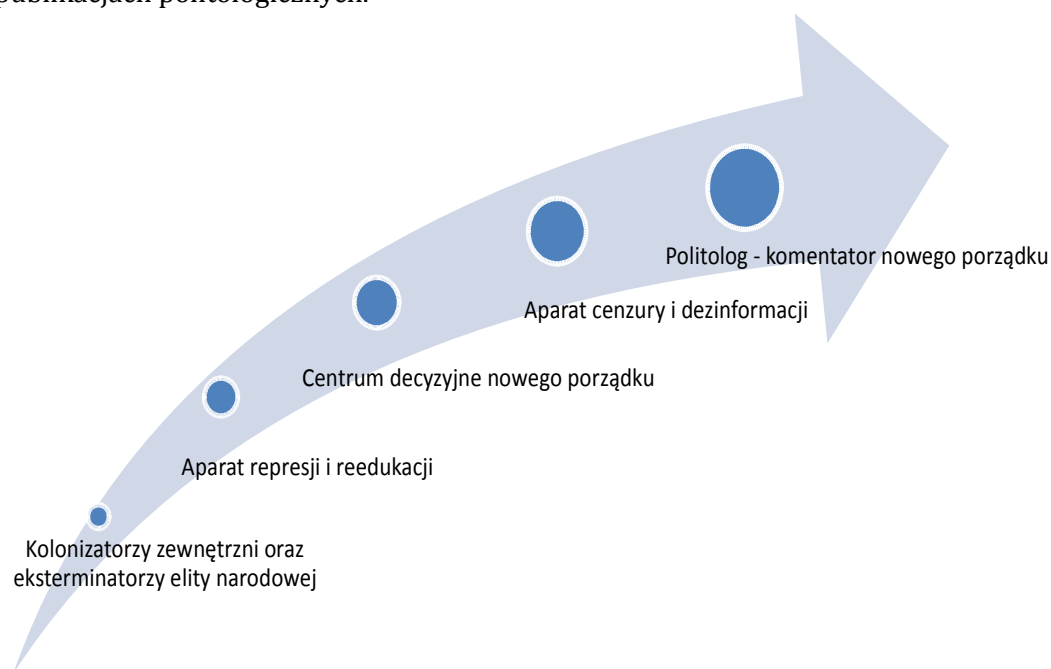
²³Por. A. Bodnar, *Niektóre wiodące problemy dydaktyki nauk społecznych w szkołach wyższych*, [w:] *Technologia kształcenia w naukach społecznych*, red. A. Bodnar, J. Bogusz, F. Januszkiewicz, Warszawa 1978, s. 8.

²⁴P. J. Gieorgica, op. cit., s. 42.

²⁵Cyt. za: B. Krauz-Mozer, P. Borowiec, P. Ścigaj, op. cit., s. 74.

nej analizy władzy politycznej oraz komponent propagandy na rzecz umacniania jej statusu.

Produktem tak uprawianej „nauki o polityce” jest intelektualny konstrukt wysnuty z wiedzy o pozorach (*doxa*). Ten autoreferencyjny typ wiedzy operuje w granicach wyznaczonych przez relacjonowanie procedur i analizę systemową²⁶. Wiele istotnych zagadnień politycznych – takich jak: geopolityka, naród, tradycja, religia i religijność – są w jego ramach nieobecne²⁷. Nieuświadomiony pozostaje funkcjonalny status badacza-politologa – jako klienta systemu politycznego i wytwarzanych przezeń komunikatów. Uderza nieobecność refleksji nad skalą zmanipulowania komunikatów systemowych (stanowiących przecież punkt wyjścia dla operacji analitycznych), za którą odpowiada profesjonalny aparat cenzury i dezinformacji, pracujący metodami jawnymi i niejawnymi, o którym dziwnym trafem panuje głucha cisza w ówczesnych publikacjach politologicznych.



Rys. 2. Funkcjonalny status politologa w systemie realnego socjalizmu. Opracowanie własne

W okresie transformacji ustrojowej 1989 roku niedawni bardowie marksizmu-leninizmu przetransformowali się w piewców „demokracji” i „praw człowieka”. Logiczną sprzeczność pierwszego z drugim wykazywali już dawniej poważni eksperci, znający od podszewki zarówno teorię, jak i praktykę marksizmu, wśród nich Leszek

²⁶Warto w tym miejscu przypomnieć, że zgodnie z zasadami analizy systemowej, o tym, co zostanie uznane za element systemu, a co nie, decyduje autorytatywnie sam badacz.

²⁷Wybór Polaka, kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową w roku 1978 wprowadził poważne zaburzenie do klarownej jak dotąd, autoreferencyjnej logiki systemowej. Pojawiły się przeto podręcznikowe objaśnienia katolickiej „doktryny” społecznej. Wróć do kwestii poniżej, w punkcie „c”.

Kołodkowski²⁸. Nic to dla naszych pieścuchów systemu (jakkolwiek by był)! Determinizm rosjoцентриczny udało się zastąpić równie deterministycznie objaśnianą „nieuchronnością” akcesji instytucjonalnych na kierunku zachodnim; dogmatyczny progresywnizm marksistowski zgrabnie podmienić na liberalny progresywnizm modernistyczny. Niezmiennymi natomiast pozostają: schematyczność, autoreferencyjność, powierzchniowość i nuda; pokrywanie miłej treści obfitością formy. Ograniczonemu zasięgowi refleksji towarzyszą (aczkolwiek poza wypowiedziami *sensu stricto* naukowymi) szyderstwa z tego, co mentalnie obce i niezinternalizowane, a więc: narodowej tradycji niepodległościowej (dla której „rok 1945” był dramatem, nie jutrzeńką), tożsamości kulturowej i cywilizacyjnej, etosu rycerskiego, społecznej więzi religijnej, inicjatyw na rzecz odkłamywania historii i przywracania godności bohaterom skazanym na wymazanie z pamięci potomnych (co wyśmiewa się pod hasłem „polityki historycznej”, bo przecież liczy się „wybierzmy przyszłość”...) itp.

Politologia religii nie powinna inspirować się tradycją politologiczną o proweniencji postkomunistycznej – nie tyle z powodu niedostatku profesjonalizmu tej ostatniej (czego niepodobna jej zarzucić), co raczej strukturalnej niezdolności do refleksji nad granicami własnej kompetencji i, co za tym idzie, przenoszenia w epokę „demokracji” i „praw człowieka” przebrzmiałych aksjomatów dogmatyzmu i determinizmu.

b) tradycja euhemerowska

Euhemer, starożytny filozof grecki, twierdził, iż odkrył groby Zeusa i innych postaci, przez Greków uznawanych za bogów. Pod nazwą euhemeryzmu rozumie się pogląd o tym, iż istoty nadprzyrodzone są w rzeczywistości zwykłymi ludźmi, którzy w zbiorowej wyobraźni doznali apoteozy, przebóstwienia. Nazwa „Euhemer” pojawiła się w Polsce, w roku 1957, w tytule czasopisma wydawanego przez Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli. Bardziej popularny charakter miał inny organ tego gremium, tygodnik „Argumenty”. Niewielkie środowisko, podzielone w fundamentalnej kwestii istnienia Boga (jako że wolnomyślicielstwo nie równa się ateizmowi), postawiło sobie za cel wykorzystać popaździernikową odwilż w celu odrodzenia przedwojennej tradycji wolnomyślicielskiej, w pełnej lojalności wobec nowego, socjalistycznego ustroju Polski. Nowy ustrój, który terrorem i represjami pozbawił większość społeczną wolności politycznych i osobistych, stwarzał wyjątkowo komfortową okazję do pielęgnowania specyfiki grupy mniejszościowej.

Deklarację w tej sprawie złożył sam profesor Kotarbiński: „tezy ateistyczne należą do składu naukowego poglądu na świat. [...] zwykle szerzenie naukowego poglądu na świat włączającego ateizm łączyło się dotychczas, jak zwykle się łączy na świecie, z szerzeniem postulatów wolnomyślicielstwa. Do postulatów wolnomyśliciel-

²⁸Por. L. Kołodkowski, *Marxism and Human Rights*, „Daedalus” 1983, nr 4, s. 81-92.

stwa należą, oprócz postulatu naukowości poglądu na świat, jeszcze postulat wolności słowa, postulat niezależności życia prywatnego od obowiązku rozmaitych zabiegów religijnych, a więc żeby można było nie należeć do gminy wyznaniowej, żeby można było rejestrować dzieci bez zabiegu religijnego, żeby można było brać śluby tylko cywilne, żeby można było po jak najdłuższym życiu złożyć szczątki cielesne na cmentarzu niekoniecznie pod egidą obrządku. *I otóż te wszystkie uprawnienia są już zdobyte u nas*²⁹.

Przez cały okres PRL toczyła się w ramach środowiska dyskusja wokół sensu organizacyjnej zwartości w obliczu tak ustrojowych, jak i obyczajowych przemian modernizacyjnych, idących w upragnionym przez środowisko kierunku. Kiedy władze państwowe ogłosiły wejście kraju w etap „rozwinętego” socjalizmu, a teologowie moralisci mogli tylko załamywać ręce nad stanem moralnego spustoszenia, jaki zawładnął mieszkańcami bloku sowieckiego, związany ze środowiskiem profesor socjologii pozwolił sobie na cierpką ironię, stawiając retoryczne pytanie: „skoro tworzenie i rozwój świeckiej obyczajowości w Polsce odpowiada odczuwanym powszechnie potrzebom, a są one coraz bardziej wyrażane, zwłaszcza przez ludzi bezwyznaniowych, czy wobec tej sytuacji są niezbędne instytucje i organizacje, których główną działalnością profesjonalną byłoby utrwalenie i propagowanie ideowych i wychowawczych wartości tej świeckiej obyczajowości?”³⁰.

Historia miała zweryfikować sens tego pytania. Pod koniec lat sześćdziesiątych ateści i wolnomyśliciele połączyli się z (wciąż nieusatysfakcjonowanymi mimo programowej walki państwa z religią) bojownikami o świeckość szkoły – w ramach nowo utworzonego Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej. Organizacja postawiła sobie za cel przeciwdziałanie wpływom Kościoła na rozmaitych frontach społecznych: w szkołach, na uczelniach, w zakładach pracy, jednostkach wojskowych, a nawet w urzędach stanu cywilnego (tworząc tam świeckie „poradnie przedmażeńskie”). Wydaje się, iż najtrwalszy efekt osiągnięto tam, gdzie wytyczne ideowe wspierał przymus organizacyjny, czyli zwłaszcza w wojsku³¹. Zgodnie z badaniami, publikowanymi także na łamach wspomnianych periodyków, społeczeństwo masowe, owszem, korzystało z atmosfery moralnego indyferentyzmu wspieranego przez ateistyczne państwo, wcale się jednak nie kwapiło do angażowania we fronty walki światopoglądowej.

Przeciwnie niż wyobrażał to sobie prof. Kotarbiński, działacze i naukowcy związani ze środowiskiem nie okazali się bynajmniej szczerymi wolnomyślicielami. Gremialnie podporządkowali się marksistowskiemu dogmatyzmowi i gorliwie wsparli marksistowski model nauki³². Głośno i dobitnie wyrażali hołdowniczy stosunek do

²⁹T. Kotarbiński, *Postulaty wolnomyślicielstwa a szerzenie ateizmu*, „Argumenty” 1957, nr 1, s. 1; podkr. moje – DGS.

³⁰E. Ciupak, *Tradycyjna czy nowoczesna obyczajowość Polaków*, „Argumenty” 1977, nr 36; przedruk [w:] F. W. Araszkiewicz, *Poradnik lektora*, cz. 2, *Obyczaje*, Warszawa 1980, s. 82.

³¹Por. A. Wieluński, *Ruch świecki w wojsku*, „Argumenty” 1978, nr 41, s. 7.

³²Z omówienia rozwoju czasopisma naukowego „Euhemer”: „Stabilizacja redakcyjna nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek zrutynizowaniem. Czasopismo przeszło bardzo poważną ewolucję: początkowo miało w części charakter wyraźnie

władzy komunistycznej. W godzinie próby, kiedy pod koniec lat osiemdziesiątych państwowy system represji zaczął się kruszyć, a władza poszukiwała chętnych do wzięcia współodpowiedzialności za katastrofalny stan państwa, środowisko ukryło się w cieniu dogorywającej partii komunistycznej, nie zdobywszy na najmniejsze słowo krytyki³³. W roku 1990 utraciło dotację państwową, co poskutkowało dalszym uwiędnięciem organizacyjnym.

Po roku 1989 zaistniała paradoksalna sytuacja, kiedy to wielu, znakomicie wykształconych i wysoko utytułowanych intelektualistów reprezentuje poglądy niemające przełożenia na praktykę społeczną. Wraz z postkomunistami potrafili przetransformować się tak, by zachować pewne wpływy organizacyjne i finansowe. Mają swoje towarzystwo naukowe, kilka czasopism, dostęp do funduszy publicznych i wygodną na potrzeby bieżącego etapu dziejów legendę światopoglądowej „neutralności”.

Politologię religii powinna cechować otwartość na wszelkie nurty ideowe i paradygmaty badawcze. Tradycja euhemerowska uwrażliwia na potrzebę rozeznania różnicy pomiędzy etykietą a desygnatem, deklaracją a interesem, a może najbardziej – legalnością a wiarygodnością.

c) tradycja katolickiej nauki społecznej

Tylko w polskiej wersji językowej nauczanie społeczne zwierzchników Kościoła katolickiego bywa określane mianem katolickiej „nauki” społecznej. W oficjalnych tłumaczeniach dokumentów watykańskich na inne języki świata mowa jest o katolickim „nauczaniu”, o „doktrynie” lub „myśli społecznej”, nawet o katolickiej „socjologii”³⁴. Nazwanie danego zespołu treści „nauką” może rodzić fałszywe przekonanie, iż ów zespół treści chciałby konkurować ze standardowo pojmowanymi, „cywilnymi” naukami społecznymi i że, być może, chciałby je zmarginalizować.

Przez wiele lat największą popularnością wśród studiujących katolicką naukę społeczną cieszył się podręcznik autorstwa prof. Czesława Strzeszewskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego³⁵. Ów obszerny tom, zazwyczaj czytany przez studentów nieobeznanych z naukami społecznymi, rozpoczynał wywód od zwięzłej, ale solidnej syntezy dorobku cywilnych nauk społecznych, by następnie, po tym etapie propedeutycznym, zaprezentować stanowisko wyrażone w dokumentach papieskich i soborowych, dotyczące omawianych zagadnień. Podejście to nie dawało podstaw do

dydaktyczno-informacyjny i samokształceniowy, później zmierzało do rozszerzenia problematyki, wreszcie – do wyznaczenia swego programu w ramach religioznawstwa świadomie określającego się jako marksistowskie”. – M. G., „Euhemer” w stadium ekspansji, „Argumenty” 1978, nr 24, s. 14.

³³Por. Z. Piś, *A jednak socjalizm*, „Argumenty” 1989, nr 52-53, s. 10. Artykuł opublikowano w przedostatnim numerze czasopisma, które przestało ukazywać się na początku 1990 roku.

³⁴Por. D. Góra-Szopiński, *Katolicka nauka społeczna jako wyzwanie dla politologii*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2010, nr 24, s. 51-52.

³⁵C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003; podręcznik ze względów politycznych został początkowo wydany na emigracji i pod pseudonimem: „Andrzej Jarocki”, *Katolicka nauka społeczna*, Paris 1964.

konfrontowania cywilnego i religijnego stanowiska w kwestiach społecznych, przeciwnie, umożliwiało zrozumienie kontekstu, w jakim zwierzchnik Kościoła czuł się w obowiązku zaangażować swój autorytet moralny w ocenę przygodnych trendów życia społecznego.

Innego typu umiejscowienia katolickiego nauczania społecznego podjął się papież Jan Paweł II w latach osiemdziesiątych XX w. Wielokrotnie pisałem na ten temat, jednak dopiero praca nad niniejszym artykułem uświadomiła mi poprzez zbieżność dat, że być może jakąś rolę w decyzji papieża Polaka o zajęciu stanowiska w kwestii metodologicznego statusu nauczania społecznego Kościoła odegrały wydarzenia dokonujące się w jego ojczyźnie – a mianowicie wspomniana wcześniej ofensywa ideologiczna względem studentów szkół wyższych, mająca na celu przedstawienie im katolickiej „doktryny” społecznej w rzędzie jednej z wielu „ideologii” świeckich, o charakterze ewidentnie „burżuazyjnym” i „antysocjalistycznym”. Jan Paweł II mocą swojego autorytetu zadeklarował błędność takiego stawiania sprawy. Oświadczył, iż nauczania społecznego Kościoła nie można traktować jako jednej z wielu doktryn społeczno-politycznych. Należy odnieść ją do odmiennego porządku – teologii moralnej³⁶. W zestawieniu z funkcjonującymi wcześniej typami autodefinicji katolickiego nauczania społecznego propozycja papieska miała charakter nowatorski i dyskusyjny³⁷. Pozostaje taką do dnia dzisiejszego.

Specjaliści w zakresie nauczania społecznego Kościoła zazwyczaj legitymują się przygotowaniem teologicznym. Kategorie nauk społecznych są im odległe³⁸, tym bardziej odległa jest im perspektywa politologiczna. Przed kilku laty zdarzyło się, że podczas seminarium doktoranckiego pewien profesor (którego nazwisko pominę ze względu na wielki szacunek dla jego osoby i dorobku), członek Polskiej Akademii Nauk wykładający na uczelni katolickiej, podzielił się ze słuchaczami taką oto refleksją: wykładaliśmy katolicką naukę społeczną, potem przemianowano nas na wydział nauk społecznych, dziś jesteśmy instytutem politologii – ale wciąż robimy to samo. Nie, nie i jeszcze raz nie! – chciałoby się zakrzyknąć. Nie ma relacji tożsamości pomiędzy nauczaniem społecznym Kościoła a naukami społecznymi i politologią.

Katolicka nauka społeczna (o ile rozumieć pod tym pojęciem metodyczną refleksję *nad* autorytatywnymi wypowiedziami zwierzchników religijnych) ma charakter normatywny i apologetyczny. Politologia – przeciwnie – w głównej mierze ma charakter empiryczny i pozytywny. Katolicka nauka społeczna jest niesamodzielną dyscypliną badawczą, uzależnioną od nadrzędnego względem niej i niezależnego od niej porządku aksjomatów teologicznych oraz sukcesji orzeczeń normatywnych autorytetu religijnego. Politologii nie wiążą żadne uwarunkowania aksjomatyczne (może za

³⁶Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (1987), nr 41.

³⁷Por. G. Colombo, *O koncepcję nauki społecznej Kościoła*, [w:] L. Casati et al., *Nauka społeczna Kościoła*, Kraków 1998, s. 250-251.

³⁸Por. S. Gregg, *Economic Thinking for the Theologically Minded*, Lanham – New York – Oxford 2001, s. IX-XI.

wyjątkiem „politycznej poprawności”). Politolog może wypowiadać się na tematy właściwe nauczaniu społecznemu Kościoła i z dużą dozą prawdopodobieństwa wypracować interesujące poznawczo konkluzje. Specjalista od nauczania społecznego Kościoła nie ma kompetencji, by orzekać w zakresie właściwym politologowi, co więcej, nadrzędny względem jego dyscypliny aksjomat teologiczny głosi zasadę „słusznej autonomii” sfery spraw doczesnych³⁹.

W pierwszych latach transformacji ustrojowej popełniono wiele nadużyć, usiłując z dokumentów nauczania społecznego Kościoła wyprowadzić gotowy wzór świeckiego porządku społecznego i politycznego. Autorzy nauczania społecznego Kościoła wielokrotnie deklarowali swoje *désintéressement* w dostarczaniu gotowych, „technicznych” rozwiązań decydującym politycznym⁴⁰. Wynika to z innego aksjomatu teologicznego, mówiącego o autonomicznej sferze wolności i odpowiedzialności każdego człowieka, również świeckiego.

Katolicka nauka społeczna, czy to definiowana jako subdyscyplina teologii moralnej, czy też filozofii społecznej, stanowi istotne wsparcie i uzupełnienie dla aktywności właściwej politologii religii. Zakres orzekania obydwu nauk jest jednak nietożsamy, kompetencje reprezentantów odmienne, a wnioski badawcze sytuują się na różnych płaszczyznach. Przyjaźni i współpracy nigdy dosyć, pod warunkiem przestrzegania dyscypliny metodologicznej i należytego zakresu kompetencji.

Konkluzje

Powyższe rozważania prowadzą do następujących konkluzji:

- ❖ tendencja emancypacyjna polskiej politologii religii jest zasadna;
- ❖ właściwą dyscypliną macierzystą dla wyemancypowanej subdyscypliny naukowej politologii religii jest politologia;
- ❖ politologia religii jako subdyscyplina kresowa winna chętnie i obficie korzystać z dorobku innych nauk społecznych i humanistycznych, w tym zwłaszcza filozofii, teologii, socjologii i etnologii;
- ❖ politologię polską, podobnie jak inne obszary nauki oraz szerzej – życia społecznego – dzielą zadawnione konflikty, niekiedy dramatyczne; są one w dużej mierze wynikiem aksjologicznej niestabilności państwa, którego władze od czasów transformacji ustrojowej realizują strategię pragmatycznej ucieczki do przodu (hasło: „wybierzmy przyszłość”), bagatelizując rolę ładu w sferze symbolicznej;

³⁹Por. Sobór Watykański II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* (1965), nr 41.

⁴⁰Papież Pius XI w encyklice o bezbożnym komunizmie *Divini redemptoris*, Sobór Watykański II w konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* oraz papież Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*.

- ❖ politologia religii osadzona w ramach politologii ogólnej winna uczestniczyć w debatach angażujących dyscyplinę macierzystą; szczególnie ważna jest dla niej debata nad autodefinicją nauki o polityce; w interesie politologii religii leży programowa deetatyzacja politologii w znaczeniu zaprzestania utożsamiania obszaru badawczego tej nauki z instytucją państwa oraz prowadzonej przezeń polityki;
- ❖ polska politologia religii nie powinna czuć się zakładniczką uwarunkowanej historycznie kondycji dyscypliny macierzystej; dyscypliny naukowej, której rozwój w okresie półwiecza minionego ustroju był nieautentyczny, nie należy traktować jako bezalternatywnej bazy teoretycznej dla badań własnych;
- ❖ należy też wystrzegać się drugiej skrajności, jaką bywa bezkrytyczne kopiowanie i bezalternatywny stosunek do schematów teoretycznych powstałych w ramach obcych kultur naukowych; ucierpiałaby na tym wiarygodność analiz własnego (nieodmiennie specyficznego) obszaru badawczego;
- ❖ polska politologia religii powinna funkcjonować jako integralny element globalnej społeczności badawczej; należy usilnie dążyć do przyswajania krajowej nauce dorobku światowego (w tym także polskiego dorobku emigracyjnego), który z różnych względów nie przebił się przez ideologiczną żelazną kurtynę, rozpostartą nad polską kulturą i nauką przez półwiecze minionego ustroju; skala nieprzyswojonej w kraju klasyki światowej politologii religii jest znaczna;
- ❖ wskazane byłoby powołanie do życia własnego towarzystwa naukowego, wzmacniającego tożsamość subdyscypliny; towarzystwo winno funkcjonować jako element globalnej społeczności naukowej;
- ❖ towarzystwo naukowe winno prezentować sobą otwartość na rozmaite paradygmaty i stanowiska badawcze; w ramach debaty wewnętrznej należy jednak rozstrzygnąć dylemat, czy w misji badacza – politologa religii mieści się walka z religią, innymi słowy – strategia badania w celu zwalczania; rozstrzygnięcie w tej sprawie należy wpisać do statutu towarzystwa lub przyjętego przez nie kodeksu etyki zawodowej.

* * *

Dariusz Góra-Szopiński – doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie nauk o polityce, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; doktorat z nauk społecznych uzyskany w Paryżu (2000) nostryfikował w Instytucie Studiów Politycznych PAN jako stopień „równoważny ze stopniem naukowym doktora nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce w Rzeczypospolitej Polskiej”; członek polskiego i amerykańskiego towarzystwa nauk politycznych (PTNP i APSA), redaktor *Polskiej bibliografii politologicznej*, publikowanej na łamach kwartalnika „Athenaeum” w latach 2007-2014; stypendysta Fulbrighta w Waszyngtonie (2010), wiceprezes stowarzyszenia absolwentów programów edukacyjnych Departamentu Stanu USA; autor publikacji z zakresu politologii i socjologii religii, w tym monografii: *Eglise catholique et transactions politiques* (Parkland 2001), *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państwa* (Toruń 2007) oraz *Zakorzenianie wolności. Myśl polityczna Michaela Novaka* (Warszawa 2013).

Fundamentalizmy religijne

Maria Marczevska-Rytko

FUNDAMENTALIZM RELIGIJNY: IDEOLOGIA I RUCH SPOŁECZNY/POLITYCZNY

„Fundamentalisci [...] domagają się tego, by ich prywatne przekonania religijne znalazły odzwierciedlenie w sferze publicznej, co pozwoliłoby im wywierać wpływ na społeczeństwo i sprawować władzę polityczną”.

– James Beckford

Kwestie wstępne

Próba charakterystyki fundamentalizmu religijnego wymaga ustosunkowania się do problemów terminologicznych i metodologicznych, które stanowią duże wyzwanie dla badaczy. Podnosiłam je w dotychczasowych badaniach¹. Nie mniej istotne wydaje się wskazanie istoty fundamentalizmu religijnego. Celem artykułu jest próba potraktowania fundamentalizmu religijnego w kategoriach ideologii i ruchu społecznego/politycznego. W literaturze poświęconej zagadnieniom fundamentalizmu pojęcie ideologii wydaje się współwystępować z pojęciami myśli społecznej/politycznej oraz filozofii politycznej. Najogólniej chodzi o wypracowaną i głoszoną wizję świata. Na użytek artykułu przyjmuję kategorię ideologii. Przyjmuję także założenie, zgodnie z którym fundamentalizm może funkcjonować w postaci mniej lub bardziej zhierarchizowanych ruchów społecznych i /lub politycznych.

Zgodnie z definicją encyklopedyczną, pojęcie fundamentalizm – wywodzące się z języka łacińskiego – stanowi ogólną nazwę ruchów religijnych „uznających nadrzędną wartość tradycji religijnych i niechęć do wszelkich zmian odczuwanych jako naruszenie tożsamości wyznaniowej [...]”². Najogólniej pojęcie fundamentalizm możemy zdefiniować za Albertem Pawłowskim jako „taki zbiór idei dominujących treść polityczną (myśli, postaw, ideologii, doktryny, programu, ruchu społecznego lub sposobu sprawowania rządów – we wszystkich jednocześnie lub w niektórych tylko z wymienionych kategorii aktywności), którego sedno stanowi system wartości ze swej istoty aspirujących do bezspornie uniwersalnych, jedynie słusznych oraz niezbędnych dla osiągnięcia szczęścia w dającej się opisać czasoprzestrzeni, jak i zawierających dyrek-

¹Zob.: *Religion in a Changing Europe: Between Pluralism and Fundamentalism. Selected Problems*, (red.) M. Marczevska-Rytko, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003; M. Marczevska-Rytko, *Religious Fundamentalism: Theoretical Problems*, „Polish Political Science Yearbook” 2007, s. 215-223; M. Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: dylematy terminologiczno-metodologiczne*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, (red.) M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 45-59.

²*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, PWN, Warszawa 1995, s. 451.

tywę samorealizacji niezależnie od uwarunkowań i za każdą cenę”³. Na gruncie religijnym fundamentalizm jawi się jako swoisty powrót do źródeł, do podstaw danej religii, jako powrót do jej fundamentów. Można wskazać między innymi na fundamentalizm hinduski, żydowski, chrześcijański, sikhijski czy konfucjański⁴.

W badaniach nad fundamentalizmem religijnym wyróżniam maksymalizm i minimalizm metodologiczny. Jako jeden z najbardziej znaczących w nauce przykładów metodologicznego maksymalizmu stanowi praca pod redakcją Martina E. Marty’ego i R. Scotta Appleby’a *Fundamentalisms Observed*. Przyjęto w niej formułę szerokiego potraktowania omawianego zjawiska⁵. W rezultacie fundamentalizm religijny wydaje się stanowić synonim integryzmu, nacjonalizmu, ortodoksji, tradycjonalizmu, czy komunalizmu, co jest dużym uproszczeniem. Integryzm oznacza wizję, głoszącą nadrzędność instytucji religijnych wobec instytucji świeckich a wspartą na zasadzie podporządkowania życia społecznego religii⁶. Odnosi się w istocie do świata katolicyzmu. Nacjonalizm (czy fundamentalizm nacjonalistyczny) nie odwołuje się w pierwszym rzędzie do religii, wspiera się na określonym narodzie, na zanegowaniu prawa innej wspólnoty do samostanowienia. Pozwala to na przykład na wyróżnienie fundamentalizmu religijnego i nacjonalistycznego na gruncie Izraela⁷. Także sama ortodoksja bez wzbogacenia dodatkowymi elementami nie upoważnia, by mówić o fundamentalizmie. Takim elementem może być wystąpienie przeciwko demokratycznemu porządkowi i dążenie do zastąpienia go prawem naturalnym wywodzonym z porządku religijnego. Niezbędny jest tu wymóg rozciągnięcia wyznawanych wartości na ogół społeczeństwa oraz podporządkowanie religii wszystkich sfer życia. Podobnie rzecz się ma z tradycjonalizmem. Z kolei termin komunalizm jest zazwyczaj używany w Indiach na określenie danego ugrupowania czy organizacji występującej w interesie kasty czy społeczności religijnej. Pojęcie to jest najczęściej używane w stosunku do organizacji muzułmańskich lub hinduistycznych⁸. Komunalizm ma zwykle jednego jasno określonego wroga, przeciwko któremu występuje. Natomiast fundamentalizm religijny charakteryzuje postawa oblężonej twierdzy, gdzie wszyscy poddający w wątpliwość głoszone prawdy postrzegani są jako wrogowie. Dotyczy to także własnej wspólnoty. Dopuszczalny jest tylko jeden, usankcjonowany sposób interpretacji (czy jak

³A. Pawłowski, *Czym jest współczesny fundamentalizm*, [w:] *Fundamentalizm współczesny*, (red.) A. Pawłowski, WSP, Zielona Góra 1994, s. 8. Dla porównania: D. Tanalski, *Fundamentalizm i „postchrześcijaństwo”*. *Ideologie katolickiego sacrum*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

⁴Por.: *Introduction*, [w:] *Fundamentalisms Observed*, (red.) M. E. Marty, R. S. Appleby, The University of Chicago Press, Chicago 1991, s. vii-xiii. Zobacz także: T. Węclawski, *Dwanaście tez o fundamentalizmie*, „W Drodze” 2002, nr 2; M. J. Skidmore, *Fundamentalism’s Challenge to Modern Society: Political as Well as Religious*, [w:] *Religion in a Changing Europe. Between Pluralism and Fundamentalism...*, s. 33-41.

⁵*Fundamentalisms Observed...*

⁶Dla porównania: P. Chaunu, *Integryzm: triumph czy wycofanie się religii*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IR/integryzm_religii.html (10.05.2015).

⁷P. Paziński, *Kapelusze i jarmulki. Żydowski fundamentalizm religijny i nacjonalistyczny*, „Znak” 1998, nr 3.

⁸B. Chandra, M. Mukherjee, A. Mukherjee, *India After Independence*, Viking Penguin India, New Delhi 1999 (rozdział 33 *Revival and Growth of Communalism*).

chcą fundamentaliści: wyłączenia spod interpretacji) świętej księgi uosabiającej prawdę absolutną i stanowiących jej pochodną zasad porządku społecznego. W myśl tej postawy, człowiekowi pozostaje jedynie bezkrytyczne podporządkowanie się.

Zgodnie z podejściem minimalistycznym jedynie uprawnione – pod względem metodologicznym – jest używanie pojęcia fundamentalizm religijny na gruncie protestantyzmu w odniesieniu do Stanów Zjednoczonych Ameryki. Należy podkreślić, że rzecznicy metodologicznego minimalizmu przywołują klasyczne rozumienie terminu fundamentalizm. Rzecznicy takiego podejścia wydają się twierdzić, iż nieuprawnione jest przenoszenie go na grunt innych kręgów cywilizacyjno-kulturowych. W pewnym stopniu podzielają takie stanowisko Enzo Pace i Piero Stefani, włoscy autorzy interesującej pracy *Współczesny fundamentalizm religijny*, którzy z wielkimi zastrzeżeniami odnoszą pojęcie fundamentalizmu do kultury i społeczeństwa indyjskiego⁹. Inni autorzy, jak na przykład Avishai Margalit, proponują usunięcie tego pojęcia ze słownika nauk społecznych, bowiem – w ich przekonaniu – posiada ono zbyt wiele konotacji i w rezultacie nie objaśnia niczego¹⁰. Dodatkowo – jak twierdzi A. Margalit – zostaje zatarła różnica między np. fundamentalizmem a politycznym islamizmem.

Fundamentalizm religijny jako ideologia

Jeden z najwybitniejszych znawców problematyki fundamentalizmu Bassam Tibi stawia tezę, zgodnie z którą „konflikt między cywilizacjami przekształca się w walkę między różnymi odmianami fundamentalizmu religijnego, przy czym trzeba podkreślić, że wcale nie chodzi o walkę religii”¹¹. Generalnie występuje on przeciwko utożsamianiu zjawiska fundamentalizmu religijnego ze zjawiskiem terroryzmu. W istocie mamy do czynienia z poszczególnymi religiami, jak na przykład hinduizm, islam, judaizm, konfucjanizm czy sikhizm¹². Natomiast odwołujące się do nich, czy też bazujące na nich, fundamentalizmy tworzą ideologię (filozofię polityczną). Z kolei ekstremizm religijny byłby definiowany jako specyficzny wyraz ideologii (filozofii politycznej) fundamentalizmu. Tibi przestrzega, by pojęcia fundamentalizm nie odnosić dowolnie do wzrastającej religijności czy do ekstremizmu. Należy jednak zaznaczyć, że fundamentalizm jest zjawiskiem znacznie szerszym niż ekstremizm, ale swoimi wartościami generuje ekstremizm¹³. W przekonaniu Tibiego, fundamentalizm ma niewiele wspólnego z odrodzeniem religijności. Stanowi on raczej próbę wykorzystania religij-

⁹E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, przekł. K. Stopa, WAM, Kraków 2002.

¹⁰A. Margalit, *Israel marzy o wojnie z Iranem*, „Dziennik. Europa”, 24 maja 2008, s. 10.

¹¹B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, przekł. J. Danecki, PIW, Warszawa 1997.

¹²Interesująca jest w tym kontekście uwaga Ryszarda Kapuścińskiego w odniesieniu do islamu: „mówi się ‘fundamentalista islamski’, a obecnie mówi się ‘terrorysta islamski’. W rezultacie słowo ‘islam’ przestaje funkcjonować samodzielnie, zawsze towarzyszy mu jakiś złowrogi kontekst. Przeciętny człowiek Zachodu, który czerpie swą wiedzę o świecie z telewizji, pamięta jedynie, że muzułmanie to albo fundamentaliści, albo terroryści. On nie ma żadnej obiektywnej wiedzy o cywilizacji islamu”. *Minaret świata. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Wojciech Bonowicz i Łukasz Tischner*, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/kapuscinski512.html> (30.06.2008).

nej legitymizacji dla rozwiązania problemów doczesnych, dla zmobilizowania członków danej wspólnoty, dla legitymizowania władzy politycznej¹⁴.

Jak podkreśla Thomas Meyer, ta ideologia (filozofia polityczna) o antymodernistycznym charakterze stanowi odpowiedź na kryzys modernizacji¹⁵. Tezę o fundamentalizmie religijnym jako ideologii podziela Hubertus Mynarek, w opinii którego „fundamentalizm religijny jest najpotężniejszą, a zarazem najatrakcyjniejszą ideologią, najbardziej porywającą masy [...]”¹⁶. W badaniach Juliana Kaczmarka ważne miejsce zajmują cztery różne obszary teorii i praktyki: polityka, religia, fundamentalizm oraz terror. Jedną z możliwości ich wzajemnych powiązań jest to, co określa on jako fundamentalizm danej religii (powiązanie fundamentalizmu jako ideologii politycznej oraz religii)¹⁷.

Jak się wydaje, ważny jest kontekst funkcjonowania poszczególnych fundamentalizmów. Ernest Gellner w jednym z rozdziałów książki *Postmodernizm, rozum, religia* poświęconemu fundamentalizmowi¹⁸ przywołuje spostrzeżenie Davida Hume'a o większym zabezpieczeniu wolności w warunkach rządzonej przez purytanów Anglii (tzw. religia księgi) niż w katolickiej Europie (tzw. religia opowieści). Oznacza to, że tzw. religie opowieści wydają się bardziej tolerancyjne.

Można wskazać na cechy charakterystyczne dla ideologii fundamentalizmu religijnego niezależnie od funkcjonujących w praktyce w różnym czasie i przestrzeni fundamentalizmów religijnych. Próby takie podejmowane są przez wielu badaczy. Przykładowo przywoływany wcześniej Bassam Tibi wskazuje na następujące elementy konstytutywne dla fundamentalizmu. Po pierwsze, jest on skierowany przeciwko sekularnemu państwu narodowemu, prezentując postawę antyzachodnią (Zachód jawi się jako cywilizacja wroga i obca). Po drugie, nawołuje do wojny cywilizacyjnej, a tak zwani wojownicy Boga („wojownicy w imię Boga”) występują przeciwko globalnemu porządkowi. Po trzecie, odrzuca wartości świeckie, oraz te, które odwołują się do moralności ponadkulturowej. Po czwarte, inne cywilizacje są klasyfikowane w kategoriach religijnych. Po piąte, stanowi wyraz buntu wobec wprowadzania zachodnich zasad porządku społecznego, do których należą: demokracja czy prawa człowieka¹⁹. Po szóste, powoływanie się na tradycje religijne (idea władzy Boga) nie oznacza renesan-

¹³Por.: M. Marczevska-Rytko, *Ekstremizm hinduski jako wyzwanie dla indyjskiego systemu demokratycznego*, [w:] *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*, (red.) E. Olszewski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 253-267.

¹⁴M. Marczevska-Rytko, *Religijna legitymizacja przywództwa*, [w:] *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*, (red.) L. Rubisz, K. Zuba, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004.

¹⁵T. Meyer, *Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences*, Zed Books, London-New-York 2001, s. 17.

¹⁶H. Mynarek, *Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i islamie*, przekł. S. Lisiecka, Uraeus, Gdynia 1996, s. 33.

¹⁷J. Kaczmarek, *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Atla 2, Wrocław 2001, s. 72.

¹⁸E. Gellner, *Postmodernizm, rozum, religia*, przekł. M. Kowalczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

¹⁹Por.: M. Dziekan, *Spotkanie i konfrontacja – kultura zachodnia i świat islamu*, <http://www.arabia.pl/content/view/261570/2/>.

su religijności, ale upolitycznienie religii w odpowiedzi na globalny kryzys wartości i ekspansję Zachodu. Z kolei biskup John Joseph z Fajsalabadu wskazuje następujące elementy: odrzucenie racjonalności na rzecz mobilizowania ludzkich emocji; brak wiary w rozum ludzki skutkujący odwołaniem się do boskiej mocy; bezkompromisowość w kwestiach wiary; postrzeganie siebie jako prawdziwych wyznawców a wszystkich innych jako wrogów; gotowość poświęcenia własnego życia za wiarę; ustanowienie monopolu na prawdę i dopuszczenie stosowania przemocy w celu jej obrony²⁰. Enzo Pace i Piero Stefani podkreślają powrót do politycznej roli religii, o której – jak się wydawało – zapomniano; przypisywanie dużego znaczenia kwestiom polityki; odczuwanie przynależności do wspólnoty politycznej jako swoistego paktu braterstwa religijnego; przywrócenie religii jej roli głównego czynnika integracji społecznej; wskazanie absolutnego fundamentu przeciwstawnego relatywizmowi etycznemu; odwoływanie się do księgi świętej; syndrom wroga²¹.

Moja propozycja sprowadzałyby się do wskazania sześciu cech istotnych, by mówić o ideologii fundamentalizmu religijnego²². Po pierwsze, występuje z krytyką skierowaną pod adresem elit rządowych za odejście od zasad prawa i porządku religijnego. Upatruje źródeł wszelkiego zła w odejściu od prawd wiary, przyswojeniu zasad przynależnych obcym kulturom i cywilizacjom. Po drugie, idea powrotu do religii, odrodzenia religijnego, traktowana jest jako remedium na wszelkie zło istniejące w świecie. Przy czym odwoływanie się do tradycji i jej źródeł polega w dużej mierze na ich reinterpretacji, dostosowaniu do wymogów współczesnych problemów, konfliktów i zadań. Najczęściej jest to powoływanie się na świętą księgę jako źródło prawdy absolutnej. Po trzecie, rzecznicy fundamentalizmu jawią się jako ci, którzy znają zamysły Absolutu, posiadają monopol na prawdę i sposoby uzdrowienia sytuacji społecznej, politycznej czy gospodarczej. Po czwarte, wszyscy inni, postrzegani są jako wrogowie. Po piąte, zasady charakterystyczne dla porządku religijnego zostają rozciągnięte na inne sfery funkcjonowania człowieka: ekonomiczną czy polityczną. Przy czym jako reguła traktowane jest podporządkowanie życia jednostki i tworzonych przez nią systemów społecznych i politycznych nakazom religijnym. Władza i system prawny wywodzą swą legitymację z porządku religijnego, uznając jego nadrzędność. Po szóste, wykazuje dużą aktywność na arenie społecznej i politycznej w dążeniu do zniesienia ustanowionego porządku społecznego i zastąpienia go nowym. Użycie przemocy usprawiedliwiane jest wyższymi celami.

Szczególne miejsce w ideologii fundamentalizmu religijnego zajmuje fundamentalizm muzułmański, określany także mianem fundamentalizmu islamskiego, is-

²⁰J. Joseph, *Fundamentalizm religijny a problem naruszania społecznej harmonii*, <http://www.misin.pl/biblioteka/fundam.htm> (12.05.2015).

²¹E. Pace, P. Stefani, op. cit., s. 24-29.

²²M. Marczevska-Rytka, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

lamizacji czy też tzw. islamu wojującego²³. Fundamentalizm muzułmański jako ideologia oznacza powrót do starej wiary, do fundamentów wiary, do budowy państwa muzułmańskiego ściśle według wzorów przekazanych przez Mahometa²⁴ (klasyczna arabska forma imienia brzmi Muhamad) i jego następców²⁵. Elementy muzułmańskiego ładu czerpane są ze świętej księgi islamu – *Koranu*²⁶ oraz z tradycji – *sunny*. Można wskazać kilka głównych założeń charakterystycznych dla ideologii fundamentalizmu muzułmańskiego²⁷. Po pierwsze, głosi wizję powrotu do „szczęśliwego społeczeństwa” funkcjonującego ponoć w Arabii w VII stuleciu, wspartego na nauczaniu proroka Mahometa (Muhamada). Po drugie, święta księga muzułmanów – *Koran* stanowi podstawę funkcjonowania państwa i społeczeństwa, a zarazem panaceum na wszelkie problemy życia prywatnego i społecznego. Po trzecie, rzecznicy fundamentalizmu postrzegają siebie jako tych, którzy posiadają „prawdę objawioną” i są jej strażnikami. Po czwarte, jakiegokolwiek formy dialogu czy współistnienia z przedstawicielami innych systemów religijnych traktowane są jako słabość. Po piąte, u podłoża podejmowanych działań praktycznych leży idea dżihadu (świętej wojny), sprawiająca, iż oddanie życia w walce za wiarę automatycznie czyni ich męczennikami, otwierając tym samym drogę do raju²⁸. Po szóste, jako przeciwnik traktowany jest świat Zachodu (dorobek cywilizacyjny i kulturowy), na ogół przy jednoczesnym przyjmowaniu wytworów zachodniej myśli technicznej. Inni badacze podkreślają takie elementy ideowe jak: uznawanie Koranu, duma z własnej przeszłości, upolitycznienie religii, antyeuropejskość²⁹. Jeszcze inni wskazują na idee powrotu do religii przodków (salafijja); wierność fundamentom, pierwotnej formie religii; stosowanie się do zasad świętej księgi Koranu, tradycji sunny, pierwotnego rozumienia islamu; odrzucenie europejskiego systemu rozdziału religii od państwa, a zatem i od polityki³⁰.

W ideologii fundamentalistów idea świętej wojny (*dżihad*) nabrała wymiaru walki z kulturą zachodnią postrzeganą jako wróg tradycyjnego islamu. Święta wojna – traktowana jako konflikt kultur – oznacza manifestowanie tradycyjnych obyczajów czy niszczenie sklepów z luksusowymi towarami zachodnimi. Idealizacja „złotego wieku”

²³Pojęcie to pojawia się między innymi w podtytule książki Ahmeda Rashida, *Talibowie. Wojujący islam, ropa naftowa i fundamentalizm w środkowej Azji*, przekł. D. Chylińska, A. Lipszyc, J. Piątkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002. Dla porównania: M. Saïd al-Ashmawy, *The Sovereignty of God: from Tyranny to Fanaticism*, [w:] *Religion in Public Life*, vol. II *Religion and Political Structures: From Fundamentalism to Public Service*, eds J.T. Ford, R.A. Destro, Ch.R. Deckert, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2005, s. 7-38.

²⁴B. Rogerson, *Prorok Mahomet. Biografia*, przekł. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, G. Gasparska, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.

²⁵Dla porównania: A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu w poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe Askon, Warszawa 2000; D. Duda, *Terroryzm islamski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 36-41.

²⁶*Koran*, przekł. J. Bielawski, PIW, Warszawa 2007.

²⁷D. Wybranowski, *Fundamentalizm muzułmański*, [w:] *Idee i doktryny polityczne XX wieku. Wybór*, (red.) A. Wojtaszak, D. Wybranowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2003, s. 353-354.

²⁸Szerzej: J. Danecki, *Kłopoty z dżihadem*, [w:] *Islam a terroryzm*, (red.) A. Parzymies, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2003, s. 45-59.

²⁹J. Kaczmarek, op. cit., s. 73.

³⁰Por.: J. Danecki, *Wstęp*, [w:] B. Tibi, op. cit. s. 6.

wczesnego islamu stała się formą protestu przeciwko kapitalizmowi i socjalistycznym nurtom lewicowym.

Złożona rzeczywistość wpływa na specyfikę poszczególnych fundamentalizmów. Jest ona wynikiem przede wszystkim różnic kulturowych i świadomościowych, ale także ugruntowania demokracji lub jej braku. Podzielam pogląd zaprezentowany przez autorów *Współczesnego fundamentalizmu religijnego*, iż mówienie o fundamentalizmie „w liczbie mnogiej oznacza uszanowanie specyfiki, różnic, a także odmiennych motywów, jakie w poszczególnych przypadkach to zjawisko prezentuje”³¹. Na podobny problem zwraca uwagę Piotr Kłodkowski w odniesieniu do fundamentalizmu muzułmańskiego, gdy powiada: „Czym innym jest bowiem fundamentalizm irański, czym innym był fundamentalizm Talibów, a czym jeszcze innym jest chociażby rządząca w Turcji fundamentalistyczna partia AKP. Wspólny zbiór prawd objawionych, a nawet przyjęcie bądź werbalna akceptacja prawa szari’atu nie zawsze prowadzi bowiem do identycznego rozumienia, a później implementacji szczegółowych rozwiązań gospodarczych, społecznych czy politycznych”³².

Fundamentalizm religijny jako ruch społeczny/polityczny

Pod pojęciem ruchów fundamentalizmu religijnego należy rozumieć ruchy dążące do podporządkowania sfery polityki sferze religii oraz do selektywnego przywrócenia tradycji religijnej³³. Byłyby to ruchy „protestu i opozycji wobec kulturowych podstaw procesów modernizacji, krytyczne wobec nowoczesnych prądów teologicznych i transformacji instytucji religijnych i zorientowane na obronę lub przywrócenie tradycyjnych fundamentów dogmatycznych i form wiary”³⁴. W rozważaniach Manuela Castellsa ruchy fundamentalistyczne jawią się jako reakcja obronna skierowana przeciwko globalizacji i podejmowanym próbom tworzenia wspólnotowego raju³⁵. Należy zwrócić uwagę na – wbrew rozpowszechnionym przekonaniom – ambiwalentny stosunek ruchów fundamentalistycznych do nowoczesności³⁶. Nie są one z gruntu antymodernizacyjne. Generalnie występują przeciwko niektórym konsekwencjom wynikającym z procesów modernizacyjnych. Natomiast sami wykorzystują wiele osiągnięć nowoczesności, szczególnie w zakresie technologii przekazywania informacji czy technik wojskowych.

³¹E. Pace, P. Stefani, op. cit., s. 22.

³²P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX wieku i na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 98.

³³E. Pace, P. Stefani, op. cit., s. 14.

³⁴D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2002, s. 63.

³⁵M. Castells, *Siła tożsamości*, przekł. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.

³⁶Por. przykładowo: R.K. Kauri, *Islamie Revolutionaries as Children of Modernity*, [w:] *Religion in Public Life*, vol. II *Religion and Political Structures: From Fundamentalism...*, s. 39-66.

Ruchy klasycznego fundamentalizmu protestanckiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki pojawiły się – jak podkreśla José Casanova – jako odpowiedź „przeciwko oddzieleniu ewangelikalizmu od tworzących się liberalnych Kościołów protestanckich głównego nurtu, przeciwko oddzieleniu protestantyzmu od amerykańskiego systemu nauczania i przeciwko oddzieleniu etyki protestanckiej od amerykańskiego życia publicznego”³⁷. Z kolei Hubertus Mynarek mówi o reakcji na „zwycięski pochód nauk przyrodniczych i historycznych w XIX wieku, na postępującą krytykę Biblii oraz demitologizację Starego i Nowego Testamentu”³⁸. Główne założenia zostały opublikowane w serii książeczek zatytułowanych *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*³⁹. Poczynając od lat trzydziestych ubiegłego stulecia widoczna jest coraz większa aktywność ruchów fundamentalistycznych w sferze publicznej. Koncentrowały swoją działalność na otwieraniu seminariów, szkół wyznaniowych, tworzenie sieci rozgłośni radiowych i telewizyjnych, występowaniu przeciwko wartościom głoszonym przez ruchy kontrkulturowe z lat sześćdziesiątych XX stulecia⁴⁰. Prezydentura Ronalda Reagana bez wątpienia wzmocniła ruchy fundamentalistyczne w USA. Na szczególną uwagę zasługują dwa ruchy: Moral Majority oraz Christian Coalition⁴¹. Jak podkreślają E. Pace i P. Stefani: „W porównaniu z pierwotnym fundamentalizmem wspomniane ruchy wykazały się zdolnością pozbawionego skrupułów korzystania z wszystkich nowoczesnych środków mobilizacji i pozyskiwania przychylności ludzi, wyraźnie przekraczając utrzymywane początkowo granice między działalnością religijną a bezpośrednim działaniem politycznym”⁴².

Dwie główne religie subkontynentu indyjskiego to hinduizm i islam, i jak słusznie zauważa Tibi, „w wieku fundamentalizmów konflikt między nimi nie przemija, ponieważ obie religie nie poddają się odpolitycznieniu, które wymagane jest w państwie świeckim”⁴³. W Indiach obok hinduistycznych ruchów fundamentalistycznych występują także ruchy fundamentalizmu sikhijskiego. Jednak znaczenie fundamentalizmu hinduistycznego wynika z faktu, że generuje on ekstremizm bazujący na fundamentalizmie większości hinduistycznej funkcjonującej wśród – między innymi – mniejszości muzułmańskiej i sikhijskiej. Początki ruchów fundamentalizmu hinduistycznego są powiązane z reakcją na wpływy Zachodu⁴⁴. Wpływ zachodniej kultury, szczególnie odczuwanej w Indiach w początkach dziewiętnastego stulecia, prowadził

³⁷J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przekł. T. Kunz., Nomos, Kraków 2005, s. 242.

³⁸H. Mynarek, op. cit., s. 28.

³⁹*The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%201.pdf> (10.05.2015)

⁴⁰E. Pace, P. Stefani, op. cit., s. 38-39.

⁴¹Dla porównania: D. Motak, op. cit., s. 84-96; M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm amerykański*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014.

⁴²E. Pace, P. Stefani, op. cit., s. 40-41.

⁴³B. Tibi, op. cit., s. 124-125.

⁴⁴Por. np.: T. N. Madan, *Religion and Politics in India: Political Culture, Revivalism, Fundamentalism and Secularism*, [w:] *Contemporary India*, (red.) V. A. Pai Panandiker, A. Nandy, Tata-McGraw Hill, New Delhi 1999, s. 325-334.

z jednej strony do reformy hinduizmu, z drugiej zaś do jego obrony. W obliczu oddziaływania zachodniego systemu wartości i struktur charakterystycznych dla świata Zachodu zwłaszcza przedstawiciele warstw wyższych w Indiach musieli zająć stanowisko wobec tego wyzwania. Ruch obrony hinduizmu reprezentowała organizacja Arya Samaj założona przez Dayananda Sarasvatiego w roku 1875⁴⁵. Głosiła ona konieczność powrotu do Wed⁴⁶. W procesie wewnętrznej ewolucji ruch ten skierował się w swej działalności przeciwko brytyjskiemu panowaniu w Indiach. Celem ugrupowania Mahasabha – działającego w skali lokalnej od roku 1907 w Pendźbie oraz w skali ogólnindyjskiej od roku 1915 – było zabezpieczenie interesów całej społeczności hinduskiej. Ugrupowaniem fundamentalistycznym z okresu panowania brytyjskiego jest Rashtriya Swyamsevak Sangh (RSS) założona przez Keshava Balirama Hedgewara w roku 1925⁴⁷. RSS odegrała istotną rolę w powołaniu do życia Bharatiya Jan Sangh. W manifestie wyborczym opowiedziano się za wprowadzeniem czterech podstawowych zasad: jedno państwo, jedna kultura, jeden naród i rządy prawa wsparte na systemie Dharma Raj⁴⁸. W wyniku rozłamu w BJS w roku 1980 została utworzona z inicjatywy Atala Behari Vajpayee Bharatiya Janata Party⁴⁹. Hinduistyczne ruchy fundamentalistyczne tworzą swój wizerunek obrońców rzekomo zagrożonej przez muzułmanów tradycji i tożsamości hinduskiej⁵⁰.

Dla analizy muzułmańskich ruchów fundamentalistycznych istotna jest koncepcja sformułowana przez Rogera Scrutona. Uważa on, że „cywilizacja zachodnia pozostawiła za sobą swoją wiarę religijną i święty tekst, pokładając zaufanie nie w religijnych pewnikach, lecz w nieskrępowanej dyskusji, metodzie prób i błędów i kwestionowaniu wszelkich prawd”⁵¹. Autor przeciwstawia sobie dwa wzorce cywilizacyjne. Z jednej strony funkcjonuje – według niego – Zachód, obejmujący swym zasięgiem Europę i Stany Zjednoczone wsparty na tradycji judeo-chrześcijańskiej. Z drugiej zaś cywilizacja islamska, którą łączy wspólna wiara religijna wsparta na świętym tekście Koranu i sunnie. W rezultacie powstała w jej obrębie wizja społeczeństwa i system wartości całkowicie odmienny od ukształtowanego na Zachodzie.

Istotne są także uwarunkowania funkcjonowania ruchów fundamentalistycznych w świecie islamu. W tym kontekście Bernard Lewis – jeden z najwybitniejszych znawców problematyki islamu – mówi o dwóch postawach charakterystycznych dla

⁴⁵R. Vohra, *The Making India: A Historical Survey*, New Delhi 2000, s. 111.

⁴⁶D. Gold, *Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation*, [w:] *Fundamentalisms Observed...*, s. 544-545.

⁴⁷Por.: S. Chaturvedi, *India. 50 Years of Independence: 1947-97. Status, Growth and Development. Political Parties*, Delhi 1999, s. 47-49; M. Weiner, *Party Politics in India. The Development of a Multi-Party System*, Princeton University Press, Princeton 1957, s. 177-181; W. K. Anderson, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swyamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Westview Press, Boulder 1987.

⁴⁸*Manifesto of Bharatiya Jan Sangh*, New Delhi 1951.

⁴⁹Oficjalna strona Bharatiya Janata Party, <http://www.bjp.org/home.html> (9.05.2015).

⁵⁰Por.: P. Kumar, *For Hindus Ayodhya is a Question of Faith*, <http://www.bjp.org/history/ayodhya.htm> (10.05.2015).

⁵¹R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przekł. T. Bieroń, Zysk i ska, Poznań 2003, s. 8.

współczesnego świata islamu, a wskazujących istotę zła społecznego oraz sposób jego eliminacji. Uosobieniem pierwszej postawy stał się Kemal Atatürk w Turcji, który istoty zła upatrywał w społecznej dominacji islamu i uznał, iż religię należy oddzielić od państwa. Innymi słowy, religia winna zostać zredukowana do sfery „wyznania, obrzędu, modlitwy i moralności. Życie społeczne winno być regulowane przez proces polityczny. W ten sposób sądzili tureccy reformatorzy, będziemy w stanie osiągnąć demokrację, wolność i postęp”⁵². Z kolei za duchowego przywódcę drugiej postawy jest uznawany ajatollah Ruhollah M. Chomejni w Iranie. Rzecznicy tej postawy uznali, że przyczyną zła i pogrążania się społeczeństwa w dekadencji jest odejście od zasad i wartości islamu. Przy czym należy dodać, iż islam jest tu rozumiany zarówno jako sposób życia, system prawny, jak i metody zarządzania państwem.

Słusznie twierdzi Lewis, iż model demokracji zachodniej w różnych okresach cieszył się w państwach muzułmańskich uznaniem. Niemniej obecnie wahadełko przesunęło się w przeciwnym kierunku i na znaczeniu zyskuje fundamentalizm muzułmański, w którego wizji społecznej nie ma miejsca na zasady demokratyczne. Powiada on, iż zjawisko fundamentalizmu muzułmańskiego to „odruch obronny wobec rozmaitych postaw, obyczajów i idei, które niesie ze sobą świat współczesny, za protest przeciwko świeckości państwa, emancypacji kobiet. To są sprawy, które interesują mieszkańców tych krajów. Sprawy demokracji wydają się im abstrakcyjne, oderwane od ich życia”⁵³. Według Freedom House, w świecie muzułmańskim kryteria państwa demokratycznego spełnia jedynie Mali. Postrzegana jako państwo demokratyczne Turcja zaliczana jest w klasyfikacji Freedom House do państw częściowo wolnych (partly free). Podkreślić należy, iż w Turcji istnieje ruch fundamentalistyczny cieszący się dużymi wpływami. Natomiast w innych państwach, między innymi w Iranie, funkcjonują instytucje demokratyczne choćby w postaci wyborów. Nie mają one jednak wiele wspólnego z istotą demokracji, są traktowane raczej jako ceremoniał, rodzaj demokracji.

Na jeszcze inne uwarunkowania funkcjonowania ruchów fundamentalizmu muzułmańskiego zwraca uwagę Johannes J. G. Jansen: „islamski fundamentalizm jest zarówno polityką, jak i religią. Ma dwoistą naturę. Błędem jest analiza fundamentalizmu islamskiego jedynie jako ruchu politycznego, ponieważ fundamentalizm jest jednocześnie religią. Błędem jest również analiza fundamentalizmu wyłącznie jako religii, ponieważ jest on jednocześnie polityką”⁵⁴. Przyjęcie założenia, iż fundamentalizm muzułmański jest w

⁵²Nie można pogodzić tradycyjnego islamu z prawami człowieka. Rozmowa z Bernardem Lewisem, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Wydawnictwo Politeja, Kraków 2000, s. 34.

⁵³Ibidem., s. 37.

⁵⁴J. J. G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, przekł. A. Łojek-Magdziarz, Libron, Kraków 2005, s. 11. Nieco inne spojrzenie prezentuje Karen Armstrong, postrzegając fundamentalizm przez pryzmat historii muzułmanów i ich relacji ze światem Zachodu na przestrzeni wieków. Autorka podkreśla, że te relacje zostały skażone przez upokorzenie świata islamu i zarazem narzucanie paradygmatu modernizacji i sekularyzacji. K. Armstrong, *Krótką historia islamu*, przekł. J. Włodarczyk, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2004, s. 140-150. Zobacz także pogłębione rozważania prezentowane przez Piotra Kłodkowskiego w monografii *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a*

całości religią i w całości polityką rodzi ważne konsekwencje. Uznanie bowiem jedności religii i polityki stanowi odrzucenie podstawowych aksjomatów nowoczesnego świata. Powstałe zamieszanie – jak słusznie podkreśla Jansen – wynika z tego, iż „jeśli jest polityczny – można z nim walczyć. Jeśli religijny – konstytucja lub sumienie mówią, że należy go tolerować”⁵⁵.

Wskazuje się na różne klasyfikacje ruchów społecznych i politycznych w świecie muzułmańskim. Przykładowo wśród ruchów przebudzenia niebagatelny wpływ wywarł wahhabizm założony przez Muhammada Abd al-Wahhaba, z kolei na ruchy reformistyczne niewątpliwie oddziałał Dżamal ad-Din al-Afghani, natomiast wśród ruchów radykalnych można wskazać między innymi Stowarzyszenie Braci Muzułmanów (Dżamijjat al-Ichwan al-Muslimin) założone w latach 1928-1929 przez Hasana al-Bannę, ideologie wypracowane przez Sa'ida Kutaba czy Ruhollaha al-Musawi al-Chomejniego⁵⁶. Stowarzyszenie Braci Muzułmanów głosiło hasło: „Koran jest naszą konstytucją”⁵⁷. Johannes Jansen wypukła trzy płaszczyzny jego funkcjonowania w postaci opozycji parlamentarnej, ruchu inżynierii społecznej koncentrującego swoją uwagę między innymi na systemie bankowości oraz źródło dla działalności wielu radykalnych wspólnot muzułmańskich⁵⁸. Ruch Talibów w początkach swojej działalności jawił się jako ruch reformatorski dążący do zmian w przestrzeni politycznej dzięki odwołaniu się do dżihadu jako doskonalenia siebie samego oraz swojej wspólnoty⁵⁹. Jak zauważa Ahmed Rashid, „Zdawać by się mogło, że w czasach współczesnych religia przeszła ostatecznie w sferę prywatną, jednak tym przekonaniem zachwiała nagła ekspansja grup politycznych pragnących proklamować państwo Boże, odwołujących się wyłącznie do *Koranu*, nawołujących do *dżihadu* – świętej walki w sprawie Allaha – rekrutujących zwolenników w środowiskach miejskich”⁶⁰. W miarę pozyskiwania wpływów przez ruchy fundamentalistyczne zarówno przedstawiciele lewicy jak i prawicy zaczęli dostrzegać w nich cechy pozytywne (lewica dostrzegła wsparcie ze strony społeczeństwa, natomiast prawica propagowanie porządku moralnego i posłuszeństwa wobec Boga).

fundamentalistami w islamie i hinduizmie....

⁵⁵J. J. Jansen, op. cit., s. 19. Por.: E. Sivan, *Radykalny islam*, przekł. A. Kosior, Wydawnictwo Libron, Kraków 2005.

⁵⁶Zob. więcej: E. Pace, P. Stefani, op. cit., s. 61-87; G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, przekł. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.

⁵⁷Por.: A. Mrozek-Dumanowska, T. Stajuda, *Kształtowanie się nowoczesnej państwowości egipskiej*, IKE, Warszawa 1991 (zwłaszcza rozdział *Fundamentalizm islamu: opozycja polityczna czy ruch społeczny?*).

⁵⁸J. J. Jansen, op. cit., s. 22.

⁵⁹Por.: A. Rashid, *Talibowie. Wojący islam, ropa naftowa i fundamentalizm w środkowej Azji*, przekł. D. Chylińska, A. Lipszyc, J. Piątkowska, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2002; J. Modrzejewska-Leśniewska, *Talibowie*, WSH, Pułtusk 2001; J. Sierakowska-Dyndo, *Powrót Bożych szaleńców*, [w:] *Islam a terroryzm...*, s. 125-141.

⁶⁰G. Kepel, op. cit., s. 14.

Uwagi końcowe

Przeprowadzona analiza skłania do kilku wniosków. Generalnie należy stwierdzić, że zjawisko fundamentalizmu religijnego może być analizowane w różny sposób. W prezentowanym artykule wykorzystano kategorie ideologii oraz ruchu społecznego i politycznego. Fundamentalizm religijny spełnia wymogi ideologii, dostarczając odrębnej wizji porządku społecznego i politycznego. Wizję tę charakteryzuje krytyka skierowana pod adresem elit rządowych za odejście od zasad porządku religijnego; idea powrotu do religii jako remedium na wszelkie zło; selektywne odwoływanie się do tradycji i jej źródeł (powoływanie się na świętą księgę jako źródło prawdy absolutnej); posiadanie monopolu na prawdę przez rzeczników fundamentalizmu; postrzeganie wszystkich innych jako wrogów; rozciągnięcie zasad charakterystycznych dla porządku religijnego na inne sfery funkcjonowania człowieka: ekonomiczną czy polityczną; duża aktywność na arenie społecznej i politycznej; użycie przemocy usprawiedliwiane wyższymi celami.

Na bazie ideologii fundamentalizmu religijnego tworzone są fundamentalistyczne ruchy społeczne i polityczne. Charakteryzują się one dużą różnorodnością wynikającą z uwarunkowań kulturowo-cywilizacyjnych; specyfiki danego systemu religijnego, do którego się odwołują; kontekstu historycznego; sytuacji społecznej, politycznej, ekonomicznej; wewnętrznej ewolucji, której podlegają.

* * *

Maria Marczevska-Rytko – politolog i religioznawca, profesor nauk humanistycznych. Aktualnie kierownik Zakładu Ruchów Politycznych na Wydziale Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Wśród licznych funkcji o zasięgu międzynarodowym: przewodnicząca Research Committee 21 (RC21) Political Socialization and Education International Political Science Association (IPSA) w kadencji 2012-2015. Odznaczona srebrnym krzyżem zasługi (2000), złotym krzyżem zasługi (2005) oraz medalem Komisji Edukacji Narodowej (2009). Główne badania naukowe: kwestie populizmu, demokracji, sprzężeń polityki i religii. Autorka ponad dwustu publikacji naukowych, w tym monografii: *Populizm. Zagadnienia teorii i praktyki politycznej w Ameryce Łacińskiej*, Lublin 1992; *Populizm. Teoria i praktyka polityczna*, Lublin 1995; *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997; *Demokracja bezpośrednia w teorii i praktyce politycznej*, Lublin 2001; *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.

Piotr S. Ślusarczyk

POLITYCZNY ISLAM, LIBERALNA DEMOKRACJA I ZACHODNIE ZŁUDZENIA

Celem niniejszego artykułu jest identyfikacja i analiza wybranych aspektów doktryny islamskiej (zasada abrogacji, *taqiyya*), utrudniających koegzystencję muzułmanów w europejskiej przestrzeni kulturowej oraz wskazanie tych elementów politycznie interpretowanego islamu, które stoją w sprzeczności z ideałami liberalnej demokracji¹. Demokrację w tym miejscu rozumiem jako „ustrój polityczny oparty na wolności i będący jej gwarancją”². Istotną częścią niniejszego artykułu jest także zaprezentowanie niemieckich badań socjologicznych z 2014 roku, opisujących stosunek europejskich wyznawców islamu do szeroko rozumianych wartości demokratycznych.

Bernard Lewis jesienią 1975 roku opublikował w miesięczniku „Commentary” artykuł pt. *Powrót islamu*. Był to jeden z pierwszych, o ile nie pierwszy, głos zachodniego uczonego przewidującego, że islam będzie odgrywał coraz większą rolę w państwach muzułmańskich. Lewis dostrzegł w islamie potencjał polityczny, który pod wpływem silnego przywódcy może przerodzić się w ruch, mający na celu przejęcie władzy. Cztery lata później rewolucja irańska wyniosła do władzy ajatollaha Chomeiniego. Od tamtego czasu islamskie kategorie religijne zaczęły odgrywać coraz większą rolę w polityce światowej³. Muzułmańskie partie polityczne, ugrupowania religijne, a także rozmaite organizacje pozarządowe i fundacje aktywnie działają nie tylko w krajach cywilizacji islamu, ale także w europejskiej przestrzeni kulturowej. Ten stan rzeczy zmusza do podjęcia wysiłku poznawczego.

Wysiłek ten jednocześnie ujawnia głębokie różnice światopoglądowe dzielące badaczy (od politologów po religioznawców) zajmujących się problemami fundamentalizmu islamskiego czy społecznymi konsekwencjami wynikającymi z politycznej interpretacji islamu⁴. Ryzykując uproszczenie, charakterystyczne dla każdego teoretycznego modelu, powiedzieć należy, że w podejściu do problematyki politycznego islamu zauważyć możemy dwie orientacje. Jedną jest konsekwencją relatywizmu kulturowego, który każe powstrzymać się od wartościowania społecznych przejawów religijno-

¹O relacjach między fundamentalizmem religijnym a demokracją liberalną, wspierającą się na idei tolerancji pisze Stephen Macedo, zauważając, że „z praktycznego punktu widzenia tolerancja wydaje się dobrze zakorzeniona w liberalnych demokracjach, jednakże jej kontury i granice wymagają nieustannych, rozsądnych negocjacji” (S. Macedo, *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodlin, Ph. Pettia, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1998, s. 798).

²M. Kuniński, *Demokracja*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 128.

³J. J. G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, tłum. A. Łojek-Magdziarz, Kraków 2005.

⁴Przegląd najważniejszych stanowisk metodologicznych wobec fundamentalizmu religijnego ze szczególnym naciskiem na fundamentalizm islamski prezentuje Artur Wejkszner. A. Wejkszner, *Fundamentalizm religijny i terroryzm motywowany religią*, [w:] idem, *Ewolucja terroryzmu motywowanego ideologią religijną na przykładzie salafickiego ruchu globalnego dżihadu*, Poznań 2010, s. 83-94. Tam też obszerny wybór literatury przedmiotu.

ści czy innej kategorii kulturowych. Postawa ta ma swoje źródło w postulacie „bezstronności” antropologów kultury. Janusz Danecki w przedmowie do książki Bassama Tibiego *Fundamentalizm religijny* pisze wprost: „oczywiście dla orientalistów nie do przyjęcia jest ocenianie i ferowanie wyroków o jakiejś kulturze”⁵. Polski orientalista jednocześnie przeciwstawia niniejszą postawę „podejściu Kołakowskiego”. Orientacja, której patronować ma Leszek Kołakowski, dopuszcza formułowanie ocen z perspektywy europejskiej dotyczących innych kultur, a także nakazuje podjęcie walkę z fundamentalizmem religijnym. Autor *Cywilizacji na ławie oskarżonych* otwarcie stawiał w obronie europocentryzmu, a także podważa tezę równouprawnieniu wszelkich paradygmatów kulturowych. W eseju *Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* czytamy: „Ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty, żeby mu odcinano rękę, kiedy oszukuje przy podatkach, albo by mu aplikowano biczowanie publiczne – czy kamienowanie w przypadku kobiety – jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest jego legalną żoną (lub mężem). Powiedzieć w takim przypadku „takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje”, to powiedzieć w gruncie rzeczy „u nas to byłoby okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz”; tak więc wyrażamy nie respekt, ile pogardę dla innych tradycji”⁶.

Kołakowski w tym miejscu poddaje krytyce relatywizm kulturowy i podstawowe założenie ideologii multikulturalizmu, wskazując jednocześnie na niemożność pogodzenia sprzecznych systemów prawnych i etycznych. Sprzeczność między europejskim porządkiem prawnym a prawem koranicznym szariatem obejmują różnice w traktowaniu prawa. Filozof argumentuje, że postulat stworzenia uniwersalnej (ponadcywilizacyjnej) etyki należy uznać za kolejną odsłonę społecznej utopii. Różnice dzielące systemy moralne, za emanację których możemy przyjąć normy prawne, wzajemnie sobie przeczą, przez co nie dają się realizować jednocześnie przez zachowanie zasady powszechności. Trudno bowiem jednocześnie realizować postulat wolności wypowiedzi z zakazem obrażania religii, trudno akceptować dyskryminujący kobiety system przy jednocześnie głoszonej równości płci, trudno w końcu pogodzić ze sobą wartości demokracji liberalnej z doktryną szariacką.

W Europie panuje niemal powszechna zgoda, co do tego, że źródłem norm prawnych mogą być świeckie instytucje posiadające legitymację danego społeczeństwa. Zgodnie z doktryną szariatu obowiązujące prawo powinno mieć uzasadnienie w świętych tekstach islamu lub teologiczno-religijnej tradycji. Jak zauważa znawca zagadnienia Mirosław Sadowski szariat „opiera się na trzech fundamentalnych nierównościach: pomiędzy muzułmaninem a wyznawcą innej religii, pomiędzy mężczyzną a kobietą oraz pomiędzy człowiekiem wolnym a niewolnikiem”⁷. Mimo tego, że w 2003

⁵J. Danecki, *Od tłumacza*, [w:] B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 2001, s. 8.

⁶L. Kołakowski, *Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 20.

⁷M. Sadowski, *Dżihad – święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2013, nr 13, s. 30; Por. idem, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa /VII-IX/*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2003, nr LV, s. 3-31; idem, *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, „Politeja” 2004, nr 2, s. 243-278; idem, *Religie monoteistyczne o*

roku Europejski Trybunał Praw Człowieka uznał oficjalnie doktrynę szariacką za niekompatybilną z zasadami demokracji oraz z postanowieniami Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolnościach z 4 listopada 1950 roku, prawo koraniczne wpływa na praktykę społeczną i orzeczenia sądów powszechnych w państwach Zachodniej Europy⁸. Przyzwolenie na funkcjonowanie szariackich regulacji prawnych ma swoje źródło w powszechnej niemal akceptacji doktryny (multi)kulturalizmu, przyzwalającej na łamanie praw jednostki w imię ochrony kultury, w tym przypadku kultury muzułmańskiej. O ile w Europie akceptujemy krytykę skierowaną wobec poszczególnych stronnictw politycznych i ich ideowych podstaw, o tyle krytyka politycznego wymiaru islamu rozumianego jako kultura i religia jednocześnie napotyka w przestrzeni społecznej na opór, nawet jeśli krytyka ta ogranicza się do tych aspektów islamu sprzecznych z demokracją, prawami człowieka i konstytucyjnym porządkiem⁹. Na problem ten zwrócili uwagę duńscy intelektualiści, pisząc: „Jeżeli dogmaty lub ruch polityczny definiuje się jako „kulturę”, natychmiast rodzi się tendencja, aby pozostawić ją w spokoju i nie traktować ich jako jednej ze stron dyskusji. W takim ujęciu kultury to organiczne, nie podlegające redukcji całości. Dlatego mają one nie tylko prawo do egzystencji i szacunku oraz różnych przywilejów, lecz także do ochrony i istnienia w niezmięnionej formie”¹⁰.

Obecnie w wielu krajach wahabizm, salafizm i Bractwo Muzułmańskie korzysta z przywileju ochrony, wspartego argumentem z „kultury” lub „religii”¹¹. W mniejszym tekście przyjmuję stanowisko krytyczne wobec politycznych aspektów islamu, stojąc na stanowisku, że wszystkie religie i kultury zgłaszające postulaty polityczne powinny być traktowane jak każdy inny uczestnik debaty publicznej (w tym miejscu zgadzam się przywołanymi wcześniej Autorami). Nie zakładam bowiem, że występowanie z pozycji teologicznych lub odwoływanie się do boskich sankcji jest wystarczającą przesłanką do tego, by rościć sobie pretensję do specjalnego traktowania. Uważam za niedopuszczalną sytuację, w której jedna jednostka występująca przeciwko wartościom liberalnej demokracji spotyka się z krytyką, druga zaś jej unika tylko dlatego, że reprezentuje określoną religię lub kulturę.

Stanowisko każące powstrzymać się od krytyki jakiegokolwiek religii w jakimkolwiek aspekcie ma swoje ideologiczne korzenie między innymi w doktrynie postkolonializmu, znajdującej swoje odbicie w także w rozpowszechnionej postawie metodologicznej. „Badania postkolonialne zajmują się nie tylko hegemoniczną rolą Zachodu i uciśnionej pozycji kultur Trzeciego Świata. Obejmują one także śledzenie dyskur-

państwie i prawie, „Wrocławskie Studia Erazmańskie”, 2011, z. V: *Religia a prawo i państwo*, s. 13-47.

⁸K. Sadowa, *Oddziaływanie szariatu na orzecznictwo europejskie i europejski porządek prawny na przykładzie Niemiec i Wielkiej Brytanii*, „Acta Erasmiiana” VII: Z badań nad prawem i administracją” 2014, s. 125-140.

⁹J.-M. Eriksen, Frederik Stjernfelt, *Kulturalizm. Kultura jako ideologia polityczna*, tłum. A. Wysokińska, „Res Pulica Nowa” 2010, nr 9, s. 51.

¹⁰Ibidem, s. 52.

¹¹Ibidem, s. 53.

sywnych represji wszelkich mniejszości etnicznych i religijnych w strukturach danej zbiorowości oraz jakichkolwiek relacji między centrum kulturowym, ustanawiającym normy i wzorce zachowań, oraz marginesem, w którym dominuje tendencja naśladowcza¹²”. Ideowym celem postkolonializmu jest zwalczanie relikwów imperializmu, przy jednoczesnym podziale na negatywnie wartościowany Zachód (kultura dominująca) oraz pozytywnie wartościowane kultury orientalne, wyzwalające się spod ideowej dominacji Europy.

Europa – między autokrytyką a autodestrukcją

Jednym z kryteriów europejskiej tożsamości kulturowej, wyróżniających ją spośród innych kultur jest nieustanne dążenie do negowania własnych fundamentów kulturowych, prowadzenie nieustannie wewnętrznego dialogu, przy jednoczesnym zdolności samonegacji¹³. Owa zdolność krytycznego patrzenia na własną historię, tradycję i polityczny porządek społeczny stała się źródłem postępu cywilizacyjnego, może jednak z dużą łatwością przerodzić się w akt całkowitej negacji. Akt ten, jak sądzę, widać wyraźnie w rozmaitych próbach obarczenia odpowiedzialnością świata Zachodu za islamski fundamentalizm. Zwolennicy „winy Zachodu” upatrują przyczyn rozwoju radykalizmu w świecie islamu w izraelskiej opresji stosowanej wobec Palestyńczyków, w interwencjonizmie amerykańskim, moralnym bankructwie świata zachodniego¹⁴. Przekonania o współodpowiedzialności przedstawicieli zachodniej cywilizacji za rozkwit fundamentalizmu w kręgach muzułmańskich prowadzą do następujących konstatacji: „Fundamentalizm w krajach Trzeciego Świata powstał jako reakcja na wpływy europejskie i zagrożenia tożsamości kulturowej, spowodowane przez gospodarczą, polityczną i kulturową ingerencję Zachodu. Przeciwwagą dla wpływów Zachodu jest postrzeganie obyczajów muzułmańskich i restrykcyjne stopowanie przepisów prawa religijnego. (...) Fundamentalizm islamski jest wyrazem sprzeczności, jak istnieje między nakazami wiary a rzeczywistością historyczną kształtującą losy krajów muzułmańskich w zależności od Zachodu”¹⁵.

Z powyższego fragmentu wynika, że fundamentalizm islamski zrodził się jako uboczny produkt kolonializmu, więc głębokich jego przyczyn nie należy szukać w religii islamskiej, lecz w działaniach Europejczyków wiedzionych ideą etnocentryzmu, kulturowego szowinizmu i chęcią zysku. Zważyć jednak należy, że nie wszystkie nurty radykalnego islamu zrodziły się w przestrzeni postkolonialnej. Arabia Saudyjska, w której rozwinął się wahabizm, nigdy przez Zachód nie została skolonizowana. Wspomnieć również należy, że ambicje kolonialne nie były obce światu islamu. Kiedy jedne

¹²A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 560.

¹³L. Kołakowski, op. cit., s. 16.

¹⁴J. Danecki, op. cit., s. 11.

¹⁵K. Brataniec, *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Kraków 2009, s. 160.

kraje Europy podporządkowywały swojej politycznej władzy wyznawców islamu w Azji i Afryce, inne narody Europy, próbowały wyzwolić się spod jarzma tureckiego. Dodajmy, że imperium osmańskie chętnie sięgało także po religię, by uzasadnić swoje podboje. Dziś działacze Państwa Islamskiego, kreśląc granice „przyszłego kalifatu”, odwołują się do tradycji kolonializmu islamskiego. W głosach mówiących o „kształtowaniu się losów krajów muzułmańskich w zależności od Zachodu” dostrzegam paradoksalnie przejaw myślenia w kategoriach postkolonialnych, który przejawia się w niedowartościowaniu podmiotowości innych kultur oraz próbach wyjaśniania problemów globalnych odwołaniami do historii Europy, w praktyce jednak zredukowanej do losów paru kolonialnych imperiów. Retoryka ta często służy do zwalczania tezy o nieuchronności zderzenia cywilizacji Zachodu z islamskim kręgiem kulturowym. Ideę konfrontacji przeciwstawia się idei dialogu międzykulturowego. Hieronim Kubiak przedmowie do cytowanej wyżej pracy Katarzyny Brataniec pisze o potrzebie stworzenia nowego paradygmatu, opartego, jak chce autor, na „rozumnym sposobie widzenia relacji między cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu”. Wyrazem tej postawy miało być przemówienie Bracka Obamy wygłoszone na uniwersytecie kairskim w czerwcu 2009 roku. Prezydent USA zwrócił się do przedstawicieli muzułmańskiego, deklarując: „Mamy wspólne wartości: sprawiedliwość i postęp, tolerancję i godność człowieka”. Na potwierdzenie swoich słów amerykański przywódca cytował święte księgi muzułmanów, chrześcijan i żydów¹⁶.

W tej atrakcyjnie psychologicznie idei pokojowego współżycia wyznawców różnych religii dostrzec można jednak cechy myślenia życzeniowego. Rzecz jasna w Koranie znajdują się wersety mający wydźwięk pokojowy i tolerancyjny, są tam i te, które wyznaczają drogę muzułmańskim ekstremistom, islamskim terrorystom oraz wszystkim zwolennikom zastąpienia demokracji liberalnej porządkiem szariackim. Paradygmat dialogu międzykulturowego wspiera się przynajmniej na dwóch podstawowych założeniach. Po pierwsze, że Koran zwiera treści, które właściwie zrozumiane, bezkolizyjne dają się pogodzić z wartościami liberalnej demokracji, wystarczy więc „poprawnie” zinterpretować Koran, by móc odpowiedzialnie głosić tezę o pokojowej, tolerancyjnej i wolnościowej istocie islamu. Po drugie zakłada, że wszystkie strony przestrzegają zasad etycznego dialogu. Tymczasem oba też założenia na gruncie islamskiej teologii stają się problematyczne. Przesądza o tym obecności następujących kategorii religijnych: doktryny *taqiyya* oraz tradycji interpretowania Koranu zgodnie z zasadą abrogacji (*al-naskh*).

¹⁶H. Kubiak, *Przedmowa*, [w:] K. Brataniec, op. cit., s. 20.

Zasada abrogacji i „błąd hermeneutycznej analogii”

W Koranie możemy znaleźć wersety promujące pokojowe współżycie między ludźmi oraz tolerancję wobec innowierców. Werset 256 sury 2 brzmi: „Nie ma przymusu w religii”. W tej samej surze odnajdziemy jednak także wersety zalecające przemoc wobec niewiernych: „I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili – Prześladowanie jest gorsze niż zabicie. – I nie zwalczajcie ich przy świętym Meczecie, dopóki oni nie będą was tam zwalczać. Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciw wam, zabijajcie ich! – Taka jest odpłata niewiernym!” (Koran 2:191). Oba przywołane wersy przeczą sobie wzajemnie. Takich sprzeczności w Koranie jest znacznie więcej. W zależności od przyjętego stanowiska teologicznego muzułmańscy interpretatorzy Koranu uznawali za sprzeczne od 5 do 246 wersetów¹⁷. W świecie muzułmańskim nie istnieje żadna instytucja, uprawniona do tego, by przedstawiać obowiązujące wszystkich wiernych wykładnie Koranu. Z tego faktu nie można jednak wyciągać wniosku, że wszystkie możliwe odczytania świętej księgi muzułmanów należy uznać za równouprawnione. Istnieje bowiem głęboko zakorzeniona i mająca długą tradycję zasada *al-naskh*¹⁸. Ten termin wywodzi się od arabskiego rdzenia leksemu *nasakha*, znaczącego tyle, co *znieść, zmieniać, odwoływać, unieważniać, wycofać*, sam *al-naskh* można przetłumaczyć jako *unieważnienie*. Abrogację możemy więc zdefiniować jako zasadę interpretacji Koranu, dążącą do koherencji semantycznej, osiąganą poprzez unieważnianie jednych wersów przez inne¹⁹. Zasadę abrogacji uznać można także za część doktryny *usul al-fiqh*, definiowanej jako nauka o dowodach, na których opierają się islamskie normy prawne²⁰, co z kolei odsyła nas do jeszcze szerszej kategorii szariatu rozumianego jako prawo koraniczne. Jak podkreśla Thammeem Ushama zasada abrogacji może być uzasadnieniem dla zniesienia normy prawnej (*hukm*) lub części objawienia koranicznego²¹. Muzułmańscy teologowie przywołują następujące wersety Koranu, uzasadniając obowiązywanie zasady abrogacji: 2:106 (Kiedy znosimy jakiś znak albo skazujemy go na zapomnienie, przynosimy lepszy od niego lub jemu podobny. Czyż ty nie wiesz, że Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny?!); 16:101 (A kiedy My zmieniamy jeden znak na inny - a Bóg wie najlepiej, co zsyła - to oni mówią: "Ty jesteś tylko oszustem!" Lecz większość z nich nie wie.); 13:39 (Bóg ściera to, co chce, i utwierdza. U Niego znajduje się Matka Księgi.); 17:86 (Jeślibyśmy chcieli, to zabralibyśmy tobie z pewnością to, co ci objawiliśmy; i nie znalazłbyś potem

¹⁷T. Ushama, *The Phenomenon of al-Naskh*, „Journal Fiqh” 2006, nr 3, s. 116.

¹⁸Problem znaczenia praktyki abrogacji w interpretacji Koranu doczekał się bogatego, naukowego opisu w literaturze anglojęzycznej. Por. J. Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of abrogation*, Edynburg 1990; L. Fatpohi, *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law. A Critical Study of the Concept of „Naskh” and its Impact*, Nowy York 2013.

¹⁹J. Burton, *Naskh*, [w:] *Encyclopedia of Islam*, t. 7, p. 1010.

²⁰A. Rana, *Hanafi Doctrine of Naskh*, „Hamdard Islamicus”, 1999, nr 3, www.sunniforum.com/forum/showthread.php?6594-Hanafi-Doctrine-of-Naskh-%28Abrogation%29, (13.05.2015).

²¹T. Ushama, op. cit., s. 104.

dla siebie przeciwko Nam żadnego opiekuna)²². Zasadę *al-naskh* islamscy egzegeci Koranu wprowadzili bardzo wcześnie, bo już w pierwszym stuleciu po Mahomecie. Teologowie muzułmańscy, żyjący w między VIII-X wiekiem żywo interesowali się doktryną abrogacji – Qatadah ibn Da’amah, Abu Ubayd al-Qasim, Abu Dawud Sulayman, Abu Allah ibn al-Husayn, Abu Ja’far Mahammad ibn Ahmad²³, poświęcając tej kwestii osobne traktaty. Kwestia ta przeciąga i dziś wzbudza żywe zainteresowanie w kręgach wykształconych muzułmanów²⁴.

Pojęcie i praktyka *naskh* jest silnie zakorzeniona w świecie islamu. To właśnie zasada abrogacji wyróżnia Koran spośród innych świętych tekstów religii monoteistycznych. Zasadę tę stosuje się zgodnie z wytycznymi chronologii. Późniejsze objawienia Mahometa unieważniają wcześniejsze. Taka metoda odczytania Koranu sprawia, że jedne wersy można uznać za obowiązujące („mocniejsze”), inne zaś za unieważnione („słabsze”)²⁵. Dodajmy, że Koran nie jest ułożony chronologicznie, lecz zgodnie z długością sur. Wyjątek stanowi jedynie sura pierwsza, otwierająca. Aby odróżnić jedne wersety od innych należy znać datę ich objawienia. Wersety te można podzielić na te, które pochodzą z okresu mekkańskiego i okresu medyńskiego. Fragmenty Koranu, propagujące tolerancję i pokój, pochodzą z czasów, kiedy Prorok był słaby, a grono jego zwolenników nieliczne, zaś już *ayah*²⁶ ogłoszone w Medynie epatują nietolerancją oraz usprawiedliwiają sięganie po przemoc. Wraz z pozycją polityczną Mahometa ewoluowała także wymowa etyczna poszczególnych objawień. David Bukay wyróżnia trzy stadia, przez które przeszła islamska społeczność. W latach 610-622 Mahomet dystansował się od konfliktów zbrojnych. Kiedy muzułmanie przenieśli się do Medyny (623-626) Prorok dopuszczał wojnę obronną. Między 623 a 626 Mahomet prowadzi już wojny ofensywne przeciwko niewiernym²⁷. Jeśli skorelować poszczególne okresy życia Mahometa z koranicznym przesłaniem, wtedy jasno widzimy, że przemierzają one drogę do tolerancji do nietolerancji, od idei pokojowego współżycia, po doktrynę podboju.

Klasyczne szkoły interpretacji Koranu zachowują w mocy doktrynę *naskh*, wielu muzułmańskich duchownych twierdzi, że wiedza na temat abrogacji jest niezbędna do studiowania Koranu, a co za tym idzie, także do odczytania jego sensu²⁸. Spór toczy się raczej wokół jej zakresu niż jej istoty²⁹. Istnieją oczywiście głosy, które

²²D. Bukay, *Peace or Jihad? Abrogation in Islam*, „Middle East Quarterly” 2007, nr 3, s. 3-11.

²³T. Ushama, op. cit., s. 101.

²⁴Por. P. Stain, *Polemik Nasakh dalam Kajian Ilmu Al-Qur’an*, „Suhuf” 2011, nr 2, s. 247-270.

²⁵D. Bukay, op. cit., s. 3-11.

²⁶Werset Koranu.

²⁷D. Bukay, op. cit., s. 3-11.

²⁸J. Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edynburg 1990, passim.

²⁹Teologiczne dyskusje w świecie islamu koncentrują się wokół zagadnień relacji między Koranem a sunną, udzielając różnych odpowiedzi na pytanie, czy sunna może abrogować wersety Koranu. Por. D. Bukay, op. cit., passim; J. Burton, op. cit.

sprzeciwiają się stosowaniu zasady abrogacji. Sytuują się one jednak poza głównym nurtem islamu. Zwolennicy ruchu Ahmadija argumentują, że *naskh* podważa dogmat o bezbłędności Koranu. Kolejnym przykładem krytyki praktyki abrogacyjnej może być Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985). Ten sudański reformator religijny³⁰ postulował uznanie wersetów „miecza” za historyczne, zaś te, głoszące tolerancję, za obowiązujące wszystkich muzułmanów. Po wielu latach aktywnej kampanii na rzecz humanizacji islamu i krytyki jego politycznych implikacji autor „Drugiego przesłania islamu” („The Secound Message of Islam” – wyd. 1967), oskarżony o apostazję, został skazany na śmierć. 18 stycznia 1985 roku wyrok wykonano. Dzień ten Arab Human Rights Organization ogłosiło arabskim dniem praw człowieka³¹.

Uwzględniając doktrynę abrogacji zaznaczyć należy, że stanowisko, głoszące pokojowy, tolerancyjny charakter islamu stoi w sprzeczności z wielowiekową tradycją interpretowania Koranu. Uczeni, dziennikarze i politycy, którzy sięgają po cytaty ze świętej księgi muzułmanów po to, by udowodnić tezę o pokojowym i tolerancyjnym charakterze islamu popełniają, jak sądzę, „błąd hermeneutycznej analogii”, projektując doświadczenia kulturowe Zachodu na rzeczywistość świata muzułmańskiego. Wolność interpretacyjną świętej księgi przyniósł ze sobą dopiero przełom oświecenia i romantyzmu razem z pracami Friedricha Schleiermachera, ojca nowożytnej hermeneutyki oraz nowożytnej krytyki biblijnej. W świecie muzułmańskim wolność interpretacyjna Koranu jest ograniczona, gdyż, egzegeza uwzględniać winna tradycję, a przeciwstawienie się jej, może narazić interpretatora i jego zwolenników na zarzut apostazji. Zauważyć także należy, że procesy „ewolucji semantycznej” przebiegł w przypadku Koranu i Biblii w dwóch różnych kierunkach – w Koranie wersety pokojowe zastąpione zostały, zgodnie z doktryną *naskh*, przez wersety miecza, w Biblii zaś starotestamentowe prawo talionu (Wj 21:24) zastąpione doktryną miłosierdzia (J 13:34).

Taqiyya i dialog międzyreligijny

Zwolennicy dialogu międzyreligijnego, toczonego z muzułmanami kładą zaś nacisk na ekonomiczne i społeczne źródła konfliktów między islamem a światem Zachodu, upatrując problemu w niewiedzy, myśleniu stereotypowym, przypisywaniu sobie wzajemnie wrogich zamiarów³². Arabista Marek Dziekan zwrócił uwagę na fakt seman-

³⁰Taha to nie jedyny islamski myśliciel o orientacji liberalnej. Charles Kurzman w swojej antologii, poświęconej wolnościowej interpretacji islamu, prezentuje fragmenty pracy 32 autorów muzułmańskich. Por. Ch. Kurzman, *Liberal islam*, Oxford 1998. Reformatorzy ci nie zdołali jednak zmienić na trwałe oblicza religii Mahometa. Dziś trudno szukać organizacji politycznej, która odwoływałaby się do dziedzictwa egipskiego uczonego `Ali `Abd al-Raziq (1888-1966), postulującego rozdział religii od państwa. Obecnie to inna organizacja powstała w Egipcie wpływa na oblicze islamskiej polityki. Jest nią Bractwo Muzułmańskie.

³¹G. Böwering, P. Crone, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton 2013, s. 540.

³²Por. S. Grodz, *Między poszukiwaniem porozumienia a błędnym kołem powrotu konfliktów. Dialog międzyreligijny chrześcijan i muzułmanów*, „Teologia Praktyczna” 2003, t. 4, s. 33-48.

tycznego „zakłócenia dialogu”, polegające na używaniu tych samych pojęć w innych znaczeniach. Uczony proponuje zastąpić ideę dialogu ideą wzajemnej tolerancji i szacunku, argumentując, że dialog międzyreligijny nie pomoże przełamaniu konfliktu kulturowego³³. Niezależnie do przyjętego modelu relacji między światem zachodnim a cywilizacją muzułmańską, kluczową rolę w ich zrozumieniu odgrywa znajomość, niedowartościowanej w dyskursie naukowym, doktryny *taqiyya*.

Pojęcie to definiuje się na bardzo podstawowym poziomie jako „ukrywanie prawdziwych przekonań religijnych”³⁴, inaczej można *taqiyyę* zdefiniować jako „religię obłudną”. Zwykle przyjmuje się, że zasadę tę stosują szyici. Pogląd ten uwarunkowany jest historycznie. W okresach konfliktów szyicko-sunnickich szyici zatajali swoje poglądy religijne, by nie narażać się na prześladowania³⁵. Jednak współczesny badacz problemu profesor Saim Mukarama, pisze, że współcześnie *taqiyya* jest silnie zakorzeniona w polityce islamskiej, praktykowana przez prawie każdy odłam islamu³⁶. Zwolennicy *taqiyyi* szukają jej teologicznego umocowania w Koranie, przywołując werset 3:28³⁷, który brzmi: „Niech wierzący nie biorą sobie za przyjaciół niewiernych, z pominięciem wiernych! A kto tak uczyni, ten nie ma nic wspólnego z Bogiem, chyba że obawiacie się z ich strony jakiegoś niebezpieczeństwa. Bóg ostrzega was przed samym Sobą i do Boga zmierza wędrowanie”. Liczni średniowieczni teologowie oraz interpretatorzy Koranu zgadzali się, co do tego, że muzułmanin może wprowadzać w błąd niewiernego, jeżeli chodzi o kwestie wiary. Muzułmańscy duchowni dopuszczają kłamstwo w przypadku, kiedy prawda może być zagrażająca dla interesów islamu. Towarzysz Mahometa Abu Dara na następujący przekazywał współwyznawcom następującą wskazówkę: „Uśmiechajmy się szeroko w kierunku niewiernych, ale przeklinajmy ich w naszych sercach”³⁸. Oprócz Koranu, tradycji teologicznej zasadę „obłudnej religii” wywodzić można także bezpośrednio z czynów Mahometa. Prorok miał zaakceptować podstęp w czasie bitwy pod Medyną w 627 roku oraz zgadzając się na zabicie krytycznego wobec niego poety Ka’b bin Ashrafa³⁹. Istnieją także głosy muzułmańskich teologów, które dozwolają stosownie podstępowi jedynie w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia, np. w przypadku tortur⁴⁰. Podkreślić należy, że ani islamscy teologowie, ani muzułmańscy prawnicy nie osiągnęli konsensusu w sprawie okoliczności, które mogą być uzasadnieniem dla ukrywania swojej prawdziwej wiary. Tradycyjnie

³³M. Dziekan, *Spotkanie i konfrontacja. Kultura zachodnia i świat islamu*, „Studia Bobolanum”, 2003, t. 1. S. 10.

³⁴*Nowa encyklopedia powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 4: Warszawa 2004, s. 34.

³⁵*Popularna encyklopedia powszechna*, red. W. Adamski, t. 11: Kraków 2002, s. 156.

³⁶R. Ibrahim, *Taqiyya: War and Deceit in Islam*, [w:] *Debating the War Ideas*, red. E. D. Patterson, J. Gallanger, New York 2009, s. 68.

³⁷Jako koraniczną podstawę doktryny wskazać można także wers 16:160. Por. R. Gleave, *Taqiyya*, [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, red. R. Martin, t. 2, New York 2004, s. 679.

³⁸Ibidem, s. 69.

³⁹Ibidem, s. 70-71.

⁴⁰T. Ramadan, *Śladami Proroka. Lekcje z życia Muhameda*, tłum. M. Starnawski, Wrocław 2011, s. 63.

wymienia się wśród nich nie tylko bezpośrednie zagrożenie dla życia i zdrowia, ale także narażenie na „ryzyko swojej rodziny czy wspólnoty wiernych”⁴¹. Nie ulega jednak wątpliwości, że takie obwarowanie otwiera szerokie pole interpretacyjne.

Zrozumienie omawianej doktryny ma swoje praktyczne implikacje nie tylko dla z uwagi na dialog międzyreligijny, czy szerzej, międzykulturowy, ale także ze względów bezpieczeństwa. Francuskie służby specjalne po zamachu w Tuluzie w marcu 2012 roku oświadczyły, że monitorują praktykę *taqiyya*, zwracając jednocześnie uwagę na jej wykorzystywanie przez dżihadystów⁴². Na problem ten zwracają uwagę także polscy przedstawiciele nauk o bezpieczeństwie. Krzysztof Izak w „Przeglądzie Bezpieczeństwa Wewnętrznego” pisze o podwójnej grze uprawianej przez część polskich muzułmanów, którzy wykorzystują ideę dialogu do tworzenia pozytywnego wizerunku własnej organizacji oraz własnej religii, jednocześnie wiążąc się z radykalnym Bractwem Muzułmańskim, którego celem jest zastąpienie ustroju demokratycznego porządkiem islamskim. We wspomnianym artykule czytamy: „Liczyć się należy ze wzrostem aktywności organizacji skupionych we FIOE: centrów islamskich, stowarzyszeń i tzw. instytutów, w tym Ligi Muzułmańskiej w RP, a więc organizacji znajdujących się pod silnym ideologicznym wpływem Braci Muzułmanów. Raczej nie będzie temu towarzyszyć rozgłos medialny, aby nie wzbudzać niepokoju władz państwowych. Już obecnie zwraca uwagę niezwykła dbałość FIOE o budowę poprawnego wizerunku organizacji zaangażowanej w dialog międzyreligijny i integrację Europejczyków z muzułmańskimi mniejszościami. W wielu przypadkach są to jednak tylko pozory, mijające się z rzeczywistymi celami działalności”⁴³. Przeciętnego odbiorcę komunikatów medialnych może dziwić fakt, że rządy państw muzułmańskich na spotkaniach z europejską prasą chętnie sięgają po retorykę tolerancji, jednocześnie egzekwując prawa sprzeczne z podstawowymi ideami praw człowieka. Dobrym przykładem może być tutaj Arabia Saudyjska, której władze przetrzymują w więzieniu Raifa Badawiego pod zarzutem bluźnierstwa⁴⁴, jednocześnie odrzucając wszelką krytykę

⁴¹R. Gleave, op. cit., s. 679.

⁴²A.-D. Louarn, *Taqiyya, or the terrorist 'art of deception'*, [w:] <http://www.france24.com/en/20130313-taqiyya-france-islam-deception-favoured-terrorists-jihad>, (20.05.2015).

⁴³K. Izak, *Zagrożenie terroryzmem i ekstremizmem w Europie na podstawie wybranych przykładów*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2011, nr 5, s. 122. Dodajmy, że były przewodniczący Ligi Muzułmańskiej RP Samir Ismail wprowadził w błąd opinię publiczną, mówiąc w wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej”, że polskie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji zna nazwiska saudyjskich sponsorów budowy meczetu, budowanego przez Ligę Muzułmańską RP. Rzeczniczka MSWiA oświadczyła, że rząd takich informacji nie posiada. Por. S. Ismail, *Nawet minaret będzie niższy, żeby was nie drażnić* [wywiad], rozm. G. Szymanik, „Gazeta Wyborcza” 27-28 marca 2010 r., s. 6; A. Rybak, A. Rybińska, *Z kim współpracował budowniczy meczetu*, „Rzeczypospolita” 5-6 czerwca 2010, s. 1.

⁴⁴Por. *Arabia Saudyjska: w rok od wyroku Raif Badawi pozostaje w więzieniu*, [w:] http://amnesty.org.pl/no_cache/aktualnosci/strona/article/8596.html, (20.05.2015).

opinii międzynarodowej⁴⁵. Dodajmy, że w państwie saudyjskim nie istnieje wolność wyznania, a nawet pozory religijnego pluralizmu.

Nietrudno w takim postępowaniu doszukać się rozdzwiewku między deklaracjami składanym na zachodzie a praktyką. Skutki stosowania podstępu wobec niewiernych zdiagnozowała Agata Bielik Robson, nazywając metodę komunikacji publicznej stosowaną przez niektóre organizacje muzułmańskie „strategią ogrywania liberała”, polegającą na sięganiu po argumenty z liberalizmu, przy jednoczesnym braku wiary w wolnościowe i tolerancyjne ideały. Filozof nazywa ten proceder „cynicznym”⁴⁶.

Stosowanie doktryny *taqiyyi* uniemożliwia w zasadzie dialog międzykulturowy oraz międzyreligijny, gdyż warunkiem każdej etycznej komunikacji jest zaufanie. Nie sposób rzecz jasna odpowiedzialnie twierdzić, że wszyscy muzułmanie stosują zasadę oszustwa, jednocześnie trudno uznać tę doktrynę za nieistniejącą. Prawdziwy dialog opierać się więc winien na krytycznej ocenie intencji wszystkich stron, zaś partnerem rozmowy mogą być jedynie ci, których deklaracje nie stoją w sprzeczności z faktami lub nie są wzajemnie sprzeczne lub podporządkowane jedynie celom wizerunkowym.

Fundamentalizm (nie)marginalny

W naukach społecznych nie ma powszechnej zgody, co do zdefiniowania pojęcia *fundamentalizm*. Jest ono nie tylko nieostre, ale także pośrednio zapożyczone ze słownika teologii chrześcijańskiej. Po raz pierwszy użyto je w odniesieniu do ruchów protestanckich w Stanach Zjednoczonych pod koniec XIX wieku⁴⁷. Spory metodologiczne, a nierzadko i świątopoglądowe, każą pojęcie fundamentalizmu uszczegółowić. Socjolog Rood Koopmans z Berlińskiego Ośrodka Nauk Społecznych (Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung) przeprowadził badania nad fundamentalizmem religijnym, porównując skalę zjawiska wśród europejskich muzułmanów i chrześcijan⁴⁸. Badacz skoncentrował się przede wszystkim na mieszkańcach Francji i Niemiec, zaś z krajów ze znaczącym odsetkiem muzułmańskiej populacji pominął jedynie Wielką Brytanię oraz Hiszpanię. Chcąc ustalić skalę fundamentalizmu, przyjął następujące kryteria:

⁴⁵Władze Arabii Saudyjskiej podjęły dyplomatyczne środki przeciwko Szwecji po tym jak minister spraw zagranicznych Margot Wallström skrytykowała reżim w Rijadzie za łamanie praw człowieka. Przedstawicielce Królestwa Szwecji uniemożliwiono wystąpienie na forum Ligi Arabskiej, nazywając ją jednocześnie „wrogiem islamu”. Por. *Arabia Saudyjska zablokowała wystąpienie szefowej MSZ Szwecji*, [w:] <http://www.rp.pl/arttykul/1184803.html>, (20.05.2015); M. Gąsior, *Skrytykowała Arabię Saudyjską, została „wrogiem islamu”*, [na:] <http://natemat.pl/137645,szwedzka-minister-kontra-30-muzulmanskich-panstw-jak-komentarz-o-lamaniu-praw-czlowieka-w-arabii-saudyjskiej-wywolal-nagonke>, (20.05.2015).

⁴⁶A. Bielik-Robson, *Pusty tron miłosierdzia*, [w:] G. Kepel, *Zemsta Boga*, Warszawa 2010, s. 294.

⁴⁷Por. A. Wejkszner, op. cit., s. 83.

⁴⁸R. Koopmans, *Religious fundamentalism and out-group hostility among Muslims and Christians in Western Europe*, Berlin 2014.

- 1) przekonanie, że istnieje tylko jeden właściwy sposób interpretacji Koranu, obowiązujący wszystkich muzułmanów;
- 2) zgoda na postulat powrotu do korzeni islamu;
- 3) stawienie prawa religijnego ponad przepisami prawa obowiązującego w kraju zamieszkania⁴⁹.

Wyniki badań wskazują, że wbrew powszechnie lansowanej tezie o marginalnym charakterze muzułmańskiego fundamentalizmu, skala radykalizmu wśród wyznawców islamu zamieszkujących Europę stanowi poważny problem i wyzwanie dla polityki imigracyjnej, jak i społecznej. I tak blisko 60 % muzułmańskich respondentów opowiedziało się za powrotem do korzeni islamu, 75 % uznaje istnienie jednej, powszechnej wykładni Koranu, 65 % stawia wyżej nakazy religijne niż zapisy prawa stanowionego. Powyższe dane odnoszą się do pierwszej generacji muzułmanów, w drugiej generacji poziom fundamentalizmu uznać należy za nieco niższy, ale nadal wysoki. Ponad 50% muzułmanów chce powrotu do korzeni islamu, ponad 75% uznaje istnienie jedynej, prawdziwej interpretacji świętej księgi, ponad 60% uznaje przepisy prawa religijnego za ważniejsze od prawa stanowionego. Niepokoić może także poziom wrogości. Ponad 60 % muzułmanów pierwszej generacji oraz 57 % drugiej nie chce homoseksualnych znajomych, ponad 45% muzułmanów nie ufa Żydom (druga generacja 39%), zaś wrogość wobec Zachodu w grupie muzułmanów pierwszego, jak i drugiego pokolenia pozostaje bardzo zbliżona, wynosząc około 54%. Wrogość wobec wszystkich trzech grup przejawia 26% respondentów muzułmańskich⁵⁰. Wśród chrześcijan odsetek ten wynosi 1,6%.⁵¹ Jednocześnie 23% chrześcijan twierdzi, że celem muzułmanów jest zniszczenie kultury Zachodu⁵². Koopomans oprócz czynników religijnych wyróżnia czynniki socjoekonomiczne sprzyjające postawom fundamentalistycznym. Decydującą rolę odgrywa poziom wykształcenia. Im jednostka lepiej wyedukowana, tym rzadziej przejawia postawy fundamentalistyczne. Postawy fundamentalistyczne nasilają się z wiekiem u chrześcijan, zaś w przypadku muzułmanów wiek nie ma zbyt dużego znaczenia. Jeśli porównać statystyczne zależności między stopniem fundamentalizmu a polityką rządów wobec muzułmanów, okaże się, że, paradoksalnie, wysoki odsetek fundamentalistów pojawia się także tam, gdzie prowadzi się otwartą politykę wobec wyznawców islamu⁵³.

⁴⁹Ibidem, s. 2.

⁵⁰Ibidem, s. 11-12.

⁵¹9% chrześcijan nie ma zaufania do Żydów, 11% nie chce homoseksualnych znajomych. Ibidem, s. 16-17.

⁵²Ibidem, s. 16-17.

⁵³Ibidem, s. 15.

Podsumowanie. Euroislam utopia czy ratunek?

Profesor Bassam Tibi – liberalny muzułmanin, specjalista w zakresie religijnego fundamentalizmu oraz politycznego islamu stawia przed światem Zachodu alternatywę: albo powstanie wersja europejskiego islamu albo Europa stanie się islamska⁵⁴. Koncepcja euro-islam zakłada otwarcie się religii Mahometa na kulturę Zachodu, wyrażającą się w akceptacji rozdziału państwa i religii, akceptację różnorodności światopoglądowej oraz pluralizmu oraz tolerancję w kwestiach światopoglądowych. Odpowiednie warunki spełnić winni także Europejczycy wyzbyć się postawy ekskluzywności wobec świata muzułmańskiego oraz przeobrażając własną kulturę w taki sposób, aby mogła ona być atrakcyjna dla wyznawców islamu. Politolog i arabista Ignacy Nasalski zwraca uwagę na utopijny charakter propozycji Tibiego, pisząc: „Pomimo teoretycznego uroku propozycja ta trafia jednak na opór obu zainteresowanych stron. Większość muzułmanów nie jest skłonna jej akceptować, gdyż Tibi, nieustannie przypominający o swojej przynależności do islamu, przez wielu współwyznawców postrzegany jest jako odstępcą. Razi ich jego mentorski ton, razi ich także fakt, że idea euro-islam jest sztucznie dopasowana do zachodnich standardów, które nie są bynajmniej powszechnie akceptowane. Euro-islam pozostaje więc utopią, która narodziła się i egzystuje póki co tylko w głowie Tibiego”⁵⁵.

Zgodnie z koncepcją uczonego islam, aby móc pokojowo koegzystować w Europie, musi odrzucić ideę szariat, dżihadu oraz obowiązku nawracania niewiernych na islam (*dawah*)⁵⁶. Do tej listy należałoby jeszcze dorzucić tradycję abrogacji (*naskh*) oraz doktrynę *taqiyya*. Wartości uznawane w społeczeństwach demokratycznych takie jak: zasada świeckości prawa, idea pokojowego rozwiązywania konfliktów, wolność religijna, rozumiana również jako prawo odejścia od religii, a także zasady etycznej debaty publicznej stoją w sprzeczności w wyżej wymienionymi doktrynami islamskimi. Jeśli przyjąć alternatywę Tibiego, uznać należy potrzebę wypracowania niesprzecznego z demokracją modelu islamu. Zapewnienia o pokojowym charakterze islamu oraz jego „kompatybilności” z demokracją w świetle przywołanych badań socjologicznych nie znajdują oparcia ani w danych socjologicznych, ani w badaniach religioznawczo-teologicznych. Dotychczasowy model integracji społeczeństwa zachodniego z wyznawcami islamu, opierający się na postkolonialnym dyskursie, idei multikulturalizmu oraz kulturowym relatywizmie stanowi realne zagrożenie dla ideałów liberalnej demokracji, a także porządku społecznego. Szczególnie muszą niepokoić dane dotyczące skali wrogości muzułmanów wobec Żydów, homoseksualistów oraz kultury Zachodu. Wypracowanie rozwiązania prezentowanego problemu opierać się

⁵⁴B. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Nowy Jork 2008, s. 153-216.

⁵⁵I. Nasalski, *Dialog w imię przyszłości, czyli dokąd zmierza Europa*, „Znak” 2002, nr 9, s. 148.

⁵⁶B. Tibi, *Political islam...*, op. cit., passim.

może jedynie na rzetelnej i wolnej od presji politycznej poprawności opisu zjawiska, ujmującego także te elementy doktryny islamskiej, które stanowią przeszkodę w integracji muzułmanów ze społeczeństwem zachodnim. Z Basamem Tibi można zgodzić się w jednej kwestii: polityczny islam razem ze swoją ideą szariatu, dżihadu oraz opresyjnym i nietolerancyjnym wobec innowierców charakterze prowadzić musi do religijno-kulturowego konfliktu lub ewoluowania społeczeństw zachodnich w stronę sprzeczną z wolnościowymi ideałami demokracji.

* * *

Piotr S. Ślusarczyk – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Swoją rozprawę doktorską poświęcił między innymi zagadnieniu wpływu myśli teologicznej na rozumienie procesów historycznych i politycznych w epoce polskiego Oświecenia. Współzałożyciel pisma kulturalno-literackiego „LiteRacje”. Członek zarządu stowarzyszenia „Europa Przyszłości”. Specjalizuje się w tematyce islamu w Europie. Publikował m.in. w periodyku naukowym „Euroislam. Magazyn Analiz Społeczno-Politycznych”. Filmowe zapisy jego cyklicznych wykładów o islamie zamieszcza na swojej stronie internetowej portal Euroislam.pl.

Jarosław Macała

ONI NIE NALEŻĄ DO NAS? PEGIDA – SZKIC DO PORTRETU

„Pegida ist keine Krankheit,
Pegida ist das Symptom”
– Monika Maron

W ostatnich latach problem islamu oraz jego wyznawców w państwach Zachodniej Europy zaczyna nabierać coraz większego znaczenia i staje się jednym z najważniejszych problemów w debacie publicznej. Nie dysponujemy pełnymi danymi statystycznymi dotyczącymi liczebności wyznawców islamu w Europie. Według szacunków podawanych w polskiej prasie mniejszość muzułmańska we wszystkich krajach europejskich liczy ok. 56 mln mieszkańców, z czego prawie połowa, bowiem 27 mln w Rosji. Jednak tam znaczna większość wyznawców islamu mieszka od setek lat. Natomiast zdecydowana ich większość na Zachodzie Europy to imigranci i ich potomkowie, którzy przybyli w nadziei na pracę i lepsze życie. Najwięcej z nich przebywa we Francji, Wielkiej Brytanii i w Niemczech. To społeczność wielomilionowa, bardzo różnorodna pod względem krajów pochodzenia, stosunku do islamu, zakorzenienia w państwach zachodnich czy wreszcie statusu prawnego¹.

Jednak na jej ocenę i obraz w ostatnich latach rzutują kłopoty z integracją części islamskich imigrantów w Europie Zachodniej, z występującą wśród mniejszej części z nich, ale głośniejszą, niechęcią czy nawet agresją wobec zachodniej cywilizacji, z ich zwrotem ku religii i tradycji, a wraz z tym rosnącym znaczeniem fundamentalizmu i politycznego islamizmu². Do tego w mediach eksponowane są na ogół akty nietolerancji, nienawiści, przemocy oraz zagrożenie terrorystyczne ze strony fanatyków muzułmańskich, a wreszcie brutalne i krwawe działania bojowników Państwa Islamskiego w Syrii i w Iraku. Przy czym jedni i drudzy nieustannie powołują się na Koran i wolę Mahometa, wytwarzając przekonanie, że taki jest islam jako religia³. Na tym tle wyznawcy islamu spotykają się z rosnącą niechęcią, strachem i dyskryminacją ze strony sporej grupy mieszkańców Europy Zachodniej, którzy z trudem odnajdują się w realiach coraz szybszej kulturowej globalizacji, opartej o masowe migracje oraz mieszanie się religii, wartości i tradycji. Poczucie zagubienia i frustracji, które prowadzą do

¹Zob. w znacznej części jeszcze aktualne obszerne studium *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005.

²J. Zdanowski, *Między dar al-islam a dar al-harb. Tożsamość imigrantów muzułmańskich na Zachodzie w dobie globalizacji*, [w:] A. Mrozek-Dumanowska, J. Zdanowski, *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005, s. 103-137.

³M. Baczyński, *Czy Europie grozi islamizacja?*, <http://wiadomosci.onet.pl/tylk-w-onecie/czy-europie-grozi-islamizacja> (22.03.2015); K. Kołodziejki, *Wrogowie u bram Zachodu*, „Rzeczpospolita”, 20-21.12.2014 /dodatek „PlusMinus”, s. P4-P5; G. Friedman, *Utracona wiara Europy*, „Rzeczpospolita” 31.01-01.02 2015 /dodatek „PlusMinus”, s. P4-P5.

poszukiwania oraz demonizowania zagrożenia, wzmacnia coraz wyraźniejszy proces erozji chrześcijańskiej tożsamości Zachodu, szczególnie dotkliwy na tle dynamiki i ekspansywności islamu. Tymczasem trudno zachęcać imigrantów do uznania wartości zachodnich, do integracji wokół nich, skoro się ich samemu nie szanuje.

Wyraźnie na tym tle widać kryzys koncepcji i praktyki wielokulturowości, bowiem okazało się, że uznanie odrębności i różnic to za mało, aby dobrze i zgodnie żyć w demokratycznym społeczeństwie. Przykładem są Niemcy, gdzie islam ma najgorszy wizerunek do lat. Rośnie niechęć do imigrantów i azylantów, których Niemcy przyjmują najwięcej po USA, a także ilość aktów przemocy wobec wyznawców Proroka. Mieszka ich w Niemczech jest ok. 4 mln, są głównie pochodzenia tureckiego. Prawie połowa z nich ma obywatelstwo niemieckie. Według badań „Monitora religii” Fundacji Bertelsmanna, opublikowanych na początku 2015 roku, 57% Niemców widziało zagrożenie ze strony islamu /dużo więcej, bo 3/4 w Saksonii, gdzie narodziła się Pegida, a tylko 46% w Nadrenii Północnej-Westfalii, w której mieszka 1/3 niemieckich muzułmanów/, 40% czuje się obco we własnym kraju, a prawie 1/4 zakazałaby wyznawcom islamu przybywania do Niemiec. Przy czym Niemcy niespecjalnie odróżniają islam od islamistów, dobrze zintegrowanych wyznawców Proroka od fanatyków. Tylko 15% uważa, że islam wzbogaca Niemcy. Wynika to z narastającego przekonania, że islam nie pasuje do zachodniego świata, do demokracji i wolności: w 2012 roku twierdziło tak 52% Niemców, w dwa lata później już 61%⁴. Podobnie we Francji, gdzie mieszka najwięcej wyznawców islamu w Europie Zachodniej, rośnie od lat niechęć do tej wspólnoty. Wskazują na to nie tylko akty gwałtu, antyislamskie napisy na murach, próby podpalenia meczetów czy fala nienawiści w internecie, ale też badania socjologiczne. Według tych opublikowanych w styczniu 2015 roku prawie połowa Francuzów uważa, iż islam jest nie do pogodzenia z wartościami francuskiego społeczeństwa, a 1/3 badanych uważa islam za religię przemocy i nietolerancji⁵.

Na tym tle na nacjonalizmie, podkreślaniu suwerenności państw, obronie tożsamości europejskiej przeciw multi-kulti oraz rosnącej niechęci do imigrantów, a szczególnie na strachu wobec islamu i jego wyznawców, swoje przesłanie, aktywność i popularność buduje coraz więcej partii, organizacji czy ruchów społecznych w Europie /np. francuski Front Narodowy, Brytyjska Partia Narodowa, ruch Beppe Grillo we Włoszech, Vlaams Belang w Belgii, Pia Kjaersgaard w Danii czy bardzo już skrajny „Złoty Świt” w Grecji/. Klasyfikowanych na ogół jako daleka prawica lub prawicowi

⁴R. Löbber, *57 Prozent der Deutschen fühlen sich vom Islam bedroht*, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/islam-pegida-islamfeindlichkeit-religionsmonitor> (30.03.2015); P. Jendroszczyk, *Europa wzdryga się przed islamem*, „Rzeczpospolita”, 19 I 2015, s. A9.

⁵S. Lucyk, *W imię Allaha i Republiki*, <http://tygodnik.onet.pl/swiat/w-imie-allaha-i-republiki> (22.03.2015). W 2012 roku w badaniu instytutu Ifob dla dziennika „Le Figaro” 60% respondentów oceniło, iż islam odgrywa zbyt wielką rolę w społeczeństwie, 43% uznało obecność muzułmanów za zagrożenie dla narodowej tożsamości, 43% było przeciwnych budowie nowych meczetów, a 2/3 sądziło, iż muzułmanie nie są zintegrowani ze społeczeństwem francuskim: M. Rębała, *Muzułmanie we Francji – przykładni obywatele, konwertycy i ekstremiści*, „Gazeta Wyborcza”, 10-11.01.2015, s. 10-11.

populiści. Ich rosnące wpływy sygnalizują też szersze zjawisko słabnięcia władzy państw narodowych, kryzysu dotychczasowego modelu zachodniej demokracji i ekonomii, uwiadu integracji europejskiej i narastającej niepewności jutra, wywołanej także kryzysem społeczno-ekonomicznym. Wreszcie pokazują dezintegrację wspólnej kultury oraz systemów wartości poszczególnych społeczeństw, wyrażającą potęgującą się napięcia między uniwersalizmem a partykularyzmem⁶.

Dlatego tak ważne jest tytułowe przesłanie i to w podwójnym znaczeniu wykluczenia. Z jednej strony wielu mieszkańców Europy widzi w islamie i jego wyznawcach zagrożenie dla własnej tożsamości, bezpieczeństwa czy miejsc pracy, konstatając niepowodzenie projektów ich integracji oraz wzrost radykalizmu wśród tej społeczności. Z drugiej, zasadniczo wśród establishmentu zachodniej Europy przeciwnicy islamu uważani są za ksenofobiczny i nacjonalistyczny margines, który nie reprezentuje tolerancyjnych i otwartych na imigrantów oraz ich religię i kulturę większości społeczeństw. Jednym z ruchów wzbudzających tak sprzeczne emocje jest głośna w ostatnich miesiącach niemiecka Pegida. Niniejszy szkic pragnie dokonać wstępnej i przeprowadzonej na gorąco analizy tego ruchu, jego programu i przesłania, reakcji nań ze strony niemieckich elit politycznych i mediów, zdając sobie sprawę z fragmentaryczności, powierzchowności i kontrowersyjności wielu ocen, pozbawionych dystansu oraz oparcia w dostępnych opracowaniach naukowych.

Powstanie stowarzyszenia, jego liderzy i program

Stowarzyszenie Pegida, czyli „Patriotyczni Europejczycy przeciw islamizacji Zachodu” /„Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes”/ powstało jesienią 2014 roku w Dreźnie. W listopadzie 12 osób założycieli złożyło wniosek o zarejestrowanie, zaś status prawny stowarzyszenia uzyskało w grudniu 2014 roku. W tym samym miesiącu zarząd wystąpił o status organizacji użyteczności publicznej, co daje na podstawie prawa niemieckiego znacznie szersze możliwości finansowania organizacji, np. ze zbiorów publicznych i darowizn, które można odpisać od podatku⁷.

Najbardziej znaną i kontrowersyjną postacią Pegidy stał się jej lider Lutz Bachmann, syn rzeźnika, z wykształcenia kucharz, a teraz szef niewielkiej agencji fotograficznej i Public Relations. W dodatku skazany w 1998 roku na 3,5 roku więzienia za narkotyki, uciekł do RPA, później wydany Niemcom odsiedział 2 lata. Był karany

⁶U. Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005, s. 10-11; M. Castells, *Sila tożsamości*, Warszawa 2008, s. 323-331; H. M. Broder, *Das deutsche Festival des Wahnsinns*, <http://www.welt.de/debatte/henryk-m-broder/article135586551/Das-deutsche-Festival-des-Wahnsinns.html?config=print#> (21.03.2015); *Odzyskać niezależność. Rozmowa z Louisem Aliot, wiceprezesem Frontu Narodowego*, „Rzeczpospolita”, 20-21.12.2014 /dodatek „PlusMinus”/, s. P10-P11; M. Czarniecki, *Europejska spirala strachu*, „Gazeta Wyborcza”, 09.01.2015, s. 16.

⁷B. Coellen, *Niemcy: organizatorzy antyislamskich manifestacji rosną w siłę. Chcą być organizacją z własnymi dochodami*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/2029020,114871,17236631> (22.03.2015).

również za bójki, rabunki i kradzież. Cztery lata temu otrzymał znowu wyrok 2 lat w zawieszeniu za handel narkotykami. To oczywiście musiało wpływać i wpływa na odbiór stowarzyszenia wśród wielu Niemców⁸. Jego karierę w styczniu 2015 roku na jakiś czas złamało zdjęcie, gdzie był ustylizowany na Hitlera, z krótkim wąsikiem i charakterystyczną grzywką. On sam tłumaczył, że to miał być żart, który jednak został szybko wykorzystany przez przeciwników ruchu. Jednak ustąpił na miesiąc ze stanowiska lidera, zdając sobie sprawę, jakie negatywne konotacje w Niemczech mają związki z nazizmem⁹. Drugą najbardziej znaną twarzą Pegidy stała się Kathrin Oertel, rzeczniczka prasowa, i krótkotrwała następczyni Bachmanna jako liderka stowarzyszenia, która przełamała niechęć szefów stowarzyszenia do atakujących je mediów. Jednak ustąpiła w końcu stycznia 2015 roku pod presją ataków na organizację i na nią samą. Zarazem dokonała rozłamu i wraz z 4 innymi założycielami stowarzyszenia tworząc organizację o bardziej umiarkowanym programie: Ruch na rzecz Demokracji Bezpośredniej w Europie, jednak na razie bez porównania słabszą od Pegidy¹⁰.

O znaczeniu tych dwóch osób w stowarzyszeniu świadczył zatem fakt szybkiej wewnętrznej walki o władzę i uwidocznione podziały wśród pozostałych liderów po ich ustąpieniu, co doprowadziło do wyraźnego załamania się aktywności w ciągu kilku tygodni lutego 2015 roku. Z 12 członków założycieli w jej strukturach pozostało tylko 5.¹¹ Powrót L. Bachmanna na stanowisko lidera po miesiącu nieobecności pozwolił ruchowi społecznemu skupionemu wokół organizacji zyskać nową dynamikę w marcu 2015 roku, ale jednak na razie na dużo niższym poziomie niż w pierwszych tygodniach tego roku.

Analizując przesłanie programowe Pegidy trzeba zacząć od jej nazwy. W niej jest kilka pojęć o symbolicznym wydźwięku, wskazujących na to, iż jest to organizacja obywatelska i ruch protestu. Świadczy o tym użycie słowa „przeciw”¹². Nazwa „patriotyczni Europejczycy” wydaje się trudna do precyzyjnego zakreślenia. Z jednej strony termin „patriotyzm”, „patriota” w Europie jest raczej sytuowany w dyskursie prawicy, ale niewątpliwie kłopot sprawia użyty w nazwie podmiot tego patriotyzmu, czyli „Europejczycy”. Przecież Europa nie jest jednym państwem, ani tym bardziej narodem. Sądzę, iż jego użycie sugeruje, że zakres i cele działania stowarzyszenia wykraczają poza grunt niemiecki i dotyczą całej Europy. Może nawet szerzej: stowarzyszenie powstało jako konsekwencja zagrożenia, odwołuje się do emocji oraz do wartości i toż-

⁸P. Jendroszczyk, *Szef Pegidy na celowniku islamistów. Nic nie mówi o islamie*, „Rzeczpospolita”, 20.01.2015, s. A11.

⁹Niemcy. Założyciel i szef Pegidy złożył rezygnację, http://wyborcza.pl/1,91446,172918655,Niemcy_Zalozyciel_i_szef_Pegidy (22.03.2015).

¹⁰Niemcy: antyislamska Pegida straciła kolejnego lidera w ciągu tygodnia, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/niemcy-antyislamska-pegida-stracila-kolejnego-lidera> (22.03.2015); *Pegida Candidate to Run for Mayor of Dresden*, <http://www.newsweek.com/pegida-candidate-run-mayor-dresden-307415> (21.03.2015).

¹¹„Pegida ist kopflös”, <http://www.stern.de/politik/deutschland/pegida-presseschau-zur-fuehrungskrise2169618.html> (22.03.2015).

¹²Zob. K. D. Opp, *Theories of Political Protest and Social Movements. A multidisciplinary Introduction, Critique and Synthesis*, New York 2009, s. 33-44.

samości europejskiej jako przeciwstawnej islamowi, wzywa do jedności wokół zagrożenia islamizacją. Dalej, zapisanie w nazwie słowa „Abendlandes” nawiązuje do głośnej pracy Oswalda Spenglera *Der Untergang des Abendlandes*, która ukazała się po I wojnie światowej, zaś jej autor wieścił postępujący upadek Zachodu. Być może założyciele Pegidy uznali, iż Niemcy i Europa znajdują się obecnie w takim stadium, jak sygnalizował to bez mała 100 lat temu Spengler¹³. W *Statucie* stowarzyszenia znalazło się stwierdzenie, iż powstało ono „celu wspierania „rozwoju politycznej percepcji i kształtowania politycznej świadomości”¹⁴. W jakiej przestrzeni na następować rozwijanie tej percepcji i świadomości konkretyzuje 19-punktowy program Pegidy, skonstruowany na dychotomicznej podstawie: za i przeciw. Główna część programu jest monotematyczna i dotyczy imigracji, którą tym samym stowarzyszenie uważa za najważniejszy i najgroźniejszy problem Niemiec i Europy. Tutaj założyciele organizacji wyrażają swoje poczucie frustracji i obawy z kryzysowej sytuacji oraz z nieskuteczności dotychczasowych działań elit politycznych, co przekłada się na niechęć do obecnego kształtu systemu politycznego¹⁵.

Wyraźnie widać, że stowarzyszenie i ludzie, którzy je wspierają, opowiadają się za ograniczeniem imigracji z jednej strony, z drugiej za rozległą kontrolą w stosunku do imigrantów, którzy już mieszkają w różnych państwach europejskich, co wymaga silnej władzy państwowej. Pegida jest za przyjmowaniem uchodźców z obszarów wojen oraz prześladowań, ale pod warunkiem wpisania do konstytucji RFN nakazu integracji imigrantów z niemieckim społeczeństwem. Opowiada się za rygorystycznym prawem przyznawania azylu według modelu holenderskiego lub szwajcarskiego, za polityką braku tolerancji dla azylantów i imigrantów łamiących prawo, przy wzmocnieniu policji¹⁶. Dlatego zwolennicy Pegidy przekonują, że nie występują przeciw obcokrajowcom, imigrantom czy azylantom w ogóle, np. programowa deklaracja głosi, iż nie są przeciwko mieszkającym w Niemczech i integrującym się muzułmanom. Bardziej przeciwstawiają się nadmiernemu i niekontrolowanemu napływowi imigrantów i uchodźców z krajów islamskich do Niemiec. Stąd postulat stworzenia wspólnej polityki migracyjnej Unii Europejskiej i sprawiedliwego rozdziału uchodźców i imigrantów między państwa członkowskie. Słabość dotychczasowej polityki migracyjnej dostrzegają też w zbyt słabej presji na obowiązkową integrację pod groźbą wydalenia z kraju. Imigracja powinna być przywilejem, a nie bezwarunkowym prawem.

¹³*Explaining Pegida to the World*, <http://www.pi-news.net/2015/01/explaining-pegida-to-the-world> (21.03.2015).

¹⁴Cyt. za B. Coellen, *Niemcy: organizatorzy antyislamskich manifestacji rosną w siłę. Chcą być organizacją z własnymi dochodami*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/2029020,114871,17236631> (22.03.2015).

¹⁵D. della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 8-9. Zob. też opracowanie dotyczące części niemieckich ruchów protestu: R. Karapin, *Protest Politics in Germany. Movements on the Left and Right since the 1960s*, Pennsylvania State University Press 2007.

¹⁶*Oto, czego chce Pegida*, <http://www.euroislam.pl/index.php/2014/12/oto-czego-chce-pegida> (17.03.2015).

Drugim zagrożeniem dla Europy i Niemiec identyfikowanym w programie jest postępująca radykalizacja wyznawców islamu w Niemczech i w Europie. Co wyraża deklarowany sprzeciw wobec „akceptującej przemoc politycznej ideologii”, politycznie i religijnie motywowanemu radykalizmowi oraz „kaznodziejom nienawiści”, głównie z kręgu islamskiego.

Program wyraża protest wobec stworzenia na Zachodzie społeczeństwa multikulturowego, istnienia „równoległych społeczeństw i systemów prawnych”, co prowadzi do odrzucenia przez imigrantów wartości europejskich oraz utrudnia lub wręcz uniemożliwia ich integrację. W ogólniejszym przesłaniu program Pegidy dostrzega to, że trudno zmuszać imigrantów do integracji, albo przeciwstawiać się ich radykalnym hasłom i działaniom, jeśli nie broni się własnej tożsamości narodowej i kulturowej, zagrożonej procesami globalizacji, migracji i mieszania się kultur. Można to uznać za ruch konserwatywnej tzw. tożsamości oporu w nomenklaturze Manuela Castellsa, wybitnego badacza nowych ruchów społecznych. Stąd Pegida jest za „utrzymaniem i ochroną naszej, ukształtowanej przez wzorce judeochrześcijańskie kultury zachodniej”¹⁷. Dlatego w przesłaniu programowym widać też dystans wobec eksperymentów społecznych i kulturowych, wobec ideologii gender oraz specjalnych praw dla homoseksualistów¹⁸.

Świat wartości europejskich w programie Pegidy zostaje wyraźnie przeciwstawiony islamowi, zaś jego zagrożenie staje się czynnikiem motywacji do mobilizacji dla zwolenników drezdeńskiego stowarzyszenia. Udo Ulfkotte, wspierający Pegidę autor publikacji o zagrożeniu islamskim, mówi: „Tak jak silnik benzynowy nie toleruje oleju napędowego, tak do chrześcijańskiego systemu wartości nie można wpuścić muzułmańskiego systemu wartości”¹⁹. W tym miejscu uzasadnione wydają się słowa kanclerz Angeli Merkel, nawiązujące do tytułowego zwrotu, tłumaczące przesłanie Pegidy wobec wyznawców islamu: „wy do nas nie należycie, ze względu na kolor skóry i waszą religię”²⁰.

Nie są to poglądy odosobnione w RFN, co w dużej mierze pokazują badania niemieckiej opinii publicznej, jakie zamieścił choćby największy w Niemczech tygodnik „Der Spiegel”. Według nich 65% obywateli uważa, iż rząd nie reaguje na niepokój związany z rosnącą liczbą imigrantów i azylantów /200 tys. wniosków o azyl w 2014

¹⁷Ibidem; M. Castells, *Sila tożsamości...*, s. 23-25.

¹⁸Ibidem; U. Ulfkotte, *16 Argumente, um für PEGIDA auf die Straße zu gehen*, <http://info.kopp-verlag.de/hintergruende/deutschland/udo-ulfkotte/16-argumente-um-fuer-pegida-auf-die-strasse-zu-gehen.html> (21.03.2015); G. Kubitschek, *Ale PEGIDA-Vesteher bei der Lega Nord in Rom-ein Bericht*, <http://www.sezession.de/48701/als-pegida-versteher-bei-der-lega-nord-in-rom-ein-bericht.html> (21.03.2015).

¹⁹Cyt za F. Gańczak, *Drugie burzenie Drezna*, „Polityka”, nr 5, 2015, s. 38; U. Ulfkotte, *16 Argumente, um für PEGIDA auf die Straße zu gehen*, <http://info.kopp-verlag.de/hintergruende/deutschland/udo-ulfkotte/16-argumente-um-fuer-pegida-auf-die-strasse-zu-gehen.html> (21.03.2015).

²⁰Merkel ostrzega przed ruchem Pegida, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/merkel-ostrzega-przed-ruchem-pegida> (22.03.2015).

roku/, a 34% sądzi, że kraj wszedł w fazę islamizacji²¹. W innych badaniach z połowy grudnia 2014 roku opublikowanych przez „Die Zeit” prawie połowa respondentów wykazuje wsparcie dla demonstracji przeciwko Państwu Islamskiemu oraz przeciw islamizacji Zachodu. Równocześnie 73% obawia się wzrostu znaczenia radykalnego islamu w Niemczech²².

Wreszcie czwarta warstwa programu Pegidy, przebijająca się przez wszystkie jego punkty to nieufność i ostra krytyka elit politycznych Niemiec, które były bierne czy nawet uległe wobec problemów imigracji islamskiej. Nie podejmowały ich w imię fałszywie rozumianej poprawności politycznej oraz jednostronnej tolerancji, wykluczając z debaty publicznej i piętnując tych obywateli, którzy podnosili te zagrożenia. Stąd trafna wydaje się opinia L. Bachmanna: „Byliśmy od początku świadomi, że rozpoczynamy niewygodny temat, który wzbije mnóstwo kurzu. Włożyliśmy kij w mrowisko polityki”²³. Dla Pegidy tradycyjne niemieckie partie polityczne słabną, cieszą się niewielką sympatią i uchodzą za organizacje oligarchiczne, partykularne, wyobcowane od problemów zwykłych ludzi, niezdolne do szerszego spojrzenia na przemiany państwa i społeczeństwa. Zaś obywatele wyraźniej artykułują własne prawa, organizują się coraz częściej poza partiami oraz domagają się wpływu na decyzje podejmowane w ich imieniu²⁴. Z tego wynika, iż groźba islamizacji Niemiec czy Europy to pretekst dla zwolenników dreźniejskiej organizacji, żeby pokazać niezadowolenie z konwencjonalnego sposobu uprawiania niemieckiej polityki, z arogancji władzy, z ignorowania przez największe partie głosu społeczeństwa, z manipulacji największych mediów. Zatem, żeby też żądać radykalnej przebudowy tej demokracji w kierunku większego wpływu obywateli na państwo, czego dotyczy programowy postulat wprowadzenia instytucji referendum na wzór szwajcarski. Dlatego pojawiają świadome nawiązania do haseł z marszów w Dreźnie jesienią 1989 roku, u schyłku NRD /np. hasło z transparentów: „Frau Merkel: hier ist das Volk!”²⁵.

Powyższe oceny potwierdzają wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych w styczniu 2015 roku przez prof. Hansa Vorländera z Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie, opartych jednak o bardzo małą próbę 400 osób, bowiem większość ankietowanych manifestantów odmówiła udziału w badaniu. Według nich sympatycy

²¹Niemcy: rośnie niechęć i liczba aktów przemocy wobec imigrantów, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/niemcy-rosnie-niechec-i-liczba-aktow-gwaltu> (22.03.2015); *Umfrage: Jeder Dritte teilt Pegida-Ansichten*, <http://www.pi-news.net/2014/12/umfrage-jeder-dritte-teilt-pegida-ansichten> (21.03.2015).

²²*Jeder zweite sympathisiert mit Pegida*, <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2014-12/islam-pegida-fluechtlinge-deutschland-umfrage> (03.04.2015).

²³*Der lange Atem der PEGIDA -ein Gespräch mit Lutz Bachmann*, <http://www.sezession.de/48759/der-lange-atem-der-pegida-ein-gespraech-mit-lutz-bachmann.html> (21.03.2015).

²⁴A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, Warszawa 2001, s. 25-26; idem, *Europa w epoce globalnej*, Warszawa 2009, s. 144; U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, Warszawa 2009, s. 32-35.

²⁵U. Ulfkotte, *16 Argumente, um für PEGIDA auf die Straße zu gehen*, <http://info.kopp-verlag.de/hintergruende/deutschland/udo-ulfkotte/16-argumente-um-fuer-pegida-auf-die-strasse-zu-gehen.html> (21.03.2015); T. K. Luther, *Pegida – das Volk macht sich bemerkbar*, <http://www.pi-news.net/2015/01/pegida-das-volk-macht-sich-bemerkbar> (21.03.2015); *PAZ: Was Pegida mit 1989 verbindet*, <http://pi-news.net/2015/01/was-pegida-mit-1989-verbindet> (21.03.2015).

Pegidy wykazują niezadowolenie z polityki /54%/ i mediów /20%/, a dopiero później eksponują swój negatywny stosunek do imigrantów i azylantów /15%/ oraz sprzeciw wobec przemocy motywowanej religijnie czy ideologicznie.

Na podstawie tych wątków co do próby badań można spróbować zarysować zbiorowy portret zwolenników tego ruchu. W ich świetle 70% demonstrantów to ludzie czynni zawodowo, 18% to emeryci i renciści, zaś studenci to zaledwie 9%. Dominują mężczyźni, to 75% badanych. Przy czym najliczniej jest reprezentowana grupa wiekowa ludzi dojrzałych: 40-69 lat, która liczy 51% respondentów. Najpewniej ukształtowanych w byłej NRD, albowiem większość z nich pochodzi z Drezna lub Saksonii /74%/. Warte podkreślenia są dane dotyczące wykształcenia demonstrantów: 68% z nich ma wyższe wykształcenie, czyli odsetek znacznie większy niż w społeczeństwie niemieckim. Stąd przeciętne zarobki prawie 40% demonstrantów Pegidy przekraczają 1,5 tys. euro, z czego 9% ponad 3,5 tys. euro. Zaś 37% respondentów zadeklarowało zarobki poniżej 1500 euro.

Z badań wynika, iż w sposób dosyć typowy dla byłego NRD 73% demonstrantów deklaruje się jako bezwyznaniowcy, 21 % protestanci, 4% katolicy, a 2% jako wyznawcy innych religii. Ważne dla oceny ruchu ze strony niemieckich elit politycznych są deklarowane sympatie polityczne, bowiem wskazują, iż większość nie widzi reprezentacji swoich interesów, co być może jest jednym z elementów niechęci wobec niemieckiej polityki: 60% respondentów nie czuje się związane z żadną partią, 17% wspiera populistyczną i eurosceptyczną Alternatywę dla Niemiec, 9% utożsamia się z CDU, 4% z skrajnie prawicową NPD, a tylko 3% z Lewicą i 1% z SPD czy z Zielonymi²⁶.

Można zatem ocenić, iż prezentowane wyżej badania socjologiczne pokazują kształtowanie się zbiorowej tożsamości uczestników ruchu, kwestionują często widoczny w mediach wizerunek Pegidy jako ruchu ludzi pozbawionych korzeni, zmarginalizowanych, biednych, dyskryminowanych, emerytów czy bezrobotnych i dlatego protestujących. Raczej można mówić, iż jego zwolennicy to przeciętni Niemcy, mieszkańcy miast byłego NRD. Portret typowego zwolennika ruchu: „to dobiegający pięćdziesiątki mężczyzna, niewierzący, bezpartyjny. Nieźle wykształcony, pracujący, zarabiający nieznacznie powyżej saksońskiej średniej”²⁷.

Działalność Pegidy

Symbolem aktywności Pegidy w Dreźnie stały się poniedziałkowe, zwoływane przez internet, spontaniczne wieczorne marsze uliczne, nazywane przez Stowarzyszenie spacerami. W pierwszym z 20 X 2014 roku uczestniczyło ok. 350 osób, natomiast 5 I

²⁶J. Huggler, *Fear of Islam not a major motivation for German 'Islamisation' protesters, study finds*, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/germany/11348612/Fear-of-Islam-not-a-major-motivation-for-German-Islamisation-protesters-study-finds.html> (21.03.2015).

²⁷F. Gańczak, *Drugie burzenie Drezna*, „Polityka”, nr 5, 2015, s. 40.

2015 roku już 15 tys., zaś 12 I 2015 roku ponad 25 tys., po zamachu terrorystycznym na francuski tygodnik satyryczny „Charlie Hebdo”²⁸. Manifestacje rozszerzyły się szybko na inne wielkie miasta niemieckie, jak Berlin, Lipsk, Monachium, Hanower, Düsseldorf, gdzie były organizowane przez nieformalne lokalne oddziały Pegidy i też za pośrednictwem sieci. Jednak zazwyczaj liczba ich uczestników /zwłaszcza w miastach na zachodzie Niemiec, gdzie mieszkańcy do dawna stykają się z problemem przesiedleńców, uchodźców, imigrantów/ była bez porównania mniejsza niż w Dreźnie, np. w szczycie popularności Pegidy w styczniu 2015 roku manifestacje w Monachium, Hanowerze czy w Düsseldorfie gromadziły zaledwie po kilkaset osób²⁹. Później, po rozłamach i zamieszanu w przywództwie organizacji oraz rosnącej niechęci mediów oraz elit Niemiec do Pegidy liczba demonstrantów w Dreźnie wyraźnie spadła /jeszcze bardziej w innych miastach/, by w marcu 2015 roku ponownie wzrosnąć. Przede wszystkim wskutek powrotu do stowarzyszenia pierwszego lidera i jego aktywności. Na poniedziałkowe manifestacje w Dreźnie zaczęło przychodzić znowu po kilka tysięcy ludzi. Manifestacjom Pegidy na ogół towarzyszyły i towarzyszą kontrdemonstracje jej przeciwników, z reguły bez porównania liczniejsze.

Ten stosunkowo liczny udział demonstrantów w marszach oraz ich szybkie rozszerzenie się na inne miasta niemieckie, w tym w zachodnich landach, gdzie imigrantów islamskich jest znacznie więcej niż w Saksonii i w Dreźnie, wskazują na to, że hasła Pegidy padają na podatny grunt obaw i niepokoju milionów Niemców, co ułatwia ich integrację wokół ruchu i jego haseł. W dużej mierze pokazują choćby przywołane wyżej badania niemieckiej opinii publicznej, choć trzeba mieć świadomość, że oddają one często chwilowe nastroje.

W ich świetle potencjał społecznej aprobaty dla programu i działań Pegidy może być znaczny. Jednak indywidualne głosy niezadowolenia obywateli często znajdują wyraz w różnych formach zaangażowania społecznego lub ich braku. Zatem nie musi się to przekładać na ich aktywny udział w działalności Pegidy. Z drugiej strony chętnych do zagospodarowania tego niezadowolenia jest sporo wśród radykalnej niemieckiej prawicy. Mają tego świadomość obecni liderzy organizacji. Sygnalizowanym przez L. Bachmanna sposobem na stabilizację, krzepnięcie oraz zwiększenie wpływów ruchu ma być jego rozbudowa w skali kraju, przede wszystkim w zachodnich landach. Punktem wyjścia do tych działań wydaje się wspomniany już fakt, iż podobne marsze antyislamskie, jak w Dreźnie, choć z dużo mniejszą liczbą uczestników, od końca 2014 roku zaczęły się odbywać pod szyldem tworzonych na zasadzie korzystania ze znanej marki czy brandu lokalnych oddziałów Pegidy w innych dużych miastach niemieckich, np. w Monachium, Berlinie, Bonn.

²⁸Ibidem.

²⁹*Islamist militants 'plotting to target Germany anti-Islamisation marches'*, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/germany> (21.03.2015).

Dlatego celem obecnych liderów organizacji wydaje się jest wyjście poza prosty sprzeciw i spontaniczny protest /w sporej mierze identyfikowany jako regionalny/, a próba budowania zaplecza instytucjonalnego do trwałego i masowego organizowania zwolenników. Można uznać to za próbę stworzenia struktury segmentowej i sieciowej, typowej dla wielu nowych ruchów społecznych. Na poziomie regionalnym czy lokalnym przez otoczenie się siecią organizacji społecznych, inicjatyw sąsiedzkich, grup lobbystycznych, petycji obywatelskich, które próbują wpływać na społeczności i lokalne władze, w których żyją. Choćby przez udział w wyborach komunalnych, co ruch zapowiedział już w przypadku wyborów w Saksonii. Przy takiej strukturze ruchu rośnie znaczenie postulatów szerokiego stosowania w Niemczech demokracji bezpośredniej, w tym instytucji referendum.

Wreszcie kolejnym etapem rozbudowy wpływów Pegidy jest jej zakotwiczenie w innych krajach, gdzie istnieje spory potencjał obaw i niezadowolenia z wyznawców islamu oraz występują problemy z ich integracją, np. w Austrii, Belgii, Norwegii, Danii, Szwecji, Bułgarii, gdzie powstały w pierwszych miesiącach 2015 roku nieformalne oddziały stowarzyszenia. Zwolennicy Pegidy podają też na portalu „Politically Incorrect”, że jej struktury tworzą się również w Kanadzie i w Australii, czyli w sumie na trzech kontynentach³⁰. Jednak w każdym z tych krajów organizujące się nieraz z trudem i nie bez kłopotów struktury Pegidy mają swoich własnych liderów, sposób organizowania się, inne prawne możliwości działania. Wykazują przy tym swoją lokalną specyfikę, np. ruch „Pegida Flandria” żąda nie tylko ograniczenia imigracji muzułmanów czy ostrzejszej walki z ekstremizmem i terroryzmem islamskim, ale też jest przeciw równouprawnieniu kobiet, co go łączy z wieloma konserwatywnymi kręgami wyznawców islamu³¹.

Najwyższym poziomem rozbudowy wpływów Pegidy jest poszukiwanie sojuszników nie tylko w wymiarze niemieckim, ale też nawiązanie międzynarodowej współpracy z organizacjami, które akcentują swoją chęć obrony tożsamości europejskiej przed zagrożeniem ze strony obcych kultur oraz ignorowaniem tego problemu przez establishment. Wyrazem tego może być spotkanie reprezentantów Pegidy z kierownictwem separatystycznej włoskiej Ligi Północnej, albo zaproszenie do Drezna Geerta Wildersa, lidera holenderskiej Partii Wolności. Stąd głosy medialne, że na bazie marki Pegidy może powstać antyislamska międzynarodówka³².

Podstawową płaszczyzną aktywności nowych ruchów społecznych, w tym Pegidy oraz jej mutacji w Niemczech i w różnych państwach Europy /poza manifestacja-

³⁰Der zweite Atem der Pegida, <http://www.pi-news.net/2015/03/der-zweite-atem-der-pegida/> (21.03.2015); Belgia, Dania, Hiszpania, Norwegia. Niemiecka Pegida paczkuje, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiate,2/pegida-paczkuje> (17.03.2015).

³¹E. Stasik, Pegida się rozrasta. Organizują się w Szwecji, Belgii, Austrii. „Nie jesteśmy żadnym rasistami”, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/2029020,114871,17281097> (22.03.2015).

³²G. Kubitschek, Ale PEGIDA-Vesteher bei der Lega Nord in Rom – ein Bericht, <http://www.sezession.de/48701/als-pegida-versteher-bei-der-lega-nord-in-rom-ein-bericht.html> (21.03.2015).

mi/ jest internet jako uosobienie wolności i braku cenzury. Przede wszystkim media społecznościowe, zwłaszcza Facebook i Twitter, gdzie drezdeńskie stowarzyszenie jest bardzo aktywne. Obok tego na rzecz ruchu aktywnie działa portal „Politically Incorrect” oraz czasopismo Sezession.de. To nie tylko płaszczyzna wymiany poglądów, dyskusji, zyskiwania sympatyków, ale też podstawowy instrument komunikacji liderów ze zwolennikami oraz ich mobilizacji, np. na manifestacje w różnych miastach Niemiec. Pozwalający skutecznie zastąpić brak rozbudowanych struktur organizacyjnych. Wreszcie internet to ramowa płaszczyzna konfrontacji z przeciwnikami ruchu oraz jego postulatów. Ta ścieżka pozwala ominąć media elektroniczne i prasę, a równocześnie uzyskać wpływ na opinię publiczną. Oficjalne media bowiem są przez zwolenników ruchu uważane za stroniczne i kłamliwe, więc nie udzielają im wywiadów³³.

Sympatycy Pegidy oskarżają nie bez racji, że przeciwko nim tworzy się szeroki front organizacji i środowisk społeczno-politycznych oraz mediów zmierzający do izolacji stowarzyszenia i jego zwolenników, który przyznaje sobie monopol na decydowanie o tym, co albo nie jest zgodne z wartościami demokratycznymi i jakie poglądy można uznać za słuszne. Zwolennicy Pegidy tłumaczą, iż demokracja daje im prawo organizowania się i manifestowania swoich poglądów w sposób legalny nawet, jeśli się to większości elit, mediów czy społeczeństwa nie podoba. Uważają siebie za obrońców niemieckiej demokracji i tożsamości, za prawdziwych patriotów. Dlatego oburzają się, kiedy przedstawia się ich jako ignorantów, ksenofobów, rasistów czy skrajnych prawicowców, albo porównuje do islamskich terrorystów. Zaś to, co robią nazywa się np. „niemieckim festiwalem obłędu” /jak głosił jeden z tytułów dziennika „Die Welt”/. Paradoksalnie, im więcej takich ataków, tym popularność hasła antyislamskich rośnie, a sam ruch konsoliduje się wewnątrz w obliczu zagrożenia. Proszą, żeby dyskutować z ich poglądami, obawami czy postulatami, a nie straszyć, obrażać, manipulować i dyskredytować, bowiem tym sposobem trudno wzmocnić niską wiarygodność niemieckiej demokracji oraz rządzących nią elit³⁴.

Reakcja niemieckich elit politycznych i mediów

Dla krytyków Pegidy kluczowe wydaje się jej pozycjonowanie jako organizacji o poglądach skrajnie prawicowych, nacjonalistycznych i ksenofobicznych czy wręcz profa-

³³M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, Warszawa 2007, s. 367; *Pegida wird zur Anti_Medien-Demo*, <http://www.pi-news.net/2014/12/pegida-wird-zur-anti-medien-demo> (21.03.2015).

³⁴W jednym z najbardziej prestiżowych dzienników niemieckich zwolenników Pegidy porównuje się do fanatycznych islamskich zamachowców na redakcję francuskiego tygodnika satyrycznego „Charlie Hebdo”, oskarża się o ignorancję, budzenie niejasnych strachów, a używane przez nich określenie „Lügenpresse” kojarzy się redakcji z czasami nazistowskimi. Zob. H. Heinen, *Aufruf der Zeitungsverleger: „Wehren wir uns”*, <http://www.faz.net/aktuell/politik/aufruf-der-zeitungsverleger-wehren-wir-uns-13361546.html> (04.04.2015); *Ein „breites Bündnis” gegen PEGIDA in Dresden – was ist das eigentlich?*, <http://www.sezession.de/47510/ein-breites-buendnis-gegen-pegida-in-dresden-was-ist-das-eigentlich.html> (03.04.2015); W. Hübner, *Deutscher Machtblock unter Pegida-Schock*, <http://www.pi-news.net/2014/12/deutscher-machtblock-unter-pegida-schock> (21.03.2015).

szystowskich, a zatem przedstawianych jako wrogie prawom człowieka, wolności i demokracji. Wtedy w założenia nie warto dyskutować z hasłami Pegidy oraz jej sympatykami³⁵. Padają przy tym mocne słowa i oskarżenia, szczególnie ze strony lewicy. Z pewnością mają one służyć mobilizacji przeciwników Pegidy i jej haseł, zresztą skutecznej. Dla przykładu liderzy SPD nazywają zwolenników drezdeńskiego stowarzyszenia „nazistami w drogich garniturach”, którzy podważają zasady demokracji w RFN. Minister Sprawiedliwości, socjaldemokrata Heiko Maas, określa Pegidę hańbą dla Niemiec. Inny socjaldemokrata, szef frakcji partii w Bundestagu Thomas Oppermann mówi dosadnie: „To nie są żadni patrioci, to są nacjonaści i rasiści, który rozniecają strachy wśród ludzi i chcą rozbić społeczeństwo”³⁶. Jeszcze dalej idą „Zieloni”, dla których Pegida jest „tylko wierzchołkiem góry lodowej” niemieckiego pravicowego ekstremizmu i faszyzmu, które trzeba zwalczać brutalnie i ze wszystkich sił³⁷. Zaś kanclerz Angela Merkel oskarża zwolenników Pegidy o nienawiść i uprzedzenia oraz kwestionowania podstawowych wartości demokratycznych. Tłumaczy, że wolność demonstrowania nie może prowadzić do prześladowania i obrażania ludzi, którzy przybywają do Niemiec z innych krajów. Ostrzega też, iż nastrojów nienawiści i uprzedzenia nie można instrumentalizować dla własnych celów³⁸. Dlatego demokratyczne partie polityczne powinny izolować Pegidę, pokazując, że jej poglądy i hasła nie mają wiele wspólnego z nastrojami większości Niemców.

Jednak zamieszczone wyżej sondaże opinii publicznej pokazują znaczny potencjał wsparcia dla postulatów Pegidy oraz niezadowolenia i nieufności wobec elit politycznych. Trudno uznać, że ogranicza się on wyłącznie do sympatyków skrajnej prawicy. W takiej sytuacji nie zaskakują próby działań największych partii politycznych, żeby protesty osłabić, skanalizować, zmniejszyć ich radykalizm, ale też przejąć przynajmniej część sympatyków ruchu. Częstym alibi dla takich działań jest teza, iż obok ekstremistów są wśród sympatyków stowarzyszenia także zatroskani swoim bezpieczeństwem i przyszłością zwykli obywatele, a zatem podnoszone przez nich problemy są godne uwagi. Elity twierdzą, choć z różną mocą, iż Niemcy mają bowiem problemy z wieloma wyznawcami islamu. Jednak Pegida stawia jest zbyt radykalnie i

³⁵PEGIDA gegen „Menschenrechte”, <http://www.pi-news.net/2014/12/pegida-gegen-menschenrechte> (21.03.2015); J. Wójcik, *Pegida traci z powodu wąsika Hitlera*, <http://www.euroislam.pl/index.php/2015/01/pegida-traci-z-powodu> (17.03.2015). W sondażu YouGov z grudnia 2014 roku 45% mieszkańców Niemiec zachodnich i 41% Niemiec wschodnich uważa Pegidę za ruch pravicowy lub skrajnie pravicowy: B. Cöllen, *Antyislamski ruch Pegida dzieli Niemcy*, <http://www.dw.de/antyslamski-ruch-pegida-dzieli-niemcy/a-18143> (17.03.2015).

³⁶H. M. Broder, *Das deutsche Festival des Wahnsinns*, <http://www.welt.de/debatte/henryk-m-broder/article135586551/Das-deutsche-Festival-des-Wahnsinns.html?config=print#> (21.03.2015).

³⁷V. B., *Bonner Grüne: „Pegida nur Spitze des Eisbergs”*, <http://www.pi-news.net/2015/02/bonner-gruene-pegida-nur-spitze-des-eisbergs/> (21.03.2015).

³⁸H. M. Broder, *Das deutsche Festival des Wahnsinns*, <http://www.welt.de/debatte/henryk-m-broder/article135586551/Das-deutsche-Festival-des-Wahnsinns.html?config=print#> (21.03.2015).

tendencyjnie, lekceważąc presję procesów globalizacji oraz zasady obrony praw człowieka i demokracji³⁹.

Z jednej strony SPD wzywa oficjalnie do izolacji Pegidy, a z drugiej niektórzy politycy socjaldemokratów robią gest w stronę przeciwników islamizacji twierdząc, że nadmierna imigracja to poważny problem dla Niemiec. Chadecy ustami kanclerz Merkel i czołowych polityków piętnują nastroje antyislamskie, zaś z drugiej deklarują zrozumienie dla motywacji organizatorów marszów i nawet wyrażają gotowość do rozmów z nimi. Chadecy próbują zagospodarować politycznie część klienteli Pegidy, żeby pozostać siłą dominującą na prawicy. Szczególnie obawiają się, żeby niezadowolonych nie przejęła go silnie eurosceptyczna i coraz bardziej skrajna Alternatywa dla Niemiec /Alternative für Deutschland/, stosunkowo najbliższa hasłom Pegidy⁴⁰.

W wielu krytykujących Pegidę niemieckich mediach podnosi się, że wyrażane przez nią nastroje i poglądy antyislamskie dotyczą zdecydowanej mniejszości Niemców, o czym świadczy choćby masowa skala protestów i kontrdemonstracji przeciw dreźnieńskiemu ruchowi oraz jego hasłom. W dodatku Niemców związanych na ogół ze wschodnimi landami, w których ilość wyznawców islamu i problemy z ich integracją nie są tak widoczne. Albowiem w stolicy Saksonii, gdzie ruch się narodził i zyskał największą popularność, mieszka ich tylko ok. 5 tys. Szef Klubu Parlamentarnego „Leewicy /Die Linke/” w Bundestagu Gregor Gysi, podziеляjąc opinie wielu reprezentantów niemieckich elit, tłumaczył protesty i obawy specyficzną mentalnością i zaściankowością starszych mieszkańców byłego NRD: „Tam żyło się w hermetycznym społeczeństwie, znało świat tylko z ekranu telewizyjnego. Z dnia na dzień obywatele NRD stali się nie tylko Niemcami, ale także Europejczykami i obywatelami świata. Jednocześnie obserwowali, jak w ich otoczeniu wszystko staje się bardziej obce, gdyż pojawili się ludzie z innych kultur; inni ludzie mieli więcej do powiedzenia”⁴¹.

Na dowód wsparcia tezy, że zwolennicy Pegidy to margines /”oni nie należą do nas”/, który nie można utożsamiać z większością obywateli RFN przytaczane są w tygodniku „Der Spiegel” badania socjologiczne, w jakiejś mierze sprzeczne z tymi wykazującymi znaczny stopień poparcia dla postulatów Pegidy. W ich świetle większość Niemców pozostała tolerancyjna wobec innych, chętnie wita u siebie obce firmy oraz obcokrajowców, wspiera nadawanie im prawa pobytu oraz obywatelstwa. Z drugiej strony, prawie wszyscy respondenci sądzą, że przybysze powinno sobie ułożyć dobre

³⁹M. Stürzenberger, *PEGIDA wirkt: Islam-Debatte kommt in Fahrt*, <http://www.pi-news.net/2015/02/pegida-wirkt-islam-debatte-kommt-in-fahrt/> (21.03.2015). W badaniu sondażowym YouGov z grudnia 2014 r. 36% respondentów ze wschodnich Niemiec i 33% z zachodnich uważało za słuszne, żeby protestami wytykać błędy w polityce azylowej państwa i opowiadać się przeciw islamizacji kraju: B. Cöllen, *Antyislamski ruch Pegida dzieli Niemcy*, <http://www.dw.de/antyislamski-ruch-pegida-dzieli-niemcy/a-18143099> (17.03.2015).

⁴⁰*SPD empört über CDU-Treffen mit Pegida-Anhänger*, <http://www.stern.de/news2/aktuell/spd-empuert-ueber-cdu-treffen-mit-pegida-anhaenger-2181297.html> (22.03.2015); *Niemcy: rośnie niechęć i liczba aktów przemocy wobec imigrantów*, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/niemcy-rosnie-niechec-i-liczba-aktow-przemocy> (22.03.2015).

⁴¹Cyt. za B. Coellen, *Niemcy: organizatorzy antyislamskich manifestacji rosną w siłę. Chcą być organizacją z własnymi dochodami*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/2029020,114871,17236631> (22.03.2015); P. Jendroszczyk, *Patrioci przeciw muzułmanom*, „Rzeczpospolita”, 09.12.2014, s. A10.

relacje z Niemcami, a 3/4 pytaných oczekuje od obcych dopasowania się do niemieckiej kultury. Widać jednak wyraźnie, że Niemcy wschodni są w tych sprawach dużo bardziej sceptyczni i niechętni obcym niż Niemcy na zachodzie⁴².

Kolejną warstwą krytyki drezdeńskiego ruchu jest „islamofobia”: celowo fałszywy i negatywny obraz islamu, jako religii zacofania, nietolerancji i fanatyzmu, który lansuje Pegida, żeby wzbudzać obawy i strach obywateli. Można tutaj wyróżnić dwa sposoby polemiki. Jeden, to zarzucany stowarzyszeniu błąd uogólnienia: terroryści oraz fundamentaliści mordujący w imię wskazań Proroka nie są prawdziwymi ani typowymi muzułmanami, jak sugeruje Pegida, bowiem islam to religia umiarkowania i pokoju. Albo, w innej wersji, stanowią oni tylko niewielki i zmarginalizowany fragment wspólnoty islamskiej, zaś większość chce żyć w zgodzie z mieszkańcami Europy i szanuje wartości demokratyczne. Drugi sposób krytyki przypomina, że niechęć i nienawiść do zachodniego stylu życia są często konsekwencją dyskryminacji i biedy, którą doświadczają islamscy imigranci w krajach zachodniej Europy. Stąd, jeśli islam i jego wyznawcy są częścią Niemiec, to trzeba zrobić wiele, żeby tę społeczność zintegrować, żeby czuli się równoprawnymi mieszkańcami RFN. Bez dopływu i integracji imigrantów Niemcom grozi demograficzna, a zatem i społeczno-ekonomiczna zapaść. Dlatego działania Pegidy są niepokojące, bowiem traktuje ona jako zagrożenie całą społeczność islamską, utrudniając jej współżycie z Niemcami oraz rozbudzając nastroje frustracji i upokorzenia, sprzyjające islamizmowi⁴³.

Część prestiżowych niemieckich mediów zwraca uwagę, iż paradoksalnie zwolenników Pegidy jako konserwatywnych populistów i konserwatywnych chrześcijan wiele łączy z wyznawcami islamu. Chodzi o stosunek do tradycyjnych wartości, do religii, czy do przekonania, że islamizacja oznacza koniec chrześcijańskiej Europy⁴⁴. Nie raz pojawiają się przy tym sugestie, że konserwatywne radykalizmy lubią się wzajemnie napędzać i warunkować. W zdecydowanie za daleko idących porównaniach w tygodniku „Der Spiegel” suponuje się, że tak jak Pegida chce bronić Europy przed islamizacją, tak np. Al-Kaidę czy tzw. Państwo Islamskie albo grupy islamskich morderców w państwach Europy można uznać za ruch „Patriotycznych islamistów przeciw europeizacji Wschodu”. Przecież świat islamu od dekad przeżywał presję zachodniej kultury i cywilizacji, która zagraża jego kulturowej i religijnej identyfikacji i miał wiele powodów, by Zachodu nie lubić⁴⁵.

⁴²P. Maxwill, *Zuwanderer in Deutschland: Deutsche halten sich für tolerant*, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/zuwanderung-nach-deutschland-kaum-willkommenskultur-im-osten-a-1021807.html> (30.03.2015).

⁴³*Muslimischer Religionspädagoge: „Islam ist, was wir draus machen”*, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/ednan-aslan-islam-ist-das> (22.03.2015); R. Löbber, *57 Prozent der Deutschen fühlen sich vom Islam bedroht*, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/islam-pegida-islamfeindlichkeit-religionsmonitor> (30.03.2015).

⁴⁴P. Wensierski, *Fromme Radikale*, „Der Spiegel”, nr 9, 2015, s. 39; *Antyislamski ruch Pegida dzieli Niemcy*, <http://wiadomosci.onet.pl/antyislamski-ruch-pegida-dzieli-niemcy> (22.03.2015).

⁴⁵R. D. Precht, *Wer ist konservativer?*, „Der Spiegel”, nr 6, 2015, s. 32-33. Alexander hr. Lambsdorf, wiceprzewodniczący Parlamentu Europejskiego mówił w wywiadzie dla Deutschlandfunk, *Alexander hrabia Lambsdorf: imigrantom należy otworzyć legalną drogę do Europy*, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/alexander-hrabia-lambsdorff> (22.03.2015):

Wnioski

Niewątpliwie nastroje antyislamskie istniały w Niemczech wcześniej, ale ich manifestowanie nie odbywało się w tak masowy i otwarty sposób, jak potrafiła to zorganizować Pegida. Jednak groźba islamizacji według znanej pisarki Moniki Maron nastąpi nie wtedy, kiedy islam „zostanie uznany za religię państwową w Niemczech, ale wtedy, gdy swoimi religijnymi roszczeniami podkopie nasze konstytucyjne i cywilizacyjne zasady”⁴⁶. Drezdeński ruch na tym tle stał się czynnikiem fermentu, pokazał słabości państwa i elit Niemiec oraz zbyt radykalny i jednostronny sposób na ich leczenie. Jednak to będzie jego zasługą, i to niezależnie od tego, czy okaże się efemerydą czy się utrzyma na scenie społeczno-politycznej naszego zachodniego sąsiada. W takiej sytuacji żadna z wielkich niemieckich partii czy grupa czołowych mediów nie może ignorować już problemów, które podnosi Pegida. Dlatego potrzebna wydaje się szeroka debata dotycząca tożsamości Niemców, czy szerzej Zachodu, kto i dlaczego może być dzisiaj Niemcem czy Europejczykiem. Niezbędna jest głęboka i ostra dyskusja na temat imigracji, roli imigrantów i azylantów, stosunku islamu do Zachodu i do Niemiec, przeciwdziałania zagrożeniom itd. Wydaje się, że w tej dyskusji trzeba odejść od słabo funkcjonującego modelu wielokulturowego na rzecz integracji, w której imigranci muszą przyjąć podstawowe wartości społeczeństwa, gdzie mieszkają. Wykorzystując to, że spora część przybyszów chce w spokoju żyć i pracować. Tej dyskusji nie sprzyjają głosy etykietujące Pegidę oraz jej zwolenników jako sympatyków antydemokratycznej skrajnej prawicy i wzywające do ich izolacji. Trzeba umieć oddzielić w tym ruchu ekstremistów i radykałów od zatroskanych o swoje bezpieczeństwo i przyszłość obywateli, którzy w manifestacjach i sondażach wyrażają swoje obawy dotyczące islamu. Trudno prawie 3/4 obywateli nazywać ksenofobami czy rasistami⁴⁷.

„Potrzebujemy dobrze wykształconych fachowców, bo mamy niedobory zatrudnienia w różnych gałęziach gospodarki. Potrzebni są nam młodzi, ambitni ludzie, którzy chcą u nas budować własną, lepszą przyszłość dla siebie i swoich rodzin. Dlatego naładowana głównie negatywnymi emocjami dyskusja o imigrantach w ruchu Pegida i innych, podobnych, jest zjawiskiem niefortunnym i szkodzącym naszym interesom”.

⁴⁶M. Maron, *Pegida ist keine Krankheit, Pegida ist das Symptom*, <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article135973630/Pegida-ist-keine-Krankheit-Pegida-ist-das-Symptom.html> (04.04.2015).

⁴⁷F. Reinbold, *Danke, Pegida, das war's!*, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/pegida-das-ende-der> (22.03.2015). Zob. też T. Zalewski, *Między nami*, „Polityka”, nr 9, 2015, s. 57-59.

* * *

Jarosław Macała – historyk i politolog, profesor nadzwyczajny w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Doktorat w zakresie historii uzyskał w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Habilitację w zakresie historii Polski i historii powszechnej XX w. na Wydziale Humanistycznym UZ. Główne zainteresowania badawcze: myśl polityczna polska i obca; historia najnowsza; problemy narodowościowe Polski i Europy; stosunki polsko-niemieckie; geopolityka, katolicka nauka społeczna. Jest autorem m.in. monografii: *Duszpasterstwo a narodowość wiernych. Kościół katolicki w diecezji katowickiej wobec mniejszości niemieckiej 1922-1939*, Wrocław-Katowice 1999; *Polska katolicka w myśli politycznej II RP*, Zielona Góra 2004; *Polska katolicka w myśli politycznej II RP*, wyd. 2, Toruń 2005; *Między polityką idei a polityką interesu: życie polityczne II RP w myśli środowisk katolickich*, Toruń 2012.

Marcin Pomarański

NAJNIEBEZPIECZNIEJSZY CZŁOWIEK W AMERYCE! JERRY FALWELL JAKO SYMBOL POLITYCZNEJ EWOLUCJI RELIGIJNEJ PRAWICY W USA

„To jest najniebezpieczniejszy człowiek w dzisiejszej Ameryce, jeśli chodzi o Biblijne Chrześcijaństwo. Jest on podwójnie niebezpieczny, ponieważ jest bardziej ambitny niż Billy Graham i dodatkowo twierdzi, że jest Fundamentalistą”¹. W tak surowych słowach Bob Jones Junior, kanclerz prywatnego uniwersytetu religijnego z Greenville w Południowej Karolinie ocenił znanego baptystycznego pastora i teleewangelistę z Wirginii, wielbnego Jerry’ego Falwella. Owa animozja nie była spowodowana osobistą urazą ani rozbieżnościami teologicznymi pomiędzy dwoma fundamentalistami chrześcijańskimi, ale odmiennymi wizjami odnośnie przyszłości konserwatywnego protestantyzmu w USA. Wizjami, które w niedługim czasie skazały Jonesa na izolację nawet w łonie własnej grupy, a z Falwella uczyniły ikonę Religijnej Prawicy (*Religious Right*), świadomą już nie tylko własnych przekonań teologicznych i obyczajowych, ale również posiadającą sprecyzowane cele polityczne.

Pastor Jerry Falwell pozostaje do dnia dzisiejszego jedną z najbarwniejszych a zarazem najbardziej niejednoznacznych postaci amerykańskiej sceny politycznej ostatniego półwiecza. Zyskał sławę jako konserwatywny komentator polityczny oraz twórca autorskiego programu ewangelizacyjnego ukazującego się systematycznie od połowy lat 60. XX wieku. W rodzinnym Lynchburgu, w stanie Wirginia utworzył protestanckie imperium duszpasterskie obejmujące sieć prywatnych uczelni i szkół religijnych, rozgłośni radiowych i telewizyjnych, a także organizacji charytatywnych zajmujących się pomocą rodzinie i walką z ubóstwem. Jednocześnie zasłynął jako autor odważnych kampanii społecznych oskarżających m.in. Billa Clintona o zażywanie kokainy²; zwolenników aborcji i mniejszości seksualnych o odpowiedzialność za ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku³; a bohaterów znanego filmu animowanego dla dzieci – o promowanie homoseksualizmu⁴. Przez cały czas konsekwentnie też wprowadzał ruch Religijnej Prawicy na waszyngtońskie salony, wspierając kampanie polityczne republikańskich polityków, w tym kilku prezydentów USA. Działania te zyskały mu wśród konserwatywnej części amerykańskiego społeczeństwa miano „twór-

¹D. Williams, *God's Own Party: The Making of the Christian Right*, Oxford - New York 2010, s. 173-174.

²Oskarżenia te pojawiły się w filmie *The Clinton Chronicles: An Investigation into the Alleged Criminal Activities of Bill Clinton* (1994, reż. P. Matriscian). Falwell sfinansował tę produkcję. Por. R. Balmer, *God in the White House. How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush*, New York – London 2008, s. 138.

³*Transcript of Pat Robertson's Interview with Jerry Falwell. Broadcast on the 700 Club, September 13, 2001*, [w:] B. Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion After September 11*, Chicago 2008, s. 104–106.

⁴Mowa jest tu rzecz jasna o Tinky Winky’em, bohaterze programu BBC „Teletubisie”, którego fioletowy kolor i trójkątna antenka na głowie kojarzyły się Falwellowi z symbolami ruchu homoseksualistów.

cy królów” oraz „bojownika o chrześcijańską moralność”. Środowiska bardziej liberalne zaś okrzyknęły go „Chaucerowskim oszustem” i „agentem nietolerancji”⁵.

Skrajność tych ocen odzwierciedla poniekąd dychotomiczny charakter rzeczywistości, w której funkcjonował Jerry Falwell. Z jednej strony była ona przesiąknięta świadomie wybranym głębokim konserwatyzmem politycznym zbudowanym na dosłownie pojętych zasadach wiary protestanckiej, a z drugiej – narzuconą świecką przestrzenią publiczną USA ustanowioną Jeffersonowskim murem separacji państwa od kościoła. Wiara w możliwość przełamania tych podziałów w wymiarze prawnym i obyczajowym doprowadziła Falwella do rewolucyjnego dla protestanckich fundamentalistów przekonania, że odrodzenie prawdziwie chrześcijańskiej kultury amerykańskiej w USA lat 70. XX wieku jest możliwe jedynie poprzez mobilizację politycznego elektoratu i wprowadzenie prawomyślnych liderów do Kongresu i Białego Domu. Wprawdzie, nie było to w owym czasie stanowisko odosobnione w środowisku amerykańskich protestantów, ale w przypadku Falwella i jego fundamentalistycznego otoczenia przerodziło się w konkretny plan działania i sformalizowało się w postaci Religijnej Prawicy (*Religious Right*)⁶.

W ramach tego ruchu religijnego Falwell odniósł szereg spektakularnych sukcesów na amerykańskiej scenie politycznej lat 80. i 90. XX wieku, trwale wpisując taką działalność w cel funkcjonowania religijnych grup fundamentalizmu protestanckiego. Symbolem tych działań stało się sztandarowe przedsięwzięcie duchownego z Wirginii z tamtego okresu – ogólnokrajowy konserwatywny *think tank* wspierający protestanckich polityków w wyborach do legislatur stanowych i federalnych nazwany Moral Majority (Moralna Większość). Grupa pomimo jawnej niechęci swojego lidera wobec zasad demokracji liberalnej potrafiła znakomicie wykorzystać system wyborczy USA prowadząc agitacje i zbiórki pieniędzy na kampanie konserwatywnych polityków z Ronaldem Reaganem i George’em W. Bushem na czele.

Celem niniejszej pracy będzie odpowiedź na pytanie o istotę zaangażowania Jerry’ego Falwella i kierowanej przez niego grupy fundamentalistów protestanckich spod znaku Religijnej Prawicy w działalność polityczną w Stanach Zjednoczonych Ameryki ostatniego półwiecza. W szczególności przedmiotem naszych rozważań stanie się Falwellowski „Biblijny plan działania” – schemat rozumowania mający przekonać konserwatywnych obywateli amerykańskich, że jedynym rozwiązaniem współczesnego kryzysu wiary i postępującej degeneracji współczesnej kultury jest działalność polityczna zapewniająca zdobycie władzy w państwie i przeprowadzenie niezbędnych reform. Plan ten stał się dla środowiska fundamentalistów protestanckich katalizatorem zmian doktrynalnych i organizacyjnych, przekształcając zmarginalizo-

⁵Zob. chociażby: D. Goldiner, *Fiery preacher who became kingmaker*, „Daily News” z 16.05.2007, <http://www.nydailynews.com/>; Ch. Hitchens, *Faith-Based Fraud*, „Slate” z 16.05.2007, <http://www.slate.com/>; M. Blumenthal, *Agent of Intolerance*, „The Nation” z 28.07.2007, <http://www.thenation.com/> (21.05.2015).

⁶Należy jednak zaznaczyć, że sam Falwell przeciwstawiał się używaniu tej nazwy. Zob. *Jerry Falwell*, [w:] R. Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism*, Waco 2004, s. 256. Inne powszechnie spotykane nazwy ruchu to Chrześcijańska Prawica (*Christian Right*) oraz Nowa Chrześcijańska Prawica (*New Christian Right*).

wany ruch religijnych ekstremistów w konserwatywne skrzydło Partii Republikańskiej. Nie mniej interesujące wydaje się pytanie o postać samego Falwella – kontrowersyjnego duchownego i sprawnego polityka, który aż do śmierci w 2007 roku wszelkimi możliwymi sposobami wspierał Religijną Prawicę, odpowiadając za jej największe sukcesy i nie mniej spektakularne porażki.

(R)ewolucja polityczna Religijnej Prawicy

Pomimo, że Religijna Prawica jako luźna koalicja osób i organizacji reprezentujących głęboko protestancki światopogląd oraz wyrażających konserwatywne przekonania polityczne nabrała kształtu i znaczenia dopiero na początku lat 70. XX wieku, to tradycja ruchu kontestującego modernizm i świecki wymiar amerykańskiej kultury na rzecz chrześcijańskich wartości i społecznego zaadaptowania nakazów biblijnych jest dużo starsza. Już w momencie powstawania na przełomie XIX i XX wieku amerykański fundamentalizm protestancki był świadomy znaczenia opinii publicznej i jej wpływu na rzeczywistość społeczno-polityczną, w tym na pozostające w kręgu ich szczególnej uwagi kwestie edukacji, obyczajów i prawa. Pomimo swoich zainteresowań społecznych i legislacyjnych środowisko to bardzo niechętnie angażowało się w politykę⁷, a postępujące w następnych dekadach zmiany świadomościowe charakteryzujące się stopniową modernizacją obyczajów, sekularyzacją przestrzeni publicznej i liberalizacją polityczną, skazały je dodatkowo na wieloletnią egzystencję na marginesie amerykańskiego społeczeństwa.

Próbę zjednoczenia zmarginalizowanych i wewnętrznie podzielonych zwolenników fundamentalizmu protestanckiego podjął właśnie pastor Jerry Falwell przekonując, że środowisko będzie w stanie przeciwstawić się świeckim zmianom w kulturze jedynie w ramach szerokiego ruchu społecznego. W tym celu starał się przekonać do wspólnej sprawy dwie największe grupy konserwatystów protestanckich: umiarkowanych ewangelikałów oraz fundamentalistycznych separatystów. Starając się uświadomić obydwu wspólną tradycję opublikował napisaną ze swoimi współpracownikami historię ruchu fundamentalistycznego. Pracę zakończył „Apelem” do obydwu stron konfliktu, w którym domagał się wzajemnego przebaczenia i podjęcia wspólnej walki o ochronę protestanckiej Ameryki. W imieniu fundamentalistów pisał: „Nie byliśmy odpowiedzialni jako chrześcijańscy obywatele. Ponad wszystko unikaliśmy uczestnictwa w życiu politycznym i społecznym naszego kraju.(...) Naszą misją nie jest przekonanie się, jak wielu ludzi możemy nienawidzić, lecz – jak wielu możemy miłować, ze względu na miłość Chrystusa. Musimy zrezygnować z tak negatywnego i krytycznego stosunku do każdego, kto przybliży ludziom Ewangelię, ale nie nosi naszej etykiety”. Natomiast w słowach kierowanych do swoich umiarkowanych współ-

⁷Wyjątkiem był William Jennings Bryan, jeden z liderów ruchu fundamentalistycznego, który pełnił funkcję sekretarza stanu w czasach prezydenta Woodrow Wilsona. Zob. J. Tołwiński, *Kształtowanie się poglądów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego od I-ej wojny światowej*, Warszawa 2000, s. 49.

wyznawców Falwell dostrzegają, że „Jest mała różnica teologiczna pomiędzy fundamentalistami i ewangelikami.(...) To czas, aby odrzucić „lunatyczne skrajności” obydwu ruchów i pracować na rzecz wielkiej konserwatywnej krucjaty, która przywróci Amerykę Bogu”⁸.

Postulat zjednoczenia konserwatywnych środowisk protestanckich trafił na podatny grunt, nawet pomimo pojawiających się głosów sprzeciwu jak wspomniany powyżej B. Jones Jr. Duża w tym zasługa samego Falwella, którego charyzma, umiejętność właściwej oceny sytuacji oraz nieprzeciętny zmysł organizacyjny pozwoliły dostrzec gorzki fakt, że fundamentaliści protestanccy w USA nie mają praktycznie żadnych szans na realizację swoich celów religijnych i społecznych bez jednoznacznego wsparcia ze strony decydentów politycznych. Co więcej, ułatwiły również przezwyciężenie wewnątrzśrodowiskowych oporów i przekonały członków ruchu do konieczności politycznego zaangażowania. Symbolem tych zmian dla fundamentalistów stał się sam Falwell, który jeszcze w połowie lat 60. odrzucał możliwość, aby Bóg mógł wyrazić zgodę na marsze i polityczne demonstracje członków ruchu, natomiast dekadę później w gorliwym kazaniu z okazji amerykańskiego Święta Niepodległości stwierdził: „Idea, że religia i polityka nie mieszają się, została wymyślona przez diabła, aby powstrzymać chrześcijan przed rządzeniem własnym krajem (...), a jeśli jest gdzieś miejsce, gdzie potrzebujemy chrześcijan, to będzie to Waszyngton”⁹.

Kaznodzieja z Wirginii nie wzywał swoich współwyznawców jedynie do teologicznego pojednania, ale do podjęcia współpracy w sferze społeczno-politycznej. Jego zdaniem potrzeba integracji środowiska była tak niezbędna, że opowiadał się nawet za „ekumenicznymi sojuszami” z amerykańskimi katolikami i wyznawcami judaizmu¹⁰. Nadrzędnym celem tych działań miała bowiem być troska o amerykańską chrześcijańską rodzinę, narażoną na destrukcyjny wpływ wszechobecnej kultury laickiej. Tym bardziej, że zagrożenia te coraz częściej znajdowały swoje odzwierciedlenie w prawodawstwie federalnym Stanów Zjednoczonych. Znaczący problematyki amerykańskich ruchów protestanckich Erling Jorstad wśród wielu przykładów takich liberalnych zmian legislacyjnych z lat 60. i początku 70. XX wieku, które w szczególności stanowiły przedmiot wrogości fundamentalistów protestanckich wskazał:

- Przemiany obyczajowe, którym w oczach Religijnej Prawicy towarzyszył upadek wszelkich chrześcijańskich zasad oraz promocja zachowań niemoralnych i szkodliwych, jak feminizm, ruch hippisowski czy homoseksualizm;
- Zmiany w szkolnictwie przyjęte przez Sąd Najwyższy USA zakazujące obowiązkowej modlitwy w szkołach publicznych, co środowiska fundamentalistyczne zinterpretowały jako rozmyślny plan likwidacji prawdziwej amerykańskiej (w sensie protestanckiej) kultury;

⁸E. Dobson, E. Hindson, J. Falwell, *The Fundamentalist Phenomenon*, Grand Rapids 1986, s. 158-164.

⁹G.H. Utter, J.W. Storey, *The Religious Right. A Reference Handbook*, Millerton 2007, s. 4.

¹⁰C. Young, *Jerry Falwell's Paradoxical Legacy*, „Reason” 2007, vol. 39, nr. 4, s. 19.

- Nowe standardy w amerykańskiej polityce społecznej, mające na celu przeciwdziałanie przemocy w domu, w tym zakaz stosowania kar fizycznych wobec dzieci, co środowiska konserwatywne pojęły jako zamach na tradycyjne metody wychowawcze stosowane przez ojców;
- Śledztwa podjęte przez amerykański Urząd podatkowy (IRS) przeciwko organizacjom religijnym, które ukrywały swoje dochody i unikały płacenia podatków, co zostało przedstawione w środowisku fundamentalistycznym w kategoriach wrogich ataków środowisk laickich, mających doprowadzić do upadku konserwatywnego protestantyzmu;
- Propozycję noweli¹¹ do Konstytucji Stanów Zjednoczonych w sprawie Równych Praw (*Equal Rights Amendment*) przyjętą w 1972 roku przez obydwie izby Kongresu, która według przedstawicieli Religijnej Prawicy powstrzymywała kobiety przed wypełnianiem nakazanych im przez religię i tradycję ról społecznych w patriarcalnej rodzinie;
- Orzeczenie Sądu Najwyższego USA w sprawie „Roe v. Wade”¹² z 1973 roku, na mocy którego zalegalizowało w Ameryce aborcję, czyniąc ją prawem gwarantowanym przez konstytucję i uzależniając jej wykonanie jedynie od decyzji matki¹³.

Motywem, który ostatecznie zdecydował o ukonstytuowaniu się grup spod znaku Religijnej Prawicy było powszechne niezadowolenie środowiska z prezydentury Jimmy’ego Cartera. Obejmując urząd prezydenta w 1977 roku jako reprezentant stanu Georgia – jednego z bardziej konserwatywnych i protestanckich stanów USA należącego do grupy tak zwanego „Pasa Biblijnego” Carter podkreślał na każdym kroku, że jest odrodzonym chrześcijaninem (*new-born Christian*) i demokratą walczącym z segregacją rasową. Pozwalało to zachować środowiskom fundamentalistycznym głęboką nadzieję na odwrócenie procesu laicyzacji amerykańskiej kultury, w szczególności pro-aborcyjnego orzeczenia Sądu Najwyższego z 1973. Nadzieje te zostały przekute w nagłe poparcie wyborcze, które pozwoliło Carterowi wygrać wybory. Jednak brak zdecydowanych działań w sprawach: aborcji, społecznej pozycji mniejszości seksualnych czy noweli konstytucyjnej dotyczącej równych praw kobiet i mężczyzn skłonił fundamentalistów do jeszcze bardziej gwałtownego porzucenia swojego kandydata. Amerykański historyk religii Randall Balmer skomentował to następująco: „O ile polityczna dominacja Cartera [nad ewangelikami – przyp. M.P.] prezentuje jedną z najbardziej dramatycznych historii w dziejach amerykańskiej polityki, nagły odwrót od niego tych samych ewangelików którzy popierali go w 1976 jest jednym z najbardziej uderzających paradoksów”¹⁴.

¹¹Nie ulegając rozpowszechnionej w języku polskim skłonności, aby tłumaczyć słowo *amendment* jako „poprawka” (do Konstytucji USA) i powołując się w tej materii na autorytet wybitnego polskiego amerykańisty Prof. Zbigniewa Lewickiego w niniejszej pracy termin ten będę tłumaczył jako „nowela konstytucyjna” lub w wersji skróconej „nowela”. Por. Z. Lewicki, *Od demokracji przedstawicielskiej do demokracji prawniczej: Konstytucja Stanów Zjednoczonych a ewolucja ustrojowa państwa*, „Zeszyty Prawnicze Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego”, 2011, nr 11.3, s. 13-32.

¹²*Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).

¹³E. Jorstad, *The New Christian Right 1981-1988*, Lewiston 1988, s. 6-8.

¹⁴J. B. Flippen, *Jimmy Carter, the Politics of Family, and the Rise of the Religious Right*, Athens 2011, s. 18.

Kontrowersyjny polityk

Jednym z najgłośniejszych krytyków Cartera przez cały okres jego prezydentury pozostawał rzecz jasna pastor Falwell¹⁵. W tym okresie był on jeszcze postrzegany w większym stopniu jako kontrowersyjny duchowny, a nie polityk. W gruncie rzeczy, taki wizerunek kaznodzieja starał się utrzymać do końca życia. Do śmierci w 2007 roku publiczna działalność pastora opierała się w głównej mierze na organizacji wyznaniowej – Thomas Road Baptist Church (Kościół Baptystyczny przy Thomas Road) w Lynchburgu, w stanie Wirginia. Licząca obecnie ponad 20 tysięcy członków wspólnota religijna została założona w połowie lat 50. XX wieku przez Falwella i kilkudziesięciu najwierniejszych wyznawców¹⁶. Od początku działalności grupa bardzo intensywnie angażowała się w przedsięwzięcia misyjne i charytatywne, organizując programy edukacyjne i rekolekcje dla różnych grup społecznych, zakładając religijne grupy wsparcia dla nadużywających alkoholu i narkotyków, jak również podejmując inicjatywy ewangelizacyjne polegające na codziennej lekturze Pisma Świętego w powstałym przy kościele Centrum Biblijnym. Do dnia dzisiejszego pod szyldem Thomas Road Baptist Church funkcjonuje zorganizowana sieć religijnych obozów letnich dla dzieci, domów i ochronek dla rodzin alkoholików, instytutów i szkół biblijnych oferujących kursy i studia teologiczne, a także instytucja nadzorująca organizowanie społecznych i religijnych kursów korespondencyjnych dla obywateli USA i Kanady. Działa również założona w 1982 roku przez samego Falwella fundacja pomagająca nieletnim matkom, w której kobiety mogą nauczyć się opieki nad niemowlętami lub dyskretnie zorganizować adopcję dziecka do rodziny chrześcijańskiej¹⁷.

Drugim filarem jego imperium stała się szeroko pojęta działalność medialna i edukacyjna. Już w 1967 roku założył prywatną szkołę, prowadzącą zajęcia na wszystkich stopniach systemu szkolnictwa USA, nazwaną Akademią Chrześcijańską (Christian Academy)¹⁸, a na początku lat 70. XX wieku dołączył do niej także prywatny Uniwersytet Wolności (Liberty University). Równocześnie Falwell inwestował w środki masowego przekazu. Już w 1968 roku rozpoczął nadawanie swojej autorskiej audycji telewizyjnej i radiowej „The Old Time Gospel Hour”¹⁹, która zyskała ogromną popular-

¹⁵W 1976 roku Jerry Falwell oskarżył w telewizji Cartera o promowanie cudzołóstwa i niewierności małżeńskiej. Była to reakcja pastora na wywiad udzielony przez kandydata na prezydenta, który ukazał się w magazynie „Playboy” na miesiąc przed wyborami. Zob. P. Shires, *Hippies of the Religious Right*, Waco 2006, s. 146.

¹⁶*Moral Majority*, Right Web, <http://rightweb.irc-online.org/> (12.05.2015). Right Web to program realizowany przez Institute for Policy Studies, którego celem jest stworzenie obszernej bazy informacyjnej o organizacjach i osobach związanych z amerykańską prawicą.

¹⁷*History of Thomas Road Baptist Church*, Thomas Road Baptist Church, <http://trbc.org/>. Por. także: Liberty Godparent Foundation, <http://godparent.org/> (17.05.2015).

¹⁸Szkoła na przestrzeni lat kilkakrotnie zmieniała nazwy. Przez dekady funkcjonowała jako Lynchburg Christian Academy, od 2005 roku jako Liberty Christian Academy.

¹⁹Tytuł audycji miał być hołdem dla innego fundamentalistycznego pastora z I połowy XX wieku – Charlesa Fullera i jego słynnej audycji radiowej „The Old Fashioned Revival Hour”.

ność, a docierając w połowie lat 70. XX wieku do niemal 130 milionów odbiorców w Ameryce Północnej przynosiła pastorowi z Lynchburga zyski rzędu 300 milionów dolarów rocznie²⁰.

Ugruntowana działalnością społeczną i biznesową pozycja duszpasterska zapewniła mu w USA miano niekwestionowanego lidera znajdującego się od kilku dekad w strukturalnym kryzysie ruchu fundamentalistycznego. Jako przedstawiciel konserwatywnego protestantyzmu i gorący zwolennik politycznego republikanizmu wykorzystywał on swoją medialną pozycję, do komentowania bieżących wydarzeń z Waszyngtonu oraz do podejmowania akcji obywatelskich kierowanych najczęściej przeciwko mniejszościom seksualnym oraz zwolennikom liberalnej kultury. Do jednego z najbardziej znanych przedsięwzięć z tego okresu należy zorganizowany w 1978 cykl kampanii „informacyjnych” przeciwko mniejszościom seksualnym na Florydzie i w Kalifornii, a także batalia na rzecz legalizacji hazardu w Wirginii. W tym samym roku pastor zorganizował również akcję „Clean Up America” („Posprzątajmy Amerykę”), w ramach której rozesłał obywatelom USA ponad milion kwestionariuszy, pytając, czy zgadzają się oni na to, aby w telewizji był powszechny dostęp do pornografii, a w szkołach pracowali homoseksualiści. Doświadczenia zdobyte tym ostatnim przedsięwzięciem opisał w książce „How You Can Help Clean Up America”, gdzie zamieścił instrukcję jak przeprowadzić podobne akcje społeczne na skalę lokalną²¹.

W roku następnym pastor Falwell rozpoczął swoje najbardziej znane przedsięwzięcie – utworzenie konserwatywnego *think tanku*, skupiającego liderów ruchu fundamentalistycznego w USA oraz działaczy i lobbystów związanych z Partią Republikańską, w tym Richarda Viguerie, Howarda Phillipsa, czy Paula Weyricha. Powołana do życia organizacja Moral Majority od początku wyróżniała się na tle dotychczasowych przedsięwzięć amerykańskiej Religijnej Prawicy. Była to pierwsza platforma współpracy, która skupiała teologów, konserwatywnie nastawionych działaczy społecznych oraz praktyków życia politycznego z GOP²². Szeroka baza personalna pozwoliła grupie bardzo precyzyjnie reagować na bieżącą sytuację polityczną oraz cedować najważniejsze zadania pomiędzy wyspecjalizowane podgrupy. Zajmowały się one przede wszystkim: aktywizowaniem politycznym i rejestrowaniem potencjalnych republikańskich wyborców; zbieraniem fundusze na rzecz konserwatywnych kandydatów w wyborach stanowych i federalnych; prowadzeniem pomocy prawnej dla wszystkich obywateli walczących w sądach z przejawami świeckiej kultury; prowadzeniem lobbingu wśród kongresmanów. W ciągu dekady swojego istnienia Moral Majority zaprezentowała również cały repertuar akcji protestacyjnych skierowanych

²⁰T. Lansford, *Jerry Falwell* [w:] *Encyclopedia of American Religion and Politics*, pod red. P. Djupe, L. Olson, New York 2003, s. 161-162. William Martin podaje, że w 1979 roku program Falwella miał średnią oglądalność rzędu 1,4 miliona widzów. Zob. P. Shires, *Hippies of the Religious Right*, Baylor University Press, Waco 2006, s. 243.

²¹D. K. Williams, op. cit., s. 171-172. Por. także J. Falwell, *How You Can Help Clean Up America*, New York 1978.

²²Czyli Partii Republikańskiej. Skrót pochodzi od wyrażenia *Grand Old Party* (Wielka Stara Partia), używanego przez republikańskich działaczy. Zob. strona Narodowego Komitetu Republikanów, <http://www.gop.com/> (16.03.2015).

przeciwko: zwolennikom aborcji i praw mniejszości seksualnych, czy pomysłem wprowadzenia edukacji seksualnej w szkołach publicznych, jak również prowadzonych w obronie tradycyjnej rodziny oraz dopuszczalności korzystania z Biblii na lekcjach w szkołach publicznych.

Najważniejszym zadaniem Moral Majority była jednak mobilizacja konserwatywnego protestanckiego elektoratu w trakcie kampanii wyborczych Ronalda Reagana. Według deklaracji samego Falwella jego organizacja zmobilizowała do zarejestrowania się, a w konsekwencji do zagłosowania w wyborach prezydenckich w 1980 i 1984 roku dodatkowe 8,5 miliona republikańskich wyborców²³. W trakcie drugiej kampanii Moral Majority udało się także zgromadzić ponad 11 milionów dolarów funduszy, które zostały przeznaczone na działalność lobbingową wśród polityków oraz na akcje marketingowe mające wesprzeć reelekcję R. Reagana. Wysiłki te były wspomagane perfekcyjnie prowadzonymi przedsięwzięciami korespondencyjnymi, w ramach których ponad 600 tysięcy Amerykańskich rodzin otrzymywało co miesiąc biuletyn informacyjno-programowy grupy, a kolejne 2 miliony obywateli – listy z prośbą o wsparcie polityczne i finansowe działań organizacji. Aktywność ta przełożyła się na znaczne wpływy polityczne w administracji Białego Domu, czego najlepszym przykładem stał się Robert Billings dyrektor wykonawczy Moral Majority, piastujący przez pewien okres funkcję doradcy prezydenta Reagana do spraw religijnych. Choć istnieją rozbieżne opinie na temat dochodów osiąganych przez Moral Majority, to większość autorów zgadza się z szacunkiem, że w latach 80. XX wieku organizacja przynosiła od 300 do 500 milionów dolarów zysku rocznie²⁴.

Choć formuła organizacyjna grupy wyczerpała się wraz z końcem prezydentury Reagana, sukcesy polityczne i ekonomiczne Moral Majority oraz innych przedsięwzięć pastora Falwella zapewniły mu miano niekwestionowanego, choć wciąż nieformalnego, lidera Religijnej Prawicy. Jednocześnie, nieustannie zachęcały go do angażowania się w kolejne projekty społeczne i polityczne. Przez następne trzy dekady swojego życia pastor pozostawał patronem przedsięwzięć powielających schemat działalności Moral Majority w tym: Liberty Foundation (Fundacja Wolności) w 1987, Liberty Alliance (Sojusz Wolności) w 1993, Mission America (Misja Ameryka) w 1994. Żadna z nich nie odniosła jednak tak spektakularnego sukcesu jak pierwsza grupa. W roku 2000 polityczno-religijne nadzieje pastora rozbudził konserwatywny gubernator Teksasu George W. Bush, który rok później został 43. Prezydentem Stanów Zjednoczonych. Widząc szansę na powtórzenie sukcesu Reagana Falwell już w kwietniu 2000 roku publicznie zadeklarował przeznaczenie ponad 18 milionów dolarów na pozyskanie 10 milionów nowych głosów dla kandydata republikańców. Przed reelekcją Busha ogłosił zaś utworzenie nowego projektu politycznego – Faith and Values Coalition

²³*Moral Majority Timeline*, strona Moral Majority Coalition, <http://www.faihandvalues.us/> (03.04.2015). Badający tę kwestię naukowcy są jednak nieco bardziej ostrożni mówiąc o liczbie ok. 4,5 miliona pozyskanych wyborców. Por. D.K. Williams, op. cit., s. 205–206.

²⁴G. H. Utter, J.W. Storey, op. cit., s. 299; a także *Moral Majority*, Right Web...

(Koalicja Wiary i Wartości), który miałby wspierać sztab wyborczy GOP w pozyskiwaniu kolejnych chrześcijańskich wyborców. Jednak prace nad przedsięwzięciem nie zostały zakończone w związku ze śmiercią pastora w niecałe dwa lata później²⁵.

Równocześnie, kaznodzieja z Wirginii angażował się w szereg innych działań politycznych, w ramach których współpracował nie tylko z przywódcami grup protestanckich spod znaku Religijnej Prawicy, ale również z szeregiem działaczy Partii Republikańskiej. Okazją do takich spotkań były organizowane przez niego i innych liderów fundamentalistycznych publiczne zbiórki pieniędzy na wspieranie chrześcijańskich kandydatów w wyborach do Kongresu, na przykład cyklicznie organizowane „Washington for Jesus” („Waszyngton dla Jezusa”) czy „God Save America” („Boże Chroń Amerykę”). Współpraca odbywała się również w ramach grupy Council for National Policy, która przejęła po Moral Majority miano najbardziej opiniotwórczego gremium Religijnej Prawicy w Ameryce, skupiając w swoich szeregach praktycznie wszystkich liderów fundamentalistów protestanckich oraz konserwatywnych działaczy i przedsiębiorców²⁶. Umiarkowane sukcesy tych przedsięwzięć przekonywały Falwella do konieczności zacieśniania współpracy z Partią Republikańską. Już na początku lat 90. wraz ze strategiem Partii Republikańskiej Lee Atwaterem dostrzegli możliwość zinstytucjonalizowania fundamentalistyczno-republikańskiej współpracy wyborczej poprzez utworzenie przy Narodowym Komitecie Partii Republikańskiej oficjalnej grupy doradczej złożonej z liderów Religijnej Prawicy. Jednak plany te pokrzyżowała nagła śmierć Atwatera²⁷.

Próby sformalizowania współpracy z GOP przyczyniły się jednak do spadku popularności pastora Falwella wśród chrześcijańskich obywateli USA. Apogeum nastąpiło w drugiej połowie lat 90. gdy wyszły na jaw informacje o szeregu podejrzanych sojuszy towarzysko-finansowych, w które zaangażował się kaznodzieja z Wirginii, w tym: z Charlesem Keatingiem, aferzystą zamieszany w skandale gospodarcze z czasów prezydentury Reagana; Oliverem Northem, jednym z bohaterów afery Iran-Kontras z lat 1986-87; a także z kontrowersyjnym koreańskim przywódcą religijnym Sun Myung Moonem, twórcą noszącego znamiona sekty Ruchu pod Wezwaniem Ducha Świętego na Rzecz Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego²⁸. Falwell miał także nieustające problemy z amerykańskim Urzędem Podatkowym (IRS), który zarzucał mu nie bez podstaw wykorzystywanie swojego religijnego imperium posiadającego status zwolnionej z płacenia podatków organizacji pożytku publicznego do finansowania przedsięwzięć politycznych²⁹. W lutym 1993 roku IRS nałożył na pastora

²⁵*Lest We Forget: The Jerry Falwell Saga*, „Church and State” 2007, nr 7, s. 7-8.

²⁶Członkami tej grupy pozostawali bądź wciąż pozostają m.in. Tim LaHaye, Jerry Falwell, Pat Robertson, James Dobson i Phyllis Schlafly, a także znani amerykańscy działacze konserwatywni (jak Wayne LaPierre czy Grover Norquist) oraz przedsiębiorcy (np. Holland Coors).

²⁷R. Balmer, *God in the White...*, s. 128

²⁸*Jerry Falwell*, [w:] R. Balmer, *Encyclopedia...*, s. 225, 406.

²⁹Organizacje pożytku publicznego w USA obejmujące przedsięwzięcia religijne, edukacyjne, naukowe, sportowe oraz dotyczące bezpieczeństwa publicznego posiadają klasyfikację podatkową 501(c)3, oznaczającą znaczne ulgi bądź całkowite

grzywnę 50 tysięcy dolarów za wykorzystanie pieniędzy programu „The Old Time Gospel Hour” do sfinansowania komitetu politycznego. Podobne problemy miał Falwell również w czerwcu 1997 oraz lipcu 2004 roku³⁰.

Przez cały ten okres Falwell pozostawał również czynnym i niezwykle kontrowersyjnym komentatorem bieżącego życia politycznego Waszyngtonu słynąc z ciętego języka. Wydaje się, że krytyka liberalnych polityków i działaczy społecznych przychodziła mu równie łatwo, co wsparcie udzielane środowiskom konserwatywnym. O Michaelu Dukakisie, kandydacie Partii Demokratycznej na prezydenta USA w wyborach z 1988 roku powiedział, że może on być „jedyną osobą będącą w stanie odebrać Jimmy’emu Carterowi wątpliwy zaszczyt bycia najgorszym prezydentem w historii USA”, a jego następcę z wyborów w 1992 roku i późniejszego 42. Prezydenta Stanów Zjednoczonych Billa Clintona za pośrednictwem wyprodukowanego przez siebie filmu paradokumentalnego oskarżał o przygotowywanie morderstw swoich przeciwników politycznych oraz handel narkotykami³¹. Ciągłym obiektem jego werbalnych ataków pozostawali również zwolennicy feminizmu i mniejszości seksualnych. W kontekście tych ostatnich stwierdził chociażby, że AIDS jest „karą Bożą za tolerowanie w społeczeństwie homoseksualizmu”, a za określenie członków jednego z kościołów protestanckich liberalnie nastawionych do mniejszości seksualnych mianem „zwierzęcych bestii,(...) które zostaną pewnego dnia całkowicie unicestwione” został skazany w połowie lat 80. XX wieku na kolejną grzywnę³².

Ekstremalny wymiar poglądów Falwella odzwierciedla się również w radykalnych ruchach z pogranicza religii i polityki, które pastor wspierał swoim autorytetem bądź pieniędzmi. Znajdował się wśród nich Amerykański Ruch na rzecz Życia (American Pro-Life Movement) skupiający przeciwników przerywania ciąży. Kaznodzieja z Lynchburga pozostawał znanym darczyńcą grup postulujących konfrontacje z klinikami aborcyjnymi. Miały one polegać na formach obywatelskiego nieposłuszeństwa – masowym zajmowaniu klinik przez przeciwników aborcji i blokowaniu ich tak długo jak się da³³. Kontynuował on wsparcie dla ruchu nawet gdy część jego członków zaczęła stosować w swych bataliach przemoc: w szczególności pobicia i podpalenia. Bliższymi współpracownikami Falwella pozostawali również liderzy amerykańskiego Chrześcijańskiego Rekonstrukcjonizmu (*Christian Reconstructionism*), w tym Rousas

zwolnienie z obowiązku płacenia podatku. Klasyfikacji takiej nie posiadają przedsięwzięcia polityczne.

³⁰*Lest We Forget...* Falwell otrzymywał podobne grzywny także wcześniej. Już w październiku 1987 roku Federalna Komisja Wyborcza (Federal Election Commission) nałożyła na niego karę finansową za wykorzystanie prawie 7 milionów dolarów należących do Thomas Road Baptist Church na cele polityczne. Zob. *Ibidem*.

³¹D. K. Williams, op. cit., s. 221, R. Balmer, *God in the White...*, s. 138.

³²K. Burns, *Jerry Falwell's greatest hates*, „Concord Monitor” z 17.05.2007, <http://www.concordmonitor.com/> (24.01.2015). Należy zauważyć, że pastor Falwell jednoznacznie wypowiadał się również na temat mniejszości religijnych oraz imigrantów. Przykładem tego jest chociażby jego wypowiedź z 1999 roku, gdy zapowiedział, że Antychryst przybywa na ziemię i „z pewnością będzie Żydem”. Oskarżony o antysemityzm zmienił swoje zdanie stwierdzając, że „może być jednak Włochem”. Por. D.N. Cohen, *Falwell Antichrist remark sparks anti-Semitism charges*, „Jewish news” z 22.01.1999, <http://www.jweekly.com/> (24.01.2015).

³³Zob. więcej: M. Pomarański, *Amerykański Ruch na rzecz Życia*, [w:] *Encyklopedia politologii. Tom IV. Myśl społeczna I ruchy współczesnego świata*, red. M. Marczevska-Rytko, E. Olszewski, Warszawa 2011, s. 28-30.

John Rushdoony, który postulował odrzucenie zasady separacji państwa od kościoła i nawoływał do utworzenia z USA chrześcijańskiej teokracji, w której obowiązywałoby starotestamentowe prawo biblijne, łącznie z karą śmierci za cudzołóstwo czy homoseksualizm³⁴.

Biblijny plan działania

Całą działalność społeczno-polityczną Jerry'ego Falwella, zarówno podejmowaną na przełomie lat 70. i 80. XX wieku jak również zainicjowaną w XXI wieku, charakteryzuje konsekwencja, aby nie powiedzieć upór, w opieraniu się na konserwatywnych chrześcijańskich politykach oraz na powtarzalnych mechanizmach pozyskiwania wyborców. Wbrew pozorom, nie jest to dowód na brak „politycznej wyobraźni” czy ograniczone zdolności organizacyjne kontrowersyjnego pastora, ale świadomie realizowana strategia działania. Jej źródła należy doszukiwać się nie tyle w społeczno-politycznych poglądach Falwella, ale w jego przekonaniach religijnych. To one zdaniem samego pastora zmusiły go do angażowania się w meandry amerykańskiej gry politycznej. Kluczem do zrozumienia tej polityczno-religijnej motywacji duchownego z Wirginii jest wydana przez niego w 1980 roku książka „Listen America!”³⁵, pełniąca funkcję nieformalnego manifestu programowego dla całego ruchu Religijnej Prawicy.

Decydując się na zaangażowanie w działalność polityczną w latach 70. Falwell zmuszony był nie tylko pojednać skłócone środowisko fundamentalistów protestanckich, ale również jednoznacznie wyjaśnić jego przedstawicielom pragmatyczny i teologiczny sens takiej aktywności. Najpełniejszą wersję uzasadnienia zawarł właśnie w publikacji z 1980 roku, czyniąc z niej doktrynalną podbudowę swojej organizacji Moral Majority. W „Listen America!” pastor dokonał analizy ówczesnej sytuacji amerykańskiej kultury, oceniając ją z perspektywy chrześcijańskich wartości i nakazów biblijnych. Negatywna opinia na temat kultury i zmian legislacyjnych w USA pozwoliła mu postawić diagnozę o realnym zagrożeniu ideału protestanckiej patriarchalnej rodziny. Właściwym remedium na kryzys wartości rodzinnych miało być zdaniem pastora ożywienie moralne i religijne, które może zostać wywołane jedynie poprzez rozsądne działania społeczno-polityczne. Rozwiązanie problemu zatem miało mieć charakter teologiczny i polityczny zarazem. Co więcej, według duchownego byłoby ono zgodne nie tylko z nakazami religijnymi chrześcijaństwa, ale również ze zdrowym rozsądkiem i szeroko pojętym pragmatyzmem. Wywód swój nazwał „Biblijnym planem działania”³⁶.

Zadając sobie pytanie o stan amerykańskiej kultury, jej związek z chrześcijańskimi wartościami oraz kondycję patriarchalnej rodziny Falwell zmuszony był wyrazić

³⁴Council for National Policy [w:] R. Balmer, *Encyclopedia...*, s. 192.

³⁵J. Falwell, *Listen, America!*, Toronto-New York-London-Sydney 1980.

³⁶Ibidem, s. 215.

opinię jednoznacznie negatywną. Nie było to zresztą wielkie zaskoczenie. Istotą ruchu fundamentalistów protestanckich od momentu powstania ruchu na początku XX wieku był protest wobec szeroko pojętego modernizmu w kulturze, a zmiany obyczajowe i legislacyjne w Ameryce lat 60. i 70. XX wieku dodatkowo te antagonizmy pogłębiły. Za najważniejsze „grzechy Ameryki” szczególnie zagrażające chrześcijańskiej wspólnocie uznał on:

- aborcję, postrzeganą nie tylko jako nielegalną procedurę ale akt kryminalny obciążający moralnie rodziców oraz całe społeczeństwo akceptujące tego typu działania³⁷;
- mniejszości seksualne, które zdaniem pastora reprezentowały odwieczny symptom degeneracji społeczeństwa, zapowiadając od czasów biblijnej Sodomy i Gomory nieuchronną katastrofę cywilizacji;
- pornografię, będącą w oczach duchownego przede wszystkim wartym 4 miliardy dolarów biznesem, którego przedstawiciele nie przejmują się jak wiele młodych osób skrzywdzą;
- humanizm, dla którego liczy się wyłącznie doczesność i absolutna wolność człowieka w świecie pozbawionym Boga i jakichkolwiek wartości o nadprzyrodzonym rodowodzie;
- rozbite rodziny, których wzrastająca w USA z roku na rok liczba była symptomem odejścia od fundamentalnych zasad Ojców Założycieli z XVIII wieku i zapowiedzią nieuchronnego upadku cywilizacji amerykańskiej³⁸.

Postępująca degeneracja kultury w USA była dla Falwella aż nadto widoczna. Co więcej, miała ona nie tylko wymiar społeczno-polityczny, ale także teologiczny. XX-wieczne błędy modernizmu i sekularyzmu wpisywały się zdaniem pastora z Wirginii w biblijne losy narodu wybranego, którym obecnie był naród amerykański. Podobnie jak w Biblii groźbą za nie miał być gniew bożym wyrażający się nieuchronną karą, która spadnie na USA w niedalekiej przyszłości. Poglądom tym dał wyraz w kwietniu 1996 roku, gdy podczas publicznej zbiórki pieniędzy udowodniał, że pierwsze litery najpoważniejszych grzechów społeczeństwa amerykańskiego tworzą akronim oznaczający największego starotestamentowego wroga narodu wybranego – faraona³⁹. Swoje obawy potwierdził także we wrześniu 2001 roku w programie telewizyjnym innego fundamentalisty protestanckiego Pata Robertsona, gdzie określił ataki na Nowy Jork i Waszyngton z 11 września mianem kary bożej do której przyczynili się amerykańscy „poganie, zwolennicy aborcji, feministki, mniejszości seksualne oraz liberałowie”⁴⁰.

³⁷ W tym sensie Falwell porównywał nawet zwolenników zabiegów przerywania ciąży do hitlerowców odpowiedzialnymi za masowe morderstwa oraz XIX-wiecznych obrońców niewolnictwa. Por. Ibidem, s. 153.

³⁸ Ibidem, s. 221-223.

³⁹ Jest to niemożliwa do przełożenia na język polski gra słowna. Chodzi o grzechy: prześladowanie Kościoła (**P**ersecution of the church), homoseksualizm (**H**omosexuality), aborcję (**A**bortion), rasizm (**R**acism), uzależnienie (**A**ddiction), okultyzm (**O**ccultism) oraz powszechność wirusa HIV (**H**IV) tworzące akronim **PHARAOH**, po angielsku faraon. Por. *Lest we Forget...*, s. 8.

⁴⁰ *Transcript of Pat Robertson's Interview...*, s. 104-106.

Głównym motywem działalności pastora Falwella stało się zatem przeciwdziałanie tym negatywnym tendencjom w amerykańskiej kulturze przy pomocy rozbudzonego w społeczeństwie ożywienia moralnego. Tak jak podobne „przebudzenia” w historii USA miało ono mieć charakter religijny. Jego istotą było przywrócenie Biblii jako głównego kryterium oceny zachowań ludzkich oraz powrót do protestanckich, by nie powiedzieć purytańskich, zasad organizacji życia społecznego. Jednak, dotychczasowe niepowodzenia ruchu fundamentalistycznego w realizacji tych zamierzeń utwierdziły pastora w przekonaniu, że nie jest to możliwe bez właściwie dobranych celów pośrednich, w tym przede wszystkim bez zdobycia władzy w państwie i zatrzymania sekularystycznej i modernistycznej mody przy pomocy ogólnonarodowych decyzji politycznych i legislacyjnych. Doprowadziło go to do niezwykłego w środowisku protestanckich fundamentalistów, choć jednocześnie bardzo pragmatycznego wniosku, że nadrzędny cel teologiczny może zostać osiągnięty wyłącznie dzięki działalności politycznej.

O nierozzerwalnym charakterze obydwu zadań u Falwella świadczy *quasi-religijny* charakter działalności politycznej, która w ocenie pastora staje się „imperatywem moralnego zaangażowania” (*imperative of moral involvement*) w ratowanie zagrożonej kultury amerykańskiej. Nakaz ten, choć miał charakter moralny i teologiczny, przyjmował postać sprecyzowanych działań politycznych. Składał się on z trzech elementów: rejestracji (*registration*) – informacji (*information*) – mobilizacji (*mobilization*). Etap rejestracji był związany z wymogami amerykańskiej ordynacji wyborczej nakładającej na obywateli obowiązek uprzedniego zgłoszenia się w centralnym rejestrze wyborców, aby potwierdzić swoje prawo do oddania głosu. Zdaniem pastora z Wirginii gwarantem wyborczego sukcesu powinno być zachęcanie konserwatywnych obywateli do aktywności wyborczej zarówno „czynnej”, obejmującej pracę na rzecz ideologicznie „poprawnych” polityków, jak i „biernej” czyli prostego uczestnictwa w wyborach i oddania głosu na popieranym przez Religijną Prawicę kandydatów. Powinna w tym dopomagać gorliwa wiara chrześcijańska pomagająca przezwyciężyć brak zainteresowania losem kraju czy proste lenistwo zniechęcające do wypełnienia obowiązku rejestracyjnego.

Kolejne dwa etapy miały być już prostym rozwinięciem podjętego „chrześcijańskiego obowiązku”. Informacja miała w „Biblijnym planie działania” dwojaki charakter. Z jednej strony miała pełnić funkcje komunikacyjne – ogłaszać Amerykanom jakie zagrożenia niesie za sobą racjonalizm, humanizm i sekularyzm, a także wskazywać którzy politycy wspierają prochrześcijańskie rozwiązania polityczne i legislacyjne, a tym samym zasługują na protestancki głos. Z drugiej, nakładała na liderów grup religijnych obowiązek podtrzymywania dobrych relacji z politykami w celu prowadzenia skutecznego lobbingu na rzecz własnych rozwiązań programowych. Na etapie mobilizacji zaś zaktywizowane masy chrześcijańskich obywateli wyposażone w wiedzę na temat społecznych zagrożeń i w nazwiska polityków symbolizujących prawdzi-

we wartości konserwatywnego protestantyzmu miały wykorzystać mechanizmy demokracji liberalnej, oddać swój głos i wprowadzić moralnie poprawnych kandydatów na najwyższe stanowiska w państwie, dając im społeczny mandat na przeprowadzenie pożądanых zmian⁴¹.

Jak się okazało sukces R. Reagana w wyborach prezydenckich, osiągnięty w dużej mierze dzięki mobilizacji konserwatywnego elektoratu, potwierdził racjonalność i realność Falwellovskiego „Biblijnego planu działania”. Wyjaśnia poniekąd także przyczyny tak krótkiego trwania się przez wielbionego Falwella jednej strategii organizowania kampanii politycznych przez następne 27 lat. W tym okresie bowiem pastor wprowadził tylko jedną istotną poprawkę swej strategii, wiążąc organizacyjnie Religijną Prawicę ze strukturami Partii Republikańskiej w bardziej zdecydowany sposób. Wydaje się, że taka zmiana była wyrazem doświadczeń Falwella ze współpracy z administracjami republikańskich prezydentów w latach 80. i nabytego przekonania o braku możliwości wprowadzenia pożądanых zmian w trakcie jednej czy dwóch kadencji oraz o konieczności ciągłej obecności środowiska konserwatywnych protestantów i ich politycznych protegowanych w Waszyngtonie.

Podsumowanie

Ostatecznie, „biblijny” plan Jerry’ego Falwella zakończył się jedynie połowicznym sukcesem. Religijnej Prawicy udało się zaistnieć na amerykańskiej scenie politycznej, wprowadzając konserwatywnych polityków do Białego Domu i Kongresu. Już w 1980 roku, obok Reagana, fundamentaliści spod znaku Moral Majority poparli publicznie w wyborach do Kongresu 40 republikańskich polityków, w tym senatora Dana Quayle’a oraz członków Izby Reprezentantów – Dona Nicklesa i Paulę Hawkins, którzy odnieśli sukces wyborczy. Czternaście lat później Religijna Prawica kontrolowała już w pełni 18 stanowych oddziałów Partii Republikańskiej ustalając własne listy wyborcze, a w 13 kolejnych miała silne wpływy⁴², przesądzając ostatecznie o sukcesie GOP w wyborach do Kongresu. Działalność tą fundamentaliści protestanci kontynuują do dnia dzisiejszego pozostając w trwałej koalicji politycznej z Partią Republikańską oraz ogłaszając przed każdymi wyborami listy chrześcijańskich kandydatów popieranych przez środowisko. Obecnie system ten zyskał formę „kart z wynikami” (*scorecards*), ponieważ w jego ramach urzędującym politykom przyznaje się punkty za poprawne stanowisko w trakcie głosowania nad zmianami legislacyjnymi, wspieranymi bądź potępianymi przez Religijną Prawicę⁴³.

⁴¹J. Falwell, op. cit., s. 226-229.

⁴²D. K. Williams, op. cit., 192, 232-233.

⁴³Porównaj również strony internetowe organizacji, na których znajdują się tego typu karty: *Congressional Scorecards*, Christian Coalition of America, <http://www.cc.org/>; *Scorecard*, Family Research Council Action, <http://www.frcaction.org/>; *Eagle Forum Scoreboard*, Eagle Forum, <http://www.eagleforum.org/> (15.04.2015).

Sukcesy wyborcze i ścisła kooperacja pastora Falwella z Partią Republikańską nie przełożyła się jednak na wymierne korzyści dla ruchu. Religijnej Prawicy nie udało się ostatecznie przeforsować w Kongresie anty-aborcyjnego, anty-feministycznego i anty-homoseksualnego prawodawstwa, a wszelkie propozycje legislacyjne formułowane przez konserwatywnych polityków, w tym republikańskich prezydentów, kończyły się zazwyczaj na etapie deklaracji. Wymownym przykładem tego są losy propozycji pro-chrześcijańskiej noweli konstytucyjnej *Federal Marriage Amendment*, w której miał się znaleźć zapis chroniący instytucję małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety. Pomimo zadeklarowanego wsparcia ze strony prezydenta George'a Busha w 2003 roku, dokument nigdy nie nabrał znamion poważnej propozycji legislacyjnej, i zakończył swój publiczny żywot pięć lat później, gdy polityk opuścił Biały Dom⁴⁴. Owa niewspółmierność zaangażowania i braku konkretnych rezultatów doprowadziła na początku XXI wieku do kryzysu w łonie Religijnej Prawicy.

Niezależnie jednak od opinii na temat samego ruchu Religijnej Prawicy oraz ocen jego działalności, aktywność Jerry'ego Falwella i innych przedstawicieli fundamentalizmu protestanckiego spod znaku Religijnej Prawicy jest dowodem na ogromny potencjał polityczny tkwiący w środowiskach religijnych, które odpowiednio zmotywowane mogą starać się wykorzystać mechanizmy demokracji liberalnej do osiągnięcia własnych celów. Wystarczy do tego „jedynie” odpowiedni klimat społeczny oraz charyzmatyczny lider, potrafiący obudzić w środowisku wolę działania. Jak na ironię, przykład ruchu Jerry'ego Falwella wskazuje równocześnie, w jaki sposób demokratyczny system polityczny powinien odpowiadać na działania takich nastawionych antysystemowo środowisk. Po ponad czterech dekadach działalności na amerykańskiej scenie politycznej Religijna Prawica nie potrafi już bowiem powrócić do poprzednich ról społecznych – zmarginalizowanego ruchu religijnych ekstremistów oraz antyliberalnego ruchu kontrkultury chrześcijańskiej. Kierowany obecnie przez młode pokolenie fundamentalistów, którzy zamiast w duszpasterstwie odnajdują się w polityce i biznesie, nie jest już w stanie wyobrazić sobie innego kierunku działań. Przynajmniej do czasu nowego Jerry'ego Falwella.

* * *

Marcin Pomarański – politolog, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Ruchów Politycznych Wydziału Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Sekretarz redakcji czasopisma naukowego „Prawo i Polityka”. Autor monografii *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki* (Lublin 2013).

⁴⁴C. Rasmussen, *Same-Sex Marriage*, [w:] *Culture wars: an encyclopedia of issues, viewpoints, and voices*, pod red. R. Chapman, t. 2, Armonk 2010, s. 486-487.

Danuta Cudna

RONALD REAGAN KONTRA *IMPERIUM ZŁA*. WIZJA AMERYKAŃSKIEGO ZBAWCY ŚWIATA

Ronald Reagan urodził się w Tampico w stanie Illinois w 1911 roku. Wychował się w miasteczku Dixon. Jego dziadkowie byli katolikami, jednak wychowanie RONALDA było domeną matki, protestantki. W wieku 17 lat przyszły prezydent USA rozpoczął studia na uniwersytecie. Pasjonował się sportem. Potem pracował jako komentator sportowy w lokalnej rozgłośni. Po trzech latach zgłosił się na ochotnika do wojska. Następnie wyjechał do Kalifornii i rozpoczął karierę aktorską. Zagrał w około 50 filmach. Debiutował w 1937 roku w obrazie „Miłość w eterze”¹.

W życiu RONALDA Reagana, wiara odgrywała rolę znaczącą, jednak długo nie była ona w szczególny sposób manifestowana i eksponowana. Duchowość Reagana dało się zauważyć dopiero po opuszczeniu przez niego rodzinnego miasta. Wówczas jego religijna wrażliwość zrosła się trwale z wrażliwością polityczną².

Gdy w styczniu 1981 roku Ronald Reagan zaczynał swoją prezydenturę, stwierdził w rozmowie z jednym ze swoich doradców: „Moja koncepcja polityki amerykańskiej jest prosta wręcz prostacka. A jest taka: my wygrywamy oni przegrywają”. To pozornie banalne stwierdzenie stało się po ośmiu latach jego prezydentury faktem³. Prezydent Ronald Reagan realizował konserwatywny kierunek polityki zagranicznej i militarnej Stanów Zjednoczonych. W polityce zagranicznej kierunek ten przejawiał się w odchodzeniu od polityki *odprężenia*. Charakteryzował się on dążeniem do podporządkowania sobie sojuszników, bardziej agresywną obroną interesów amerykańskich w świecie, zwalczaniem państw o orientacji lewicowej, udzielaniem pomocy rządowi proamerykańskiemu – w tym również prozachodnim reżimom dyktatorskim. W polityce zagranicznej silnie ujawniły się elementy amerykańskiego nacjonalizmu obywatelskiego, które w USA zwane były czasami „nowym patriotyzmem”⁴. Choć polityka zagraniczna jednak nie odgrywała priorytetowej roli w pierwszych dwóch latach kadencji Reagana, była ona na tyle aktywna, że wywarła znaczny wpływ na środowisko międzynarodowe i to w skali globalnej. To właśnie w tym okresie – podczas wystąpienia przed Narodowym Zgromadzeniem Ewangelików w Orlando na

¹T. Teluk, *Krucjata wolności*, „Nasz Dziennik” 2011, nr 29, s. 14.

²P. Kengor, *Ronald Reagan. Duchowa biografia*, Kraków 2011, s. 9-10.

³L. Pietrzak, *Człowiek, który zwyciężył Imperium Zła*, [w:] <http://3obieg.pl/czlowiek-ktory-zwyciezyl-imperium-zla> (10.05.2015).

⁴Ibidem.

Florydzie (8 marca 1983 roku) – swoim przemówieniem zainicjował Reagan symbolicznie ostatnią fazę *zimnej wojny*, która doprowadziła ostatecznie do rozpadu Związku Radzieckiego⁵.

Wyścig zbrojeń narzucony przez USA w latach 1981-1986, stagnacja rokowań rozbrojeniowych, ideologizacja polityki zagranicznej, wykorzystywanie dźwigni ekonomicznej do realizacji celów politycznych, podważanie terytorialno-politycznego *status quo* w Europie Wschodniej, lansowanie nowych doktryn i koncepcji militarnych w rodzaju możliwości wygrania przewlekłej wojny nuklearnej lub ograniczonej wojny nuklearnej, zainstalowanie w 1983 roku w Europie Zachodniej rakiet średniego zasięgu Preshing II i Cruise, musiało doprowadzić w końcu do kryzysu stosunków Wschód – Zachód i pogorszenia się atmosfery międzynarodowej⁶.

Europejscy sojusznicy Stanów Zjednoczonych mieli niewielki wpływ na amerykańskie decyzje dotyczące rozbrojenia. Postęp w tej dziedzinie mógł być osiągnięty pod warunkiem gotowości obu supermocarstw atomowych – USA i ZSRR do rozpoczęcia dialogu. Nadzieje na zahamowanie wyścigu zbrojeń pojawiły się wraz z objęciem władzy w ZSRR przez Michaiła Gorbaczowa w 1985 roku. Nowy I sekretarz KPZR miał świadomość, że tempo rywalizacji z USA rujnowało sowiecką gospodarkę⁷. Planował przeprowadzić reformy ratujące jego kraj z zapaści – warunkiem koniecznym było zlikwidowanie napięcia w stosunkach z Waszyngtonem. Dlatego już w kwietniu 1985 roku Gorbaczow wystąpił z propozycją redukcji rakiet średniego zasięgu rozmieszczonych w Europie po obu stronach *żelaznej kurtyny*⁸. W listopadzie 1985 roku nastąpiło pierwsze od sześciu lat spotkanie na szczycie w Genewie, rozpoczynające serię rozmów rozbrojeniowych. Amerykański prezydent wciąż uważał, że powinny być one prowadzone z pozycji siły – wiedział bowiem, że Amerykę stać na prowadzenie wyścigu zbrojeń, który dla ZSRR mógł się okazać morderczy. Dlatego spotkania na szczycie i na niższym szczeblu często kończyły się impasem. Było to przyjmowane z ulgą przez państwa Europy Zachodniej, gdyż chęć zademonstrowania woli rozbrojenia prowadziła przywódców mocarstw do deklaracji całkowitego rozbrojenia nuklearnego, co uczyniłoby kontynent praktycznie bezbronnym wobec sowieckiej przewagi w dziedzinie broni konwencjonalnych. Europejscy członkowie NATO niepokoiłi się, że żaden ich przedstawiciel nie brał udziału w tych negocjacjach. Nawet Margaret Thatcher, która starała się wpływać na przebieg dialogu amerykańsko-sowieckiego, nie została dopuszczona do głosu⁹.

⁵M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013, s. 245.

⁶L. Pastusiak, *Ronald Reagan*, Warszawa 1988, s. 223-224.

⁷Zob. M. Gorbaczow, *Sam ze wspomnieniami*, tłum. O. Morańska, Warszawa 2014.

⁸P. Matera, R. Matera, *Od reaktywacji zimnej wojny do porażki „Imperium Zła” Stosunki transatlantyckie za prezydentury Ronalda Reagana* [w:] <http://www.mpp.org.pl/08-9/7-28.html> (10.05.2015).

⁹Ibidem.

Aby prowadzić twardą politykę wobec Związku Radzieckiego Reagan skupił wokół siebie grupę ludzi tak samo jak on gotowych realizować politykę konfrontacji z komunizmem. Łączyło ich coś więcej ponieważ, wszyscy byli chrześcijanami, a Związek Radziecki symbolizował dla nich kumulację Zła. Miał głęboką świadomość, że to właśnie jemu opatrzność powierzyła dziejową misję – głoszenia opartej na wierze wolności. Wolności, która jest w stanie pokonać wszelkie granice. Był przekonany, że ZSRR można zwyciężyć metodami pokojowymi. Dlatego właśnie zdecydował się na wojnę gospodarczą z blokiem komunistycznym, na wyścig zbrojeń, na propagandę, działania finansowe oraz naciski moralne. Prognozy Waszyngtonu zakładały, iż niewydolna gospodarka komunistycznego molocha, jakim był ZSRR nie będzie w stanie wytrzymać starcia. Reagan zachęcał narody za *żelazną kurtyną* do wiary w Boga. Nie tylko deklaratywnie uważał, że odrodzenie religijne zniewolonych narodów może być kluczem do ich wolności. Był to kolejny element zbieżności jego polityki z polityką Watykanu. Reagan i Jan Paweł II wiedzieli, że Europa Środkowa, a zwłaszcza Polska są kluczem do pokonania radzieckiego imperium. Dlatego tak ważnym celem amerykańskiego prezydenta było doprowadzenie do poluzowania kontroli sowieckiej w krajach bloku wschodniego. Z tego powodu zintensyfikował promowanie kwestii praw człowieka. Ale Reagan był również przekonany, że obszarem, na którym może dojść do zwycięskiego starcia ze Związkiem Sowieckim jest gospodarka. Dlatego rozpoczął – co podkreślono wyżej – wyścig zbrojeń, rozwój nowych technologii, ograniczył transfer nowoczesnych technologii oraz wstrzymał transakcje z Moskwą. Gdy w 1987 roku odbył się amerykańsko-sowiecki szczyt w Reykjavíku, Reagan wiedział już, że odniósł w tym starciu zwycięstwo. Sam Gorbaczow w jednym z wywiadów dla prasy stwierdził wówczas, że USA dążą do wyczerpania Związku Sowieckiego za pomocą wyścigu zbrojeń, chcąc w ten sposób wywołać niezadowolone społeczne, a w ich rezultacie – polityczne zmiany w ZSRR¹⁰.

Koncepcja *Strategic Defense Initiative* (SDI), stworzona przez Ronalda Reagana, zyskała popularną nazwę *Gwiezdnych Wojen*. Dla jej promocji wśród Amerykanów wykorzystywał Reagan skojarzenia z popularnym wówczas filmem *science-fiction*¹¹. W projektowanej wersji SDI był systemem antyrakiet rozmieszczonych na wyrzutniach naziemnych, które mogły zestrzelić nadlatujące pociski sowieckie z dużej odległości – poza atmosferą ziemi lub w stratosferze. Choć SDI nigdy nie został wdrożony, to jego rozwój dawał nadzieję na uzyskanie przez Stany Zjednoczonej ogromnej przewagi strategicznej. Perspektywa *Gwiezdnych Wojen* wywołała prawdziwą panikę na Kremlu, ponieważ Związek Sowiecki nie był wówczas w stanie ani finansowo, ani technologicznie, podjąć podobnego programu. Zmusiło to władze w Moskwie do całkowitej reorientacji politycznej i docelowo do uznania całkowitej porażki w wyścigu zbrojeń z

¹⁰L. Pietrzak, op. cit.

¹¹M. F. Gawrycki, *Uwikłane obrazy. Hollywoodzki film a stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2011, s. 116.

USA. W tej sytuacji Stany Zjednoczone spróbowały wykorzystać kryzysową sytuację ekonomiczną Związku Sowieckiego i zmusić to państwo do rozpoczęcia poważnych rozmów rozbrojeniowych oraz do wycofania się z zaangażowania w konflikty w krajach rozwijających się¹².

Starając się zrozumieć sytuację w ZSRR, Ronald Reagan wiele w tym czasie czytał. Choć jego poglądy na temat komunizmu w oczywisty sposób wynikały z osobistych doświadczeń, to jednak na ukształtowanie jego postawy wobec Związku Radzieckiego miało wpływ także kilku myślicieli. Intelktualiści, do których najchętniej sięgał, nie podejmowali tylko tematów komunizmu, lecz rozważali powiązania między komunizmem a ateizmem, zajmowali się też kwestią Boga. Byli to między innymi Malcolm Muggieridge, Aleksander Sołżenicyn, Wilhelm Roepke i Frank Meyer. Osobą która wywarła wówczas największy wpływ na Reagana był Whittaker Chambers, agent GRU, który stał się antykomunistą. Największe znaczenie w rozwoju myśli Reagana przypisywał on dziełu *Witness* – pamiętnikowi Chambersa¹³.

Reagan postrzegał komunizm jako system ponury i bezbożny. W swoim narodzie natomiast dopatrywał się cech wyjątkowych oraz szczególnego zadania, czyli kontrolowania bolszewików. Już w latach pięćdziesiątych stwierdził publicznie, że Ameryka jest *narodem wybranym*. W wielu przemowach, odnosząc się ogólnie do swojego kraju, Reagan mówił, że Bóg „pobłogosławił ten kraj”. Zapożyczając słowa z piosenki „America the Beautiful”, powtarzał „Bóg wylał na nas swoją łaskę”. Przekonany był, że Bóg dał Ameryce specjalne zadanie do wykonania, że dla „miasta położonego na górze” – wybranego przez Niego miał specjalny plan. Reagan w szczególności wierzył, że Amerykanie zostali przeznaczeni do odegrania decydującej roli w historii – począwszy od trudów pierwszych osadników, do momentu, gdy on sam został prezydentem¹⁴. Wśród koncepcji religijno-politycznych, które pojawiały się w dziejach Stanów Zjednoczonych Ameryki, za najbardziej popularną uchodzi ponadkonfesyjna (głównie na gruncie pluralistycznego protestantyzmu¹⁵) idea *amerykańskiego narodu wybranego przez Boga*. Począwszy od XVI wieku do Ameryki przybywały rzesze imigrantów w poszukiwaniu zarówno lepszego losu, jak i fortuny. Należeli oni do różnych narodowości jak i wyznań. Tworzyli mozaikę zarówno kultur jak i tradycji. Osadnicy pochodzenia anglosaskiego, uciekający przed prześladowaniami religijnymi w Europie, widzieli w procesie zasiedlania nowego kontynentu akt Bożej woli ustanowienia nowego Izraela. W XVIII-wiecznej Ameryce, północne stany objęła rewolucja przemy-

¹²W. Domagalski, *Jak aktor, który został prezydentem USA, doprowadził do upadku „imperium zła” – ZSRR*, [w:] <http://nowahistoria.interia.pl/prl/news-jak-aktor-ktory-zostal-prezydentem-usa-doprowadzil-do-upadku,nld,1398705> (9.05.2015).

¹³P. Kengor, op. cit., 106.

¹⁴Ibidem, s. 121-122.

¹⁵A. Peck, *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka: współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Tyczyn 2005, s. 13.

słowa, która przyczyniła się do wielu napięć i niepokojów. Ludzie oczekując rychłego końca świata, z dużą żarliwością słuchali proroków, którzy go przepowiadali. Amerykańska rewolucja i walka o niepodległość, dodały nowego bodźca do działania. Był to kraj poszukujący swej tożsamości i odrębności – przede wszystkim od Anglii¹⁶. Od połowy XIX wieku mesjanizm amerykański przybrał popularną nazwę *Boskiego Przeznaczenia*. Amerykanie powszechnie wierzyli, że Bóg przeznaczył ich do osiągnięcia wielkich zadań na tym świecie. Misja ta dla wielu miała oblicze zarówno etyczne jak i religijne¹⁷. W atmosferze tak pojętej predestynacji mesjanistycznej mieściło się również nauczanie mormonów – nowego ruchu religijnego okresu tzw. *drugiego wielkiego przebudzenia* (*The Second Great Revival*) w XIX wieku¹⁸.

Religijność nosi w Ameryce bardziej użytkowy charakter niż gdzie indziej na Zachodzie. Jest zarówno orężem jak i tarczą. Zakłada przestrzeganie pewnych norm społecznych i postępowanie według określonych wzorów, dzięki czemu mniej więcej wiadomo, czego można spodziewać się w relacjach interpersonalnych. Badania przeprowadzone w 1981 roku wykazały, że ok. 45 milionów Amerykanów cechuje „intensywna religijność”, która ich zdaniem wprowadza do życia pewne uporządkowanie oraz umiar w dążeniach materialnych. Chrystianizm wielu wyznań protestanckich polega raczej na dochowywaniu wierności konwencjom i wskazaniom moralnym, aniżeli na „czystej” żarliwej wierze. Dlatego mamy do czynienia z takim powodzeniem kaznodziejstwa. Kaznodzieja trochę wyświęca, ale głównie moralizuje. Zwłaszcza w niewielkich kongregacyjnych zborach, kaznodzieją może być prawie każdy¹⁹. Idea „Moralnej większości”²⁰ przemawiała do licznych odłamów drobnomieszczaństwa i robotników, do ludzi w średnim wieku, najczęściej kobiet zamieszkałych w rejonach farmerskich i w małych miasteczkach na Południu i Środkowym Zachodzie. Ich reakcją na ekscesy radykałów kontrkultury był radykalizm na przeciwstawnym biegunie: okopali się oni pod sztandarem uproszczonego konserwatyzmu²¹. Pierwsza znacząca organizacją Nowej Chrześcijańskiej Prawicy była *Moral Majority* (*Nowa prawica*), która działała w latach 1979-1989, pod przywództwem słynnego ewangelikalnego kaznodzieji Jerry’ego Falwella²². Fundamentalisci, którzy współpracowali w ramach *Moral Majority* – w tym między innymi: Robert Grandt, Pat Robertson, D. James Kennedy, Greg Dixon czy też Charles Stanley – zaangażowali się w różne formy politycznej aktywności, takie jak: wydawanie biuletynów i czasopism, prowadzenie kampanii spo-

¹⁶L. Pastusiak, *Mesjanizm amerykański*, „Dziś” 2007, nr 05/07, s. 51.

¹⁷Ibidem, s. 52.

¹⁸M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 80.

¹⁹M. Berezowski, *Czas Reagana*, Warszawa 1982, s. 181-186.

²⁰Ibidem, s.181-194.

²¹M. Berezowski, op. cit., s. 187-188.

²²A. Bednarska-Stec, *Fundamentalizm protestancki w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, [w:] *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, red. B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński, Kraków 2010, s.191.

łecznych i seminariów, a także działalność w radiu i telewizji. Tworzyli oni także grupy lobbujące w Kongresie na rzecz konserwatywnych zmian prawnych, prowadzili akcje rejestrowania republikańskich wyborców, a także angażowali się w kampanie wyborcze Ronalda Reagana. W swojej działalności odwoływali się oni nie tylko do całego spektrum amerykańskich protestantów, ale nawet do katolików i wyznawców judaizmu²³. Nie była to grupa o jednolitej strukturze organizacyjnej, lecz platforma współpracy politycznej i społecznej, na którą składało się kilka różnych organizacji: *Moral Majority Foundation* (Fundacja Moralnej Większości), skupiająca się na aktywizacji politycznej społeczeństwa i rejestracji potencjalnych republikańskich wyborców; *Moral Majority Political Action Committee* (Komitet Działań Politycznych Moralnej Większości), zajmujący się zbieraniem funduszy dla popieranych przez fundamentalistów kandydatów w wyborach; *Moral Majority Legal Defense Foundation* (Fundacja Ochrony Prawnej Moralnej Większości), służąca pomocą prawną wszystkim zainteresowanym walką o konserwatywną wizję Ameryki; oraz *Moral Majority Inc.* (Korporacja Moralnej Większości), grupa lobbująca powołana do kontaktów z politykami. Są to organizacje, które funkcjonowały na poziomie narodowym, podlegając jednocześnie Zarządowi, oczywiście z Jerrym Falwellem na czele, jednakże miały również swoje struktury stanowe. Wspólnie również wydawały czasopismo „Moral Majority Report”²⁴. *Moral Majority* czasu Reagana nie była oderwana od amerykańskiej tradycji i tożsamości religijnej. Dopiero jednak po wyborach 1980 roku jej aktywiści mogli stwierdzić, że Ameryka nareszcie otrzymała najbardziej konserwatywnego prezydenta i najbardziej konserwatywny Kongres od kilkudziesięciu lat²⁵.

Prezydentura Reagana realizowała się zatem w wyraźnym kontekście i na wyraźnie zdefiniowanym podłożu aksjologicznym. Reagan bez większego ryzyka publicznie odwoływał się do imperatywów religijnych w polityce, głosząc na przykład wiarę w moc modlitwy w odniesieniu do oczekiwanych zmian w przestrzeni politycznej. Rząd Reagana skorzystał z narodowej zgody na ponowne umocnienie prezydenckiego przywództwa, lecz nie na powrót do „imperialnej prezydentury”²⁶. W pierwszych latach swojego istnienia Nowa Chrześcijańska Prawica była w głównej mierze ruchem reakcyjnym, skonsolidowanym przeciwko takim zjawiskom jak aborcja, czy sekularyzm, a skoncentrowanym na prawnej ochronie tradycyjnej protestanckiej rodziny. Prezydentura Reagana rozbudziła fundamentalistyczną wiarę w możliwość dokonania pro religijnych zmian w prawie federalnym. Motorem do politycznego działania w tym okresie były sukcesy wyborcze *Moral Majority* oraz zwycięskie batalie legislacyjne, w ramach których federalnie zakazano finansowania z publicznych pienięd-

²³M. Pomarański, op. cit., s. 126-127.

²⁴Ibidem, s. 134.

²⁵M. Berezowski, op. cit., s. 187-188.

²⁶P. Kengor, op. cit., s. 219.

dzy aborcji dla najbardziej potrzebujących obywateli. Wiarę w możliwość dokonania zmian oraz związany z nią mesjanizm fundamentalistów można zaobserwować już w manifestie politycznym *Moral Majority* z 1980 roku, w którym Falwell ostatni rozdział publikacji rozpoczyna od takiego sformułowania: „Wierzący w Biblię chrześcijanie i moralnie zdeterminowani do zrobienia czegoś w sprawie problemów, z którymi mamy do czynienia jako naród”²⁷.

W nurt przekonania i narrację *Moral Majority* wpisują się również wypowiedzi samego Reagana. Podczas przywoływanego wyżej wystąpienia przed Narodowym Zgromadzeniem Ewangelików w Orlando na Florydzie, mówił: „To oni mówią o wyższości państwa, o jego wyższości nad jednostką i przewidują, że państwo obejmie władzę nad całym światem. To oni koncentrują na sobie całe zło tego świata. Więc kiedy dyskutujecie o zamrożeniu potencjałów nuklearnych, postarajcie się unikać grzechu pychy, która mogłaby was popchnąć do stwierdzenia, że obie strony tego sporu mają rację, że – ignorując fakty i historię – zignorujecie agresywne działania imperium zła i stwierdzicie, że wyścig zbrojeń jest po prostu nieporozumieniem, a nie walką prawdy z kłamstwem i dobra ze złem”²⁸.

Wybory prezydenckie w latach 1980 i 1984 roku, były *de facto* pierwszymi przedsięwzięciami na tak masową skalę, w którą zaangażowane były wszystkie liczące się organizacje fundamentalistyczne. Dwukrotne zwycięstwo pozwoliło Religijnej Prawicy nie tylko utwierdzić się w przekonaniu o słuszności obranego kierunku, ale dodatkowo wzmocniło cały ruch, pokazując jednocześnie, że istnieje realna szansa na zmianę świeckiego prawodawstwa²⁹.

Reagan był zdeklarowanym antykomunistą i zwolennikiem wolnego rynku. Uważał, że rząd nie powinien okradać z oszczędności obywateli za pomocą inflacji. Z tych samych powodów optował za radykalną obniżką podatków. Opowiadał się także za deregulacją gospodarki, a przyczyny wszelkich problemów ekonomicznych upatrywał w aktywności państwa. Za jego rządów zaprzestano kontroli cen na rynkach paliw płynnych, gazu, branży transportowej i w telekomunikacji. Zliberalizowano regulacje na rynku pracy. Poluzowaniu uległy także bariery na rynkach finansowych – zniesiono m.in. zakaz dla banków zagranicznych w dostępie do rynku amerykańskiego. Na efekty polityki gospodarczej nie trzeba było czekać. Za czasów prezydentury Reagana liczba krajowych linii lotniczych w USA zwiększyła się z 36 do 86, bilety lotnicze staniały 6-krotnie, a liczba przewożonych pasażerów uległa podwojeniu. Ceny gazu spadły zaś o 1/4, ceny rozmów telefonicznych aż 10-krotnie³⁰. Źródło tych sukcesów – „wolność gospodarcza” – mogła zaistnieć w swojej najlepszej postaci tylko na

²⁷M. Pomarański, op. cit., s. 244-245.

²⁸B. Węglarczyk, *Dokładnie 30 lat temu Reagan mówił o „imperium zła”*, [w:] <http://www.rp.pl/artukul/988092.html> (09.05.2015).

²⁹Ibidem, s. 252.

³⁰T. Teluk, op. cit.

Wyspie wolności. 17 lipca 1980 roku w Detroit odbył się narodowy konwent Partii Republikańskiej, na którym wręczono nominację prezydencką Ronaldowi Reaganowi. Wygłosił on dwudziestominutowe przemówienie w którym skupił się na wielu tematach. Pojawiło się tam także odwołanie do Boskiej Opatrzności, dzięki której Amerykanie mogą być w świecie właśnie *Wyspą wolności*, czyli antytezą *Imperium Zła*. Przemówienie zamieniło się w pewnym momencie w modlitwę o pomyślność dla *sił Dobrych*. Mowa ta nie była ani pierwszą ani ostatnią, w której prezydent Stanów Zjednoczonych wzywał w modlitwie Boga. W czasie swoich publicznych wystąpień modlili się także prezydenci George H. W. Bush oraz George Bush Junior. George H. W. Bush od takiej modlitwy rozpoczął w 1989 roku swoją prezydenturę. Jego syn jeszcze wydatniej w wielu orędziach i przemówieniach odnosił się do Boga, a także posługiwał się regularnie cytatami z Biblii³¹. Reaganowski schemat walki z *Imperium Zła*, George Bush Senior realizował w odniesieniu do *Zła*, które uosabiać miał Irak Saddama Husajna, zaś George Bush Junior pod pojęciem *Osi Zła* widział Iran, Irak i Koreę Północną.

* * *

Danuta Cudna – absolwentka Uniwersytetu Zielonogórskiego, licencjonowana politolog (praca dyplomowa dotycząca amerykańskich mormonów i politycznej kariery Mitta Romneya). Aktualnie przygotowuje pod kierunkiem prof. dra hab. Stefana Dudry pracę magisterską na temat amerykańskiego mesjanizmu politycznego.

³¹ M. Pomarański, op. cit., s. 82-83.

Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizmy

Radosław Zenderowski

RELIGIA JAKO FUNDAMENT I RDZEŃ TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ

Wstęp

Nie ulega żadnej wątpliwości, że religia jako wartość rdzenna¹ – zarówno historycznie, jak i współcześnie – odgrywa istotną, nierzadko także kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości narodowych (mimo, że jeszcze nie tak dawno na gruncie nauk społecznych dominował pogląd o nieuchronności procesów sekularyzacyjnych oraz stopniowym zaniku tożsamości narodowych jako konsekwencji globalizacji i „racjonalizacji” życia społecznego²). Teza ta odnosi się nie do konkretnego regionu czy wybranych regionów świata, ale ma charakter uniwersalny – to znaczy znajduje w mniejszym lub większym stopniu zastosowanie do całego świata (przypadki tożsamości narodowych, w których kształtowaniu religia nie odegrała bezpośrednio lub pośrednio ważnej roli zdarzają się, lecz można je traktować w kategorii przypadków potwierdzających regułę). Różnice pomiędzy poszczególnymi regionami odnoszą się przede wszystkim do „siły” zmiennej niezależnej (wśród innych zmiennych), jaką jest religia w stosunku do zmiennej zależnej, jaką jest tożsamość narodowa (wymiar ilościowy). Nie bez znaczenia jest także specyfika danej religii (jej doktryna, struktura organizacyjna, sposób oddziaływania społecznego), albowiem istnieją oczywiste różnice pomiędzy religiami monoteistycznymi i politeistycznymi, uniwersalistycznymi i nieuniwersalistycznymi (wymiar jakościowy).

¹I. Kabzińska, *Religia jako wartość rdzenna*, [w:] *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie*, red. M. Mróz, T. Dąbrowski, Toruń 2009, s. 36-60; C. Christie, *Unity and Diversity A Critique of Religion and Ethnicity in Europe*, „The Ecumenical Review” 1995, nr 1, s. 12-20.

²G. Himmelfarb, *Mroczne i krwawe rozdroże, czyli tam, gdzie nacjonalizm spotyka się z religią*, „Teologia Polityczna” 2006-2007, nr 4, s. 307-309. Autorka komentując powszechne w naukach społecznych przekonanie o nieuchronnej śmierci religii i nacjonalizmu jako fenomenów nieprzystających do nowoczesności pisze: „Jeśli kwestia nacjonalizmu prowadzi do zaprzeczania rzeczywistości, to kwestia religii zachęca do tego w dwójnasób. Podobnie jak nacjonalizm, religia przeciwstawia się oświeceniowym zasadom racjonalizmu, uniwersalizmu, świeckości, materializmu. Religii nie rozpatruję jako prywatnej, osobistej wiary, którą oświecony świat może tolerować jako indywidualne dziwactwo chronione przez zasadę wolności. Interesuje mnie religia w słabiej tolerowanej postaci, jako zorganizowana, zinstytucjonalizowana siła, która wywiera wpływ w sferze publicznej. Uznaje się, że tak rozumiana religia jest równie przestarzała jak sam nacjonalizm. W końcu już ponad dwa wieki temu *philosophes* zapewniali nas, że ostatni książd zostanie powieszony na trzewiach ostatniego króla (czy może na odwrót?)”. Tymczasem – zauważa Himmelfarb – „W chwili obecnej, na przekór naszym wszystkim oczekiwaniom, stajemy twarzą w twarz ze śmiertelnościami połączeniem nacjonalizmu i religii, i to nie na jakimś jednym wyizolowanym obszarze, lecz na całej kuli ziemskiej. Istnieje niebezpieczeństwo, że kwestia narodowa, która nie tylko dla marksistów, lecz również dla większości oświeconych intelektualistów (tak jak konserwatystów i liberałów) została obrócona w popiół historii, stanie się kwestią teraźniejszości i przyszłości. Oczywiście staje się również, że kwestia narodowa pozostaje w bliskim związku z religią”. Ibidem, s. 310. Szerzej na temat zjawiska deprywatywacji religii zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

I mimo, że ścisły związek religii i tożsamości narodowej (i nacjonalizmu) jest dla coraz większej liczby badaczy oczywisty i trudny do podważenia³, niewielu uczonych decyduje się na podjęcie pogłębionych i interdyscyplinarnych badań tego fenomenu, który – w moim przekonaniu – powinien być analizowany przy użyciu metod właściwych takim dyscyplinom jak: socjologia, politologia, historia, religioznawstwo, antropologia, ale także teologia. Odpowiednie „skoordynowanie” refleksji naukowych z ww. dyscyplin powinno umożliwić wieloaspektowy i wielowymiarowy opis zjawiska związków zachodzących między religią a tożsamością narodową. Stanowi to ogromne wyzwanie, które rzadko kiedy jest podejmowane już to z racji przekonania o niemożności i niecelowości łączenia ze sobą metod właściwych poszczególnym dyscyplinom, względnie z intelektualnego lenistwa i konformizmu maskowanego czasem troską o zachowanie „czystości metodologicznej” dyscypliny, którą uważa się za najlepiej predestynowaną do prowadzenia tego typu analiz i wyposażoną w odpowiednie narzędzia badawcze.

Istnieje jeszcze co najmniej jedna generalna przyczyna, dla której interdyscyplinarne badania relacji występujących między religią a tożsamością narodową nie cieszą się dużym powodzeniem. Badacze zdają sobie bowiem sprawę, że analizując związek dwóch fenomenów społecznych nie tylko zderzają się z wieloznacznością pojęć: religia i tożsamość narodowa, ale z konieczności odwoływać się muszą do innych pojęć równie, o ile nie bardziej wieloznacznych, takich jak: naród, etniczność, nacjonalizm. Problemem jest samo sprecyzowanie istoty i zakresu przedmiotowego ww. pojęć, a co dopiero ustalenie systemowych i funkcjonalnych zależności i powiązań występujących pomiędzy tymi pięcioma pojęciami (co najmniej pięcioma, bo w praktyce jest ich więcej). Poza tym należy pamiętać, że relacje między religią a tożsamością narodową zapośredniczone m.in. przez nacjonalizm mają charakter dynamiczny i nie można ich „wtłaczać w modele linearne, ewolucjonistyczne lub uproszczone funkcjonalistyczne”⁴.

Nie sposób nie postawić sobie w tym miejscu pytania o rolę politologów w wyjaśnianiu relacji występujących między religią a tożsamością narodową. Jaki aspekt tychże relacji powinien być analizowany w pierwszym rzędzie przez politologów? Otóż wydaje się, że budowanie lub wzmacnianie tożsamości narodowej ma miejsce w drodze dyskursu politycznego (w tym dyskursu nacjonalistycznego jako rodzaju dyskursu politycznego) i jest działalnością nieprzypadkową mającą na celu nie tylko za-

³Z drugiej strony, zauważa G. Himmelfarb, w środowisku naukowym nadal panuje swoista moda na niedostrzeganie roli religii w kreowaniu nacjonalizmu: „Ostatnio opublikowana Encyklopedia nacjonalizmu (Encyclopedia of Nationalism) zawiera hasła na temat: kulturalnego nacjonalizmu, dynastycznego nacjonalizmu, ekonomicznego nacjonalizmu, humanitarnego nacjonalizmu, integralnego nacjonalizmu, a nawet muzyki i nacjonalizmu, ale nie ma w niej niczego o religijnym nacjonalizmie lub o nacjonalizmie i religii (zawiera hasło nacjonalizm jako religia, ale religia jest użyta w sposób metaforyczny, który podkreśla emocjonalny charakter nacjonalizmu”. G. Himmelfarb, *Mroczne i krwawe rozdroże...*, op. cit., s. 311.

⁴G. Zubrzycki, *Krzyże w Auschwitz. Tożsamość narodowa, nacjonalizm i religia w postkomunistycznej Polsce*, Kraków 2014 s. 233.

chowanie integralności grupowej, ale wzmocnienie różnego rodzaju instytucji społecznych na czele z państwem narodowym. Tak więc politolodzy, badając relacje występujące między religią i tożsamością narodową, koncentrować się będą na nacjonalizmie (w tym nacjonalizmie religijnym), państwie narodowym oraz władzy politycznej i podejmowanych przez nią decyzjach politycznych. Jest to, jak sądzę, główne pole badawcze dla nowopowstającej subdyscypliny o nazwie politologia religii⁵.

Tych kilka zdań wprowadzenia może wywołać wrażenie, że oto zamierzam zniwelować ów deficyt w badaniach naukowych. Nic podobnego. Moim celem poza samym stwierdzeniem tegoż deficytu, wskazaniem na jego prawdopodobne przyczyny jest stworzenie pewnego przyczynku do dalszych badań poprzez uzupełnienie lub rozwinięcie niektórych tez zawartych w monografii zatytułowanej *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej: między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*. Ów przyczynek – będący w istocie jedynie zasygnalizowaniem pewnych węzłowych, moim zdaniem, problemów teoretycznych – stanowić ma założeniu zaproszenie do dalszej dyskusji i sporów naukowych nad wspomnianymi relacjami religii i tożsamości narodowej, która na gruncie nauki polskiej toczy się już od kilkudziesięciu lat (warto wspomnieć zwłaszcza prace takich autorów jak Grzegorz Babiński, Irena Borowik, Bohdan Cywiński, Jerzy Kłoczowski, Ryszard Radzik, Ryszard Michalak, Halina Rusek, Andrzej Sadowski, Andrzej Walicki, Radosław Zenderowski). Jednocześnie stanowić ma on ramy teoretyczne do analizy wybranego przez nas przypadku, w którym religia staje się fundamentem, a nawet rdzeniem narodowej tożsamości. W tym celu zdecydowaliśmy się na analizę współczesnej tożsamości boszniackiej, której poświęcony został osobny artykuł zamieszczony w ramach niniejszego tomu autorstwa Mateusza Seroki⁶.

Religia i tożsamość narodowa

Z racji tego, że zamierzam posługiwać się dwoma pojęciami bardzo różnie definiowanymi na gruncie nauk społecznych i humanistycznych, konieczne jest ich doprecyzowanie na użytek dalszych analiz.

Religia jako wyjątkowo złożony i trudny do zdefiniowania fenomen społeczny, stanowi przedmiot licznych kontrowersji naukowych. Niemiecki socjolog Günter Kehler pisze: „Można odnieść wrażenie, że zarówno dla socjologów religii, jak i dla religioznawców, samo ustalenie, co należy uważać za religię, co zaś nie, wydaje się być równoznaczne z wykonaniem znacznej części pracy”⁷. Jonathan Fox zajmujący się badaniami nad znaczeniem religii w konfliktach zbrojnych wyróżnia z kolei cztery

⁵Szerzej: R. Michalak, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] idem (red.), *Religijne determinanty polityki*, Zielona Góra 2014, s. 5-11.

⁶W niniejszym artykule wykorzystano wybrane, zmienione i uaktualnione fragmenty analiz z monografii: R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011.

aspekty religii: (1) system wierzeń, (2) zasady i standardy zachowań wynikające z prawd religijnych; (3) instytucje religijne – formy organizacyjne, (4) źródło i metoda legitymizacji⁸. W innym opracowaniu, autor wspomina o pięciu „społecznych manifestacjach religii“: (1) religia jako jeden z fundamentów tożsamości (w nawiązaniu do głośnej tezy Huntingtona), (2) religia jako system przekonań wpływających na zachowania społeczne, (3) religia jako doktryna lub teologia determinująca zachowania społeczne, (4) religia jako źródło legitymacji i usprawiedliwienia, (5) religia w rozumieniu instytucjonalnym⁹.

Religia może być rozpoznawana jako istotne narzędzie legitymizacji danej władzy politycznej i realizowanych przez nią zadań. Może także w istotny sposób wspierać proces legitymizacji działań narodowowyzwoleńczych. Religia – pisze Grzegorz Babiński – stanowi „wielką siłę mobilizującą i dlatego bywa bardzo przydatna w uaktywnianiu zbiorowości, w tym zwłaszcza zbiorowości etnicznych”¹⁰. Émile Durkheim, twórca jednej z najbardziej popularnych definicji religii, uznaje religię¹¹ jako jeden z trzech (obok ideologii społecznych i ruchów nacjonalistycznych) elementów integrujących społeczeństwo¹², a Bronisław Malinowski wskazuje na dwie podstawowe funkcje religii. Po pierwsze, w sytuacjach granicznych ponownie stabilizuje ona jedność grupową oraz dostarcza jednostce sensu istnienia, po drugie – poprzez rytuał inicjacyjny zobowiązuje członka społeczności do poszanowania wartości i norm społecznych, przydając im jednocześnie waloru świętości. Innymi słowy, Malinowski, podobnie jak wielu innych badaczy religii, zwraca uwagę na jej społeczny wymiar¹³. Z

⁷G. Kehrler, *Wprowadzenie do socjologii religii*, przeł. J. Piegza, Kraków 1997, s. 19. Na temat kontrowersji w definiowaniu religii zob. także: J. A. Kłoczowski, *Religia*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1063-1080. Lucian N. Leustean zauważa, że zdecydowana większość teorii nacjonalizmu pomija milczeniem kwestię religii. Jego zdaniem, jedynie w ramach etnosymbolizmu, religia została dostrzeżona jako istotny element w procesie powstawania nacjonalizmów i tożsamości narodowych. Autor w swoim artykule prowadzi interesujące rozważania nt. pojęcia religii w naukach społecznych, w tym także w politologii i stosunkach międzynarodowych, a także stara się odpowiedzieć na pytanie o rodzaj relacji występujących między religią a polityką. Zob. L. N. Leustean, *Towards an Integrative Theory of Religion and Politics*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2005, nr 17, s. 364-381.

⁸J. Fox, *Is Ethnoreligious Conflict a Contagious Disease?*, „Studies in Conflict & Terrorism” 2004, nr 27, s. 89-90.

⁹J. Fox, S. Sandler, *The Question of Religion and World Politics*, [w:] *Religion in World Conflict*, red. J. Fox, S. Sandler, London-New York 2006, s. 2-3. Zob. także: J. Coakley, *Religion and nationalism in the First World*, [w:] *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*, red. D. Conversi, London 2004, s. 209-210; M.L. Stackhouse, *Politics and religion*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, t. 11, red. M. Eliade, New York 1987, s. 408-423.

¹⁰G. Babiński, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 15. Irena Borowik, zastanawiając się nad znaczeniem religii dla kształtowania się tożsamości narodowej, obok instytucjonalnego wpływu Kościołów, wymienia „indywidualną religijność”. Jakkolwiek trudno odmówić racji autorce, trzeba zauważyć, że jest to kategoria zdecydowanie trudniej uchwytna badawczo w porównaniu z instytucjonalną działalnością Kościołów. I. Borowik, *Introduction. Religion in Post-Communist Societies – Confronting the Frozen Past and the Peculiarities of the Transformation*, [w:] *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, red. I. Borowik, G. Babiński, Kraków 1997, s. 9.

¹¹Zdaniem Durkheima religia stanowi „system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 41. Należy tutaj podkreślić, że z definicji, religia nie jest wyłącznie sprawą jednostki, ale całej grupy.

¹²W. Pawluczuk, *Religia*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3: O-R, red. H. Domański i in., Warszawa 2000, s. 288.

¹³Zob. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, New York 1954, s. 17-92, za: G. Kehrler, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1997, s. 44-45. Szerzej nt. społecznego wymiaru religii zob. m.in.: R. Merton,

drugiej jednak strony, stwierdza Niklas Luhmann, należy pamiętać o ruchach religijnych rozsadzających albo wręcz dezintegrujących dany system społeczny, osłabiających poczucie wspólnoty etnicznej. „Doświadczenia religijne mogą dany porządek społeczny wspierać albo stawiać go pod znakiem zapytania, mogą prowadzić jednostkę do przyjęcia postawy afirmującej albo negującej, mogą oddziaływać konstruktywnie albo destrukcyjnie, a ich wpływ może też zmienić się diametralnie”¹⁴. Tam, gdzie podziały religijne stają się ważniejsze od solidarności etnokułturowej, religia okazuje się być poważnym czynnikiem dezintegracji struktur społecznych (vide: Bośnia i Hercegowina, Liban, Sudan, Nigeria i in.).

W ramach niniejszego opracowania religia stanowi przedmiot naszego zainteresowania przede wszystkim jako aktywność duchowieństwa i wiernych danego Kościoła na rzecz utrwalania integralności danej grupy etnicznej (narodowej) oraz jako sakralna sfera symboliczna bezpośrednio lub pośrednio włączana do poszczególnych narracji tożsamościowych, pełniąca ważną funkcję legitymizacyjną oraz komunikacyjną (religia jako typ komunikacji opartej na opozycji immanentne/transcendentne)¹⁵.

Tożsamość narodowa stanowi „zbiorowy autoportret”, „wyobrażenie siebie”: swoich początków i swojej historii, swojego „charakteru narodowego”, swojego terytorium i tego wszystkiego, co wydaje się być szczególną wartością w życiu narodu (ujęcie subiektywistyczne, socjologiczno-psychologiczne). Tożsamość narodowa to również pewien „styl życia” obserwowany z zewnątrz, specyficzny sposób zachowania się w określonych sytuacjach, nierzadko podświadomy i niepoddawany refleksji, to „wzorzec kulturowy”, specyficzny układ wartości (ujęcie obiektywistyczne, antropologiczne). Mam przy tym świadomość możliwości „rozchodzenia się” obydwu sposobów pojmowania tożsamości narodowej. Nie zawsze bowiem pewne obiektywnie istniejące cechy danej grupy etnicznej są powszechnie uświadamiane przez jej członków, z drugiej zaś strony mogą mieć oni skłonność do przypisywania sobie atrybutów, których rzeczywiste istnienie jest bardzo wątpliwe. Jednakowoż wydaje się, że radykalne przeciwstawienie sobie obydwu podejść teoretycznych – obiektywistycznego i subiektywistycznego, nie jest słuszne. Nie ulega przecież wątpliwości, że z jednej strony – określona samoświadomość znajdująca wyraz w deklaracjach dużej części członków danej populacji lub w wypowiedziach reprezentujących ją elit politycznych i kulturalnych nie pojawia się znikąd. Jest bowiem na ogół silnie zakorzeniona w określonej tradycji kulturowej. Nawet w przypadku, gdy na poziomie prezentowanych *implicite* lub *explicite* przekonań, zmierza się do jej zakwestionowania, tak czy inaczej, pozostaje ona ważnym i praktycznie nieusuwalnym z dyskursu społecznego punktem odniesienia. Z drugiej strony – podejmując próbę rekonstrukcji tożsamości narodowej na podstawie

Teoria socjologiczna i struktura społeczna, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 1982, s. 114-115; M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984; *Idem, Etyka protestancja a duch kapitalizmu*, Lublin 1994; T. Parsons, *The System of Modern Societies*, Warszawa 1971.

¹⁴N. Luhmann, *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Kraków 1998, s. 13.

¹⁵P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, s. 31-32.

analizy poszczególnych elementów kultury symbolicznej, nie można obojętnie przejść obok tezy, że taki, a nie inny jej kształt jest specyficznym wyrazem samoświadomości dużej części członków danej grupy narodowej, żyjących w określonym czasie i miejscu.

Socjolog Zbigniew Bokszański zauważa, że analiza współczesnych stanowisk dotyczących tożsamości narodowej w odniesieniu do interesującego nas przeciwstawienia podejść: subiektywistycznego i obiektywistycznego, pozwala postawić następujące wnioski: „(1) tożsamości narodowe pojmowane są często jako różnorodne postacie kolektywnych autopercepcji, odzwierciedlające wybrane cechy zbiorowości narodowej i jej kultury; podkreśla się niekiedy współwystępowanie tych autopercepcji z wywołwanymi przez nie emocjami; (2) treści składające się na tożsamości narodowe mogą być syndromami przekonań, postaw i systemów wartości ogółu członków zbiorowości narodowej bądź pewnych grup w jej obrębie; mogą być także zawarte w dyskursie politycznym i artefaktach kulturowych; (3) tożsamości narodowe powstają, według niektórych autorów, jako obiektywnie uwarunkowane odzwierciedlenia konstytutywnych dla narodu wartości kulturowych w długotrwałym procesie historycznym. Według innych ujęć, są konstruowane i istnieją przede wszystkim jako postacie dyskursu. Natomiast ich konkretne treściowe właściwości uwarunkowane są społecznymi, politycznymi i gospodarczymi okolicznościami ich powstawania, a nie swoistymi wzorami kulturowymi trwale związanymi z istnieniem zbiorowości narodowej”¹⁶.

Tożsamość narodowa (także: religijna) wydaje się funkcjonować w dwóch różnych wymiarach. Pytanie, „Kim jesteśmy?” implikuje zarówno pytanie, „Kim jesteśmy sami w sobie?”, jak i pytanie „Kim jesteśmy względem INNYCH?”. Proces kształtowania się tożsamości można widzieć więc zarówno w ujęciu pozytywnym, jak i negatywnym. Z jednej strony chodzi o uświadamianie sobie własnych cech charakterystycznych, z drugiej – przeciwstawianie siebie innym, „stygmatyzowanym” na różne sposoby¹⁷. Obydwie te osie – pisze Bronisław Misztal – „gdy stają się faktycznym wyznacznikiem działania i zachowania społecznego (...) składają się na współczesny fenomen tożsamości”¹⁸. W literaturze naukowej znaleźć można zgrabne określenie obydwu podejść: *sameness* (pozostawanie tym samym) i *distinctiveness* (różnienie się)¹⁹. Tożsamość kolek-

¹⁶Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 108.

¹⁷Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 99 i nn.

¹⁸B. Misztal, *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, [w:] *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Warszawa 2005, s. 24.

¹⁹A. Jacobson-Widding, *Introduction*, [w:] *Identity: Personal and Socio-Cultural*, red. A. Jacobson-Widding, Uppsala 1983, za: P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa. Przegląd problematyki*, „Politeja” 2004, nr 1, s. 159. Zob. także: I. Taboada-Leonetti, *Identité individuelle, identité collective. Problèmes posés par l'introduction du concept d'identité en sociologie. Quelques propositions théorétiques a partir de trois Recherches sur l'immigration*, „Social Science Information” 1981 nr 1, s. 137-167; M. Rembierz, *Źródła i dylematy tożsamości — filozofia wobec pytań o treść i sens egzystencji*, [w:] *Tożsamość człowieka wobec życia i śmierci*, red. J. Mizińska, H. Rarot, „Colloquia Communia” 1999, nr 2, s. 14; A. Peterson-Royce, *Ethnic Identity*, Bloomington 1982, s. 27.

tywna, w tym także narodowa oraz religijna, jest bowiem wyznaczana zarówno przez poczucie ciągłości i spójności, jak i poczucie odrębności od innych grup²⁰.

Myślenie o religii i tożsamości narodowej jako oddzielnych, choć związanych licznymi powiązaniem fenomenach jest typowe dla nowoczesności. Tymczasem – pisze Anthony Smith – „W okresach przednowożytnym i przednacionalistycznym (...) etniczność rzadko oddzielano od religii. Wskutek tego, zasoby kulturowe, które mogli wykorzystać, rozwinąć i uświęcić przednowożytni przywódcy etniczni lub narodowi i także grupy, mają wyraźną aurę religijną, która zabarwia świeckie skądinąd koncepcje narodu zdecydowanym ‘świętym’ odcieniem”²¹. Innymi słowy, praktycznie do połowy XVII wieku (kongres westfalski 1648), gdy zaczęły pojawiać się pierwsze państwa narodowe, tożsamość narodowa jako taka praktycznie nie istniała (istniała natomiast mniej lub bardziej wyrazista tożsamość etniczna). „W owym wcześniejszym, przednarodowym okresie dominującą relacją były związki między państwem i religiami. Gdyby te związki rozpatrywać chronologicznie, to z pewnym uproszczeniem sformułować można wniosek, że historia Europy okresu późnego średniowiecza oraz wczesnych czasów nowożytnych, do mniej więcej końca wojny trzydziestoletniej w roku 1648, może być przedstawiona jako proces stopniowego, choć nigdy pełnego, uniezależniania się struktur politycznych (państw) od władzy kościelnej”²².

Związki między tożsamością narodową i religią należy – zdaniem Grzegorza Babińskiego – rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwszą stanowią „natura oraz charakter podstawowych wartości oraz typów wartościowania związanych z religią i tożsamością etniczną”, albowiem identyfikacja religijna i narodowa oparte są na swoistej sakralizacji pewnej hierarchii wartości, których zachowanie uznaje się za podstawę istnienia danego systemu społecznego. Drugą płaszczyznę analiz stanowią pewne ramy instytucjonalno-polityczne, ze szczególnym uwzględnieniem roli państwa w organizacji życia społecznego, ale także religijnego²³.

Religia a kształtowanie tożsamości narodowej – trzy modele

Moje analizy dotyczące związku religii i tożsamości narodowej rozpocznę od zarysowania możliwie szerokiej perspektywy relacji zachodzących między religią a tożsamością narodową, by następnie skupić się na wybranym ich aspekcie. Mianowicie zadajmy sobie trzy podstawowe pytania: czy istnieją historycznie lub współcześnie przypadki kształtowania nowoczesnej (czyt. od XVIII wieku) tożsamości narodowej

²⁰Najbardziej kompleksową analizę tożsamości narodowej można znaleźć w: P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, Kraków 2012.

²¹A. D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów. Hierarchia, przymierze i republika*, Kraków 2009, s. 61.

²²G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, [w:] *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 201-202.

²³Ibidem, s. 197. Szerzej na temat znaczenia ram instytucjonalno-prawnych zob. P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 216-239.

(a) na bazie religijnej lub w ścisłym związku z konkretną religią, zdecydowanie rzadziej z kilkoma religiami, (b) na bazie ideologii jawnie antyreligijnej, domagającej się całkowitego relegowania religii ze sfery publicznej, a w skrajnych przypadkach także ze sfery prywatnej?, (c) na bazie programowej lub „samorzutnej” obojętności religijnej²⁴.

Na wszystkie trzy wyżej postawione pytania należy odpowiedzieć twierdząco, albowiem bez trudu można wskazać liczne przykłady państw i narodów stanowiących egzemplifikację poszczególnych modeli relacji zachodzących między religią a tożsamością narodową.

W pierwszym przypadku, szczególnie wyraziste wydają się być przykłady **tożsamości narodowych ukształtowanych i kształtowanych nadal przy istotnym udziale czynnika religijnego**. Szczególnie interesujący pod tym względem jest region Europy Środkowo-Wschodniej. Mowa tutaj zwłaszcza o tożsamościach: greckiej, serbskiej, polskiej, rosyjskiej czy boszniackiej. Wspomniane tożsamości kształtowane były najczęściej w sytuacji braku własnej podmiotowości politycznej (państwowości lub choćby autonomii politycznej), a w tej sytuacji rolę ogólnonarodowej instytucji organizującej życie społeczne pełniły Kościoły. W wielu sferach życia, w tym np. w edukacji, zastępowały one nieistniejące państwa narodowe, ciesząc się względną swobodą działalności w ramach poszczególnych imperiów. „Odrębność religijna stawała się w takich przypadkach substytutem odrębności państwowej oraz istotnym źródłem narodowego *sacrum*”²⁵. Co więcej, „przez większość okresów historii powszechnej narody przetrwały jedynie dzięki więzom religijnym”²⁶. Należy mieć jednak na uwadze, że – jak pisze G. Babiński – „Uzyskanie lub odzyskanie własnego narodowego państwa z reguły powodowało osłabienie wyrazistości lub wręcz znaczne zmniejszenie się związków między tożsamością narodową oraz religią”²⁷.

Z drugiej strony możemy wskazać na przypadek o innym ciężarze gatunkowym, lecz mieszczącym się w obrębie omawianego modelu relacji religia – tożsamość narodowa. Chodzi o kształtowanie amerykańskiej tożsamości narodowej na bazie kultury angloprotestanckiej, czego dowody znajdujemy w wielu instytucjach życia społecznego także współczesnych Stanów Zjednoczonych. Samuel Huntington pisze wprost, że „Ameryka była zakładana jako społeczeństwo protestanckie i przez dwieście lat niemal wszyscy Amerykanie byli protestantami” (tu gruba przesada zważywszy na wielomilionową rzeszę imigrantów z Polski, Włoch czy Irlandii) oraz: „Protestanckie korzenie czynią Amerykę narodem jedynym w swoim rodzaju i pomagają

²⁴Por. J. Fox, *World Separation of Religion and State Into the 21st Century*, „Comparative Political Studies” 2006, nr 39, s. 545.

²⁵G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa...*, op. cit., s. 198.

²⁶S.W. Baron, *Modern Nationalism and Religion*, New York 1971, s. 20, cyt. za: G. Himmelfarb, *Mroczne i krwawe rozdroże...*, op. cit., s. 311.

²⁷G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa...*, op. cit., s. 198.

zrozumieć, dlaczego nawet w XX wieku religia pozostaje, inaczej niż w przypadku innych narodów protestanckich (...), podstawowym składnikiem amerykańskiej tożsamości²⁸. Gertrude Himmelfarb odwołując się do obserwacji A. de Tocqueville stwierdza z kolei, że „Religia była ‘pierwszą z ich politycznych instytucji’ dlatego, że nie była, dokładnie rzecz ujmując, instytucją polityczną”. Ponadto pisze ona, że „Religia była integralnie związana z amerykańską demokracją, ponieważ amerykańskie oświecenie sięgało korzeniami nie Francji, która (...) była antyreligijna i antyklerykalna (...), ale Anglii, gdzie nawet deści byli tolerancyjni wobec Kościoła państwowego”²⁹.

Przypadek amerykański pokazuje, że ścisły związek między religią a tożsamością narodową nie jest wyłącznie cechą tzw. narodów etnokulturowych, ale także politycznych. Grzegorz Babiński zauważa, iż „W wypadku powstawania narodów politycznych powiązanie religii z tożsamością narodową odbywało się poprzez związki instytucjonalne, czasami wprost przez powstawanie lub przyjmowanie religii państwowej lub wprowadzenie tzw. *civic religion*”³⁰.

Zdecydowanie bardziej skomplikowane są przykłady budowania tożsamości narodowej na bazie poszanowania lub nawet afirmacji pluralizmu religijnego obecnie w danej wspólnocie narodowej (etnicznej). Pewne przejawy takiego sposobu konstruowania narodowej tożsamości dostrzegamy w ostatnich kilkunastu latach w Albanii (trzy główne wyznania). Na uwagę zasługuje także przypadek Libanu, w którym sunnici i szyici stanowią po ok. 27% społeczeństwa, chrześcijanie różnych wyznań (głównie maronici, a następnie: prawosławni, grekokatolicy oraz inni) stanowią ogółem ok. 40%, zaś druzowie ok. 5% społeczeństwa libańskiego. W Libanie najwyższe stanowiska w państwie, dla utrzymania spójności społecznej i pokojowej kohabitacji, rozdzielane są według klucza wyznaniowego. Otwartym natomiast pozostaje pytanie na ile spójna i integralna jest libańska tożsamość narodowa. Najlepszym i niekwestionowanym przykładem oparcia tożsamości narodowej jednocześnie na kilku wyznaniach są Ormianie (najstarszy chrześcijański naród świata), dla których jednym z filarów ich tożsamości jest związek z jednym z trzech kościołów ormiańskich – Apostolskim Kościołem Ormiańskim, Kościołem katolickim obrządku ormiańskiego oraz Ormiańskim Kościołem Ewangelickim. I choć w konstytucji Armenii znajduje się zapis, że Armenia jest krajem świeckim i Kościół jest odrębny od państwa, to już kolejny punkt zawiera słowa, że Apostolski Kościół Ormiański jest Kościołem „narodowym”. Rozróżnienie między „narodowy” a „państwowy” bywa czasem kłopotliwe – bo co najmniej od V wieku, używa się zamiennie tychże słów³¹. Ormiańska etnolog, Hranusz

²⁸S. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007, s. 65-66. Zob. także: A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014.

²⁹G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, s. 104-105.

³⁰G. Babiński, *Etniczność i religia...*, op. cit., s. 11.

³¹H. Charriatian (w rozmowie z A. Brzezieckim i M. Nocuń), *Nacjonalizm nam nie grozi*, „Nowa Europa Wschodnia” 2013 nr 2, s. 93.

Charratian zauważa także, że „Jeszcze w XIX wieku w ormiańskiej publicystyce dysktowany był problem, jak przejść od wspólnoty religijnej do wspólnoty narodowej”³².

W drugim przypadku prawzorem **antyreligijnej polityki zmierzającej do gruntownej redefinicji tożsamości narodowej** były działania podejmowane przez francuskie elity polityczne od końca XVIII wieku. Przyjmowano założenie, że religia jako taka jest przeszkodą dla postępu społecznego i nie wystarczy relegowanie jej do sfery prywatnej. Uważano, że jest ona „ucieleśnieniem *ancien régime*’u, w żaden sposób niedającego się pogodzić z ideałami nowoczesnego demokratycznego państwa”³³. Inna rzecz, że w miejscu relegowanej (delikatnie mówiąc) z życia publicznego religii katolickiej, pojawiła się oświeceniowa *quasireligia* pod wieloma względami naśladowająca tradycyjnie pojmowaną religię. Mowa o procesie, w którym „nacjonalizm wypiera religię, zastępuje ją, a nawet sam staje się religią”³⁴. Jan Baszkiewicz pisze, że „U progu rewolucji wierzone, iż zdemokratyzowana ‘religia narodowa’ stanie się instrumentem społecznej jedności i harmonii. Po załamaniu się tej wiary, od 1793 r., szukano innego fundamentu *quasireligijnego* owej harmonii, dramatycznie pożądaney w obliczu pękającej jedności obozu rewolucyjnego. Stąd mnożenie ‘instytucji republikańskich’: pompatycznych świąt rewolucyjnych, kalendarza republikańskiego skonstruowanego wokół społecznych cnót i darów Natury, kultu ‘świętych męczenników Rewolucji’ i wielkich mędrców... Jeszcze ambitniejsze były próby wykreowania systemów religijnych czerpiących inspirację z samej rewolucji. To ateistyczny ‘kult Rozumu’, (...), deistyczna ‘wiara w Istotę Najwyższą’ (...), wreszcie promowana przez niektórych termidorianów ‘teofilantropia’, rodzaj zrytualizowanej religii naturalnej”³⁵. W pewnym sensie *quasireligia* wykreowana przez rewolucjonistów stanowiła pierwowzór tzw. religii obywatelskiej rozumianej jako „zbiór przekonań, podzielanych przez znaczną lub przeważającą część danego społeczeństwa, które daną wspólnotę polityczną i jej losy ukazują w świetle spraw ponaddoczesnych”³⁶.

Bardziej współczesnymi przykładami państw prowadzących antyreligijną politykę mogą być: Chiny, Wietnam, Albania w okresie komunistycznym (jako pierwsze formalnie ateistyczne państwo na świecie), ZSRR, powojenna Jugosławia czy Czechosłowacja. Przyczyny, dla których poszczególne państwa decydowały się na prowadzenie polityki antyreligijnej i tworzenie (umacnianie) na tej bazie tożsamości narodowej były i są bardzo różne. Należy zaliczyć do nich: (a) względy ideologiczne (przekonanie o szkodliwej i antypostępowej roli religii – marksizm, ideologia oświeceniowa wywodząca się z rewolucji francuskiej), oraz względy „pragmatyczne”, do których należy zaliczyć: (b) obawy o destruktywną i dezintegracyjną rolę religii w państwach wielona-

³²Ibidem, s. 94.

³³G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004, s. 85.

³⁴G. Zubrzycki, op. cit., s. 233.

³⁵J. Baszkiewicz, *Francja w Europie*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2006, s. 177.

³⁶S. Burdziej, *Religia obywatelska*, [w:] *Religia i polityka*..., op. cit., s. 542.

rodowych, w których poszczególne narodowości zorganizowane były w osobne struktury kościelne (np. Jugosławia), (c) obawy o integralność narodu wielowyznaniowego i przekonanie, że jedynym środkiem unifikacyjnym jest usunięcie z życia publicznego wszystkich bez wyjątku religii.

Przypadek trzeci wydaje się być stosunkowo najrzadziej występujący. **Obojętny stosunek do religii lub relegowanie jej ze sfery publicznej jednakowoż bez oznak wrogości wobec religii jako takiej** występuje często w państwach, w których naród tytularny lub dominujący jest podzielony wyznaniowo. Mowa tutaj o takim „relegowaniu”, którego celem jest pozbawienie religii realnego wpływu na kształtowanie tożsamości narodowej.

Przywołane wyżej trzy modele relacji religia – tożsamość narodowa są zasadniczo rozłączne, aczkolwiek nie brak przykładów na możliwość współwystępowania modelu (a) i (b). Chodzi tutaj o państwa, które prowadziły lub prowadzą politykę antyreligijną, ale skierowaną przeciwko wybranym Kościołom i wspólnotom religijnym, wspierając inne Kościoły (nierzadko powoływane z inicjatywy władz państwowych). Takim przykładem może być skrajnie antykatolicka postawa elit politycznych państwa czechosłowackiego w okresie międzywojennym. Rugując Kościół katolicki z życia publicznego, wspierano jednocześnie rozwój powstałego w 1920 roku Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego (*Církev československá husitská*). Na pewnym etapie podobna sytuacja miała miejsce w powojennej Jugosławii, której władze ze szczególną zapalczywością zwalczały Kościół katolicki, który posądzano o sprzyjanie tendencjom separatystycznym w Chorwacji i Słowenii.

Religia jako fundament tożsamości narodowej

Z racji tego, że niniejszy tekst stanowi w założeniu wprowadzenie teoretyczne do artykułu poświęconego boszniackiej tożsamości narodowej, skoncentrujemy się na pierwszym z wyżej wymienionych modeli. Odnosi się on do sytuacji, w której religia stanowi czynnik wzmacniający narodową tożsamość lub nawet jej fundament. Ma ona (religia) istotne znaczenie w procesie kreowania nowej etniczności i tożsamości narodowej zwłaszcza wówczas, gdy pełni funkcje jedynego istotnego czynnika dystynkcyjnego. „W wielu przypadkach – pisze Aleksander Posern-Zieliński – to właśnie religia uzyskuje swoistą wartość etniczną, stając się czymś w rodzaju narodowej ideologii, symboliki i tradycji razem wzięwszy. W tej roli religia, poza swym wymiarem sakralnym, staje się istotnym elementem podtrzymującym często zagrożoną tożsamość. Przybiera wówczas postać swoistego elementu rdzennego, czynnika istotnego dla budowy etniczności, będąc jednocześnie składnikiem wyznaczającym w sposób dość

klarowny etniczne granice między grupą własną a światem zamieszkałym przez 'innych', 'obcych', to jest ludzi 'nie-naszej wiary'³⁷.

Koncentrując się na roli religii jako fundamentu narodowej tożsamości nie sposób nie zauważyć złożoności „mechanizmów” „przekonwertowywania” religii w tożsamość narodową lub etniczną. W literaturze przedmiotu spotykamy się z dość kłopotliwym pojęciem „religijnego nacjonalizmu”, którego analizom nieodłącznie towarzyszą próby konceptualizacji wpływu religii na tożsamość narodową. Problem w tym, że ma ono wiele różniących się od siebie definicji. Dla przykładu Barbara-Ann Rieffer stwierdza, że „religijny nacjonalizm jest połączeniem nacjonalizmu i religii w taki sposób, że stają się one nieseparowalne”³⁸, przy czym zdaniem Rogera Friedlanda – mamy tutaj do czynienia w pierwszym rzędzie z polityzacją religii, nie zaś z sakralizacją polityki³⁹. Philip Barker uznając tę definicję za zbyt mocno upraszczającą stwierdza z kolei, że religijny nacjonalizm nie jest po prostu nacjonalizmem z pewną „ornamentyką” religijną, nie jest także ruchem nacjonalistycznym włączającym do tożsamości narodowej pewne aspekty religii. Religijny nacjonalizm jest zorientowany na tożsamość narodową, której rdzeniem, nie zaś jednym z elementów, pozostaje religia⁴⁰. Z drugiej jednak strony nie można przejść obojętnie obok tezy mówiącej, że „związek między religią i nacjonalizmem cechuje pewna ambiwalencja. Polega ona na tym, że religia może zarówno przygotowywać pole dla nacjonalizmu, sprzyjając *de facto* jego pojawieniu się i rozwojowi, jak również stać w wyraźnej opozycji do niego jako konkurencyjny 'dostarczyciel sensu'⁴¹. Nacjonalizm w skrajnym ujęciu definiowany bywa w kategoriach „świeckiej religii”, która w miejscu Boga stawia własną grupę narodową⁴².

Jeśli zatem przyjmijemy założenie, że tożsamość narodowa wspiera się na pięciu filarach: *epos, genos, logos, etos i topos*⁴³, wówczas należy przyjąć, że nacjonalizm

³⁷A. Posern-Zieliński, *Wprowadzenie*, [w:] *Etniczność a religia...*, op. cit., s. 5.

³⁸B.-A. Rieffer, *Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship*, „Ethnicities” 2003, nr 3, s. 225, za: P. W. Barker, *Religious Nationalism in Modern Europe. If God be for us*, London – New York 2009, s. 13.

³⁹R. Friedland, *Religious nationalism and the problem of collective representation*, „Annual Review of Sociology” 2001, nr 27, s. 139.

⁴⁰P. W. Barker, op. cit., s. 13.

⁴¹R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011, s. 47.

⁴²Szerzej: R. Zenderowski, *Religia i nacjonalizm*, [w:] *Religia i polityka...*, op. cit., s. 302-317. Zob. także: W. Konarski, *Naród, mniejszość, nacjonalizm, religia. Przyczynek do dyskursu o pojęciach i powiązaniach między nimi*, Forum Politologiczne - Tom 5, Olsztyn 2007, s. 43-46; T. Asad, *Religion, Nation-State, Secularism*, [w:] *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, red. P. van der Veer, H. Lehmann, Princeton 1999, s. 183-188; M. Juergensmeyer, *The global rise of religious nationalism*, „Australian Journal of International Affairs” 2010, nr 3, s. 262-273.

⁴³*Epos* stanowi symbol pamięci historycznej, świadomość ciągłości rozwoju narodu, jego „wzlotów” i „upadków”, momentów historii, które w istotny sposób zaważyły na jego współczesnej kondycji. Przede wszystkim zaś chodzi o rozmaite legendy tworzące atmosferę szczególnej uwagi dla wspólnoty narodowej. *Genos* to z kolei przekonanie o posiadaniu wspólnych przodków, często uznanych za założycieli narodu i wielkich bohaterów. Przodkowie mogą być postaciami historycznymi lub całkowicie zmyślonymi, nieistniejącymi nigdy w rzeczywistości (najczęściej mamy do czynienia z przemieszaniem faktów historycznych z różnymi legendami). Tworzą oni otoczony czcią „panteon ojców i matek narodu”. *Logos* oznacza wspólny język etniczny lub poszerzając tę kategorię (m. in. z myślą o narodzie politycznym):

religijny znajduje w każdym z nich swój odpowiedni wyraz⁴⁴. W wielu przypadkach połączenie wątków etnicznych i religijnych w odniesieniu do wymienionych pięciu filarów tożsamości narodowej wydaje się być czymś zgoła oczywistym. Jak zauważa G. Babiński: „zarówno religia, jak i etniczność opierają się na wartościach sakralnych. Oczywiście zakres oraz charakter sacrum bywa różny (...). Ponadto charakter więzi społecznej zbiorowości etnicznych oraz religijnych bywa często bardzo podobny”⁴⁵.

1. Wydaje się, że sztandarowym przykładem fundacji narodu na bazie religijnej jest **kazus związku judaizmu i narodu żydowskiego**. Warto przy tym zauważyć, że swoją tożsamość Żydzi przez wiele wieków, praktycznie do przełomu wieku XIX i XX, definiowali prawie wyłącznie w kategoriach religijnych, stroniąc od podkreślania swojej identyfikacji etnicznej i posługując się na co dzień różnymi językami. Na tej podstawie Walter Żelazny określa Żydów jako wspólnotę etnoreligijną *par excellence*⁴⁶. Nacjonalizm żydowski (syjonizm) liczy sobie niewiele ponad 100 lat, a jego ekspansja związana była w znacznej mierze z procesem zeświecczenia wielu Żydów, zwłaszcza w obliczu doświadczeń związanych z Holokaustem (*Shoah*). Bynajmniej jednak nie oznacza to negacji judaizmu jako podstawy żydowskości. Przeciwnie. Znamienny jest fakt, że np. w prawie izraelskim odejście (formalne) od judaizmu jest równoznaczne z rezygnacją z narodowości, tożsamości żydowskiej⁴⁷. To samo prawo nakazuje przyznać obywatelstwo każdemu Żydowi chcącemu osiedlić się w Izraelu pod warunkiem jednak, że nie wyznaje innej religii poza judaizmem (tzw. prawo powrotu)⁴⁸. Religia była i – jak się okazuje – nadal jest wyznacznikiem żydowskości, choć – należy jednocześnie zaznaczyć – przyjęcie judaizmu przez nie-Żyda (w sensie etnicznym) nie oznacza przystąpienia do narodu żydowskiego. Interesujące, że nawet najbardziej gorliwi zwolennicy sekularyzacji ostatecznie zmuszeni byli poddać gruntownej reinterpretacji swoją ideologię. Oznaczało to w praktyce przetłumaczenie judaistycznej teologii, w tym idei „Narodu wybranego” i związanego z tym mesjanizmu na język świeckiej (?) ideologii politycznej⁴⁹.

powszechnie uznany i akceptowany sposób komunikacji wewnątrz wspólnoty, odróżniający ją od innych wspólnot narodowych. Chodzi tutaj o istnienie pewnego wspólnego i szczególnego „repertuaru pojęć”. *Etos* oznacza sakralizację całokształtu norm i instytucji regulujących życie społeczne narodu. Chodzi tutaj o uznanie za własne i poniekąd święte, różnych tradycji i zwyczajów, dzięki którym naród funkcjonuje jako całość, zachowuje swoją tożsamość i suwerenność. Z kolei *topos* rozumieć należy jako specyficzny rodzaj przestrzeni (a raczej sposób jej pojmowania). Z jednej strony — mocno splata się on z aspektami etnicznymi (etnicznością), z drugiej — wtapia się w struktury administracyjno-polityczne. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z koncepcją „terytorium etnicznego” obejmującego przestrzeń uznawaną za „rdzenną ziemię” danej grupy etnicznej. R. Zenderowski, J. Pieńkowski, *Kwestie narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne*, Warszawa 2014, s. 32-85.

⁴⁴Szerzej: R. Zenderowski, *Nad Tatrami błyska się... Słowacka tożsamość narodowa w dyskursie politycznym w Republice Słowackiej (1989-2004)*, Warszawa 2007, s. 41-59.

⁴⁵G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa...*, op. cit., s. 201.

⁴⁶W. Żelazny, *Etniczność. Ład – Konflikt – Sprawiedliwość*, Poznań 2006, s. 128.

⁴⁷M. Schudrich (w wywiadzie z R. Mazurkiem), *W Polsce częściej słyszę „szalom” niż „Żydzi do Izraela!”*, „Dziennik” 5-6 lipca 2008, s. 25.

⁴⁸L. Weissbrod, *Religion as National Identity in a Secular Society*, „Review of Religious Research” 1983 nr 3, s. 196.

⁴⁹Ibidem, s. 190-194; P. Burgoński, *Judaizm*, [w:] *Religia i polityka...*, op. cit., s. 115.

2. Na osobną uwagę zasługują **konfucjanizm i hinduizm będące podstawą odpowiednio – chińskiej i indyjskiej tożsamości narodowej (a może cywilizacyjnej?)**. Specyfika obydwu przypadków wpływu religii na kształtowanie tożsamości narodowej polega po pierwsze na tym, że nie mamy tu do czynienia z religiami w klasycznym tego słowa rozumieniu (jest to bowiem „mieszanka” systemów religijnych i filozoficznych), po drugie – trudno jednoznacznie zdefiniować związki religii i tożsamości narodowej zważywszy na odmienne pojmowanie kategorii narodu w obydwu wielkich cywilizacjach. Należałoby tutaj raczej postawić tezę o związkach systemów religijno-filozoficznych z dwiema wspomnianymi wyżej cywilizacjami. Po trzecie, w obydwu przypadkach brakuje podziału na sferę *sacrum* i *profanum*. Co więcej, jedną z konsekwencji braku wspomnianego rozróżnienia jest to, że „w konfucjanizmie nie powstał *sensu stricte* problem wyższości sfery religijnej nad doczesną, tudzież odwrotny. Władcy w systemie konfucjańskim są jednocześnie liderami religijnymi”⁵⁰.

3. Rozważanie związków religii i tożsamości narodowej w odniesieniu do **cywilizacji islamskiej** jest wątpliwe z jednej zasadniczej przyczyny. Mianowicie na gruncie kultury islamskiej trudno mówić o narodowości, gdyż podstawową i jednocześnie najszerzą instytucją społeczną integrującą poszczególne struktury klanowe jest **umma** – ponadetniczna i ponadrasowa wspólnota islamska (węższą strukturą jest „świat arabski”, a najwęższą – struktury klanowo-narodowe). Ponadto w rzeczowej cywilizacji nie występuje typowe dla cywilizacji zachodniej (która *nota bene* zrodziła nowoczesny naród) rozgraniczenie między sferą *sacrum* i *profanum* (podobnie zresztą jak w cywilizacji chińskiej i indyjskiej), co w zasadzie uniemożliwia zbadanie relacji między religią a tożsamością narodową, przyjmując nawet założenie, że na gruncie islamu pojawiać mogą się tożsamości narodowe, czego najlepszym przykładem jest saudyjska teokracja. Arabia Saudyjska jest bez wątpienia państwem, którego fundamentem jest integralny islam determinujący całokształt życia społecznego i politycznego. Należy przy tym zauważyć, że kreowana saudyjska tożsamość narodowa (oparta na wahhabizmie) nie powstaje w kontrze do *ummy*, przeciwnie – ma ambicję stanowienia jej rdzenia⁵¹. Innym przykładem, choć zasadniczo odmiennym od saudyjskiego jest boszniacka tożsamość narodowa budowana w oparciu o islam, ale przy użyciu narzędzi typowych dla procesów narodotwórczych charakterystycznych dla europejskiego kręgu kulturowego (jego wschodniej i zachodniej części). Interesująca, aczkolwiek niezwykle złożona i problematyczna jest kwestia arabskiego procesu narodotwórczego (m.in. z uwagi na odmienne od zachodniego rozumienie narodu i narodowości). Bez wątpienia jednak islam stanowi w nim wartość kluczową i nadają-

⁵⁰A. Wysocki, *Konfucjanizm*, [w:] *Religia i polityka...*, op. cit., s. 192.

⁵¹Szerzej: J. Nevo, *Religion and National Identity in Saudi Arabia*, „Middle Eastern Studies” 1998, nr 3, s. 34-53.

cą sens unarodowieniu Arabów, w czym zgodni są zarówno zwolennicy „arabskiego socjalizmu” spod znaku partii *Baas*, jak i fundamentaliści muzułmańscy⁵².

4. Klasyfikując przypadki, w których religia staje się fundamentem tożsamości etnicznej (narodowej) wskazać należy na **grupy „wydziedziczone” ze wspólnoty etnicznej za sprawą religii**. Mamy tutaj do czynienia z wykluczeniem względnie dużych, zwartych terytorialnie grup, które w konsekwencji „narodowo-religijnej ekskomuniki” stopniowo uświadamiają sobie, że są (lub chcą być) odrębnym narodem⁵³. „Wydziedziczenie” może następować zasadniczo na dwa sposoby.

Po pierwsze dokonywać się może **na skutek zmiany wyznania (konwersję)** jakiejś grupy osób, na ogół tworzącej zwarte skupisko terytorialne. Jest to przypadek muzułmańskich Boszniaków, posługujących się narzeczem sztokawskim Słowian z Sandżaku/Raszki (pogranicze serbsko-czarnogórsko-kosowskie)⁵⁴, Gorańców/Goran w Kosowie i Macedonii, Torbeszy w Macedonii⁵⁵, Pomaków w Bułgarii⁵⁶ (w wymienionych przypadkach przejście na islam oznaczało automatyczne uznanie konwertytów za „Turków” przez współplemieńców, którzy decydowali się na wytrwanie w wierze ojców⁵⁷), tudzież także prawosławnych Gagauzów, narodu o tureckich korzeniach zamieszkującego Mołdawię, Ukrainę oraz Bułgarię⁵⁸, Setu (Seto) – potomków Estończyków, którzy dokonali konwersji z protestantyzmu na prawosławie⁵⁹ i w jakiejś mierze – Karaimów. Nie można również zapomnieć o dramatycznym i interesującym losie

⁵²Szerzej: H.J. Jamsheer, *Islam a tożsamość narodowa Arabów*, [w:] *Etniczność a religia...*, s. 207-218.

⁵³Inna rzecz, że wykluczający bywają często niekonsekwentni w swych działaniach, gdyż w następstwie wykluczenia podejmowane są działania mające na celu „przywrócenie na łono narodu”. Tak, jakby ostentacyjne akty wykluczenia miały być karą, mającą upokorzyć oraz psychicznie obezwładnić grupę, która następnie zostaje „zreintegrowana z narodem”.

⁵⁴Poza Bośnią liczne skupisko słowiańskich Muzułmanów (ok. 250 tys.) znajduje się w Serbii, w sześciu powiatach Starej Raszki (poprzednio Sandżak Nowy Pazar): Nowa Wawrosz, Nowy Pazar, Prijepolje, Priboj, Sjenica i Tutin. D. Drljača, *Między Bośnią, Bukowiną, Serbią i Polską. Studia i szkice etnologiczne*, Wrocław 1997, s. 144.

⁵⁵Zob. A. Dikici, *The Torbeshes of Macedonia: Religious and National Identity Questions of Macedonian-Speaking Muslims*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 2008, nr 1, s. 27-43; *Muslims of Macedonia*, Center for Documentation and Information on Minorities in Europe - Southeast Europe (CEDIME-SE); B. Oran, *Religious and National Identity Among the Balkan Muslims: a Comparative Study on Greece, Bulgaria, Macedonia and Kosovo*, „Cahier d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien” 1994, nr 18.

⁵⁶Zob. T. Georgieva, *Pomaks: Muslim Bulgarians*, „Islam & Christian-Muslim Relations” 2001, nr 3, s. 303-316; M. Neuburger, *Pomak Borderlands: Muslims On The Edge Of Nations*, „Nationalities Papers” 2000, nr 1, s. 181-198; O. Turan, *Pomaks, Their Past and Present*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 1999, nr 1, s. 69-83; M. Mancheva, *Image and Policy: the case of Turks and Pomaks in inter-war Bulgaria, 1918-44 (with special reference to education)*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2001, nr 3, s. 355-374; L. Markova, *Muslim Bulgarians (Pomaks)*, [w:] *Ethnic Minorities in Contemporary Europe*, red. A. N. Kozhanovskiy, Moscow 1997, s. 131-171; D. Anagnostou, *National interpretations in Bulgarian writings on the Pomaks from the communist period through the present*, „Journal of Southern Europe & the Balkans” 2005, nr 1, s. 57-74; Y. Konstantinov, *Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks*, [w:] *Muslim Identity and the Balkan State*, red. H. Poulton, S. Taji-Farouki, London 1997, s. 33-53.

⁵⁷J. R. Payton, Jr., *Ottoman Millet, Religious Nationalism, and Civil Society: Focus on Kosovo*, „Religion in Eastern Europe” 2006, nr 1, s. 16-17. Bez względu na swoje pochodzenie etniczne i używany w codziennej komunikacji język, konwertyci uznawani byli powszechnie za Turków, co w dobie XIX-wiecznego nacjonalizmu, oznaczało dla nich fatalne skutki. Stali się oni bowiem w pierwszym rzędzie obiektem etniczno-religijnej agresji. Ibidem, s. 17.

⁵⁸W 1989 roku Republikę Mołdawię zamieszkiwało 153 tys. Gagauzów (3,5% ogółu ludności), Ukrainę 36 tys. (okręg Odessa), Bułgarię ok. 80 tys. J. Chinn, S.D. Roper, *Territorial Autonomy in Gagauzia*, „Nationalities Papers” 1998, nr 1, s. 95; M. Elchinova, *Ethnic Discourse and Group Presentation in Modern Bulgarian Society*, „Development and Society” 2001, nr 1, s. 62. Zob. także I. Katchanovski, *Small Nations but Great Differences: Political Orientations and Cultures of the Crimean Tatars and the Gagauz*, „Europe-Asia Studies” 2005, nr 8, s. 877-894; Ch. King, *Minorities policy in the post-Soviet Republics: The case of the Gagauzi*, „Ethnic & Racial Studies” 1997, nr 4, s. 738-756.

Mazurów, potomków polskojęzycznych emigrantów z północnego Mazowsza. Interesujący przypadek stanowią nusajryci (alawici) będący ugrupowaniem religijnym wywodzącym się z szytyzmu i uznawani przez wielu teologów islamskich za heretyków (jest to bowiem połączenie islamu z m.in. ze starożytnym kultem gwiazd, ismailizmem, a także chrześcijaństwem)⁶⁰. W niektórych opracowaniach można spotkać się z twierdzeniem, że stanowią oni ugrupowanie religijno-etniczne⁶¹.

Drugi scenariusz „wydziedziczenia” to **radykałny protest przeciwko reformie religii**, wskutek czego to dana grupa odrzucająca zmiany (reformy) w swojej religii, uważa całą resztę dawnych współwyznawców za heretyków i zdrajców prawdziwej wiary. Jednakże z uwagi na fakt, że pozostaje ona w wyraźnej mniejszości, trudno mówić o jakiejś „religijnej sukcesji”, przez co dana grupa rozpoznawana jest już jako odrębny byt etniczno-religijny (kazuś staroobrzędowców). Staroobrzędowcy (zwani również filipowcami/filiponami, starowiercami, raskolnikami, lipowianami) tworzą niewielkie „wysepki” w całej Europie Środkowo-Wschodniej⁶². Stanowią oni odłam prawosławia, powstały w Rosji, w wyniku sprzeciwu wobec reform patriarchy Nikona w połowie XVII wieku⁶³. Staroobrzędowcy wierzą w istnienie trzech wielkich apostozi: katolickiej, greckiej i rosyjskiej. Prześladowani w imperium rosyjskim emigrowali poza jego granice, osiedlając się m.in. na ziemiach I Rzeczypospolitej, w Prusach, Szwecji, w dzisiejszej Rumunii (delta Dunaju), na rumuńsko-ukraińskiej Bukowinie⁶⁴. Zdaniem Józefa Chlebowczyka „charakterystycznym dla owych drobnych społeczności fanatyzmowi religijnemu odpowiadał posunięty do ostateczności hermetyzm językowo-etniczny i obyczajowy wyznawców”⁶⁵. W tym przypadku, przypomnijmy, nie doszło do wytworzenia się nowoczesnej tożsamości narodowej, chociaż staroobrzędow-

⁵⁹W. Froese, *Historia państw i narodów Morza Bałtyckiego*, przeł. M. Dorna, E. Płomińska-Krawiec, K. Śliwińska, Warszawa 2007, s. 255.

⁶⁰Termin *alawici* odnosi się tylko do arabskojęzycznych sekciarzy pozostających pod silnymi wpływami gnostycyzmu. Są jeszcze *alewici*, mniej gnostycy i mówiący po turecku lub kurdyjsku. Z *alewitów* akceptujących konwertytów powstał kolei *bektaszyci*.

⁶¹*Nusajryci*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN, tom 7*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 366.

⁶²Zob. *Skupiska Staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, red. I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, R. Morris, Warszawa b.d.w. O staroobrzędowcach w Polsce zob.: K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994, s. 136.

⁶³Reforma rosyjskiego prawosławia, którą wprowadzał patriarcha Nikon, miała na celu zwalczyć wszelkiego rodzaju „innowacje” religijne, będące odstępstwem od oryginalnego, greckiego prawosławia. Starannie przeglądano zatem rosyjskie księgi cerkiewne porównując je z greckimi, sprowadzono mnichów greckich, by obserwowali przebieg nabożeństw i znajdowali w nich rozmaite odchylenia itd. Wskutek wprowadzonych korekt, wierni w prawosławnej Rosji musieli nauczyć się żegnać trzema (nie dwoma, jak dotychczas) palcami, śpiewać trzy razy „Alleluja” (zamiast dwa razy), odbywać procesje w kierunku przeciwnym pozornemu ruchowi słońca, czyli z zachodu na wschód, pisać „Iisus” przez dwa „i”. Wydawać by się mogło, że nie są to zmiany nazbyt głębokie, by mogły powodować czyjś opór, a jednak pojawili się kontestatorzy, którzy deklarowali chęć pozostania przy dawnym porządku organizacyjno-liturgicznym. Ponieważ reforma była nie tylko kwestią kościelną, ale także państwową – opornych represjonowano w tradycyjny w tamtych czasach sposób: zsyłano na Syberię, torturowano, a nawet palono żywcem. L. Bazyłow, *Historia Rosji, t. 1*, Warszawa 1985, s. 252-256.

⁶⁴A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi” do Imperium Rosyjskiego. Duchowość rosyjska w epoce przełomu*, „Znak” 1982 nr 6, s. 491-496; H. R. Schmidt, *Od fundamentalizmu do wiary w rozum. Absolutyzm i oświecenie*, [w:] *Kronika chrześcijaństwa*, Warszawa 1998, s. 309.

⁶⁵J. Chlebowczyk, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*, Warszawa-Kraków 1975, s. 68.

cy w niektórych krajach klasyfikowani są jako mniejszość etniczna, nie zaś religijna. Rumuńscy staroobrzędowcy nazywający siebie Lipowinami, uznają siebie (i tak też są traktowani przez prawo rumuńskie) nie tylko za odrębną grupę religijną, ale także za mniejszość etniczną⁶⁶.

5. Kolejny przypadek budowania tożsamości narodowej (etnicznej) na gruncie religijnym stanowią sytuacje, w których **część grupy etnicznej decyduje się na pozostanie przy „wierze ojców” podczas gdy większość współplemieńców dokonuje konwersji religijnej** (zmiana wyznania). Jest to przypadek zbliżony do przypadku staroobrzędowców, z tym, że ich przypadku chodziło o niezgodę na reformę w obrębie tej samej religii, zaś w omawianym obecnie – o pozostanie przy „starej wierze”, co czasem wiązało się z koniecznością emigracji z ojczyzny. Przykładem mogą być tutaj dwie grupy etniczne – Arboresze i Arwenici. Arboresze to albańskojęzyczni mieszkańcy Włoch (obecnie ok. 100 tys. osób), którzy od XV wieku przybywali na Półwysep Apeniński w obawie przed prześladowaniami ze strony Turków. Byli to katolicy, którzy z racji wyznawanej religii zostawali na ogół przyjaźnie przyjmowani w Apulli, Kalabrii, Basilikacie, w Neapolu i w innych włoskich miastach. Od miejscowych katolików odróżniali się jednak bogactwem bizantyńskich form religijnych (msze w obrządku wschodnim). Arboresze przybyli do Italii jako prawosławni, lecz w XVII-XIX w. stali się grekokatolikami Kościoła *sui iuris* (neonunicy). Poza tym ich przetrwanie w obcym środowisku kulturowym zapewniała w dużej mierze odrębność językowa. Do tej pory – pisze Karl-Markus Gauß – „W grecko-prawosławnej formule swojego katolicyzmu Arboresze (...) widzą ostoję swej tożsamości i nawet ci, którzy bardzo rzadko odwiedzają dom boży, zachwycają się pięknem mszy i z przejęciem mówią o znaczeniu religii dla życia narodu, dla jego kulturowego przetrwania”⁶⁷. Przypadek Arboreszy różni się od przypadku Boszniaków, Pomaków, a także Staroobrzędowców tym, że (a) ich wspólnota etnokulturowa nie została uformowana na bazie religijnej konwersji i wydziedziczenia z dotychczasowej wspólnoty etnicznej (przeciwnie – w czasie, gdy emigrowali do Włoch, większość Albańczyków była jeszcze chrześcijanami); (b) tożsamość arboreska nie powstała w reakcji na reformę religijną, chociaż katolicycy Albańczycy mieszkający we Włoszech z żalem odnotowują fakt, że większość ich współplemieńców dokonała konwersji na islam (należy zauważyć, że rzadko kiedy na konwersję decydowały się pojedyncze osoby, na ogół dotyczyło to całych społeczności lokalnych). Współcześni Arboresze, podobnie jak prawosławni albańskojęzyczni Arwenici mieszkający w Grecji, starannie pielęgnują swoją odrębność kulturową (etnokulturową?) od Albańczyków z Albanii. Czasem uznawani są za osobną grupę etniczną. W

⁶⁶Departamentul pentru Relații Interetnice, www.dri.gov.ro; a także: Institutul National de Statistica, <http://www.insse.ro>; Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Staroobrzędowcy na Bukowinie*, [w:] *Bukowina po stronie dialogu*, red. K. Feleszko, Sejny 1999, s. 137-145. Zob. także: A. Kastory, *Rozbiór Rumunii w 1940 roku*, Warszawa 2002, s. 15. Zob. interesującą stronę poświęconą staroobrzędowcom, ich zwyczajom i historii: <http://www.philipponia.republika.pl/>.

⁶⁷K.-M. Gauß, *Umierający Europejczycy*, Wołowiec 2006, s. 109.

obydwu przypadkach czynnikiem silniejszym od więzi etnicznych i językowych, okazała się odmienna kultura wykształcona na emigracji, zwłaszcza zaś religia.

6. Znane są także przypadki prób **powrotu do „wiary przodków” poprzez odrzucenie wyznania, które w opinii (części) przedstawiciele ruchów narodowo-twórczych uniemożliwiało pełną i skuteczną emancypację narodową** i wykreowanie pełnowartościowej tożsamości narodowej. Z takim przypadkiem mieliśmy do czynienia choćby w przypadku litewskiego ruchu narodowego, którego część działała czy postulowała powrót do religijnych tradycji przedchrześcijańskich⁶⁸. Ostatecznie jednak zwyciężyła opcja lituanizacji lokalnego Kościoła katolickiego, która w praktyce oznaczała gorący i gorszący konflikt polsko-litewski w obrębie tego samego Kościoła (walka o język kazań, o kościoły, terminy nabożeństw itd.)⁶⁹.

7. Kończąc powyższą typologię, warto zastanowić się nad przypadkiem **budowania nowoczesnej tożsamości narodowej na gruncie zeświecczonej tradycji religijnej**. Interesujący przypadek stanowią tutaj Czechy, gdzie zwłaszcza po I wojnie światowej próbowano budować narodową tożsamość z jednej strony na antykatolickim resentymencie, z drugiej na zeświecczonej tradycji społeczno-religijnego ruchu husyckiego. W XIX i XX wieku, w ramach tzw. sporu o znaczenie czeskich dziejów (*Spor o smysl českých dějin*), owszem, bardzo mocno nawiązywano do tradycji husyckich, niemniej jednak została ona w dużej mierze wyzuta, wydrążona z treści religijnych, zsekularyzowana i „upaństwowiona”. Akcentowano przede wszystkim jej wymiar kulturowo-ideowy i polityczny: antyniemieckość⁷⁰, antycesarskość, antyfeudalizm i antypapieskość⁷¹. W Czechach nie doszło do odrodzenia życia religijnego w XIX i XX wieku, można natomiast mówić o zjawisku sekularyzacji religii. Wybitny czeski filozof Jan Patočka w słynnym eseju pt. „Kim są Czesi” wspomina o „chrześcijaństwie laickim”⁷². W tej perspektywie wyobrażenia o Czechach jako o narodzie niereligijnym, są po części nieprawdziwe, dotyczą bowiem tylko wierzchniej warstwy narodowej tożsamości⁷³. Należy zrozumieć, że zważywszy na historię Czechów poczynając od XV, a skończywszy na XX wieku, religia jako taka, a zwłaszcza jej zinstytucjonalizowane

⁶⁸Zob. Ł. Smyrski, *Powrót do dawnych kultów pogańskich jako czynnik odrodzenia narodowego we współczesnej Litwie*, „Sprawy Narodowościowe” 1995, z. 2(7), s. 115-128.

⁶⁹Zob. H. Wisner, *Litwa i Litwini. Szkice z dziejów państwa i narodu*, Olsztyn 1991, s. 117-129; Z. Kurcz, *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie. Studium socjologiczne*, Wrocław 2005, s. 93, 96-97, 112-113.

⁷⁰Antyniemiecki wymiar husytyzmu był szczególnie eksploatowany politycznie w wiekach XIX i XX na fali politycznej, kulturalnej i gospodarczej emancypacji Czechów spod „jarzma niemieckich kolonistów”. Jednym z najbardziej znaczących symboli opresji ze strony Niemców stała się mocno zmitologizowana narracja nt. bitwy na Białej Górze z 1620 roku. *De facto* miała ona charakter czysto religijno-światopoglądowej, po części także społeczno-ekonomicznej konfrontacji, w której po obydwu stronach barykady mówiono po niemiecku i po czesku. Tymczasem urosła ona w wieku XIX do rangi czeskiego oporu antyniemieckiego.

⁷¹M. Bobrownicka, *Pogranicza w centrum Europy. Slavica*, Kraków 2003, s. 16-17. O. Radl, *Development of Czechoslovak Nationalism*, „The Annals of the American of Political and Social Science” 1944 nr 61, s. 65-67.

⁷²J. Patočka, *Kim są Czesi?*, Kraków 1997, s. 16.

⁷³Szerzej nt. znaczenia religii i Kościoła w historii Czech: F. Prinz, *Religia i naród jako dialektyka realno-historyczna: Civitas Christiana na przykładzie krajów czeskich w średniowieczu i czasach nowożytnych*, [w:] *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994, s. 183-196.

formy, kojarzone były z jakąś formą politycznej i kulturowej opresji. Odrzucenie religii, w tym niechęć wobec Kościoła katolickiego, bynajmniej nie oznacza jednak odrzucenia wielu wartości. Zsekularyzowane wartości religijne obecne zarówno w husytyzmie, jak i w katolicyzmie, w istotny sposób kształtowały i nadal kształtują czeską tożsamość narodową⁷⁴.

Przedstawiona w ramach niniejszego artykułu próba klasyfikacji różnych sposobów oddziaływania religii na tożsamość narodową pokazuje z jak złożonym fenomenem mamy do czynienia. Przeprowadzone analizy odnoszą się zarówno do historii, jak i współczesnych sposobów oddziaływania czynnika wyznaniowego w stosunku do poszczególnych tożsamości narodowych. Otwarte pozostaje natomiast pytanie dotyczące scenariuszy na przyszłość. Należy w tym względzie zachować dużą ostrożność, pamiętając, że jeszcze kilka dekad temu większość badaczy z zakresu nauk społecznych wieściła rychłą śmierć, a przynajmniej społeczną marginalizację religii. Tymczasem od końca lat 70. XX wieku byliśmy i nadal jesteśmy świadkami religijnego odrodzenia w wielu zakątkach świata, a chyba najbardziej spektakularnym tego przykładem są współcześnie Chiny. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na współczesną Europę (a zwłaszcza zachodnią jej część), w której mamy do czynienia z dwoma równoległymi zjawiskami: laicyzacją autochtonicznych grup narodowych i religijną radykalizacją imigrantów. Wydaje się, że współistnienie tych dwóch zjawisk na dłuższą metę nie jest możliwe.

⁷⁴Zob. m.in. interesującą wypowiedź nt. znaczenia tradycji świętowaclawskiej dla czeskiej tożsamości narodowej (obok tradycji cyrylometodejskiej i husyckiej): J. Rataj, *Politické proměny symboliky svatováclavské tradice a tradice 28. října v moderních československých a českých dějinách*, [w:] *Spory o dějiny. Sborník kritických textů II*, Praha 1999, s. 84-94.

* * *

Radosław Zenderowski – socjolog i politolog, profesor zwyczajny. Dyrektor Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 1994–1999 studiował nauki polityczne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W 2001 roku uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2008 roku uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego (nauki o polityce) w Instytucie Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. W roku 2013 z rąk Prezydenta RP otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Zajmuje się naukowo Europą Środkową (w tym problematyką tożsamości narodowej, politycznej i kulturowej oraz kwestiami integracyjnymi), ze szczególnym uwzględnieniem Słowacji. Inne pola zainteresowań badawczych: konflikty etniczne w Europie Środkowo-Wschodniej i na Bałkanach, polityka etniczna, relacje polityka – religia, teoria stosunków międzynarodowych. Odznaczony m. in. Medalem Komisji Edukacji Narodowej oraz Brązowym Krzyżem Zasługi. Był prezesem warszawskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych (2006–2009). Od 2014 roku członek Rady Naukowej Polskiego Towarzystwa Studiów Europejskich. Autor i współautor wielu monografii, prac redakcyjnych, podręczników akademickich i artykułów naukowych – między innymi: *Stosunki międzynarodowe. Uczestnicy – ich miejsce i rola w systemie międzynarodowym* (Warszawa 2004), *Stosunki międzynarodowe. Vademecum* (Wrocław 2006), *Nad Tatrami błyska się... Słowacka tożsamość narodowa w dyskursie politycznym w Republice Słowackiej (1989-2004)* (Warszawa 2007), *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)* (Wrocław 2011).

Mateusz Seroka

CZYNNIK RELIGIJNY W KSZTAŁTOWANIU WSPÓŁCZESNEJ BOSZNIACKIEJ TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ

Proces kształtowania narodu boszniackiego¹ podawany jest jako przykład wpływu religii na budowanie tożsamości narodowej. W wielu przypadkach refleksja na ten temat sprowadzana jest jednak do sztamkowej konstatacji, że koncept boszniackości został oparty wyłącznie na islamie (a więc religii) jako elemencie odróżniającym Boszniaków od innych słowiańskich mieszkańców Bośni i Hercegowiny, a szerzej – całej przestrzeni postjugosłowiańskiej. Dodatkowo często podkreśla się „sztuczny” charakter boszniackiej tożsamości narodowej, a to ze względu na „zadekretowane” przez władze Jugosławii pojawienie się w 1968 r. narodu o nazwie Muzułmanin (*Musliman*). Są to jednak podejścia redukcjonistyczne, gdyż proces kształtowania narodowości boszniackiej i udziału w nim komponentu religijnego jest dużo bardziej skomplikowany.

Boszniacka tożsamość narodowa nie opiera się wyłącznie na komponencie religijnym. Choć jest on najbardziej widoczny dla obserwatorów z zewnątrz, to ważne są również dwa inne, to jest: komponent etnojęzykowy oraz terytorialno-polityczny. Współczesna tożsamość narodowa Boszniaków jest wynikiem skomplikowanego układu tych trzech elementów ukształtowanego w długotrwałym procesie przekształcania się wspólnoty etnicznej (etni) bośniackich Słowian-muzułmanów w nowoczesny naród.

Budowanie tożsamości w okresie osmańskim – religia i terytorium

Początków kształtowania się boszniackiej odrębności narodowej należy szukać już w okresie osmańskim. Podbój Bośni i Hercegowiny (1463 i 1482) oznaczał olbrzymie zmiany społeczne. Na terenach dawnego Królestwa Bośni wejście do kręgu cywilizacji islamu oznaczało gwałtowną urbanizację związaną z instytucją nadań ziemskich na

¹Oprócz przymiotnika boszniacki (bošački) istnieje też słowo bośniacki (bosanski). Boszniacki odnosi się do kwestii związanych z Boszniakami, czyli dawnymi Muzułmanami. Z kolei bośniacki dotyczy spraw związanych z całym państwem i całą jego ludnością, bez względu na jej wyznanie. Jednakowoż to drugie znaczenie jest rzadziej spotykane, poza sferą językową, gdzie używa się go do określenia języka jakim posługują się Boszniacy (język bośniacki – bosanski jezik), tym bardziej, że bośniaccy Chorwaci czy Serbowie uważają jego stosowanie za element boszniackiej polityki unitarystycznej mającej na celu zawłaszczenie przez polityków boszniackich całej Bośni i Hercegowiny. Użycie tych przymiotników oraz derywatów, takich jak boszniackość (bošnjaštvo) i bośniackość (bosanstvo) jest więc sporem politycznym przeniesionym na płaszczyznę lingwistyczną. R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 173-174.

cele religijne i osadnicze (tzw. vakuf). Dzięki temu zaczęła się powiększać grupa wcześniej nielicznego mieszczaństwa. Perspektywa poprawienia warunków własnej egzystencji, połączona z możliwościami kariery urzędniczej w Imperium Osmańskim oraz przywileje podatkowe sprawiły, że wkrótce duże rzesze Bośniaków zaczęły przyjmować islam. W celu uniknięcia deklaszacji lub wygnania dołączyła do nich także znaczna część szlachty bośniackiej, będącej nosicielką pamięci historycznej dawnego państwa bośniackiego². Wówczas to zaczęły się zarysowywać pierwsze symptomy odrębności grupy muzułmańskiej od innych wspólnot mówiących tym samym narzeczem sztokawskim, ale wyznających katolicyzm czy prawosławie. Do połowy XVII w. trwał złoty okres osmańskiej Bośni przerwany w wyniku serii wojen z sąsiednimi państwami chrześcijańskimi (Wenecją oraz Cesarstwem Austrii. W okresie kryzysu Imperium Osmańskiego, jaki trwał przez ponad sto lat po podpisaniu pokoju w Karłowicach (Sremski Karlovci) w 1699 roku.), zwanego okresem ajanów, doszło do faktycznej decentralizacji ziem podbitych przez Turków, przez co wystąpiły dogodne warunki do ukształtowania się poczucia politycznej i etnicznej odrębności od innych ziem zamieszkałych przez muzułmanów³. Wywalczona w tym okresie nieformalna (w swej istocie feudalna) autonomia Bośni i Hercegowiny stała się od początku XIX w. przedmiotem sporu z sułtanami w Istambule, którzy usiłowali wzmocnić władzę centralną w państwie, wprowadzając w życie reformy armii czy ustroju terytorialnego. Na tym tle dochodziło do bardzo ostrych sporów, które kilkakrotnie (1831-1833, 1836, 1839-1840, 1849-1851, 1868-1869) zakończyły się buntami i powstaniem prowadzonymi przez przedstawicieli miejscowej arystokracji muzułmańskiej (największe miały miejsce w latach 1831-1833 pod wodzą Huseina Kapetana Gradaševića i 1849-51 pod dowództwem Alego-paszy Rizvanbegovicia). Walka o autonomię

²Z okresem przedosmańskim wiąże się też jeszcze jeden używany w procesie kształtowania tożsamości narodowej Boszniaków mit. Jest nim opowieść o bośniackich bogomilach – członkach synkretycznej religii o charakterze gnostyckim (znanych również pod nazwą patarenów). Opierając się na zapiskach węgierskich dominikanów oraz badaniach chorwackiego historyka Franja Račkigo, muzułmańscy działacze narodowi próbowali (i czasem wciąż próbują) udowodnić, że państwowość bośniacka związana była z bogomilizmem i w tym upatrują początków poczucia odrębności narodowej wobec katolickich Chorwatów i prawosławnych Serbów. Po zdobyciu Bośni przez Imperium Osmańskie w 1463, bogomilowie mieli masowo przechodzić na islam niejako w geście odrzucenia chrześcijaństwa sąsiadów. Należy jednak zauważyć, że badania prowadzone w XX i XXI w. pokazują, że bogomilizm, choć mógł być obecny na terenach bośniackich, to nie miał on zasadniczego wpływu ani na tzw. Kościół Bośniacki ani też na państwowość bośniacką. Wspomniany już Kościół Bośniacki był prawdopodobnie zaniedbaną pograniczną strukturą Kościoła rzymskiego, której praktyki nawiązujące do wzorów wczesnośredniowiecznych łączyły w sobie elementy obrzędowości łacińskiej i greckiej, przez co przybywający do tego kraju w XII w. przybysze już ich nie rozpoznawali jako kanonicznych i łączyli z ruchami heretyckimi obecnymi w ówczesnej Europie. Świadczy o tym nie tylko zważość zachowanych bośniackich ksiąg liturgicznych, ale też konkluzje pierwszej wizyty w Bośni wysłanników papieskich w 1203 roku. Co ciekawe, bogomilska mitologia Boszniaków jest czasem wykorzystywana przez badaczy z zewnątrz (Turcy) do uprawiania własnej polityki historycznej. Zob. I. Mužić, *Vjera Crkve bosanske. Krstjani i pogani u srednjovekovnoj Bosni*, Muzej hrvatskih arheoloških spomenika, Split 2008, s. 9-102; N. Malcolm, *Kościół Bośniacki*, „Krasnogruda”, 1994, Nr 7, s. 20-31; I. Lucić, *In the service of the nation: intellectuals articulation of the Muslim national identity*, „Nationalities Papers”, Vol. 40 (2012), No. 1, s. 31, 38-39; C. Sancaktar, *Historical Construction and Development of Bosniak Nation*, „Alternatives. Turkish Journal of Foreign Relations”, Vol. 11 (2012), No. 1, s. 2-3.

³B. McGowan, *Epoka ajanów, lata 1699-1812*, [w:] *Dzieje gospodarcze i społeczne imperium osmańskiego 1300-1914*, H. Ćalnic, D. Quataert (red.), tłum. J. Hunia, WUJ, Kraków 2008, s. 551-641; B. Jelavich, *Historia Bałkanów. Wiek XVIII i XIX*, t. I, tłum. J. Polak, K. Salawa, WUJ, Kraków 2005, s. 94-96, 116; S. Sancaktar, *Historical Construction...*, op. cit., s. 3.

była konsekwencją wielowiekowego związania miejscowych elit z terytorium Bośni i Hercegowiny oraz ich dominacją na tym terenie (potrafiły one doprowadzać do asymilacji przybyszów z zewnątrz). Ważna też była pamięć historyczna, zwłaszcza ta dotycząca pozycji Bośni i muzułmańskich Bośniaków wśród elit „złotego wieku” Imperium Osmańskiego (czołowymi postaciami byli tu Mehmed-pasza Sokolović, Gazi Husrev-beg i Matrakçı Nasuh). W tym też czasie, oprócz dążenia do zachowania autonomii, pojawiło się poczucie odrębności etnicznej od pozostałych muzułmanów. Dość dobrze dokumentują ten proces m.in. relacje spisywane przez chorwackich podróżników odwiedzających w tym okresie sąsiedni kraj. Ze względu na ich wyczulenie na kwestię słowiańskiej tożsamości miejscowych muzułmanów pozostawili oni świadectwa o tym, że pomiędzy miejscowymi wyznawcami islamu istniało znaczne napięcie na linii miejscowi – przybysze z zewnątrz. Dotyczyło to zarówno przybyszów z Anatolii zwanych przez miejscowych *Osmanlijami* (bądź *Turkušami*), jak i Albańczyków (*Arnauti*), którzy powszechnie służyli w tureckich jednostkach wojskowych na terenie Bośni oraz jako gwardia mianowanych przez Istanbuł urzędników. Z kolei bośniaccy Słowianie-muzułmanie używali wobec siebie kilku etnonimów. W użytku wewnętrznym dominować miało określenie Bošnjak lub Bošnjanin wskazujące na więź z terytorium dawnego Ejaletu Bośni (w skład którego wchodził także dzisiejszy Sandżak jako część sandżaków hercegowińskiego i bośniackiego). Przy tym określenie to rezerwowali oni wyłącznie dla siebie i nie mogło być ono używane przez członków tzw. raji (chrześcijan). Natomiast w kontaktach z grupami zewnętrznymi identyfikowali się jako Turci. Nie oznaczało to jednak uznania się za etnicznego Turka, a nawet za Turka w sensie państwowym, a było ekwiwalentem identyfikacji religijnej (islam jako „wiera turecka”, a zatem „Turak” to tyle, co muzułmanin), co zresztą zostało przejęte przez miejscowych chrześcijan jako określenie każdego muzułmanina⁴.

Bośniackie dążenia do autonomii zostały stłumione na początku lat pięćdziesiątych XIX w. przez Omera-paszę Latasa (z pochodzenia Serba) na polecenie ówczesnego sułtana. Do końca panowania tureckiego w Bośni nie doszło już do wystąpień antysułtańskich wśród muzułmanów. Jednakowoż nie oznaczało to zmniejszenia napięć etnicznych między miejscowymi a napływowymi wyznawcami islamu. Wciąż dawała się zauważyć odrębność kulturowa miejscowej szlachty, która powszechnie po-

⁴Wspomnianymi przez mnie chorwackimi podróżnikami byli choćby Matija Mažuranić i Kliment Božić. Pierwszy z nich zostawił relację pt. *Spojrzenie na Bošnię (Pogled u Bosnu, 1842)*, a drugi *Obrázky z Bośni (Slike iz Bosne, 1869)*. Obaj zauważają w nich rodzącą się tożsamość lokalnych Słowian-muzułmanów i wynikające z niej konflikty z innymi muzułmanami. M. Mažuranić, *Pogled u Bosnu*, [w:] I. Mažuranić, M. Mažuranić, *Smrt Smail-age Čengića. Stihovi, Proza. Pogled u Bosnu*, Matica Hrvatska-Zora, Zagreb 1965, s. 230-231; K. Božić, *Slike iz Bosne*, „Vienac”, I (1869), nr 26, s. 460-461; Tegoż, *Slike iz Bosne*, „Vienac”, god. I, br. 28, s. 492; K. M. Zalewski, *Naród, religia, rasa. Muzułmańskie ideologie i ruchy narodowe pogranicza w Południowo-Wschodniej Europie. Przykład Sandżaka nowopazarskiego w XX wieku*, TRIO, Warszawa 2010, s. 51, 61-63; R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm...*, op. cit., s. 174-175; X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”: pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana*, [w:] *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka. Zbornik radova H. Kamberovića* (red.), Institut za istoriju, Sarajevo 2008, s. 119; A. G. Athanasiadis, *Islam as a way of defining the national identity of Bosnian Muslims*, „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe”, XXXIV (2014), 5, s. 8

sługiwała się nazwiskami rodowymi (w przeciwieństwie do arystokracji pochodzenia tureckiego) oraz wzrastający stopień zainteresowania ideami oraz instytucjami funkcjonującymi w życiu sąsiednich narodów. W rezultacie, w 1866 r., pod auspicjami Szerifa Osman-paszy Topala dochodzi do otwarcia pierwszej sarajewskiej drukarni i założenia pierwszej bośniackiej gazety „Bosanski vjesnik” („Posłaniec bośniacki”), którą po roku zastąpiła „Bosna. List za vilajetske poslove, vijesti i javne koristi” („Bośnia. Gazeta poświęcona sprawom wilajetu, wiadomościom i sprawo publicznie pożytecznym”). W tworzeniu tej drugiej, znaczący udział miał pochodzący z Sandżaka Mehmet Šaćir Kurtćehajić (który wkrótce zaczął redagować własną dwujęzyczną gazetę „Gülşen-i saray/Sarajevski cvjetnik”) oraz Mustafa Refet Imamović. Po odejściu ze stanowiska Szerifa Osman-paszy Topala ponownie zaczęły narastać konflikty zarówno między muzułmanami, jak i przede wszystkim między muzułmanami i chrześcijanami. Doprowadziły one do wybuchu powstania hercegowińskiego w 1875 r., które stało się sygnałem dla innych narodów słowiańskich do rozpoczęcia powstań lub wojen mających na celu wypchnięcie Turcji z terenu Bałkanów⁶.

Duża część bośniackich muzułmanów (szlachty i zwłaszcza niższych i średnich warstw mieszczaństwa) w obliczu możliwej interwencji państw ościennych nąprędce zaczęła zbierać siły by stawić opór wojskom austro-węgierskim realizującym w 1878 r. postanowienia Kongresu Berlińskiego. Mimo trzymiesięcznych walk bośniacki opór został stłumiony. Jego konsekwencją było nie tylko podporządkowanie Bośni i Hercegowiny (a *de facto*, do 1909 również Sandżaka) Habsburgom, ale też sprowokowanie masowej emigracji muzułmanów na tereny pozostające pod władzą Turcji⁷.

Od habsburskiej okupacji do upadku NDH – wzrost znaczenia religijnego komponentu tożsamości

Już kilka lat po opanowaniu Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry bośniaccy muzułmanie rozpoczęli organizowanie swojego, autonomicznego wobec innych wspólnot etnicznych, życia społeczno-politycznego. Odbywało się to równoległe do działań katolików i prawosławnych, którzy korzystali z pomocy współwyznawców z sąsiednich krajów (Chorwatów i Serbów). Pomimo wyznaniowego charakteru tworzonych w tym czasie instytucji życia politycznego i społecznego proces unaradawiania bośniackich etni stawał się coraz szybszy. Miejscowi słowiańscy muzułmanie zorganizowali się wokół trzech grup politycznych. Pierwszą z nich byli lojalni wobec Austro-Węgier mu-

⁶T. Kruševac, *Bosansko-hercegovački listovi u XIX veku*, Veselin Masleša, Sarajevo 1978, s. 12, 27, 41-62; A. Kožar, *Bosanskohercegovačke valije u zadnjem desetljeću osmanske uprave*, „Povijesni zbornik. Godišnjak za kulturno i povijesno naslijeđe”, I (2007), nr 1-2, s. 98-100.

⁷E. Redžić, *Historijski pogledi na vjerske i nacionalne odnose u Bosni i Hercegovini*, Svjetlost, Sarajevo 2005, s. 59-60. Biblioteka Izdanci; S. Sancaktar, *Historical Construction...*, op. cit., s. 4.

zułmańscy reformatorzy skupieni wokół Mehmeda-bega Kapetanovicia Ljubuśaka i stworzonego w 1891 r. pisma „Bošnjak”. Grupa ta została wykorzystana przez rząd Benjamina Kallaya do propagowania idei ponadwyznaniowego narodu bośniackiego, co miało być przeciwwagą przede wszystkim dla rosnącego w siłę chorwackiego ruchu narodowego. Drugą grupę stanowili członkowie kupiectwa i szlachty ze środkowej Bośni (głównie Travnika) prezentujący postawy umiarkowanie opozycyjne wobec nowych władz kraju (ze względu na naruszanie ich interesów gospodarczych przez austro-węgierskich zarządców Bośni). Trzecią zaś była grupa mostarska, która prezentowała postawy bardzo konserwatywne, także w sensie religijnym i stała w otwartej opozycji wobec *status quo* po 1878 roku. Istniały też mniejsze frakcje muzułmańskiej inteligencji, które w tym czasie afiliowały tymczasowo lub na stałe przy chorwackim (częściej) i serbskim (rzadziej) ruchu narodowym⁸. Początkowo wiodącą rolę w organizowaniu życia politycznego Boszniaków miała pierwsza z wymienionych grup. Jednak już w latach osiemdziesiątych XIX w. zaczęły narastać nastroje opozycyjne wobec władz austro-węgierskich. Spowodowało to wykształcenie się „trawnickiej” opozycji. Chociaż jej główne postulaty dotyczyły sfery politycznej i możliwości organizowania się politycznego tej części muzułmanów, która starała się utrzymać pozycję gospodarczą drobnej szlachty i kupiectwa muzułmańskiego (władze okupacyjne sondowały już wówczas możliwość przeprowadzenia reformy rolnej likwidującej poddaństwo chłopów chrześcijańskich). Jednak obok tych postulatów pojawiła się kwestia niezależności od władz zwierzchnika miejscowej wspólnoty islamskiej, co prowadziło do konfliktu z przedstawicielami Habsburgów roszcujących sobie prawo do wpływu na obsadzanie stanowisk liderów poszczególnych wyznań w Bośni i Hercegowinie. Kwestia ta miała nie tylko znaczenie prestiżowe, ale dotyczyła również problemu tradycyjnego szkolnictwa muzułmańskiego (mekteby i medresy) czy uregulowania spraw własności i zarządzania mieniem islamskiej wspólnoty wyznaniowej (wakuf). Poprzez aktywność grupy opozycyjnej do zajęcia się tym została zmuszona również frakcja Kapetanovicia Ljubuśaka, wchodząc przez to w spór z gabinetem Kallaya. Pomimo wywalczenia przez te grupy gwarancji dotyczących utrzymania dotychczasowego sposobu zarządzania posiadanymi przez ziemiaństwo obszarami problemem nadal pozostawał stosunek władz okupacyjnych do islamu na terenie Bośni i Hercegowiny, jego miejsca w nowych warunkach społecznych i zachowania związanych z nim obyczajów społecznych. To doprowadziło do zawiązania się trzeciej z wymienionych wyżej frakcji politycznych. Jej przywódcą był jeden z konserwatywnych hodźów z Mostaru (którego środowisko muzułmańskie cechował znacznie większy dogmatyzm re-

⁸R. J. Donia, *Islam pod dvoglavim orlom: Muslimani Bosne i Hercegovine 1878. – 1914.*, tłum. T. Praštalo, ZORO-Institut za historiju BiH, Zagreb-Sarajevo 2000, s. 51-81. Bibliotheca Historica.; E. Redžić, *Historijski pogledi...*, op. cit., s. 66-67, 89-90; D. Abazović, *Bosanskohercegovački muslimani na početku novog milenija: sociološki pogledi*, [w:] H. Kamberović (red.), *Rasprave...*, op. cit., s. 228; X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”: pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana*, [w:] H. Kamberović (red.), *Rasprave...*, op. cit., s. 119; A. G. Athanasiadis, *Islam as a way of defining...*, op. cit., s. 7-8.

ligijny). Podnoszone przez nich postulaty szybko zaczęły zyskiwać poparcie poza Hercegowiną i doprowadziły do aktywizacji bośniackich muzułmanów w walce o szeroką autonomię dla własnej etni, konsolidując ją i bezpośrednio wpływając na utworzenie pierwszych muzułmańskich partii politycznych. Co więcej, dzięki działaniom frakcji mostarskiej i jej sojuszników udało się nie tylko zmobilizować Boszniaków do walki o swoje prawa, ale w praktyce wymusić na władzach austro-węgierskich utworzenie systemu społecznego, który nosił cechy dawnego *milletu*⁹, co nastąpiło w 1909 roku¹⁰. Ten *neomillet* przetrwał upadek Austro-Węgier i z pewnymi modyfikacjami funkcjonował również w okresie Królestwa SHS oraz Królestwa Jugosławii. Tym samym, religia w roli czynnika wspomagającego procesy narodotwórcze po raz pierwszy swoją siłę objawiła dopiero w końcówce XIX wieku.

Po 1918 roku etnia bośniackich muzułmanów ponownie nawiązała kontakty nie tylko ze swymi rodakami z Sandżaka, ale też włączyła się w próby całościowego uregulowania kwestii stosunku nowopowstałego państwa do islamu. Oprócz bośniackich i sandżackich muzułmanów jego terytorium zamieszkiwali też wyznający tę samą religię Albańczycy (Sandżak, Kosowo i Metohja, Czarnogóra, południowa część Serbii, zachodnia Macedonia), Turcy (Kosowo, Macedonia, Sandżak), Torbesze (macedońscy słowiańscy muzułmanie), Goranie (Kosowo, Macedonia) czy zislamizowani Cyganie (od Bośni po Macedonię). Spowodowało to konieczność konsolidacji działań całego środowiska muzułmańskiego w obronie interesów wyznaniowych i zmniejszenie nacisku na kwestie związane z etnicznością. Polityczną przedstawicielką interesów przeważającej części jugosłowiańskich muzułmanów stała się w tym czasie utworzona w lutym 1919 r. Jugosłowiańska Organizacja Muzułmańska (JMO – Jugoslavenska Muslimanska Organizacija). Już na etapie tworzenia jej struktur terenowych podkreślano, że nie ma ona wyłącznie boszniackiego charakteru. Na przykład rada ulemów z Banja Luki pod koniec stycznia 1919 r. wydała odezwę, w której zachęcała miejscowych muzułmanów do zaangażowania się w tworzenie nowej formacji politycznej, pisząc jednocześnie do: „Braci muzułmanów, bez względu na różnice narodowościowe i dotychczasowe poglądy polityczne w Państwie SHS”¹¹. Jej czołowymi działaczami (ze względu na poziom świadomości społecznej i liczebność) stali się jednak przedstawiciele kształtującego się już narodu boszniackiego. Co ważne, w większości

⁹W osmańskim systemie społecznym terminem *millet* określano wspólnoty o charakterze religijnym grupujące członków tego samego wyznania. Posiadały one prawo do prowadzenia autonomicznego wobec państwa szkolnictwa czy sądownictwa. *Millets*, do których należeli innowiercy i członkowie niektórych sekt muzułmańskich były prawnie upośledzone w stosunku do dominującego w państwie *milletu* sunnickich muzułmanów. Choć jednorodne pod względem konfesyjnym, to w grupach tych mogło dochodzić do tarć na tle etnicznym czy regionalnym. M. Walzer, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 28-29.

¹⁰A. Jahić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918-1941)*, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju – Islamska zajednica u Hrvatskoj Madžlis Islamske zajednice Zagreb, Zagreb 2010, s. 57-61; R. J. Donia, *Islam pod dvoglavim orlom...*, op. cit., s. 83-143; E. Redžić, *Historijski pogledi...*, op. cit., s. 68-70; X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, op. cit., s. 120; S. Sancaktar, *Historical Construction...*, op. cit., s. 6.

¹¹A. Jahić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini...*, op. cit., s. 104.

reprezentowali oni bośniacko-muzułmańską klasę średnią (posiadacze ziemscy stanowili zaledwie ok. 20% jej członków)¹². Organizacja ta była przez to bardziej otwarta na reformy systemu nauczania czy ustroju społecznego niż dotychczas dominujący w życiu jugosłowiańskich mużulmanów przedstawiciele tamtejszych wspólnot islamskich i warstw posiadających. Jednocześnie JMO wyraźnie opowiadała się za zachowaniem daleko posuniętej autonomii w kwestiach związanych z religią i jej wpływem na społeczność mużulmańskie. To zresztą pozwoliło jej na zdominowanie politycznej aktywności jugosłowiańskich mużulmanów w okresie międzywojnia¹³.

Dla bośniackich mużulmanów afiliacja przy tej organizacji była też egzystencjalną koniecznością spowodowaną z jednej strony powojenną biedą, a z drugiej strony chaosem o bezprawiem jaki władał na ziemiach Bośni i Hercegowiny przez pierwsze dwa lata od zakończenia działań wojennych. Miejskowa warstwa posiadaczy ziemskich, wobec braku reformy rolnej w czasach Austro-Węgier stała się celem ataków o podłożu rabunkowym. Obok nich dochodziło też, zwłaszcza na wschodzie kraju, do podobnych napadów na chłopów i mieszczan mużulmańskich (mużulmanie dominowali w miastach, które w przytłaczającej większości były owocem gwałtownej urbanizacji, która nastąpiła po tureckim podboju terenów Bośni oraz Hercegowiny w XV w.). Oprócz motywów ekonomicznych podłożem wielu tych zdarzeń był serbski szowinizm narodowy. Wyznaczone do utrzymywania porządku organy administracyjne oraz siły bezpieczeństwa reagowały w sposób opieszawy lub niedwuznacznie dawały do zrozumienia, że stoją po stronie napadających. W takiej sytuacji konieczna była konsolidacja sił jugosłowiańskich mużulmanów i wrzęgnięcie walki o utrzymanie załączków autonomii bośniackich mużulmanów w działania o szerszym zakresie, co wiązało się z preferencją dla elementu religijnego tożsamości grupy bośniackiej¹⁴.

Autonomię religijną dla mużulmanów w Królestwie SHS gwarantowała podpisana we wrześniu 1919 r., przez przedstawicieli Królestwa SHS oraz Ententy, umowa o przestrzeganiu praw mniejszości religijnych i etnicznych (a zwłaszcza jej art. 10). Jednak jej ustalenia nie były zadowalające dla bośniackich mużulmanów, którzy chcieli zachować status prawny ich neomilletu z okresu austrowęgierskiego. Gwarantował on im nie tylko większe prawa w kwestiach czysto religijnych, ale też ustanawiał urząd reisul-ulema dla terenów Bośni i Hercegowiny, podczas gdy nowe ustalenia mówiły o jednym przywódcy dla wszystkich jugosłowiańskich mużulmanów, który miał być wyznaczany za zgodą władz państwowych. Taki stan rzeczy prowadził do stałego napięcia między dominującymi w JMO mużulmanami z Bośni, a rządem i elita-

¹²Ibidem.

¹³Dominacja nie oznaczała braku politycznej konkurencji. W pierwszych latach istnienia Królestwa SHS z JMO rywalizowała organizacja Dżemijet – Stowarzyszenie Ochrony Praw Mużulmanów (Islam Muhafazai Hukuk Cemiyeti). Jej elektorat pochodził głównie z ziem, które pozostawały pod rządami Imperium Osmańskiego po 1878 roku. Były to więc obszary Kosowa, Macedonii oraz Sandżaka, przy czym w tym ostatnim oba ugrupowania stanowiły dla siebie bezpośrednią konkurencję. W 1920 r. w czasie wyborów JMO zdobyła 6,9% głosów mużulmanów, a Dżemijet 1,87%. K. M. Zalewski, *Naród, religia, rasa...*, op. cit., s. 118; A. Jahić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini...*, op. cit., s. 103-110.

¹⁴A. Jahić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini...*, op. cit., s. 90-98.

mi politycznymi przedwojennej Jugosławii (zdominowanymi przez niechętnych „Turkom” Serbów). Stosunki te pogorszyły się zwłaszcza po wprowadzeniu tzw. dyktatury szóstego stycznia (1929) i zmiany nazwy państwa na Królestwo Jugosławii. Już w tym samym roku JMO została zdelegalizowana, a 31 stycznia 1930 r. na mocy nowego ustawodawstwa wprowadzonego przez króla Aleksandra I Karadziordzewicza doszło do ograniczenia wywalczonej dekadę wcześniej autonomii religijnej. Mimo narastającej presji serbskiego nacjonalizmu wspomaganego przez aparat państwowy, część elit bośniackich muzułmanów wciąż dążyła do porozumienia z Serbami. Dzięki temu z jednej strony udawało się utrzymać namiastki autonomii wyznaniowej, a z drugiej uzyskać korzyści dla siebie i swoich rodzin (zwieńczeniem procesu był tzw. „rada rodzinna” - *akreba medžlis* zdominowana przez krewnych i zwolenników długoletniego lidera JMO Mehmeda Spaho rada wspólnoty islamskiej w późnym okresie pierwszej Jugosławii). Na skutek przeważania tego drugiego elementu wśród muzułmanów, po śmierci przywódcy JMO, doszło do politycznych sporów, które skutkowały podziałem środowiska bośniackich muzułmanów na frakcję projugosłowiańską, prochorwacką i autonomistyczną¹⁵.

Tożsamość boszniacka była w tym okresie budowana nie tylko w oparciu o dążenie do utrzymania statusu *neomilletu*, a więc walki o prawa religijne. Drugim czynnikiem jednoczącym bośniackich muzułmanów były próby utrzymania zamieszkanego przez nich terytorium w jednej formacji terytorialnej. Jednak od 1922 r. tereny bośniackie, podobnie zresztą jak chorwackie, poddawane były podziałom administracyjnym stwarzającym stronie serbskiej okazję do uzyskania korzystnych dla siebie proporcji etnicznych. W tej sytuacji naprzemienne próby pozostawania w opozycji lub wchodzenia w sojusze z ugrupowaniami serbskimi służyły działaczom JMO do prób uzyskania bardziej korzystnego dla siebie podziału administracyjnego obszaru Bośni i Hercegowiny. Były one jednak skazane na niepowodzenie, gdyż jako najsłabsza strona rozgrywek wewnątrzjugosłowiańskich bośniaccy muzułmanie stawiali się ofiarami tarć między Serbami i Chorwatami. W ich wyniku zarówno w 1931 r., jak i w 1939 r. nie udało się stworzyć sytuacji, w której zamieszkane przez nich ziemie zostałyby zjednoczone w ramach jednego organizmu administracyjnego (w 1931 tereny bośniackie podzielone były między cztery banowiny, a w 1939 między autonomiczną Banowinę Chorwacką i trzy inne banowiny Jugosławii)¹⁶.

Zarówno w okresie przed drugą wojną światową, jak i w czasie jej trwania kwestia muzułmańska była rozgrywana przez Chorwatów w celu potwierdzenia ich praw do całego terytorium Bośni i Hercegowiny. Strona chorwacka konsekwentnie

¹⁵Idem, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini...*, op. cit., s. 111-127, 348, 352-354, 367-381; Z. Hasanbegović, *Spahin „akreba medžlis“*. *Korijeni rascjepa u Jugoslavenskoj muslimanskoj organizaciji nakon smrti Mehmeda Spaha*, „Časopis za suvremenu povijest”, 41 (2009), nr 3, s. 715-734. X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, op. cit., s. 120.

¹⁶S. M. Džaja, *Politička realnost jugoslavenstva (1918-1991). S posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb 2004, s. 182-188.

twierdziła, że bośniaccy muzułmanie są autonomiczną częścią etnosu chorwackiego, dlatego też podczas negocjacji między premierem Jugosławii Cvetkovicem a ówczesnym przywódcą chorwackim Vlatkiem Mačekiem pojawił się postulat włączenia do autonomii chorwackiej dużych połaci ziem bośniackich. Postulaty te, zarówno ze względu na afiliację narodową, jak też niechęć wobec serbskiego nacjonalizmu, zyskały poparcie części inteligencji muzułmańskiej. W ten sposób Banowina Chorwacka, oprócz ziem bośniackich należących wcześniej do Banowiny Nadmorskiej uzyskiwała też ziemie na północnym wchodzie Bośni i fragment środkowej Bośni. Paradoksalnie, to właśnie dzięki uporowi polityków chorwackich prezentujących takie podejście do kwestii bośniackiej oraz dzięki wybuchowi wojny z „państwami Osi” doszło do ponownego „zjednoczenia” ziem zamieszkałych przez bośniackich muzułmanów w jednym organizmie państwowym. Było nim Niezależne Państwo Chorwackie. Bośniaccy muzułmanie byli w nim traktowani w sposób uprzywilejowany (jako Chorwaci wiary islamskiej, będący specyficznym, regionalnym odłamek narodu chorwackiego). Ich organizacje społeczne uzyskały możliwość swobodnego działania na terenie całego „państwa” chorwackiego. Wielu przedstawicieli inteligencji bośniackich muzułmanów weszło w skład rządów oraz korpusu oficerskiego sił zbrojnych NDH. Mimo tego nie utworzono w ramach chorwackiego organizmu państwowego muzułmańskiego terytorium autonomicznego, a etnia bośniacko-muzułmańska w coraz większym stopniu przekształcała się w odrębny naród, co skutkowało stosunkowo niewielkim udziałem ludności muzułmańskiej w szeregach regularnej armii NDH czy w formacjach zbrojnych ruchu Ustaszy¹⁷.

W tym okresie część środowisk muzułmańskich sceptycznych wobec NDH i komunistów rozpoczęła autonomiczną współpracę z niemieckimi i włoskimi siłami okupacyjnymi, mającą na celu uzyskanie autonomii dla bośniackich muzułmanów. Jej wyrazem były przede wszystkim próby stworzenia własnych formacji zbrojnych podlegających jednocześnie NDH i Niemcom (np. Zeleni kadar czy Domobraska dobrovoljačka vojnica). Ich głównym zadaniem były działania obronne skierowane przeciwko oddziałom serbskich nacjonalistów (czetników) oraz komunistycznej partyzantce (ta ostatnia atakowała ludność muzułmańską zarówno za współpracę z NDH czy Niemcami, jak i z powodów nacjonalistycznych, gdyż wiele oddziałów było zdominowanych przez Serbów, którzy wcześniej sympatyzowali z ruchem czetnickim). Tymczasem dowództwo oddziałów NDH chciało wykorzystywać formacje muzułmańskie w akcjach ofensywnych, co powodowało niechęć części środowisk muzułmańskich. Wyrazem budowania odrębnej od chorwackiej linii politycznej było też stworzenie dwóch, podległych dowództwu niemieckiemu, muzułmańskich dywizji górskich SS (13 ochotnicza górska dywizja SS Handschar i 23 ochotnicza górska dywizja SS

¹⁷N. Kisić Kolanović, *Muslimani i hrvatski nacionalizam 1941.-1945.*, Hrvatski institut za povijest – Školska knjiga, Zagreb 2009, s. 24-40, 50-54.

Kama), które miały wykorzystywano do walki z komunistami na terenach Bośni i Hercegowiny¹⁸.

W okresie wojny istniało też silne środowisko muzułmańskiej lewicy, które związało się (w opozycji do serbskiego i chorwackiego nacjonalizmu) z partyzantką Tity. Wraz z niekorzystnym dla ludności muzułmańskiej rozwojem sytuacji na terenie BiH i Sandzaka coraz więcej członków tej grupy decydowało się na poparcie (choćby koniunkturalne) komunistów jugosłowiańskich. Wiązało się to też z antynacjonalistyczną ideologią tego ruchu, co wpływało na wygaszanie napięć religijnych w regionie. Co więcej, jego przedstawiciele w niemałym stopniu przyczynili się do uchwalenia w 1943 i 1944 r. przez ZAVNOBiH (Zemaljsko antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Bosne i Hercegovine – Krajowa Antyfaszystowska Rada Wyzwolenia Narodowego Bośni i Hercegowiny) deklaracji, w której zapowiedziano stworzenie na ziemiach Bośni i Hercegowiny odrębnej republiki w ramach komunistycznej Jugosławii, w której muzułmanie będą równoprawnymi wobec Serbów i Chorwatów obywatelami. Była to faktycznie pierwsza sugestia, że bośniaccy muzułmanie są traktowani jako byt oddzielny od innych, posługujących się dialektem sztokawskim, narodów Jugosławii¹⁹.

Muzułmanie uznani za naród – okres do roku 1971

W ciągu okresu międzywojennego i w trakcie II wojny światowej, ze względu na przewagę polityczną nacjonalizmu serbskiego i chorwackiego niemożliwe było odtworzenie terytorialnej autonomii, do której tradycji mogliby się poczuwać bośniaccy muzułmanie. Dlatego też to właśnie instytucje religijne i zachowana względna niezależność wyznaniowo-edukacyjna stanowiły środowisko, w którym zachodził proces przekształcania się etni muzułmańskiej w nowoczesny naród. Zwiększało to znaczenie religii dla tożsamości wspólnoty. Konwulsje drugiej wojny światowej i represje jakie spadły na muzułmanów zarówno ze strony czetników, partyzantkę Tity, a nawet ze strony nacjonalistów chorwackich, uświadomiły nie tylko elitom tej wspólnoty, ale też zwykłym jej członkom, że nie są oni grupą, która może być w pełni akceptowana jako integralna i autonomiczna część któregoś z sąsiednich narodów. Przyspieszyło to procesy narodotwórcze wśród bośniackich muzułmanów, co znalazło wyraz już w wynikach spisów powszechnych prowadzonych pod koniec lat czterdziestych XX wieku. Wtedy to, mimo iż mogli się oni określać jako Serbowie-muzułmanie (około 72.000 deklaracji) i Chorwaci-muzułmanie (około 25.000 deklaracji), w większości wybrali oni odpowiedź „niezdeklarowany” (ponad 778.000 odpowiedzi). Z pomocą przyszła też nowoutworzona komunistyczna Jugosławia (FNRJ – Federativna Narodna Republi-

¹⁸N. Kisić Kolanović, *Muslimani i hrvatski nacionalizam...*, op. cit., s. 323-384; X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, op. cit., s. 121.

¹⁹X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, op. cit., s. 121-122.

ka Jugosławia – Federacyjna Ludowa Republika Jugosławii). W jej ramach utworzono sześć posiadających pewną autonomię „republik ludowych”, a jedną z nich była też odtworzona w kształcie sprzed 1922 r. Bośnia i Hercegowina. Choć miejscowi muzułmanie nie byli jedyną jej „grupą konstytuującą”, to jednak był to znaczący krok ku rozwinięciu wśród członków tej grupy poczucia związku z określonym terytorium, posiadającym odrębną od sąsiednich ziem historię. Był to więc krok na drodze do zakończenia procesu terytorializacji i przekształcania wspólnoty etnicznej w naród (zwłaszcza, że bośniackie „krajobrazy poetyckie” najswobodniej mogli przyswajać i rozwijać w ramach kultury swojej grupy muzułmanie, gdyż „kwestia bośniacka” w pamięci Serbów i Chorwatów związana była w znacznej mierze z odgórnie tępiącym nacjonalizmem)²⁰.

Procesy narodotwórcze zachodzące wśród bośniackich muzułmanów nie uszły uwadze władz centralnych w Belgradzie. Już pod koniec lat pięćdziesiątych na naradach najwyższych gremiów państwowych pojawiały się sugestie, że w odniesieniu do większości bośniackich wyznawców islamu nie da się utrzymywać „nienarodowego” statusu tej grupy. Takiemu myśleniu nie tylko sprzyjała chłodna analiza wyników kolejnych spisów powszechnych na terenie republiki, ale też faktyczny stan prawny w FNRF. Państwo to, wówczas jeszcze w dużej mierze oparte na sowieckich wzorach ustrojowych miało radykalnie laicki charakter. W konsekwencji starało się ono podporządkować lub zmarginalizować znaczenie wspólnot religijnych w życiu społecznym. Dlatego też doprowadzono do likwidacji autonomii wyznaniowej jugosłowiańskich (a więc przede wszystkim bośniackich) muzułmanów. Utraciwszy posiadaną namiastkę niezależności grupowej (mającą jednocześnie uniwersalistyczne ambicje) na polu religii muzułmanie bośniaccy jeszcze głębiej weszli w sferę oddziaływania prądów modernizacyjnych, wśród których idea narodowa bardzo dobrze zastępowała już i tak poddaną silnej erozji więź budowaną na wspólnocie wyznania. Do głosu ponownie zaczął więc dochodzić element związku z terytorium i historią oraz odrębność etnojęzykowa wobec innych muzułmanów (a częściowo także wobec serbskich i chorwackich sąsiadów). Wbrew popularnemu stereotypowi, to właśnie moment likwidacji autonomii religijnej był kluczowy dla dalszego rozwoju nowoczesnego nacjonalizmu współczesnych Boszniaków. Pomimo zmian wśród elity rządzącej ówczesną Jugosławią (upadek rządu Rankovicia, którego polityka nosiła znamiona łączenia elementów komunizmu z serbskim nacjonalizmem) i rozpoczęcia procesu szerszej liberalizacji życia społecznego, nadal za czołowego wroga wewnętrznego państwa uważano (nie bez powodu) nacjonalizmy. Z drugiej strony wśród efektów liberalizacji były też obserwowane symptomy odrodzenia religii, zwłaszcza wśród ludności bośniackiej (wydaje się, że część mieszkańców republiki w aktywności religijnej, wyrażającej się też we współpracy z innymi wspólnotami wyznaniowymi, widziała formę sprzeciwu

²⁰H. Kamberović, *Bošnjaci 1968: Politički kontekst priznanja nacionalnog identiteta*, [w:] Idem (red.), *Rasprave...*, op. cit., s. 60-61.

wobec władzy). Belgradzcy i sarajewscy komunistyczni decydenci doszli więc do wniosku, że aby wyjść z klinczu w jakim się znaleźli w wyniku zapoczątkowanych wcześniej, a przyśpieszonych własnymi decyzjami ideologicznymi procesów, należy spróbować wykorzystać jeden czynnik dla osłabienia siły drugiego²¹. Miejscowi komuniści z jednej strony uznali więc, że aktywując element religijny wśród Boszniaków, osłabią siłę widocznego już młodego nacjonalizmu tej grupy, a z drugiej uda im się utrzymać jej lojalność wobec partii, co przysłużyłoby się projektowi utrzymywania przez partię politycznej kontroli nad instytucjami życia religijnego.

Oficjalne uznanie istnienia odrębnego „narodu muzułmańskiego” nie było wydarzeniem nagłym. Był to raczej proces wieńczący drogę unaradawiania wspólnoty etnicznej bośniackich muzułmanów. Jego początku można upatrywać w umieszczeniu w formularzach spisu powszechnego z 1961 r. kategorii „Muzułmanin (tożsamość etniczna)”. W kolejnych latach wśród członków partii narastało przekonanie o konieczności zajęcia stanowiska w „kwesii muzułmańskiej”. Dyskusje na ten temat odbywały się następnie w czasie plenów Centralnego Komitetu Związku Komunistów BiH w 1963 i 1965 roku. Pokłosiem tego pierwszego było umieszczenie muzułmanów w preambule konstytucji republikańskiej jako równoprawnej wobec Chorwatów i Serbów grupy ludności bośniackiej. Po upadku rządu Rankovicia w 1966 r. doszło do kolejnych ożywionych dyskusji na tematy narodowe. W tym czasie, jak pokazuje bośniacki badacz Husnija Kamberović, również przedstawiciele innych bośniackich narodów (konkretnie Chorwat Cvijetin Mijatović) zauważali, że miejscowi muzułmanie stanowią odrębną narodowo grupę. Na przyspieszenie procesu wpłynęło zwłaszcza ożywienie narodowe wśród Chorwatów, zarówno tych bośniackich (tzw. konsultacje mostarskie z 1966 r.), jak i tych z „metropolii” (chodzi tu zwłaszcza o *Deklarację o nazwie i sytuacji języka chorwackiego* z 1967 r.)²².

W czasie wywołanych tymi wydarzeniami dyskusji pojawiły się dwie frakcje intelektualne. Pierwszą z nich stanowili bośniaccy komuniści, którzy chcieli skanalizować pronacjonalistyczne tendencje. Uznali oni, że korzystne będzie otwarcie dyskusji na temat oficjalnego uznania bośniackich muzułmanów za odrębny naród. Na istnienie takiej świadomości wśród przeważającej części bośniackich muzułmanów wskazywały wyniki spisu powszechnego z 1961 r., w którym niemal 843.000 osób zadeklarowało się jako „Muzułmanin (tożsamość etniczna)”, a kolejne 274.000 stosując nomenklaturę z poprzedniego spisu powszechnego jako „Jugosłowianie – niezdeklarowani”. Zdaniem komunistów, należało posłużyć się etnonimem „Muzułmanin” nie tylko ze względu na odpowiedzi dawane przez samych bośniackich muzułmanów, ale przede wszystkim w celu rozładowania potencjalnego konfliktu, jaki mógłby wybuchnąć w Bośni i Hercegowinie w sytuacji gdyby bośniackich muzułmanów upodmioto-

²¹H. Kamberović, *Bošnjaci 1968...*, op. cit., s. 60-61, 73-77.

²²Ibidem, s. 59, 63-66.

wiono pod nazwą „Bosanac” lub „Bošnjak” (czyli ze względu na polityczną poprawność). Uważali oni też, że wszelkie działania w tej kwestii powinny się zakończyć na oficjalnym uznaniu za naród. Druga grupa była frakcją „przymusowo dysydencką” związaną z bośniacko-muzułmańskim środowiskiem naukowym. W jej szeregach najważniejszymi postaciami byli Salim Ćerić, Muhamed Filipović i Fuad Muhić. Były to głównie osoby związane z naukami humanistycznymi i społecznymi, które skupiały się na badaniu historii, kultury i sztuki bośniackich muzułmanów. Początkowo wspierali oni działania partyjne, ale już w 1967 r. w swoich wystąpieniach na konferencjach i w prasie republikańskiej dali do zrozumienia, że ewentualne upodmiotowienie muzułmanów powinno być wstępem do rozwoju „narodowych” instytucji społecznych i kulturalnych (np. Ćerić proponował założenie Macierzy Muzułmańskiej, na wzór już istniejących „macierzy”: chorwackiej, serbskiej i słoweńskiej). W tym samym roku wystąpienia Muhicia i Filipovicia zostały uznane za antysocjalistyczne, a ich samych relegowano z zajmowanych na uniwersytetach stanowisk. Ostatecznie uznanie bośniackich muzułmanów za odrębny naród (pod nazwą Muzułmanie) nastąpiło w pierwszej połowie 1968 r. podczas siedemnastego i dwudziestego posiedzenia Centralnego Komitetu Związku Komunistów BiH. Jak więc widać religijny element tożsamości boszniackiej został instrumentalnie wykorzystany do celów politycznych partii komunistycznej skierowanych zarówno przeciwko mającemu nowoczesne podstawy nacjonalizmowi boszniackiemu, jak i w celu powstrzymania wpływów społecznych samej religii²³.

Ten drugi czynnik miał znaczenie dla utrzymania monopolu poparcia społecznego wśród Muzułmanów-Boszniaków. Stopniowa liberalizacja życia społecznego związana z odchodzeniem od stalinowskiego modelu społecznego oznaczała zarówno otwieranie się na wpływy państw zachodnich, zmniejszenie represji wobec działalności narodowej, jak i poluzowanie kontroli nad wspólnotami wyznaniowymi. To w nich osoby sceptyczne wobec komunizmu szukały namiastek „wolności” oraz możliwości afirmacji tego co narodowe, gdyż w regionie religia była silnie związana z procesami narodotwórczymi. Wobec obojętności komunistów w stosunku do ich aspiracji narodowych Muzułmanie-Boszniacy zgodnie z posiadanymi już wzorami zachowań społecznych powrócili do aktywności w ramach wyznaniowej wspólnoty islamskiej. Wzbudziło to niepokój ze strony partii, szczególnie jej bośniackiego odłamu. Dlatego też w połowie lat sześćdziesiątych jej członkowie zdecydowali o uregulowaniu kwestii narodowej także w celu odciążenia Muzułmanów-Boszniaków od religii. Z perspektywy czasu ten paradoksalny ruch rządzących okazał się na pewien czas skutecznym, gdyż partia ponownie uzyskała decydujący wpływ na islamską wspólnotę wyznaniową. Stan ten trwał przez ponad dziesięć lat i to pomimo utrzymywania przez jej

²³Ibidem, s. 62, 66-70, 79.

przedstawiciele żywych kontaktów z muzułmanami z krajów należących do ruchu państw niezaangażowanych, którego liderem była właśnie Jugosławia²⁴.

Zwrot antysekularny i rozpad Jugosławii

Zmiana tego stanu rzeczy nastąpiła w latach osiemdziesiątych XX w. wraz ze światowym renesansem religii, śmiercią marszałka Tity i następującym po niej głębokim kryzysem państwowości Jugosławii. Obserwowane w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku załamanie polityki sekularyzacji jakie obserwowano na całym świecie znalazło swoje odbicie również na gruncie bośniackim. Tendencje polityzacji islamu były obecne także w tzw. krajach niezaangażowanych, gdzie w ośrodkach badawczych czy w celach zarobkowych przebywała spora grupa jugosłowiańskich muzułmanów. Po powrocie w rodzinne strony stawali się oni często rozsądnymi ideami podważających ład państwa świeckiego. Dodatkowym impulsem do odnowy islamskiego komponentu tożsamości boszniackiej stał się również renesans religijny katolicyzmu (a w mniejszym stopniu również prawosławia) obserwowany u sąsiednich narodów²⁵. Choć politycznie Jugosławia była już w tym czasie osłabiona (przez kryzys gospodarczy, śmierć Tity i wreszcie przez nadane konstytucją z 1974 r. uprawnienia republik), to jej władze wciąż rytualnie zwalczały przejawy nacjonalizmów, dysponując wciąż działającym aparatem represji politycznych i policyjnych. Także formalnie równoprawny status narodów zamieszkujących Bośni i Hercegowinę nie pozwalał Muzułmanom-Boszniakom na oficjalne przywłaszczanie sobie republiki, chociaż w tym kształcie terytorialnym była ona ważna jedynie dla nich (przedstawiciele dwóch pozostałych narodów coraz wyraźniej dawali do zrozumienia, że bardziej interesuje ich podział kraju według kryterium etnicznego i przyłączenie poszczególnych części BiH do Serbii i Chorwacji). W sytuacji niemożności opanowania instytucji republikańskich (także tych kulturalnych), pogłębiającej się destabilizacji państwa i rosnącego zagrożenia ze strony sąsiadów czynnik religijny znów stał się elementem etnicznego odróżniania się i homogenizacji postaw politycznych Muzułmanów. Powszechne stało się przekonanie o konieczności redefinicji miejsca, jakie zajmował ten naród w Jugosławii oraz na poziomie republiki. W coraz większym stopniu podkreślano wagę politycznej i historycznej więzi Muzułmanów z ziemią bośniacką i sandżacką. Zwracano też uwagę na konieczność budowy własnych, narodowych instytucji kulturalnych i naukowych odrębnych od tych mających charakter republikański, a więc wspólny z innymi narodami. Reprezentantami tego sposobu myślenia byli Alija Isaković czy prze-

²⁴Ibidem, s. 77-78; D. Abazović, *Bosanskohercegovački muslimani...*, op. cit., s. 225.

²⁵Dž. Sarač, *Neuspjeh sekularizacije i jačanje religijskog identiteta početkom 1980-ih godina u Bosni i Hercegovini*, [w:] H. Kamberović (red.), *Rasprave...*, op. cit., s. 157-159, 169-171; D. Abazović, *Bosanskohercegovački muslimani...*, op. cit., s. 222-225; G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, tłum. A. Adamczak, Warszawa 2010, s. 34-73.

bywający na emigracji od 1946 r. założyciel Instytutu Boszniackiego Adil Zulfikarpašić²⁶. Równolegle wobec tej grupy polityków i działaczy narodowych do głosu doszła frakcja Aliji Izetbegovicia. Ten charyzmatyczny polityk (w latach 1940-45 członek nacjonalistycznej i antykomunistycznej organizacji Mladi Muslimani) nie negował konieczności budowy czy przejmowania już istniejących instytucji republikańskich przez Muzułmanów, ale jednocześnie podkreślał on, że ta działalność nie mogła być skuteczna bez odrodzenia narodu muzułmańskiego w duchu powrotu do tradycji religijnej i cywilizacyjnej związanej z islamem. Poglądy Izetbegovicia trafiły na podatny grunt i jego frakcja zaczęła zyskiwać wśród rodaków wielu zwolenników. Próby przeciwdziałania ze strony funkcjonariuszy partyjnych doprowadziły do aresztowania polityka i skazania go w 1983 r. na kilka lat więzienia za szerzenie poglądów antysocjalistycznych i islamistycznych. Jednak zamiast spodziewanego rezultatu przyniosły one wzrost popularności jego poglądów²⁷. Działalność środowisk dysydenckich wobec czynników oficjalnych była kontynuowana, a akcentowanie elementów islamskich tożsamości narodowej Muzułmanów przybierało na sile, doprowadzając przy tym do rozłamu także wewnątrz jugosłowiańskiej islamskiej wspólnoty wyznaniowej (konflikt rozgrywał się między klerem niższego i średniego szczebla, a duchownymi będącymi oficjalnymi zwierzchnikami wspólnoty). Izetbegović wyszedł na wolność na mocy ułaskawienia z 1988 r., dzięki czemu mógł kontynuować swoją działalność polityczną, tym razem otoczony nimbem męczennika za sprawę narodu muzułmańskiego. Wkrótce zaczął też tworzyć partię polityczną ukonstytuowaną w 1990 r. jako Partia Akcji Demokratycznej (Stranka Demokratske Akcije – SDA), która w swoich założeniach przypominała przedwojenną JMO. Choć jej głównym elektoratem pozostawali Muzułmanie z Bośni i Sandżaka, to głosiła ona program polityczny skierowany do wszystkich muzułmanów Jugosławii. Jej założeniem była obrona politycznego i religijnego interesu wyznawców islamu i jako taka podkreślała ona wówczas konieczność odsunięcia kwestii nacjonalizmu bośniackich i sandżackich muzułmanów na dalszy plan. To podporządkowanie idei modernizacyjnej interesom szerszej wspólnoty religijnej skutkowało określeniem polityki Izetbegovicia mianem panislamizmu. Z perspektywy czasu można jednak stwierdzić, że ten wytrawny polityk zastosował taką retorykę w celach partykularnych. Jego celem było zbudowanie szerokiego bloku muzułmańskiego, który miałby szansę na choćby częściowe przeciwstawienie się przeżywającemu odrodzeniu nacjonalizmowi serbskiemu, a nie negację istnienia Muzułmanów jako narodu i podporządkowania ich islamskiej *ummie*. Jednakowoż poglądy Izet-

²⁶S. Veladžić, *Homogenizacija Bošnjaka kroz Preporod 1990.*, [w:] H. Kamberović (red.), *Rasprave...*, op. cit., s. 190-194.

²⁷Podobna sytuacja miała miejsce w słynącym ze swojej silnej tożsamości religijnej regionie Pogranicza Bośniackiego (Bosanska Krajina), gdzie pod zarzutem niegospodarności aresztowano szefa lokalnego przedsiębiorstwa Agrokomerc i jednocześnie muzułmańskiego działacza narodowego Fikreta Abdicia. Tam również, zamiast spacyfikować nastroje, doprowadzono do sytuacji, w której Abdicia zaczął otaczać nimb „męczennika”. Zob. A. Mulaosmanović, *Nacionalni identitet u kontekstu izraženog identiteta i političkih potresa u Bihačkoj Krajini*, [w:] H. Kamberović (red.), *Rasprave...*, op. cit., s. 139-142, 144-145, 147-150; S. Veladžić, *Homogenizacija Bošnjaka...*, op. cit., s. 193-194, 206-207.

begovicia zostały propagandowo nagłośnione przez jego (zwłaszcza serbskich i chorwackich przeciwników) i stały się bronią stosowaną w walce politycznej z Muzułmanami, także na arenie międzynarodowej. Serbscy nacjonaści, strasząc tzw. „zielonym pomostem”, zdołali osiągnąć wysoki stopień homogenizacji poglądów Serbów, zwłaszcza tych zamieszkujących Bośni i Hercegowinę. Charyzma Izetbegovicia sprawiła, że również wśród samych Muzułmanów zwiększyła się liczba zwolenników ściślejszego powiązania tożsamości narodowej z islamem jako religią i kulturą²⁸.

Nie oznaczało to jednak, że z polityki zniknęła grupa „pozytywistyczna”. Jej członkowie przyjęli do wiadomości fakt znaczenia cywilizacji islamu dla ukształtowania się tożsamości muzułmańskiej i w większości włączyli się do projektu politycznego Izetbegovicia. Przykładem połączenia tych tendencji może być Towarzystwo Kulturalne Muzułmanów Odrodzenie (Kulturno društvo Muslimana Preporod). Założone przez osoby związane z kręgiem pozytywistyczno-modernizacyjnym w październiku 1990 r., aktywnie włączyło się ono w popularyzację polityki prowadzonej przez SDA i Izetbegovicia. Już przed oficjalnym powołaniem do życia organizacji, związani z nią aktywiści przejęli kontrolę na treściami publikowanymi przez oficjalny organ prasowy bośniackiej wspólnoty islamskiej „Preporod”, szybko czyniąc z niego instrument popularyzacji koncepcji głoszonych wówczas przez SDA. Dzięki temu zneutralizowano projugosłowiańskich członków wspólnoty i uczyniono z niej faktyczną przybudówkę partii. Na jego łamach zaczęto wyprowadzać ostre ataki na partię komunistyczną i wprowadzone przez nią ustawodawstwo godzące w konserwatywne obyczaje islamskie, traktując udział osób pochodzenia muzułmańskiego w ich uchwalaniu jako zdradę narodową. Innym celem filipik publicystów gazety była zbudowana w czasach komunizmu kultura pamięci, która miała marginalizować Muzułmanów, a promować serbskich i chorwackich bohaterów partyzantki Tity. Artykuły zamieszczane w „Preporodzie” skupiały się też na opisywaniu i przypominaniu momentów martyrologii Muzułmanów z okresu II wojny światowej (podkreślano przy tym zbrodnie dokonywane przez czetników). Pismo przysłużyło się przez to homogenizacji poglądów politycznych bośniackich i sandżackich Muzułmanów, w tym idei ściślejszego powiązania tożsamości narodowej z religią²⁹.

²⁸S. Veladžić, *Homogenizacija Bošnjaka...*, op. cit., s. 193-197; Dž. Sarač, *Neuspjeh sekularizacije...*, op. cit., s. 178-181.

²⁹Sabina Veladžić zauważa jednak, że ciągłe ataki na komunistów przeprowadzane przez zwolenników Izetbegovicia napotykały na opór ze strony części Muzułmanów, którzy pamiętali o zasługach komunistów dla ocalenia tej grupy przed eksterminacyjną polityką czetników czy dążeniem do narodowej asymilacji ze strony NDH. W celu pokonania partii komunistycznej było więc potrzebne dalsze pogłębianie związków z islamem, a jednocześnie współpraca z serbskimi i chorwackimi partiami narodowymi, co paradoksalnie przyczyniło się do zaostrzenia konfliktu etnicznego i wybuchu wojny domowej. S. Veladžić, *Homogenizacija Bošnjaka...*, op. cit., s. 191, 195-201, 207-214.

Muzułmanie czy Boszniacy? Narodowe dysputy w cieniu kryzysu i wojny

Tego typu działania miały też swoje konsekwencje dla debat nad „imieniem narodowym” Muzułmanów. Jak można się bowiem spodziewać dla wielu działaczy narodowych etnonim Muzułmanin wciąż pozostawał kłopotliwy, a często nawet anachroniczny. Jednym z inicjatorów dyskusji na ten temat był przebywający na emigracji do marca 1990 Adil Zulfikarpašić, który ponownie wysunął propozycję zamiany dotychczasowego etnonimu na etnonim Boszniak. Uważał on, że choć Muzułmanie zawdzięczają Ticie i komunistom ocalenie w czasie wojny oraz uznanie ich bytu narodowego, to jednak wypromowana w 1968 r. nazwa narodu doprowadziła do swego rodzaju zawieszenia w próżni rozwoju wspólnoty, pozostawiając ją w stanie quasi-milletu. Takie *status quo* bardzo odpowiadało chorwackim czy serbskim przeciwnikom upodmiotowienia Muzułmanów i dawało oparcie czy to dla praktyk asymilacyjnych czy wręcz agresywnego negocjowania ich praw narodowych. Jego propozycja miała być też odpowiedzią na pytanie o ludzi wywodzących się ze zlaicyzowanych rodzin muzulmańskich, a poczuwających się do wspólnoty z wierzącymi rodakami. Koncepcja forsowana przez stronników Izetbegovicia praktycznie nie brała tych osób pod uwagę, osłabiając tym samym siły muzulmańskie w obliczu konfliktu z prawosławnymi i katolickimi sąsiadami. Zulfikarpašić nie wykluczał przy tym, że do narodu noszącego nazwę Boszniaków mogli by się również dołączyć innowiercy związani z ideą integralnej terytorialnie Bośni i Hercegowiny, choć zauważał, że podziały religijne mogą mieć decydujący wpływ na ograniczenie jego projektu tożsamościowego do grupy ukształtowanej przez islam. Jednak nawet w takim przypadku, był on zwolennikiem oparcia rozwoju narodowego ówczesnych muzulmanów na ideach laickiego nacjonalizmu, który miał jednak pozostawać w przyjaznych relacjach z religią³⁰.

Poglądy Zulfikarpašicia były wówczas w mniejszości i szybko doszło do konfliktu politycznego z Izetbegoviciem i Abdiciem, który skutkowało wyjściem części działaczy narodowych ze struktur SDA i utworzeniem Organizacji Muzułmańsko-boszniackiej (Muslimansko-bošnjačka Organizacija – MBO). Ugrupowanie to zostało jednak zepchnięte przez SDA na polityczny margines, osiągając na wyborach w tym samym roku jedynie 1,1% poparcia³¹.

Dominująca grupa opowiadała się za utrzymaniem etnonimu Muzułmanin, choć rozwijana od niemal dziesięciu lat proislamska propaganda doprowadziła do sytuacji, w której część członków SDA popierających Izetbegovicia faktycznie zaczęła przyjmować panislamską optykę w spojrzeniu na sprawy narodowe i skłaniała się nawet do używania określenia „muzułmanin” mającego konotacje jednoznacznie religijne. Pozostawienie etnonimu o pochodzeniu religijnym, ale pisanego dużą literą (jak

³⁰Ibidem, s. 202-203.

³¹Ibidem, s. 203; X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, op. cit., s. 125.

w przypadku nazw narodów) było więc czymś w rodzaju kompromisu pozwalającego zachować jedność jednocześnie narodowej i religijnej partii wyznawców islamu w BiH oraz Sandżaku³².

Jednak sytuacja ta nie trwała długo. Po wybuchu wojny w kwietniu 1992 r. Muzułmanie szybko znaleźli się w fatalnej sytuacji militarnej i politycznej. Pomimo wezwań do bardziej aktywnego zaangażowania się w zakończenie konfliktu przez mocarstwa świata zachodniego, walki wciąż trwały, a towarzyszyły im coraz bardziej bezwzględne czystki etniczne. Muzułmanie, mimo eksponowania przez Izetbegovicia religijnego komponentu tożsamości narodowej, na swój symbol narodowy wybrali flagę z tarczą herbową przedstawiającą lilie andegaweńskie (herb rodziny panującej w średniowiecznej Bośni), co było jasnym odwołaniem do państwa bośniackiego sprzed podboju tureckiego, a zatem do tradycji europejskiej. Tymczasem kolejne inicjatywy pokojowe przedstawiane przez zachodnich polityków polegały raczej na sankcjonowaniu podziału Bośni i Hercegowiny przez strony konfliktu i sprowadzały się do wyznaczania „stref muzułmańskich” istniejących obok terenów *de facto* podporządkowanych państwu sąsiednim. Po odrzuceniu przez Muzułmanów planu Vance'a i Owena doszło do sytuacji, w której postulat walki o integralność terytorialną BiH stawał się coraz trudniejszy do zrealizowania. Politykom SDA uświadomił to zwłaszcza kolejny plan pokojowy autorstwa Owena i Stoltenberga z czerwca 1993 roku. Zdali sobie oni wówczas sprawę z tego, że przy rozmowach pokojowych nie są oni brani pod uwagę jako suwerenny naród związany z terytorium dawnej jugosłowiańskiej republiki, ale jako mniejszość etnoreligijna, której należy wydzielić strefy bezpiecznego zamieszkania. Zmusiło to polityków muzułmańskich do zmiany stanowiska w kwestii kierunku rozwoju ich tożsamości narodowej. Pierwszym sygnałem tych przewartościowań stało się odrzucenie przywództwa w islamskiej wspólnocie religijnej pochodzącego z Macedonii ówczesnego reisul-ulema Jakuba Selimoskiego. W rezultacie doszło do rozpadu jugosłowiańskiej wspólnoty i utworzenia „narodowych wspólnot”. Kilka miesięcy później doszło do zwołania zebrania przedstawicieli muzułmańskich elit politycznych, religijnych i kulturalnych na tzw. Zgromadzeniu Boszniackim (27 września 1993). Tam też jednocześnie odrzucono ustalenia planu Owena-Stoltenberga oraz uchwalono proklamację, która zmieniała nazwę narodu z Muzułmanów na Boszniaków. Co ciekawe, inicjatorami i realizatorami tego aktu byli w zdecydowanej większości przedstawiciele „panislamizmu” Izetbegovicia. Był to więc wyraz kapitulacji przez rzeczywistością, w której zewnątrzni obserwatorzy nie potrafili powiązać mającego pochodzenie religijne etnonimu z konkretnym terytorium, o które toczyły się wówczas walki. Ta gorzka konstatacja, która miała decydujący wpływ na decyzję elit boszniackich nie została przyjęta bez oporu. Sprzeciwiali się jej nie tylko ludzie z proislamskiego kręgu Izetbegovicia, ale również byli komuniści zaangażowani w pro-

³²S. Veladžić, *Homogenizacija Bošnjaka...*, op. cit., s. 203.

ces uznawania narodowości muzułmańskiej w końcu lat sześćdziesiątych jak Atif Purivatra i Mustafa Imamović. Inni stronnicy Izetbegovicia starali się tak tłumaczyć zastosowanie etnonimu by odnosił się on wyłącznie do Boszniaków-muzułmanów. Mimo to propozycja zgłaszana kilka lat wcześniej przez Zulfikapašicia czy Filipovicia zyskała w tamtym momencie historycznym gorących zwolenników wśród dawnych oponentów (np. u Rusmira Mahmutćehajicia), którzy widzieli w niej jedyną szansę na zmianę sposobu postrzegania praw Boszniaków do walki o integralność terytorialną BiH. Choć sam akt zmiany etnonimu nie miał charakteru zwycięstwa dysydentów z MBO (nadal byli oni zmarginalizowani), to już jego konsekwencje należy postrzegać w ten właśnie sposób. Niedługo po podjęciu tej uchwały ruszył bowiem proces, który można nazwać nacjonalizacją islamu. Jej efektem było między innymi kodyfikowanie ortografii języka bośniackiego, proces pisania podręczników historii ukazujących związki tej wspólnoty z ziemiami Bośni i Hercegowiny oraz Sandzaka czy tworzenie kanonu narodowej literatury i sztuki. Wkrótce unaradawianie objęło też elementy ceremoniału religijnego obecne podczas uroczystości w oddziałach Armii BiH³³.

Narodowa nowoczesność i tradycja religijna po 1995 roku

Tego procesu nie przerwał koniec działań wojennych i podpisanie porozumień z Dayton. Xavier Bougarel wskazuje na dalsze rozszerzanie się wpływów narodowego na pole religijne. Przykładem tego procesu może być tzw. kult szahidów. W podstawowym znaczeniu tego słowa chodzi o męczenników, którzy zginęli za wiarę. Jednak w powojennej Bośni wyrażenia „šehid” czy „šehidsko groblje” oznaczają po prostu poległego żołnierza Armii BiH oraz cmentarze poległych w walce o zachowanie integralności terytorialnej Bośni i Hercegowiny. Elementem tego samego procesu jest też kult cywilnych ofiar wojny, którego centralnym punktem stała się masakra w Srebrenicy. Jak w klasycznym nacjonalizmie etnicznym krew i groby poległych żołnierzy i cywilów boszniackich legitymizują prawo tego narodu do Bośni i Hercegowiny³⁴. Również proces kodyfikacji języka czy konstruowania kanonu kultury narodowej nie został wyhamowany. Przeciwnie, oprócz elementów kultury islamskiej dostrzeżono i doceniono istnienie postaci takich jak Ivan Frano Jukić, Antun Knežević związanych z kręgiem franciszkanów bośniackich, a których poglądy polityczne zbliżone były do ideałów głoszonych przez Adila Zulfikarpašicia. Stopniowo jest też zdejmowana anatemata, jaką w czasie wojny i bezpośrednio po niej, objęta była twórczość Ivo Andrića (szczególnie admirowanego przez Serbów i niechętnego islamowi). Do kanonu kultury narodowej włączone zostały zabytki pozostałe po przedosmańskim Królestwie Bo-

³³X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, op. cit. s. 127-132.

³⁴Ibidem, s. 132; F. Bellou, *Srebrenica – The War Crimes Legacy: International Arguments, Intervention and Memory*, „Southeast European and Black Sea Studies”, Vol 7 (2007), No. 3, s. 388; G. Duijzings, *Commemorating Srebrenica: Histories of Violence and the Politics of Memory in Eastern Bosnia*, [w:] X. Bougarel, E. Helms, G. Duijzings (red.), *The new Bosnian mosaic. Identities, memories and moral claims in a post-war society*, Aldershot: Ashgate 2007, s. 155-160.

śniackim (średniowieczne grobowce tzw. stećki, twierdze w miastach Jajce, Travnik, Stolac, Srebernik, Vranduk czy ruiny kompleksu rezydencji władców bośniackich w miejscowości Kraljeva Sutjeska). Zulfikarpašić, po zakończeniu działań wojennych, przeniósł zbiory swojego Instytutu Boszniackiego do Sarajewa, tworząc z nich załączek narodowej instytucji kultury Boszniaków³⁵. Po 1995 r. zintensyfikowano też prowadzoną już wcześniej działalność kulturalną i społeczną w Sandżaku (tak po stronie serbskiej jak i czarnogórskiej)³⁶. Co więcej, wpływy boszniackiej idei narodowej zaczynają sięgać nawet poza Sandżak czy tradycyjną diasporę w Chorwacji, Serbii czy Słowenii. Boszniacy prowadzą aktywną propagandę wśród mówiących narzeczem sztokawskim muzułmanów z Kosowa czy Macedonii (w tym pierwszym odnosząc na tym polu pewne sukcesy). W pierwszej dekadzie XXI wieku nasiliły się też działania polityków boszniackich mające doprowadzić do reformy konstytucyjnej w kraju, która doprowadziłaby do stworzenia unitarnego państwa (przynajmniej na terenach dzisiejszej Federacji Bośni i Hercegowiny), czego skutkiem jest nasilenie się napięć między Boszniakami, a Serbami i Chorwatami. Należy też zauważyć, że samo SDA otworzyło swoje szeregi dla agnostyków i innowierców czujących nie tylko związek z narodem Boszniackim, ale też z ideą unitarnej Bośni i Hercegowiny. Na tym kierunku SDA, mimo różnic ideowych, prowadzi też współpracę z bośniackimi partiami lewicowymi³⁷. O ile elity boszniackie w dużej mierze zaakceptowały kierunek zmian zapoczątkowanych w 1993 r., o czym świadczy powszechne stosowanie „nowego” etnonimu, to wśród ludności jeszcze 12 lat po zakończeniu wojny istniały pewne wątpliwości. Pokazały je rezultaty badań socjologicznych zrealizowanych w 2007 r. przez Dina Abazovicia. W ich trakcie respondenci byli pytani o autoidentyfikację, deklarację wyznawanej wiary oraz stosunek do jej obrzędów i nakazów religijnych. Rezultaty pokazały zarówno postęp procesów modernizacyjnych, jak i istnienie form społecznego konser-

³⁵ Charakter działalności Instytutu Boszniackiego jest zbliżony do tego, jaki posiadają np. Macierz Chorwacka czy Macierz Serbska. Instytut posiada zarówno zbiory biblioteczne, jak i muzealne, wydaje książki oraz prowadzi badania naukowe. <http://www.bosnjackiinstitut.ba/>, (28.04.2015).

³⁶ Prężnym środowiskiem promującym ideę boszniacką (w tym zmianę nazwy narodu) jest funkcjonujące od 1993 r. Stowarzyszenie Almanah (Udruženje Almanah) i tworzone przez nie pismo „Almanah. Časopis za proučavanje, prezentaciju i zaštitu kulturno-istorijske baštine Bošnjaka/Muslimana Crne Gore”. Początkowo swoją działalnością obejmowało ono także tereny serbskie i wówczas jego podtytuł brzmiał: „Časopis za proučavanje, prezentaciju i zaštitu kulturno-istorijske baštine Muslimana/Bošnjaka”. Tym działaniom przez ponad 10 lat sprzeciwiała się Macierz Muzułmanów (Matica Muslimana), organizacja kulturalno-oświatowa konserwatywnej części społeczności wyznawców islamu (była ona też powiązana z władzami Czarnogóry i Federalnej Republiki Jugosławii). Dopiero zwycięstwo zwolenników opcji boszniackiej w czasie spisu powszechnego ludności Czarnogóry w 2003 r., podczas którego ponad 68% Słowian-muzułmanów zadeklarowało narodowość boszniacką, skłoniło władze tej organizacji do szukania porozumienia. Doszło do niego w 2007 r., gdy przedstawiciele Macierzy Muzułmańskiej i Stowarzyszenia Almanah oraz Forum Boszniaków-Muzułmanów uznali, że są częścią jednego narodu używającego równoległe dwóch etnonimów. Zob. Š. Filandra, *Crnogorski Bošnjaci i renominacija nacije*, [w:] H. Kamberović (red.), *Rasprave...*, op. cit., s. 83-88, 92-93; B. Dimitrova, *Bosniak or Muslim? Dilemma of one Nation with two Names*, „Southeast European Politics”, 2001, Vol. II, No. 2, s. 97-106.

³⁷ A. Džunozović, *Bosno sjeti se Bošnjaka Kosova*, http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=15182:bosno-sjeti-se-bosnjaka-kosova&catid=205&Itemid=457, (28.04.2015). Tekst pierwotnie opublikowano w 2012 r. w gazecie „Preporod”. Tekst jest dostępny również w języku polskim pod tytułem *To Boszniaczki, a nie Goranki* na stronie <http://www.nowebalkany.pl/artukul/409/to-boszniaczki-a-nie-goranki>, (28.04.2015); J. Vričko, *Bošnjaci bi Bosnu bez Hrvata*, „Vijenac”, XVII (2009), br 401-403, <http://www.matica.hr/vijenac/401/Bo%20bi%20Bosnu%20bez%20Hrvata/>, (11.05.2015).

watyżmu. Te ostatnie wyraziły się zwłaszcza w odpowiedzi na pytanie o używany etnonim. Ponad 55% respondentów odpowiedziało, że określa siebie jako Muzułmanka/Muzułmankę, podczas gdy etnonimu Boszniak używało wówczas 22,7% pytanych. Istniała też grupa, która zaakceptowała nową nazwę narodową, ale korzystała z niej zamiennie ze starą (16,8%). Zdaniem Abazovicia miał na to wpływ wynikający ze struktury społecznej (duża liczba mieszkańców terenów wiejskich i osób słabo wykształconych) oraz umocnionej w czasach komunizmu tradycji określania siebie jako Muzułmanie. W przypadku pytania o język 98% respondentów nazwało go mianem bośniackiego (bosanski jezik). Z kolei pytania o wiarę wykazały, że jako muzulmanie określiło się 84,6% pytanych (82% deklaroowało znajomość tzw. pięciu filarów islamu). Tym samym widać, że wśród osób uznających się za członków narodu boszniackiego spora grupa nie czuła się związana z islamem jako religią (jednak poczucie istnienia absolutu deklaroowało 92% pytanych). Sama deklaracja przynależności do *ummy* nie miała korelacji z regularnym uczestnictwem w obrzędach i praktykach religijnych. Spośród nich powszechne były tylko dwie – ślub i pogrzeb. Na modlitwy do meczetów i domów modlitw regularnie uczęszczało zaledwie 36,8% wiernych, a kolejne 22,7% ankietowanych bywało na modlitwie tylko w czasie najważniejszych świąt (a więc kilka razy w roku). Można więc powiedzieć, że widać tu wyraźnie opisywaną w literaturze przedmiotu tendencję do unaradawiania religii (największy wpływ wartości religijne miały mieć, wedle respondentów, na relacje wewnątrzrodzinne). Staje się ona wówczas nie tyle nośnikiem przekazu o charakterze uniwersalistycznym, ale znakiem przynależności etnicznej lub narodowej (zjawisko to widoczne jest także wśród Serbów i Chorwatów). Tendencja ta obecna już w czasach komunizmu, pomimo działań państw arabskich i nurtu panislamistycznego w SDA, wydaje się nie zmniejszać swojego zasięgu i określa właściwe proporcje przy rozpatrywaniu relacji religia-naród w przypadku boszniackim³⁸.

Teza o decydującym znaczeniu islamu dla budowania tożsamości narodowej Boszniaków jest więc redukcjonistyczna. Prawdą jest, że islam jest arcyważną składową tej tożsamości. Odegrał on fundamentalną rolę w kształtowaniu się protoboszniackiej wspólnoty etnicznej, tak jak katolicyzm uformował pierwociny tożsamości grupowej bośniackich Chorwatów, a prawosławie bośniackich Serbów³⁹. Jednak wykształcanie się tożsamości narodowej było procesem trwającym co najmniej 200 lat i opartym o dialektyczny spór tego co terytorialne i politycznie nowoczesne z konserwatywną i

³⁸Badanie Abazovicia przeprowadzone zostało na reprezentatywnej grupie 500 dorosłych Boszniaków. Oprócz przytoczonych powyżej odpowiedzi zawiera ono szereg ciekawych danych dotyczących stopnia religijności respondentów. Dla przykładu, odsetek odpowiedzi dotyczących codziennych modlitw muzulmańskich był jeszcze mniejszy niż ten dotyczący udziału w obrzędach – pięć razy dziennie modliło się jedynie 18,4% pytanych. Większość osób regularnie praktykujących stanowiły kobiety. Zob. D. Abazović, *Bosanskohercegovački muslimani...*, op. cit., s. 232-235.

³⁹I. Markešić, *Od religijskog do nacionalnog identiteta i natrag (na primjeru Bosne i Hercegovine)*, „Društvena istraživanja”, 19 (2010), nr 3 (107), s. 540-541.

uniwersalistyczną religią⁴⁰. W czasach braku oparcia w instytucjach społecznych czy państwowych bośniacy muzułmanie zwracali się ku życiu wspólnoty islamskiej (czy to specyficznie bośniackiej czy też szerszych tworów, jak za czasów obu Jugosławii). Wówczas to dochodziło do wzmocnienia religijnego komponentu tożsamości grupowej (a od 1968 r. już oficjalnie narodowej). Jednak ilekroć udawało się zabezpieczyć przetrwanie instytucji społecznych (jak miało to miejsce po aneksji BiH przez Austro-Węgry czy w latach sześćdziesiątych XX w.) dochodził do głosu komponent terytorialny i tendencje modernizacyjne. U schyłku Jugosławii, gdy system polityczny tego państwa został rozchwiany, a wraz z odwilżą w sferze religijnej nastąpiło ożywienie agresywnych form nacjonalizmu, Boszniacy ponownie zwrócili się ku religii jako sprawdzonej ostoi ich tożsamości grupowej. Należy się więc zgodzić z tezą chorwackiego badacza Ivana Markešicia, który twierdzi, że na przykładzie tego narodu można było obserwować proces polegający na zatoczeniu koła od tożsamości religijnej do narodowej i następnie powrotu do religijnych źródeł wspólnoty⁴¹. Jednakowoż należy pamiętać, że wojna w Bośni i Hercegowinie ponownie doprowadziła do weryfikacji tradycyjnego dla tej grupy sposobu zachowywania własnej tożsamości poprzez ucieczkę do religii rozumianej jako zbiór zasad uniwersalistycznych i lokalnych jednocześnie. Stosunek znacznej części świata zewnętrznego do narodu noszącego nazwę Muzułmanie i do elit głoszących konieczność powrotu do islamu zmusił polityków boszniackich do kolejnego, tym razem trwałego, przejścia do „uniaradawiania religii”. Od końca 1993 r. można obserwować postępujące zwycięstwo miejscowej wersji idei modernizacji społeczeństwa. Boszniacy przestali być *neomilletem* walczącym o swobody religijne, a stali się w pełni młodym narodem uznającym się (często w sposób agresywny) za jedynego prawdziwego dziedzica historii politycznej terenów Bośni i Hercegowiny oraz Sandżaka. Jednocześnie ich nacjonalizm nie przyjął postaci typowo sekularystycznej, prezentując szacunek wobec religijnych źródeł boszniackiej tożsamości.

⁴⁰Warto przy tym zauważyć, że spór ten w pewnym stopniu znajduje odzwierciedlenie w związkach elit boszniackich z Turcją i państwami arabskimi. O ile pierwsza wspiera przede wszystkim państwowość bośniacką (traktowaną jako stricte boszniacką) i swoje wpływy stara się opierać o półformalny sojusz polityczny oraz inwestycje w gospodarkę, to w przypadku państw arabskich (Arabia Saudyjska, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Katar) największe inwestycje dotyczą rozwoju sfery religijnej i wyznaniowego komponentu tożsamości boszniackiej (kraje Zatoki Perskiej są głównymi fundatorami nowych meczetów, centrów kultury islamskiej czy szkół religijnych – mektebów i medres). M. Kowalik, *Boszniackie projekcje Europy*, [w:] P. Chmielewski, S. L. Szczesio (red.), *Balkany Zachodnie między przeszłością a przyszłością*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, s. 538-540.

⁴¹I. Markešić, *Od religijskog do nacionalnog identiteta...*, op. cit., s. 538-542.

* * *

Mateusz Seroka – politolog i filolog słowiański (specjalność kroatystyka). W latach 2001-2006 studiował nauki polityczne na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2003 roku rozpoczął studia w Instytucie Filologii Słowiańskiej (obecnie Instytucie Sławistyki Zachodniej i Południowej, na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, które w 2008 roku ukończył z wyróżnieniem. W latach 2008-2013 odbył studia trzeciego stopnia (doktorskie) na Wydziale Polonistyki UW. Naukowo zajmuje się problematyką tożsamości narodowej, politycznej i kulturowej na obszarze byłej Jugosławii ze szczególnym uwzględnieniem Chorwacji oraz Bośni i Hercegowiny. Inne pola zainteresowań badawczych to: konflikty etniczne w Europie Środkowo-Wschodniej i na Bałkanach, relacje polityka – literatura piękna i sztuki wizualne. Autor i współautor łącznie 16 publikacji naukowych (artykułów, rozdziałów i recenzji publikowanych w pracach zbiorowych, monografiach i czasopismach naukowych np. w „Pamiętniku Słowiańskim”).

Grzegorz Bębniak

„UCZYNIĘ BOWIEM Z CIEBIE WIELKI NARÓD, BĘDĘ CI BŁOGOSŁAWIŁ I TWOJE IMIĘ ROZSŁAWIĘ...”¹. EWANGELICYZM REFORMOWANY I UKSZTAŁTOWANIE SIĘ NARODU AFRYKANERÓW

Fenomen ścisłej więzi pomiędzy narodowymi aspiracjami Afrykanerów (Burów) a wyznawaną przez znakomitą większość tej zbiorowości religią kalwińską wielokrotnie poddawany był już mniej lub bardziej pogłębionej analizie², zwłaszcza w anglosaskiej, również jednak niemieckojęzycznej literaturze przedmiotu. W niniejszym artykule postaram się, w oparciu zarówno o wspomniane pozycje, jak i wyniki własnych badań zaprezentować możliwie kompletny obraz wpływu i tak już specyficznych, do tego zaś przeprowadzonych przez południowoafrykański pryzmat zasad religii reformowanej na powstanie, historię i terażniejszość narodu Afrykanerów³.

Poniższy tekst jest przeredagowaną wersją kilku fragmentów mojej publikacji z 2004 roku, zatytułowanej „Ostatnia Walka Afrykanerów”⁴.

Tytułem wstępu

Europejska kolonizacja najpierw okolic Przylądka Dobrej Nadziei, później zaś całego Kraju Przylądkowego nierozzerwalnie złączona jest z niderlandzką Zjednoczoną Kampanią Wschodnioindyjską (VOC), z ramienia której w 1652 roku Johan van Riebeeck założył pierwszą osadę u stóp Góry Stołowej, w miejscu, gdzie dziś rozpościera się Kapsztad (afr. Kaapstad, ang. Cape Town). Z biegiem lat nieliczna początkowo europejska społeczność powiększała się, a wraz z nią zajmowany przez kolonię obszar. Nie wdając się w szczegóły, wymienić należy dwa momenty, które w istotny sposób przyczyniły się do nadania tej zbiorowości szczególnego oblicza, różnego od pozostawionych w Zjednoczonych Prowincjach przodków. Będzie to, po pierwsze, stopniowe przenikanie do niderlandzkiego substratu przedstawicieli innych etnosów, początkowo przede wszystkim Niemców oraz nielicznych Skandynawów; później również licznej i zwartej wewnątrznie emigracji francuskiej (hugonockiej), przybyłej na południe Afryki w efekcie odwołania w 1686 roku tolerancyjnego edyktu z Nantes. Po drugie

¹*Księga Rodzaju 2.2, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwa Pallottinum, Poznań 2003.

²Zrezygnujemy tu z wymieniania najistotniejszych opracowań; ich tytuły i autorzy sukcesywnie pojawiać będą się w treści artykułu.

³Pojęcia „Bur” oraz „Afrykaner” nie są do końca tożsame; istnieją pomiędzy nimi subtelne różnice. Zob. G. Bębniak, *Ostatnia walka Afrykanerów*, Biała Podlaska 2004, s. 34-36. Nie mają one jednak przełożenia na niniejszy tekst, toteż tutaj obydwie terminy traktowane będą zamiennie.

⁴Ibidem.

natomiast – przejście sporej części tej ludności, po mniej lub bardziej udanych próbach uprawy gleby, do gospodarki hodowlano-pasterskiej. Ten drugi czynnik zaowocował stopniowym oddalaniem się kolonistów od miast – w znaczeniu tak geograficznym, jak i duchowym. Potrzeba nowych pastwisk i wodopojów dla bydła pchała ich natomiast wciąż naprzód, na nowe, pozostające dotychczas we władaniu tubylców tereny. Nieuchronnie wiodło to do starć owych *trekboerów* (ndl. wędrujących chłopów) z dotychczasowymi gospodarzami – początkowo Hotentotami, później również przedstawicielami ludów Bantu.

Do znaczącego wydarzenia, mającego wręcz zasadnicze znaczenie dla ostatecznego ukształtowania się narodu Afrykanerów doszło w latach 30. i 40. XIX w. Pragnąc wyrwać się spod narzuconej w międzyczasie Kolonii Przyłądkowej brytyjskiej zwierzchności, spora część burskiej populacji zdecydowała udać się w tzw. Wielki Trek; wędrowkę na tereny leżące daleko poza zasięgiem władz z Kapsztadu. Ta awanturnicza eskapada (jej uczestników nazywano *voortrekkerami*; ndl. podążającymi do przodu) doprowadziła do powstania kilku burskich organizmów państwowych, z których aż do początków XX w. przetrwały dwa: Republika Południowoafrykańska (*alias* Transwal) oraz Wolne Państwo Oranii. Daleko większe było jednak symboliczne znaczenie Wielkiego Treku; stanowi on do dziś jeden z kamieni milowych, wyznaczających kolejne etapy „uświęconej historii” burskiego narodu: obok przybycia do Afryki, zmagania z Brytyjczykami w pierwszej (1880-1881) i drugiej (1899-1902) wojnie burskiej, czy śmierci 27 tysięcy burskich kobiet i dzieci w brytyjskich obozach koncentracyjnych⁵.

Kalwinizm na południu Afryki

Po tym krótkim wstępie, niezbędnym do właściwego naświetlenia dalszego wywodu skupić należy się już na momencie religijnym; jego rola w ukształtowaniu specyfiki „białego narodu Afryki”, jak często nazywana bywa afrykanerska nacja, była bowiem i jest nie do przecenienia. Zarówno przybysze z Niderlandów, jak i francuscy emigranci byli protestantami, wyznawcami religii kalwińskiej. Członkami kalwińskiego Kościoła Reformowanego była również znaczna część przybyszów z Niemiec. Pozostali, wyznania głównie luteranckiego, szybko przyjęli religię swych niderlandzko-francuskich sąsiadów, czemu sprzyjała znaczna (przynajmniej z punktu widzenia południowoafrykańskiego kolonisty) doktrynalna zbieżność obu nurtów protestantyzmu⁶. Katolicy-

⁵Przez długie lata głównym źródłem wiadomości na powyższy temat była w polskiej literaturze praca Jana Balickiego, *Historia Burów. Geneza państwa apartheidu*, Wrocław, Warszawa [i in.] 1980. Obecnie zob. m.in.: M. Leśniewski, *Afrykanie, Burowie, Brytyjczycy. Studium wzajemnych relacji 1795-1854*, Warszawa 2008; G. Bębnik, op. cit. Odnośnie „drugiej wojny burskiej”, zob. M. Leśniewski, *Wojna burska 1899-1902. Geneza, przebieg i międzynarodowe uwarunkowania*, Warszawa 2001.

⁶Warto zacytować słowa Jerzego Piechowskiego, zamieszczone w napisanej przezeń biografii Kalwina: „Kalwinizm stworzył typ człowieka twardego. Można to najlepiej dostrzec badając historię Ameryki. Pierwsi pionierzy anglosascy, purytanie

zmu w Kolonii Przylądkowej nie tolerowano; jego wyznawcy, o ile takowi byli, zmuszeni byli odnaleźć się w obrębie panującego wyznania.

Predestynacja...

Wielcy reformatorzy religijni epoki nowożytnej, odrzucając filozofię scholastyczną, automatycznie niejako sięgali do pism św. Augustyna. Szczególnie sformułowana przezeń koncepcja niezbędnej człowiekowi do zbawienia łaski Bożej zapładniała umysły Lutra, Melanchtona czy Zwinglego. Z Augustiańskiej nauki o łasce, wbrew zresztą intencjom samego autora, już za jego życia wywiedziono ideę predestynacji, pogląd, według którego Bóg niezależnie od ludzkich czynów, dobrych czy złych, z góry jednych ludzi wybrał, a innych odrzucił, jednym zagwarantował zbawienie, innym potępienie. Pojęcie predestynacji w takim właśnie ujęciu zafascynowało teologów Reformacji; powiedzieć wręcz można, że stało się ono samą istotą protestantyzmu. Marcin Luter na przykład widział w niej jedyną gwarancję przymierza człowieka z Bogiem i w swoim traktacie *O woli niewolnej* wyrażał to bez ogródek: „Bo jeśli wątpisz lub nie przyjmujesz do wiadomości, że Bóg zna z góry i kształtuje swą wolą wszelkie zdarzenia, i to nie w sposób okazjonalny, lecz konieczny i niezmienny, to jak możesz całym sercem wierzyć, ufać i być pewnym, że dotrzyma On obietnic?”. Bez predestynacji bowiem: „...wiara chrześcijańska ulega zupełnemu zniszczeniu, a obietnice Boże i cała Ewangelia tracą wszelką wartość: bo największą i jedyną pociechą w niedoli dla chrześcijan jest wiedza, że Bóg nie kłamie, że Jego zrządzenia nie mogą ulec zmianie, że nic się nie oprze Jego woli, nie zmieni jej ani nie przeszkodzi w jej wypełnieniu”⁷.

Jan Kalwin poszedł natomiast jeszcze dalej, niż wspomniani reformatorzy. „Ten pisarz i teolog”, pisze Jerzy Piechowski, „daje nam bardzo surową, a dla wielu ludzi wręcz przerażającą wizję grzechu i potępienia. Nie dlatego Bóg potępia człowieka, że ten grzeszy – twierdzi Kalwin – ale człowiek grzeszy, ponieważ Bóg go potępił”⁸. Jeśli zaś tak jest, to niezbyt trudne wydaje się rozpoznanie i potępienie, i przeznaczenie do zbawienia. Widocznym znakiem jest tu bowiem tryb życia – grzeszny lub pobożny. W ten sposób człowiek może zatem partycypować w boskich planach – Bóg objawia mu swe zamiary, zapraszając niejako do współudziału w ich realizacji. Inaczej bowiem byłby On człowiekowi, zdaniem Kalwina, najzwyczajniej zbędny. Reformator z Genewy pisał: „Na cóż nam, krótko mówiąc, znajomość Boga, z którym nie mamy nic wspólnego? [...] Czyż może się pojawić w twym umyśle idea Boga, nie prowadząc od

uciekający przed represjami w kraju, dostarczając przykładów ludzi zdecydowanych walczyć z przyrodą i z przeciwnościami, a także z żołnierzami króla Anglii w czasie wojny 1775 - 1783. Ich poczynaniami kierowały oczywiście nie tylko szlachetne ideały [...], historycy amerykańscy podkreślają jednak wagę wiary w predestynację, która często podtrzymywała w walce ludzi pokroju Waszyngtona, Jeffersona, Franklina - twórców niepodległości kraju. To samo powiedzieć można o bojownikach kalwinizmu w wiekach XVI i XVII wypełniających więzienia, i o kaznodziejach wędrownych”. Zob. J. Piechowski, *Prorok czy dyktator?* Katowice 1988, s. 69.

⁷Cyt. za: Ch. Hill, *Oliver Cromwell i Rewolucja Angielska*, Warszawa 1988, s. 209.

⁸J. Piechowski, op. cit., s. 68.

razu do myśli, że skoro jesteś Jego dziełem, to na mocy prawa stworzenia podlegasz Jego władzy?"⁹.

Ludzka natura w kalwińskim ujęciu skażona jest grzechem – w całym tego słowa znaczeniu – bez reszty. Upadek pierwszego człowieka i będący tego efektem grzech pierworodny z góry skazują jednostkę na potępienie. Jak pisze St. Piwko, „rozpad natury, w którą Stwórcą wyposażył człowieka jest tak gruntowny, że nie wchodzi w grę żaden proces jej uzdrowienia czy emendacji. Jej restytucja może dokonać się jedynie przez pozyskanie natury nowej, odrodzonej w osobie nowego Adama – Chrystusa”¹⁰. Bóg lituje się zatem nad człowiekiem, obdarzając go wiarą. Leczą, co bardzo ważne, nie jest to dar, który otrzymujemy dla naszych zasług czy z powodu naszego własnego wyboru. Nie każdemu też dar taki zostaje udzielony. Obdarowanych wybiera Bóg i do tego sprowadza się właśnie predestynacja – przeznaczenie, ludzki los...

„Bóg nie tylko przewidział”, pisał Kalwin, „upadek pierwszego człowieka, ale również urządził wszystko przez postanowienie swojej woli. Niektóre jednostki są wybrane, przeznaczone do wiecznego zbawienia przez Jego dobrowolną łaskę, zupełnie niezależnie od zasługi ludzkiej... Resztę przeznaczył na wieczne potępienie, przez wyrok słuszny i sprawiedliwy, ale niezrozumiały”¹¹. Czy przy innej okazji: „...Ziarno Słowa Bożego zapuszcza korzenie i wydaje owoc tylko w tych, których Bóg odwiecznym wyborem przeznaczył do usynowienia i odziedziczenia Królestwa Niebieskiego. Dla innych, którzy na mocy tej samej decyzji podjętej przed stworzeniem świata zostali odrzuceni, jasne i proste zwiastowanie prawdy jest tylko wonią śmierci prowadzącą do śmierci”¹².

Wydawać by się mogło, że takie postawienie sprawy sprzyja bierności, rezygnacji czy wręcz kwietyzmowi swych wyznawców. Tymczasem nic podobnego! Dobry protestant, wystrzegając się błahych przyjemności i nadmiernego luksusu, wyrabiając w sobie takie cnoty, jak oszczędność, pracowitość, uczciwość, skrzętnie odnotowywał każde wydarzenie, mogące być potwierdzeniem jego wyjątkowej roli. Faktu, że to on

⁹Cyt. za: Ch. Hill, op. cit., s. 210. Zarówno ten, jak i poprzedni cytat pochodzą ze sztandarowego dzieła Kalwina, *De Institutio Christianae Religionis*.

¹⁰S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, s. 74-75.

¹¹Cyt. za: J. W. Kowalski, *Reformatory chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 256. „Nie wiemy,” pisał Kalwin, „dlaczego Bóg jednych traktuje łaskawie, a wobec innych okazuje surowość sądu. Musimy to pytanie pozostawić bez odpowiedzi, bo tak chce Bóg; bo ani nasze nieokrzesane i nieczule umysły nie zniosłyby tej jasności, ani nie pojęłyby tak wielkiej mądrości. [...] Nam pozostaje stwierdzić, że dzieła Boże, choć ukryte, są święte i sprawiedliwe. Bo gdyby Bóg zechciał potępić całą ludzkość, miałby do tego pełne prawo, a uwolnienie kogoś od zatracenia jest przejawem suwerennej dobroci.” J. Kalwin, *Podstawy wiary chrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 24.

¹²Ibidem, s. 23. „[...] Świat Kalwina”, píše Stanisław Piwko, „nie jest światem arystotelesowskiej przyczynowości, ani jego Bóg nie jest bogiem Pseudo-Dionizego, przyznającym człowiekowi niemal boską rolę swego współpracownika. Przeciwnie, wszelki element współpracy człowieka z Bogiem jest przez Kalwina z całą stanowczością kwestionowany. Wszelako, wbrew opinii św. Tomasza, fakt ten nie tylko nie pomniejsza, w jego mniemaniu, Bożej dobroci, lecz w szczególny sposób nawet ją potęguje. Bóg bowiem, przeprowadzając swe suwerenne wobec stworzenia plany i w niczym nie dzieląc z nim mocy sprawczej, tym bardziej objawia swą doskonałą dobroć, skoro chwala Boża, z tego boskiego działania wynikająca, w ostatecznej instancji utożsamia się z najwyższym dobrem człowieka. Dzieje się tak, ponieważ poznanie przez człowieka chwały bożej nie przysparza nowego dobra Bogu, natomiast człowiek znajduje własne dobro najwyższe, gdy należycie sobie tę chwałę wyobraża i ją głosi”. St. Piwko, op. cit., s. 84-85.

właśnie został przez Boga zaliczony w poczet wybranych, a życiowe sukcesy są tego jedynie potwierdzeniem¹³.

Utrzymana w takim duchu kalwińska teologia, łącząca zasadę predestynacji z traktowaniem ziemskiego zawodu jako służby na Bożą chwałę („...praca jest wypróbowanym **sposobem ascezy** [...], osobliwą profilaktyką wobec tych wszystkich pokus, które purytanizm określił jedną nazwą »unclean life«, pisał Max Weber¹⁴) stworzyła dogodny klimat dla rozwoju zupełnie nowej mentalności – mentalności mieszczańskich kupców, szukających w religijnych tezach uzasadnienia dla swej aktywności ekonomicznej. Tym samym zaś znacznie przyspieszyła formowanie się nowej jakości układów społeczno-ekonomicznych nowożytnej Europy, co przekonująco ukazał tenże Max Weber w swej znanej pracy „Etyka protestancka a duch kapitalizmu”¹⁵.

...i Burowie

Ekonomiczny sukces, podnoszony przez Webera jako pochodna „purytańskiej” (czyli kalwińskiej) moralności, nie pozwala jednak przełożyć się na południowoafrykańskie uwarunkowania. „Tutaj”, pisze D. G. Razumovsky, „mógłby on opisać wręcz odwrotny proces – wpływ geograficznych, społecznych, politycznych, a także i ekonomicznych przesłanek na świadomość religijną”¹⁶. Wtórjuje jej H. R. Bilger, pisząc, iż „dla nich [Burów – GB] większe znaczenie miało to, co Kalwin nazywał **znakami towarzyszącymi** (*łac. certitudo salutis*), mianowicie bojaźń Boża w sercu i wspólnota kościelna, gromadząca się wokół Słowa Bożego i Wieczery Pańskiej”¹⁷.

Bo gdzie człowiek społeczności trekboerów mógł dostrzec oznaki łaski, sygnały udzielonego mu Bożego błogosławieństwa? Warunkami życia nie różnił się niemal od tubylców („nomadzkie życie w »wielkich rodzinach«, ciągła potrzeba nowych pastwisk dla bydła...”, jak wyliczała D. G. Razumovsky)¹⁸. Zatem owymi Kalwińskimi *cer-*

¹³Interesujący przykład podobnego stosunku do rzeczywistości przytacza Ch. Hill; opisany przezeń sir Simonds d'Eves, dopiero zebrawszy 64 oznaki rozmaitych łask, upewnił się o byciu „predestynowanym”. Zob. Ch. Hill, op. cit., s. 210.

¹⁴Przy okazji omawiania jednego z najważniejszych dzieł teologicznych angielskiego purytanizmu, czyli „Christian Directory” autorstwa teologa i etyka Richarda Baxtera. Odnośnie wspomnianego pojęcia ascezy zaznaczyć trzeba, iż u Webera jego koncepcja była dwojaka: odrzucająca świat, jak w średniowiecznym lub prawosławnym monastycyzmie, albo też wewnątrzświatowa. Przejawem tej drugiej jest właśnie wyrosły z kalwinizmu purytanizm. M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu* [w:] Idem, *Szkice z socjologii religii*, wyd. 2, Warszawa 1995, s. 91 i 93. „Ale ponadto i przede wszystkim”, pisze dalej Weber, „praca jest wyznaczonym przez Boga **samoistnym** celem życia w ogóle. Zdanie św. Pawła: »Kto nie pracuje, ten nie je«, obowiązuje bezwarunkowo każdego. Niechęć do pracy jest objawem braku stanu łaski.” Ibidem, s. 91. Dodać można jeszcze, że wśród Burów pewną popularnością cieszyły się również zbiory kazań Wilhelmsa à Brakel czy Bernardusa Smytegelta, przedstawicieli ortodoksyjnych nurtów niderlandzkiego kalwinizmu.

¹⁵M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994. Jak pisał J. W. Kowalski, „w myśli Kalwina istotnie główne miejsce zajmują środowiska klasy handlowców i przemysłowców. » Dlaczego«, pytał Kalwin, » dochód z przedsiębiorstwa nie może być większy od dochodu z ziemi? Skąd pochodzą zyski kupca, jeśli nie ze starań jego własnej pracowitości? «” Cyt. za: J.W. Kowalski, op. cit., s. 258.

¹⁶D. G. Razumovsky, „*Von Gott zum Volk des Eigentums erwählt*”. *Ein Versuch, die Afrikaaner zu verstehen* [w:] *Südafrika - Krise und Entscheidung. Konflikte-Optionen-Urteile*, t. 1, München 1987, s. 56.

¹⁷H. R. Bilger, *Südafrika in Geschichte und Gegenwart*, Konstanz 1976, s. 96.

¹⁸D. G. Razumovsky, op. cit., s. 56.

titudo salutis siłą rzeczy stawała się dla Bura jego wiara i prosty fakt, że to właśnie on był chrześcijaninem, jego przeciwnicy zaś poganami. A że podział taki odpowiadał zróżnicowaniu rasowemu – biały Bur *versus* czarny Muntu¹⁹ czy brunatny Hotentot lub Buszmen – tym mocniej zapadał w świadomość, rodząc nowe konsekwencje. „Predestynowanymi”, wybranymi przez Boga byli biali *trekboerowie* (z pewnymi zastrzeżeniami powiedzieć można – Afrykanerzy), mała społeczność, świadoma już swej tożsamości i odrębności, choć, jak twierdził S. Maninger, „prędzej warstwa społeczna, aniżeli naród”²⁰. Jak pisał Ernst Gellner w swej najślynniejszej chyba pracy: „Mówiono niegdyś o Burach, że różnią się od swych nieprzyjaciół Bantu jedynie posiadaniem **Świętej Księgi** [podkr. GB], broni palnej i pojazdów na kołach”²¹. W południowoafrykańskich uwarunkowaniach wybitnie indywidualistyczne przesłanie Kalwina zmieniło oto swą naturę, siłą faktu obejmując całą grupę społeczną. „Dla Afrykanerów”, trafnie spostrzega nie kto inny, jak J.J. Wiatr, „religia stała się [...] źródłem więzi i podstawą ideologiczną, zanim jeszcze wytworzył się nowy naród”²².

Odpowiednio do tego, również stosunek do tubylców silnie przesiąknięty był religijnym pierwiastkiem. Już w 1703 roku synod kościelny w Drakenstein mówi o Hotentotach jako o „*dzieciach Chama*”²³. Równie częste są antynomie, w których „*chrześcijańskie i cywilizowane narody*” [ndl. *Christen en beschaafde Natien*] przeciwstawiane są „*pogańskim ludom, jak Hotentoci, Kafrzy itd.*” [ndl. *Heidensche Volken zoo de Hottentotten, de Kaffirs enz.*]²⁴. Opinia, jakoby tubylcze ludy, odtrącone przez Boga, stworzone były wyłącznie do „wożenia wody i rąbania drew”²⁵, długo stanowiła kanon burskiego postrzegania świata. Tu także należy widzieć potężny bodziec (jeżeli nie źródło) do skrupulatnie przestrzeganej rasowej segregacji²⁶. Podobnie jak starotestamentowy Naród Wybrany, również „*afrykański Izrael*”²⁷ zachować miał swą odręb-

¹⁹Muntu – liczba pojedyncza od „Bantu”.

²⁰S. Maninger, *Werden und Zukunft des Burenvolkes* [w:] *Vorträge der Südafrika – Seminare*, t. II, Coburg 1997, s. 34.

²¹E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 105.

²²J. J. Wiatr, *Socjologia stosunków politycznych*, Warszawa 1977, s. 286.

²³Zob. F.A. van Jaarsveld, *The Afrikaner's Interpretation of South African History*, Cape Town 1964, s. 6. „Cham” [„Ham” w pisowni afrykanerskiej, holenderskiej, niemieckiej i angielskiej] był synem Noego, wyklętym przezeń za nieposłuszeństwo. Klątwa ta dotknęła również syna Chama – Kanaana – i tegoż potomstwo. „Rzekł [Noe – GB]: »Niech będzie przeklęty Kanaan! Niech będzie najniższym sługą swych braci!»” Rdz 9, 25.

²⁴Zob. F.A. van Jaarsveld, op. cit., s. 6.

²⁵Joz 9, 20-21.

²⁶F. A. van Jaarsveld pisze o tym w swojej pracy „Die Ontwaking van die Afrikaanse nasionale bewussyn 1868 – 1881” następująco: „Myśl, idea »chrześcijan« stojących naprzeciw »pogan« była tym razem identyczna z podziałem »biały« naprzeciw »niebiałego«. Pomogło im to uniknąć bastardyzacji [af. verbastering] z niebiałymi. W zetknięciu z niebiałymi poganami u białych umacniało się przekonanie o walorach swej białej skóry, przewadze rasowej [af. rasmeerderwaardigheid], a to prowadziło do postawy »pana«, górującego nad tubylcami [af. baashouding]”. Zob. F.A. van Jaarsveld, *Die Ontwaking van...*, Johannesburg 1959, s. 16. Również M. Pabst jest zdania, że praktykowana przez Burów separacja od innych ras była w pierwszej linii efektem nie rasistowskich przekonań, lecz „*aktem narodowo – religijnej puryfikacji*”. Zob. M. Pabst, *Drama Südafrika. Ein Spiel mit fünf Akteuren, vielen Statisten und einem offenen Ende*, München 1993, s. 117.

²⁷Dosłownie „Israël van Afrika”, sformułowanie użyte w odniesieniu do Burów w artykule redakcyjnym organu Partii Nacjonalistycznej w Transwalu – „Die Transvaler” z 13 lipca 1961 r. Godny zacytowania jest urywek z tegoż tekstu: „Naród Izraela powołuje się na Stary Testament jako usprawiedliwienie zakazu mieszania się z innymi rasami, tak czynią też

ność od tutejszych Chetytów, Girgaszytów, Amorytów, Kananejczyków i innych²⁸. Jak twierdzi bowiem Biblia, „są to potomkowie Chama według ich szczepów, języków, krajów i narodów”²⁹. „To szokujące”, pisał w 1958 roku pastor Beyers Naudé, „jak wielu członków naszego narodu [Afrykanerów – GB] podziela to zdanie”³⁰.

Naród wybrany?

W Europie czasów nowożytnych trudno znaleźć naród, dla którego kwestią zasadniczą byłoby przeprowadzanie analogii pomiędzy nim samym a biblijnym Narodem Wybranym. Pewne elementy takiego samopostrzegania na pewno zauważyć można za to wśród amerykańskich pionierów, zasiedlających Dzikie Zachód (nie bez kozery dziś jeszcze zwany *God's Country*). Dla Afrykanerów jednak podobna paralela stawała się kwestią wręcz zasadniczą. Jak na protestantów przystało, rozczytani byli oni w Biblii, będącej bardzo często jedyną książką w całym obejściu. Jednak Biblii szczególnej - odziedziczonej najczęściej po przodkach, naszpikowanej niezrozumiałymi już w XIX w. archaizmami (Burowie aż do połowy XX wieku korzystali z przekładu z roku 1637). Pod wpływem takiej lektury z wolna nabierali oni przekonania o podobieństwie – czy wręcz identyczności – własnych losów do dziejów starotestamentowego narodu żydowskiego. „Uderzające”, pisze H. R. Bilger, „jest w burskim chrześcijaństwie ściśle nawiązanie do wypowiedzi Starego Testamentu”³¹. I to, dodajmy, nawet przy uwzględnieniu typowego dla kalwinizmu zjawiska ciągłości z przekazem Starego Przymierza, który to przekaz Nowy Testament jedynie rozwija, nie zrywając z nim, jak np. w przypadku nauk Lutera.

Opinia o zbieżności losów Izraela i Burów ogromną rolę odgrywała już u *trek-boerów*, dla *voortrekkerów* zaś stała się niemal dogmatem. Cóż z tego, że nigdy niezatwierdzonym przez synod Kościoła Reformowanego? Ten zresztą w 1837 roku profilaktycznie wyklął wszystkich udających się w Wielki Trek, jako że „wydarzenie to nie pociągnie za sobą niczego innego, jak tylko bezbożność i upadek cywilizacji chrześcijańskiej”³². Bodajże jedyną wyraźną analogią do Nowego Testamentu jest nazwa założonego przez grupę Burów w 1882 roku państewka na pograniczu terenów plemiennych Basuto – Stellaland, na pamiątkę gwiazdy (komety), która jakoby przywiodła ich

Afrykanerzy”.

²⁸Jak powiada Biblia: „Jahwe wypędził przed wami wielkie i silne narody i nikt nie mógł ostać się przed wami aż do tego dnia. Jeden z was pędził przed sobą tysiąc, albowiem Bóg wasz, Jahwe, sam walczył za was, jak wam obiecał. Troszczcie się bardzo o wasze życie miłując Boga waszego, Jahwe. Lecz jeśli sprzeniewierzycie się i połączycie się z resztą tych ludów, które pozostały z wami, jeśli zawieracie będziecie małżeństwa z nimi i pomieszacie się z nimi, bądźcie pewni, że Bóg wasz, Jahwe, przestanie wypędzać te ludy przed wami, a staną się one dla was siecią i sidłem, biczem dla waszych boków i kolcami dla waszych oczu, aż wyginiecie z tej pięknej ziemi, którą wam dał Bóg wasz, Jahwe”. Joz 23, 9-13.

²⁹Rdz 10, 20.

³⁰Cyt. za: F. A. van Jaarsveld, *The Afrikaner's Interpretation...*, s. 6.

³¹H. R. Bilger, op. cit., s. 96. „Nic dziwnego”, pisze tenże autor, „że prosi ludzie, jak Burowie, do Biblii podchodzili dosłownie”. Ibidem, s. 96.

³²A. J. Bullier, *Partition et repartition: Afrique du Sud. Histoire d'une strategie ethnique (1880 - 1980)*, Paris 1988, s. 72.

w tamte okolice (motyw ten uwieczniony został zresztą na fladze owej republiki). Ale już inni w tym samym czasie utworzyli w sąsiedztwie państewko *Het Land Goosen* (lub: *Goshen*) [ndl. *Kraj Goszen*], nazwany zupełnie jak ziemia, w której starotestamentowy Józef osiadł wraz ze swymi braćmi³³.

Terminologia *voortrekkerów* rola się od biblijnych zwrotów i paraleli. Gert Maritz, jeden z przywódców Wielkiego Treku, mówił w 1837 roku o „*krainie płynącej miodem i mlekiem*”, emigranci do rozwiązywania sporów pomiędzy sobą wybierali „*sędziów*”, Natal czas pewien zwano Nowym Edenem, sawanna, przez którą wędrowano, zmieniała się w „*pustynię*”, Boga sławiono jako tego, który wyprowadził Burów z „*Egiptu, spod władzy faraona*” do „*Ziemi Obiecanej*”... Nie darmo pierwsza osada, założona przez Burów po opuszczeniu Kolonii Przylądkowej, otrzymała nazwę *Nylstroom* („Rzeka Nil”), właśnie na pamiątkę wędrówki Izraelitów³⁴. W przeddzień stoczonej w 1838 roku nad Krwawą Rzeką (af. *Bloedrivier*; isiZulu: *Ncome*) decydującej bitwy z Zulusami króla Dingaana Burowie, skupieni pod dowództwem Andriesa Pretoriusa złożyli przed Bogiem ślubowanie, iż w razie zwycięstwa obchodzić będą ten dzień po wieczne czasy „*jak gdyby był to szabas*” (ndl. *zoals een Sabbat*), obiecując również wzniesć na pamiątkę tego wydarzenia „*świątynię ku Jego [Boga-GB] czci tam, gdzie Mu się to spodoba*” (ndl. *...een tempel tot Zijn eer stichten zullen, waar het Hom zou behagen*)³⁵.

„Istnieją przekazy”, pisze F. A. van Jaarsveld w swym znakomitym opracowaniu „*The Afrikaner's Interpretation of South African History*”, „że znaczna część dowodzonej przez Potgietera grupy *voortrekkerów* była przekonana, że jest w istocie narodem wybranym przez Boga po to, by dotrzeć do krainy Kanaan pod wodzą drugiego Mojżesza”³⁶.

³³Ibidem, s. 232. „Izrael zamieszkał w kraju Goszen. Wzięli go sobie na własność, a że byli płodni, bardzo się rozmnożyli.” Rdz 47, 27.

³⁴A. J. Bullier, op. cit., s. 56. Porównajmy fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: „Jahwe wybrał was i znalazł w was upodobanie nie dlatego, że licznie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Jahwe was umiłował. Chce On wam dochować przysięgi danej waszym przodkom. Wyprowadził was mocną ręką i wybawił was z domu niewoli z ręki faraona, króla egipskiego”. Pwt 7, 7-8.

³⁵Tekst według umieszczonej w miejscu starcia tablicy, stanowiącej dziś element pomnika bitwy nad Krwawą Rzeką. Bitwa, do której doszło 16 grudnia 1838 r. zakończyła się absolutnym pogromem Zulusów. W bezskutecznych szturmach na umocniony burski obóz (tzw. *laager*) padło około trzech tysięcy zuluskich wojowników, kosztem zaledwie kilku rannych Burów. Zgodnie ze złożonym ślubowaniem dzień ten, jako tzw. *Gelofedag* (af. Dzień Ślubowania) do dziś obchodzony jest jako święto burskiej społeczności; do niedawna było on również oficjalnym świętem państwowym RPA. Zob. A. J. P. Opperman, *Die slag van Bloedrivier*, Roodepoort 1982, *passim*.

³⁶F. A. van Jaarsveld, op. cit., s. 10. Również w okresie tzw. wojen burskich czynnik religijny odgrywał, zdaniem badaczy, ogromną rolę. Jak pisze np. Michał Leśniewski, „społeczeństwo burskie było przywiązane do religii. W efekcie zarówno prezydent Kruger, jak i wielu innych przywódców burskich traktowało wojnę jako przejaw woli Boga i tak ją przedstawiali społeczeństwu. Rezygnacja z walki byłaby więc przez wielu widziana jako sprzeciwianie się woli Bożej.” M. Leśniewski, *Wojna burska 1899–1902. Geneza, przebieg i międzynarodowe uwarunkowania*, Warszawa 2001, s. 193.

Z Biblią i strzelbą

W polskiej literaturze przedmiotu, by i jej tu nie pominąć, szczególnie znany jest mocno przesadzony opis charakteru Bura, autorstwa Ryszarda Kapuścińskiego. Z reporterską swadą pisze on m.in.: „Afrykanerzy biorą ze sobą [...] na lata życia w izolacji i otepiającej samotności jedną książkę – Biblię. Są to przecież ludzie kontrreformacji, dla których kontakt z Europą kończy się w wieku XVII. A jest to wiek mroków religijnych, jezuickiej kontrofensywy, ludzi palonych na stosach, terroru kościelnego, wiek, w którym nic nie może być liberalne, nic kompromisowe i ludzkie, wiek, w którym umysł człowieka cechuje skrajne sekciarstwo i nieubłagane doktrynerstwo. Biblia jest jedyną książką, jaką przez dziesiątki lat czytają Afrykanerzy...”³⁷. Niekoniecznie wszystko to musi być prawdą (nią zresztą autor „Cesarza” nie zwykł się szczególnie przejmować), lecz *pour épater le bourgeois* kwalifikuje się znakomicie...

Oddajmy zresztą głos legendarnemu Paulusowi Krugerowi, ostatniemu prezydentowi Transwalu. Wspominając swe spędzone na farmach i w obozach *voortrekkers* dzieciństwo, pisał on: „Uczono każde dziecko czytania i pisania, rozwijając jego umysł w duchu Pisma Świętego. Po każdym jedzeniu dzieci, siedząc dookoła stołu, odczytywały po kolei jakiś ustęp z Biblii i powtarzały go następnie z pamięci; potem zaś przepisywały pieśni pobożne; zwyczaj ten praktykował się codziennie we wszystkich rodzinach burskich i chyba tylko jakaś siła wyższa naruszyć mogła ten porządek. W ten sposób i ojciec mój uczył mnie Historii Świętej, z której zadawał mi pytania każdego wieczora...”³⁸. Tę główną do końca swoich dni lekturę traktował Kruger – jak zresztą znakomita część jego rodaków – dosłownie. Jego wyobrażenia świata, kontaktów międzyludzkich czy obyczajowości przesiąknięte były biblijnymi zasadami, a język takż metaforą³⁹.

„...tak samo wartościowi, lecz niekoniecznie tacy sami...”

W świetle powyższego wywodu zdumień może zapewne fakt, iż tezy o szczególnej roli Burów wśród ziemskich narodów czy też wieczystym potępieniu tubylczych plemion nigdy nie zostały ogłoszone dogmatem przez synod któregokolwiek z trzech działają-

³⁷R. Kapuściński, *Będziemy pławić konie we krwi [w:] Wojna futbolowa. Jeszcze dzień życia*, Warszawa 1988, s. 91. Jak pisze natomiast A. Grzybowski, „w Biblii Bur pragnął i pragnie nadal znaleźć potwierdzenie, że jest tym wybranym narodem, który w Afryce Południowej znalazł swą Ziemię Obiecaną”. Zob. idem, *Rozwój społeczeństwa wielorodowego w Afryce Południowej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XXI, Łódź 1967, s. 322.

³⁸P. Kruger, *Pamiętniki*, t. I, Warszawa 1902, s. 12.

³⁹W pamiętnikach Krugera znaleźć można wiele scen znakomicie ilustrujących sposób myślenia autora, a zapewne też większości jego współziomków. Oto jedna z nich, w której późniejszy prezydent relacjonuje swe starania u władz Oranii o ułaskawienie dwóch skazanych na śmierć zwolenników unii z Transwalem: „[...] »Istotnie!«, mówi Kruger do orańskiego wysłannika Boshoffa, »macie prawo wymierzać kary, ale karać, to znaczy karcić, skazywać na grzywny, ulepszać kogoś drogą kary.« Gdy Boshoff nie chciał uznać słuszności mego argumentu, odszukałem natychmiast Biblię, otworzyłem ją i dowiodłem, że Pismo Święte zaznacza różnicę między wyrazem karać i skazywać; że można na przykład skazać człowieka na śmierć, ale nie można go zabijać w celu ukarania. Boshoff musiał mi przyznać słuszność.” Ibidem, s. 47-48.

cych wówczas w RPA afrykanerskich kościołów reformowanych. Trzech, bowiem oprócz największego, czyli Dolnoniemieckiego Kościoła Reformowanego (af. *Nederduits Gereformeerde Kerk* – NGK)⁴⁰, skupiającego większość Afrykanerów, w RPA w owym czasie działały jeszcze dwa kościoły kalwińskie o niderlandzkim rodowodzie: Dolnoniemiecki Kościół Zreformowany (af. *Nederduits Hervormde Kerk* – NHG; niegdyś oficjalny kościół Republiki Transwalu) oraz *Gereformeerde Kerke*, grupujący najbardziej ortodoksyjnych kalwinistów, tzw. *dopperów*⁴¹.

Akceptacja zasad apartheidu, uchwalona przez wszystkie trzy po pamiętnym w dziejach Południowej Afryki roku 1948 (niezależnie od wcześniejszych posunięć o podobnym charakterze) słowem nawet nie wspominała o „*potomstwie Chama*”⁴². Burski teolog A.B. du Preez w wydanej w 1959 roku pracy *Inside the South African Crucible*, w całości poświęconej rozważaniom nad wszelkimi możliwymi aspektami polityki rasowej ówczesnej Południowej Afryki⁴³, zdecydowanie odrzuca takie usprawiedliwienie zasad apartheidu („*no argument for segregation can be deduced from the curse on Canaan, the son of Ham...*”)⁴⁴. W podobny sposób autor kwituje tezę, jakoby segregację usprawiedliwiać miała analogiczna postawa biblijnych Izraelitów⁴⁵. „Ale”, zastrzega Du Preez, „na przekór temu wszystkiemu Pismo nie stwarza podstaw, by propagować integrację [*no ground for propagating integration*]”⁴⁶. Zadawszy zaś pytanie, czy zgodne z Bożą wolą, której zawdzięcza powstanie „bogata różnorodność [*rich diversity*]” narodów, byłoby zlanie się ich w „zuniformizowaną i zmieszaną masę [*uniform and mixed race*],⁴⁷ przytoczywszy po drodze opinie innych teologów, potwierdza postawioną na wstępie tezę, iż, co cytuję, „*the cosmopolitan idea of a »great society« or a*

⁴⁰M. Behrens i M. von Rimscha, niemieccy publicyści dobrze znający specyfikę Pd. Afryki nazywają go „*kościółem quasi – państwowym*” (niem. *die quasi – Staatskirche*). Zob. *idem, Gute Hoffnung am Kap ? Das neue Südafrika*, Zürich 1994, s. 28.

⁴¹GK (pełna jego nazwa w afrikaans brzmi: *Christelik-Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika*) powstał w 1859 r. w miasteczku Rustenburg w Transwalu z inicjatywy holenderskiego pastora Dirka Postmy. Wśród założycieli znajdował się też sam Paulus Kruger, późniejszy długoletni (i ostatni) prezydent Transwalu. Nazwa „*dopper*” pochodzić ma od „*dop*”, oznaczającego kapturek do gaszenia świec. Jej geneza nie jest zresztą jasna. W podobny sposób GK miałyby chcieć „*zgasić*” wszelkie próby odejścia od biblijnego kanonu, choćby tylko interpretacją tekstów, miast brania ich dosłownie. I tak podczas nabożeństw śpiewają oni jedynie psalmy; hymny, jako nie figurujące w biblijnych tekstach, są zakazane. Podobnie – gry hazardowe i taniec. „*Dopperem*” był, notabene, ostatni biały prezydent RPA, Frederik Willem de Klerk. Zob. G. Bębnik, *Pastorzy czy politycy? Paulus Kruger i burzliwe dzieje Kościoła Reformowanego w Południowej Afryce*, „*Myśl Protestantcka*” nr 2/2002, s. 54-68. Dodać trzeba, że w 1987 r., w obliczu zliberalizowania doktryny wszystkich trzech, powstał kolejny, najbardziej ortodoksyjny i ograniczony jedynie do Afrykanerów – Afrykanerski Kościół Protestancki (af. *Afrikaanse Protestantse Kerk* – APK). Zob. M.C. Adendorff, A. Britz, W.M. Grové, *God laat groei. Feesbundel ter herdenking van die tienjarige bestaan van die Afrikaanse Protestantse Kerk 1987-1997*, Pretoria 1997.

⁴²W maju 1948 r. Partia Nacjonalistyczna wygrała wybory parlamentarne, uzyskując 37,2 % oddanych głosów. Koalicyjny rząd premiera Daniela F. Malana, utworzony w porozumieniu z Partią Afrykanerów (af. *Afrikanerparty*) zapoczątkował ustawowe wprowadzanie zasad apartheidu; swoiście pojmovanej segregacji rasowej.

⁴³A. B. du Preez, *Inside the South African Crucible*, Cape Town – Pretoria 1959. Praca ta wydana została przy ścisłej współpracy Służby Informacyjnej Departamentu Rozwoju i Administracji Bantu (*Departament of Bantu Administration and Development*). Przyjąć zatem należy, że odzwierciedla ona oficjalne poglądy kół rządzących Południowej Afryki.

⁴⁴*Ibidem*, s. 61.

⁴⁵*Ibidem*.

⁴⁶*Ibidem*, s. 62.

⁴⁷*Ibidem*, s. 63-64.

human mixture is humanist, and foreign to Scripture [podkr. GB]⁴⁸. Również niemiecki znawca tematu, Martin Pabst, jest zdania, iż w teologicznym uzasadnieniu apartheidu „o wiele większą rolę [aniżeli historia Chama – GB] odegrały fragmenty Biblii wskazujące na różnorodność narodów i kultur, np. historie stworzenia, budowę wieży Babel [...]; stale podnoszono też zróżnicowanie, ale i równą wartość narodów i ras”⁴⁹. I tak, w charakterze przykładu, przytoczyć można główne tezy wykładu jednego z czołowych burskich teologów, prof. Stephanusa du Toit z Uniwersytetu w Potchefstroom, wygłoszonego 27 sierpnia 1959 roku dla johannesburskich słuchaczy, a zatytułowanego znamienne „Pismo Święte a stosunki międzyrasowe (ze szczególnym uwzględnieniem stosunków w Południowej Afryce)”:

- wszyscy ludzie są wobec Boga tak samo wartościowi, lecz niekoniecznie tacy sami (*equal in status, but not in condition*),
- jedność rasy ludzkiej nie wyklucza narodowościowego zróżnicowania,
- mieszanie ras i ludów nie musi być grzechem, lecz może nim być w konkretnych okolicznościach,
- boski nakaz nawracania ludzi i zaszczepiania kultury zawiera też zasadę patronatu (protekcji)
- przykazanie miłości bliźniego nakazuje miłować naszych bliźnich jak nas samych⁵⁰.

Jak widać zatem, publicystyka i tzw. opinia publiczna dość daleko odbiegały tu od oficjalnych deklaracji. Powyższe uwarunkowania musiały jednak sprawić, że Bóg przez Burów począł być postrzegany (podobnie jak u Izraelitów) jako rodzaj bóstwa plemiennego czy narodowego. Jak czytamy w podpisanej efektownym pseudonimem „Adamastor”, pochodzącej z 1951 roku wypowiedzi: „Bóg Afrykanerów [...] to bardzo mocny, bardzo ekskluzywny i bardzo gwałtowny Bóg. Nie lubi On ani katolików, ani Żydów. Nienawidzi On komunistów. Zawsze odwraca On Swą twarz od skóry, która nie jest biała... Tradycyjnie żywi wstręt do posługujących się językiem angielskim... Jego łaskawość zarezerwowana jest dla mówiących w *afrikaans* [...]”⁵¹.

Przejście w XX wiek

Jednakże rola religii reformowanej, której np. Martin Pabst słusznie przypisuje w przetrwaniu burskiego narodu znaczenie podobne do tego, jakie odegrał katolicyzm u Irlandczyków i Polaków nie służyła li tylko konserwacji burskiego „długiego

⁴⁸Ibidem, s. 40.

⁴⁹M. Pabst, op. cit., s. 117-118.

⁵⁰Za: E. Lehmann, *Pretoria, Skinnerstraat 295. Briefe aus dem Lande der Apartheid*, Wuppertal 1966, s. 151-158.

⁵¹Adamastor, *White Man Boss. Footsteps to the South African Volk Republic*, Boston 1951, s. 16. Adamastor to duch Przylądka Dobrej Nadziei; postać literacka, po raz pierwszy pojawiająca się w pochodzącym z 1572 r. poemacie Luísa Vaz de Camões „Luzjada”. Trudno powiedzieć, kto ukrywa się pod tym pseudonimem. Częściowo słowa te cytowane są w: J. Degenaar, *Philosophical Roots of Nationalism* [w:] T. Sundermeier [red.], *Church and Nationalism...*, s. 26.

trwania”⁵². Rok 1935 uważany jest w dziejach Południowej Afryki za swoisty kamień milowy; wtedy bowiem grupa radykalnych burskich polityków młodego pokolenia, kierowana przez pastora Daniela François Malana (zarazem pastora NGK) zdecydowała się zerwać z nestorem afrykanerskiego nacjonalizmu J.B.M. Hertzogiem i utworzyć własne ugrupowanie, znacząco nazwane Oczyszczoną Partią Nacjonalistyczną (af. *Gesuiwerde Nasionale Party* – GNP)⁵³. To tuzinkowe, zdawałoby się wydarzenie było jednak czymś znacznie większym, aniżeli tylko kolejnym ruchem na politycznej szachownicy. Powstanie GNP stanowiło bowiem pierwszy tak jaskrawy przejaw procesów, od pewnego już czasu drążących afrykanerski naród; na ogół określa się je mianem „nowego zdefiniowania” burskiego nacjonalizmu, zrywającego z paradygmatem, wypracowanym po przegranej w 1902 roku wojnie i czerpiącego wzorce z radykalnych nacjonalizmów ówczesnej Europy⁵⁴.

Owo „nowe zdefiniowanie” przebiegało na wielu poziomach: ekonomicznym, językowym, kulturalnym, rasowym... Spośród nich najbardziej dla nas interesującym, a zarazem – co tu ukrywać – najdonioślejszym dla całości zjawiska jest poziom religijny. I jemu również postaramy się teraz przyjrzeć.

„Kuyperianizm”

Początków upatrywać należy tu w przenikaniu do burskich kościołów reformowanych, za sprawą holenderskich pastorów, idei holenderskiego działacza religijno-politycznego, Abrahama Kuypera (1837-1920). Hasła Kuypera, jednego z twórców i przywódcy tzw. ruchu antyrewolucyjnego (czy też „historycznych chrześcijan”), były drogowskazem dla rosnącego w siłę holenderskiego drobnomieszczaństwa. Streścić można je następująco: krytyka liberalizmu („to tylko droga do anarchii i rewolucji”), odwoływanie się do „małych ludzi” z wezwaniem do „nietolerowania kościelnej i politycznej tyranii uprzywilejowanej oligarchii” (czyli przede wszystkim zamożnego, liberalnego mieszczaństwa); potępienie również kapitalizmu i w ogóle – nadmiernego indywidualizmu, przeciwstawianie się atomizacji społeczeństwa, atak na świeckość

⁵²M. Pabst, op. cit., s. 117. W latach sześćdziesiątych uważny obserwator sytuacji w Pd. Afryce, katolicki arcybiskup Durbanu Denis E. Hurley, pisał: „Kościoły reformowane to naród Afrykanerów w modlitwie [...] Są one ich [Afrykanerów - GB] duszą, ich potwierdzeniem boskiego powołania, jakie stało się udziałem Afrykanerów... Są ich gwarancją, że naród afrykanerski nie straci swej tożsamości i nie zniknie z tej ziemi...” Cyt. za: H. R. Bilger, op. cit., s. 95.

⁵³Bezpośrednim powodem było przedsięwzięcie przez Hertzoga rok wcześniej połączenie kierowanej przez Partii Nacjonalistycznej z Partią Południowoafrykańską premiera J. Ch. Smutsa. z połączenia obydwu powstała wówczas Partia Zjednoczona (af. *Vereenigde Party*, ang. *United Party*). D. F. Malan, pastor Dolnoniemieckiego Kościoła Reformowanego (NGK), uosabiał niejako ścisły związek kalwińskich wspólnot wyznaniowych z burskim nacjonalizmem. Interesująco charakteryzuje go Jens Monath: „Malan – bez reszty szowinista i religiant, najgłębiej przekonany o szczególnym przeznaczeniu Afrykanerów...” J. Monath, *Afrikaanertum in Staat und Wirtschaft Südafrikas. Ethnischer Nationalismus als Herrschaftsform*, Münster 1990, s. 28.

⁵⁴Zob. D. O'Meara, *Volkskapitalisme. Class, capital and ideology in the development of Afrikaner nationalism 1934 – 1948*, Cambridge [i in.] 1983, s. 68.

szkolnictwa (zaniebdywało ono, zdaniem Kuypera, rozwój moralny na rzecz umysłowego), ataki również pod adresem „międzynarodowego żydostwa”.

Interesujące są poglądy Kuypera na państwo. Z jednej bowiem strony postulował on władzę uzbrojoną w Boską sankcję, z drugiej natomiast sformułował oryginalną doktrynę „suwerenności we własnym kręgu” (ndl. *soeveriniteit in eigen kring*; afr. *soeveriniteit in eie kring*), będącą w istocie nieco odświeżoną kalwińską zasadą absolutnej suwerenności Boga w każdej sferze życia. Rozwijając nauki Kalwina o łasce powszechnej, Kuyper przypisał jej działanie nie tylko – jak Mistrz z Genewy – naturze, lecz również wszelkim sferom ludzkiej aktywności. Jak pisze J. Balicki, „idee Kuypera nie były niczym nowym, ale głoszone były z nową siłą”⁵⁵. W każdej z tych sfer (czy to naród [ndl. *volk*], rodzina, kościół, gospodarka, oświata, sztuka, czy uważana przez Kuypera za „święte dobro” kultura...), jak twierdził Kuyper, realizowane są szczególne, specyficzne tylko dla niej, a otrzymane od Boga zadania. Państwo (będące zresztą w ujęciu Kuypera – jako owoc grzechu – organizacją absolutnie podrzędną, odpowiedzialną li tylko za stanowienie prawa i wymiar sprawiedliwości, nie zaś samowystarczalnym, Hobbesowskim Lewiatanem) powstrzymywać winno się od ingerowania w ich wewnętrzną autonomię, wyjąwszy szczególne sytuacje, jak np. dezorganizacja którejś z nich, zagrażająca już bezpośrednio zaangażowanym w nie jednostkom. Kuyperiańskiej suwerenności nie należy, jak widać, w żadnym razie utożsamiać z doktryną praw człowieka; suwerenność Boga i dane Przezeń prawa wyznaczały początek i koniec ludzkiej aktywności w każdej z wymienionych dziedzin⁵⁶.

Przez taki pryzmat widzieć należy również z gruntu konserwatywną, organiczną koncepcję społeczeństwa, której hołdował Kuyper. Wszystkie wymienione wyżej naturalne, a dane od Boga dziedziny ludzkiej aktywności składają się na oryginalność i niepowtarzalność poszczególnych ludzkich zbiorowości. Jak pisał w 1941 roku jeden z gorących zwolenników poglądów Kuypera, teolog GK, H.G. Stoker: „Bóg chciał, by narody różniły się od siebie. Do dziś zachował On tożsamość naszego narodu. Nie stało się to mimochodem, gdyż u Boga nic nie dzieje się mimochodem... Ma On dla nas zadanie na przyszłość, pewne utajone powołanie. Na tym opieram swoje przekonanie, że nasz naród odzyska swą wolność. Naukę płynącą z naszej historii, musimy mieć stale przed oczami... Jeśli [Bóg – GB] chce powtórnie zjednoczyć nas w jeden naród i obdarzyć wolnością, stworzy on niezbędne po temu warunki”⁵⁷. Temu też chyba zawdzięczać należy dominującą rolę, jaką odegrał Kuyper w ostatecznym uformowaniu

⁵⁵Zob. J. Balicki, *Historia Holandii*, wyd. II, Wrocław-Warszawa [i in.] 1989, s. 331. oraz: D. O'Meara, op. cit., s. 67-68; J. Monath, op. cit., s. 39-41.

⁵⁶Zob. np. J. Bosmans, P. J. Oud, *Staatkundige vormgeving in Nederland*, t. I: 1840-1940, Assen 1997, *passim*; J. D. Bratt, *Abraham Kuyper. A Centennial Reader*, Grand Rapids 1998, *passim*. W odniesieniu do Pd. Afryki, zob. zwłaszcza: T. D. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley-Los Angeles-London 1975, s. 53 i n.

⁵⁷Cyt. za: D. O'Meara, op. cit., s. 69-70.

tw. neo-kalwinizmu⁵⁸, a poprzez niego „nowego zdefiniowania” burskiego nacjonalizmu i przejścia w tzw. nacjonalizm chrześcijański (afr. *christelik nasionalisme*). Ta właśnie „dojrzała” forma nacjonalizmu po dziś dzień, mimo wszelkich mających w międzyczasie miejsce zmian odgrywa w życiu Burów rolę pierwszoplanową.

„Chrześcijański nacjonalizm”

Nie wnikając głębiej w istotę tego zjawiska stwierdzić trzeba, że było ono synteza wielu czynników. Wśród nich na pierwszy plan wysunąć należy religię kalwińską i język afrikaans, ponadto zaś: narodową kulturę w integralnym powiązaniu z nacjonalizmem, pragnienie uniknięcia konfliktów społecznych o podłożu klasowym, zasadę rasowej segregacji, wreszcie również ideę republikańską, czyli pragnienie ostatecznego zerwania wszelkich więzi z Imperium Brytyjskim⁵⁹.

Abstrahując od zauważalnych w obrębie „chrześcijańskiego nacjonalizmu” odrębnych nurtów stwierdzić należy, że doniosłą rolę odegrały w nim poglądy artykułowane przez grono teologów, związanych z kalwińskim uniwersytetem w Potchefstroom. W początkach lat trzydziestych zyskali oni dominującą pozycję w tzw. Afrykanerskim Związku Braterskim (afr. *Afrikaner Broederbond*); utworzonej w 1918 roku tajnej burskiej organizacji, stopniowo infiltrującej wszystkie dziedziny życia ówczesnej Unii Południowoafrykańskiej. W 1934 roku ówczesny przewodniczący *Bondu*, J.C. van Rooy w następujący sposób scharakteryzował cele organizacji: „Pamiętajmy o tym, że głównym celem Afrykanerów jest zdobycie dominacji w Południowej Afryce. Bracia, naszym rozwiązaniem południowoafrykańskich problemów jest przejęcie przez Afrikaner Broederbond władzy w Południowej Afryce”⁶⁰. przez receptę na wyrzekł znamienne i bynajmniej nie przesadzone słowa: „Kluczem do rozwiązania problemów Południowej Afryki jest fakt, że to Broederbond sprawuje w niej władzę”⁶¹. Skupieni w *Bondzie*, jak go nazywano, burscy nacjonaści nowej generacji szybko zdobywali wiodące pozycje w partiach nacjonalistycznych, kręgach afrykanerskiego biznesu i związkach zawodowych, w służbie publicznej, w wojsku, w szkolnictwie i na uniwersytetach, a także w synodach kościołów reformowanych. Zarazem organizacja ta (przez Williama H. Vatchera Jr. nazwana wprost „*a major factor in the Nationalist accession to political power in 1948*”)⁶² służyła koordynacji działań

⁵⁸Terminu „neokalwinizm” używa D. G. Razumovsky, „*Von Gott zum Volk...*”, s. 58. Oznaczać on ma przesunięcie akcentów w nauce o predestynacji - miast zajmować się losem indywidualum, Bóg zbawia bądź potępia całe narody.

⁵⁹Zob. G. Bębnik, *Ostatnia walka Afrykanerów...*, s. 77-80.

⁶⁰Cyt. za: W. H. Vatcher Jr., *White Laager. The Rise of Afrikaner Nationalism*, London 1965, s. 258.

⁶¹Cyt. za: *Letztes Gelöbnis*, „Der Spiegel” nr 52, 21 XII 1992, s. 151. Zob. też: Ch. Bloomberg, *Christian nationalism and the rise of the Afrikaner Broederbond in South Africa 1918-1948*, Bloomington 1989; B. M. Schoeman, *Die Broederbond in die Afrikaner-politiek*, Pretoria; również: J. H. Ph. Serfontein, *Brotherhood of Power. An Expose of the secret Afrikaner Broederbond*, London 1979.

⁶²W. H. Vatcher Jr., op. cit., s. 76.

nacjonalistów wszelkich orientacji i odłamów. Nic zatem dziwnego, że teolodzy z Potchefstroom w znacznym stopniu wpływali na polityczną aktywność Burów⁶³. Intelktualiści ci, jak cytowany wyżej H.G. Stoker, J.C. van Rooy (znany nam już przewodniczący AB), L.J. du Plessis, J.D. du Toit, C. Coetzee i inni propagowali swe poglądy na łamach pisma „Koers”, przeznaczonego głównie dla kręgów akademickich. Wśród tej właśnie grupy idee Abrahama Kuypera znalazły najgorętszych zwolenników. I choć to nurt reprezentowany przez akademików z Potchefstroom najsilniej eksponował moment religijny, nie wahając się przed formułowaniem swoistej eschatologii, zapowiadającej rychły triumf afrykanerskich ideałów, również i dwa pozostałe prądy: tzw. neofichteański oraz ten identyfikowany z firmowanym przez *Nederduits Gereformeerde Kerk* tzw. ruchem kościoła ludowego (afr. *Volkskerk-Beweging*; jednym z jego przedstawicieli był D.F. Malan) widziały w religii reformowanej jeden z zasadniczych wyznaczników burskiej tożsamości. Pojmowanej teraz, co trzeba zaznaczyć, wybitnie ekskluzywnie, w duchu europejskich nacjonalizmów pierwszej połowy XX w⁶⁴.

Wyborcze zwycięstwo Partii Nacjonalistycznej w roku 1948 oznaczało, że władzę przejęli ludzie przekonani o osobistej ingerencji Boga w życie narodu Afrykanerów. Dobitnie podkreślił to premier-elekt D.F. Malan w swym powyborczym wystąpieniu. Powiedział on wówczas m.in.: „Nasz naród jest kluczem naszej egzystencji, ponieważ podarowany nam został przez Architekta Wszechświata... Jego to zamiarem było stworzenie nowego narodu pomiędzy narodami świata [...]. Ostatnie sto lat stanowi cud, za którym musi być ukryty boski plan. Historia Afrykanerów dostarcza bowiem przykładów, które pozwalają nam wierzyć, że naród nasz nie jest dziełem ludzi, lecz stworzeniem Boga”⁶⁵.

* * *

Grzegorz Bębniak – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Pracownik katowickiego Oddziału Instytutu Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Zajmuje się najnowszą historią polityczną Polski (w szczególności Górnego Śląska) oraz dziejami Afrykanerów. Autor wielu prac naukowych, w tym monografii: *Ostatnia walka Afrykanerów* (Biała Podlaska 2004), *Wrzesień 1939 w Katowicach* (Katowice 2012).

⁶³W marcu 1944 r. południowoafrykański wywiad wojskowy przedstawił raport na temat aktywności *Bondu*. Wynikało zeń, iż od 1935 r. organizacja ta zdobyła olbrzymie wpływy we wszystkich niemal dziedzinach życia kraju. Stosownie do tego, autorzy raportu postulowali: „Jeśli pragniemy mieszkać w Południowej Afryce razem [Afrykanerzy i anglojęzyczni Biali – GB], w pokoju i przyjaźni, Broederbond należy zniszczyć”. Wspomniany raport zob. W.H. Vatcher Jr., op. cit., s. 257-276 (tu: s. 275).

⁶⁴Zob. tu: L. Koorts, *D.F. Malan en die opkoms van Afrikaner-nasionalisme*, Cape Town 2014.

⁶⁵Cyt. za: T. D. Moodie, op. cit., s. 1.

Marta Czura

ORMIANIE I ARMENIA – NARÓD I PAŃSTWO OKREŚLONE PRZEZ RELIGIĘ

Ormianie są narodem indoeuropejskim, daleko spokrewnionym z Grekami. Na całym świecie liczba Ormian szacowana jest na około 8 milionów¹, z czego największe grupy żyją – poza samą Armenią – w takich państwach jak: Rosja (1,2 mln), USA (650 tys.), Francja (250 tys.), Iran (200 tys.), Liban (150 tys.), Turcja (150 tys.), Syria (120 tys.), Irak (20 tys.), Egipt (12 tys.), Argentyna (85 tys.), Brazylia (20 tys.), Kanada (70 tys.), Grecja (15 tys.), Polska (40 tys.). Sami Ormianie określają się jako *Haj*, zaś Armenię – *Hajastan*, nazwa ta pochodzi od starożytnego plemienia protoormiańskiego – Hajków, którego mitycznym przodkiem był Hajk². Porozumiewają się w języku ormiańskim, który należy do grupy języków indoeuropejskich³, spokrewnionym z językiem greckim⁴. Współczesna Armenia, Republika Armenii, jest małą górzystą republiką, która uzyskała niepodległość w 1991 roku, po rozpadzie ZSRR. Stanowi ona jedną dziesiątą historycznego ormiańskiego płaskowyżu. Armenia graniczy od północy z Gruzją, od południa z Iranem i z azerską eksklawą Nachiczewan, od wschodu z Azerbejdżanem, od zachodu z Turcją. Armenia nie posiada dostępu do morza. Pomimo niewielkich rozmiarów, była to jedna z najgęściej zaludnionych republik Związku Radzieckiego. Połowa jej mieszkańców żyje na równinie Ararat, co stanowi tylko dziesięć procent jej terytorium i obejmuje stolicę w Erywaniu. Erywań mieści jedną trzecią ludności tego kraju. Język ormiański jest tu językiem urzędowym. Gdy Armenia znajdowała się w granicach ZSRR, to rosyjski stanowił drugi język urzędowy.

Źródeł tożsamości ormiańskiej (kategoria odnosząca się do narodu) i armeńskiej (kategoria odnosząca się do państwowości) należy poszukiwać przy świadomości, iż Armenia uznawana jest za jedno z najdawniejszych siedlisk kultury ludzkiej⁵. Samo pochodzenie Ormian ściśle związane jest z procesem przemieszania etnicznego, które przez tysiące lat następowało na Zakaukaziu oraz w górach i dolinach okolic góry Ararat i jeziora Wan. Pierwszym państwem na terenach Wyżyny Armeńskiej było Urartu, w którym to pierwsi Ormianie pojawili się około VII–VI wieku przed Chrystusem. Kształtowanie się na tym obszarze narodu (w starożytnym rozumieniu tej kate-

¹Z czego ok. 3 mln w Armenii, 150 tys. w Górskim Karabachu, ok. 300- 350 tys. w Gruzji. Pozostali stanowią rozszarpaną po całym świecie diasporę ormiańską, zob. http://www.kaukaz.net/narody/ormianie_N.html (04.05.2015).

²Ibidem.

³[b.a.], *Culture of Armenia* [w:] <http://www.everyculture.com/A-Bo/Armenia.html> (04.05.2015).

⁴Istnieją dwa warianty literackiego języka ormiańskiego (wschodnioormiański i zachodnioormiański) oraz dziesiątki dialektów, zob. http://www.kaukaz.net/narody/ormianie_N.html (04.05.2015).

⁵D. Marshall Lang, *Armenia. Kolebka Cywilizacji* (przełożył T.Szafar), Warszawa 1975, s. 51.

gorii) trwało od VII do III wieku przed naszą erą⁶. W epoce brązu i żelaza terytoria historycznej Armenii (Wyżyna Armeńska) były zamieszkałe przez plemię Hurytów. Później powstało tam, już wyżej wspomniane państwo Urartu, w którym mieszkali prawdopodobnie również przodkowie Ormian. Osłabienie Urartu w wyniku najazdów Kimmerów i Scytów ułatwiło zdobycie dominacji na jego obszarze przez plemiona armeńskie. Pierwsze pisane świadectwa o Ormianach pojawiają się w VI w. p.n.e., ok. 550 roku. Armenia wraz z całym państwem Medów została podbita przez perskiego władcę Cyrusa Wielkiego, co doprowadziło do iranizacji armeńskiej elity. Około 400 roku władzę w Armenii przejęła dynastia Orontydów, a Armenia stała się faktycznie udzielnym państwem, tylko nominalnie podległym władającym wówczas Persją Seleucydom (II w. p.n.e.). Niezależność Armenii od Persji została umocniona po przegranej przez Persów wojnie z Rzymem w 190 roku p.n.e., władza w Armenii przeszła wówczas w ręce dynastii Artaksydów⁷. Na skutek działalności misyjnej św. Grzegorza Oświeciciela w 301 roku król Armenii Tiridates III ustanowił chrześcijaństwo religią państwową, co uczyniło Armenię *de facto* najstarszym chrześcijańskim państwem na świecie⁸. Po upadku królestwa armeńskiego w 428 roku zachodnia jego część znalazła się pod panowaniem Bizancjum, wschodnia zaś pod panowaniem Persji. W drugiej podmiotowości podjęto próby narzucenia Ormianom mazdaizmu, co doprowadziło do wybuchu w 451 roku do powstania w obronie chrześcijaństwa i narodowości. Pomimo militarnej klęski powstańców Persowie zostali zmuszeni do nadania Armenii szerokiej autonomii. W 554 roku Kościół ormiański posądzony o monofizytyzm odłączył się od Kościoła powszechnego. W VII wieku Armenia została podbita przez Kalifat Arabski, pozostając pod zarządem wostikana arabskiego do 885 roku. Od 885 istniało kolejne niepodległe Królestwo Ormiańskie (Ani). W 1045 roku zostało ono podbite przez Bizancjum⁹.

* * *

W XI wieku Armenia została uzależniona od Turków seldżuckich, a od XVI wieku od Turków osmańskich. Jak każda z teokracji islamskich, państwo osmańskie, dyskryminowało swych niemuzułmańskich poddanych czyli *zimmi* – zarówno wobec prawa jak i w polityce podatkowej¹⁰. W państwie stworzonym przez Turków osmańskich Ormianie podzielili los innych społeczności chrześcijańskich. Turcy, co prawda tolerowali praktykowanie przez nich ich religii, jednak w sensie publiczno-prawnym naród ten

⁶Ł. Łotocki, *Między swojskością a obcością. Imigranci z Armenii w Polsce*, Warszawa 2008, s. 47.

⁷http://www.kaukaz.net/narody/ormianie_N.html (04.05.2015).

⁸Według innych źródeł miało to miejsce w 313 lub 314 roku, zob. K. Stopka, *Armenia Christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego (IV-XV w.)*, Kraków 2002.

⁹Zob. M. Zakrzewska-Dubasowa, *Historia Armenii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 58-61, 72-76.

¹⁰Y. Ternon, *Ormianie. Historia zapomnianego ludobójstwa*, Kraków 2005, s. 31.

spotykał się z faktyczną dyskryminacją. Podobnie jak i innych chrześcijan mieszkających na terytorium Porty – na przykład Greków czy syryjskich nestorian, Ormian traktowano jak obywateli drugiej kategorii, a możliwość korzystania z pełni praw publicznych, czyli przykładowo dostęp do wyższych urzędów państwowych czy stanowisk oficerskich w armii, mogło im gwarantować jedynie przejście na islam. Społeczność ormiańska była również dyskryminowana przez sądownictwo państwowe, kierujące aż do połowy XIX wieku przepisami prawa *szarijatu*¹¹. Ormianie zostali obciążeni również różnymi podatkami i obowiązkami, z których zwolniona była ludność muzułmańska, na przykład tzw. podatkiem od gościnności, czyli prawa do korzystania bez ograniczeń przez trzy dni w roku z ormiańskich dóbr przez przedstawicieli tureckich władz, czy *kishlak*, co oznaczało prawo do przebywania Kurdów w ormiańskich domach w czasie zimy. Panował również szeroko pogląd, który został zapoczątkowany przez An-Nawawiego, że „niewierny”, który ma płacić podatek, musi być traktowany z pogardą przez poborcę oraz, że nie wolno w nowych miastach muzułmańskich wznosić świątyń, ani używać dzwonów swoich kościołów¹².

Chrześcijanie w Turcji Osmańskiej byli też zależni od dobrej lub złej woli sułtana, który na bieżąco mógł zmieniać ich status publiczno-prawny. Należy zwrócić tu uwagę na fakt, iż był on nie tylko zwierzchnikiem świeckim, ale od początku XVI wieku łączył również funkcje religijnego przywódcy wszystkich muzułmanów czyli kalifa. Sułtan – kalif, stojący na czele *dar al-islam*, miał więc niczym nie ograniczone prawo ustalania *modus vivendi* z „niewiernymi” żyjącymi na władanym przez niego obszarze. Rząd sułtana – kalifa nie czynił zresztą nic poza tym, co nakazuje Koran: „O, wy, którzy wierzycie! Nie bierzcie sobie za przyjaciół Żydów i chrześcijan (sura V, 51) i dalej o „ludziach Księgi”, czyli Żydach i chrześcijanach: „(...) wielu z nich to ludzie bezbożni” (sura LVII, 27). Inny fragment Koranu brzmi jeszcze dosadniej: „To nie wy ich zabijacie, lecz Bóg ich zabijał. To nie ty rzuciłeś, kiedy rzuciłeś, lecz Bóg to rzucił, aby doświadczyć wiernych doświadczeniem pięknym” (sura VII, 17)¹³. Jak zauważa Grzegorz Kucharczyk dyskryminacja w życiu publicznym w imperium otomańskim nie była przejawem jakiejś szczególnej tureckiej nietolerancji. Znowu wynikała ona głównie z zapisów Koranu. A fragment IX sury tej księgi zdaje się to potwierdzać: „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i Jego Posłaniec, i nie poddają się religii prawdy – spośród tych, którym została dana Księga – dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką i nie zostaną upokorzeni”, stał się on czystym uzasadnieniem dla istnienia całego systemu obciążeń ekonomicznych, dotyczących przede wszystkim właśnie chrześcijan, nie mówiąc już o haniebnej daninie krwi – *dewszirme*, polegającej w pierwszym okresie istnienia Porty na przymusowej brance chrześcijańskich dzieci i przeznaczaniu ich do służby w korpusie jan-

¹¹Cyt. za: G. Kucharczyk, *Pierwszy holocaust XX wieku*, Warszawa 2004, s. 17.

¹²W. Bar, *Wolność religijna w Dar al – Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 116- 117.

¹³G. Kucharczyk, op. cit., s. 18.

czarów. Ormianie byli więc zobowiązani do uiszczania trybutów, którymi nie objęta była ludność muzułmańska. Na przykład podatek pogłówny, płacony przez wszystkich, którzy nie byli muzułmanami płci męskiej między 15 a 65 rokiem życia, specjalne podatki umożliwiające zwolnienie ze służby wojskowej czy opłaty celne prawie o połowę wyższe dla „niewiernych” niż dla Turków. Podatki bardzo często były przedmiotem dzierżawy, a naturalnym dążeniem dzierżawców była maksymalizacja zysków za pomocą wszelkich dostępnych środków. Ponieważ zaś, w myśl zasad *szarijatu*, zeznanie złożone przez chrześcijan było bezwartościowe wobec przeczącego mu zeznania muzułmanina, ludność ormiańska raczej nie mogła znaleźć w tureckich sądach pomocy przeciw panoszącej się samowoli urzędników i poborców podatkowych¹⁴.

W XV i XVI wieku w Porcie ukształtował się wobec społeczności niemuzułmańskich system rządu, który oparty był o tak zwany *millet*. Polegał on głównie na wyposażeniu tych mniejszości w pewną dozę autonomii, oczywiście pod warunkiem wypłacenia islamskiemu państwu tych wszystkich wspomnianych wyżej już podatków. Najistotniejszym wydarzeniem w procesie kształtowania się *milletu* ormiańskiego było utworzenie w 1461 roku w Stambule na mocy decyzji sułtana Mehmeda II, ormiańskiego patriarchatu. Patriarcha miał być nie tylko zwierzchnikiem duchowym Ormian znajdujących się pod władzą sułtana, ale równocześnie głową swego rodzaju ormiańskiego samorządu, działającego najpierw w stolicy państwa, a później także na prowincji. Jego wybór musiał być za każdym razem zatwierdzany przez sułtana. To właśnie patriarcha wraz z reprezentantami możniejszych rodów ormiańskich sprawował nadzór i był odpowiedzialny przed władzami. Należy jednak podkreślić, iż ta decyzja sułtana wprowadzała niemałe zamieszanie w życiu ormiańskiej społeczności. Od IV wieku bowiem zdecydowana większość Ormian, uznawała tradycyjne przywództwo *katolikosa* – zwierzchnika ormiańskiego Kościoła gregoriańskiego, rezydującego w Eczmiadynie, duchowej stolicy Ormian, która została ustanowiona przez samego św. Grzegorza Oświeciciela. Miało to także swoje polityczne odniesienie zwłaszcza od początku XIX wieku, kiedy to Eczmiadzyn znalazł się pod władzą Rosji, mocarstwa uznawanego w Stambule za śmiertelnego wroga Turcji¹⁵.

System oparty na *millecie* funkcjonował dopóki istniało silne imperium tureckie i jednocześnie nie występowały wyraźne dążenia niepodległościowe wśród społeczności niemuzułmańskich. Jednak w XIX wieku państwo tureckie przeżywało głębokie kryzysy, które spowodowały, iż w historiografii zachodniej używano nawet miana „chorego człowieka Europy”. Określenie to stosowano właśnie do opisu sytuacji imperium osmańskiego w tamtych czasach¹⁶. Pierwszym poważnym sygnałem, świadczącym o postępującej dekompozycji imperium, była udana walka Greków o niepodle-

¹⁴Ibidem, s. 19.

¹⁵Ibidem, s. 20.

¹⁶A. Riccardi, *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary XX wieku*, Warszawa 2001, s. 296.

głość¹⁷ oraz wojna rosyjsko-turecka (1828-1829), w wyniku której do Rosji została przyłączona część historycznej Armenii, wraz z Erewaniem. Rozpad państwa tureckiego był hamowany jedynie przez brak zgodności pośród europejskich mocarstw, co do przyszłości Turcji. Wielka Brytania i Francja z nieufnością spoglądały na postępującą i realizowaną zwłaszcza za panowania cara Mikołaja I ekspansję Rosji w kierunku Bałkanów i Bosforu. Wynikiem tych rozbieżności była wojna krymska (1853-1856) pomiędzy Wielką Brytanią, Francją, Piemontem i Turcją z jednej strony, a z drugą – z Rosją. W traktacie, który został zawarty 30 marca 1856 roku w Paryżu kończącym tę wojnę, zwycięskie mocarstwa zachodnie zabezpieczyły na ponad 20 lat terytorialną integralność Porty, ale jednocześnie w artykule 9 zobowiązały Stambuł do przeprowadzenia reform wewnętrznych. Turcja zobowiązała się do zapewnienia swoim mniejszościom wyznaniowym swobody kultu i wewnętrznej autonomii, gwarantowanych już przez system *millet*. Ponadto Turcja miała zapewnić wszystkim obywatelom jednaki dostęp do urzędów, jednolite obciążenia podatkowe na rzecz państwa oraz równość wobec prawa, co wiązałoby się z koniecznością zerwania z prawem *szarijatu*. Jednak nawet po podpisaniu wspomnianego traktatu, zobowiązania te pozostały jedynie na papierze. Jedyną kwestią, która udała się na korzyść Ormian, była proklamowana w marcu 1863 roku przez sułtana Abdulaziza tzw. ormiańska konstytucja narodowa. Nie zrywała ona z *milletem*, jednak dostosowywała go do zmieniających się okoliczności. Władza w *millecie* miała należeć jak dawniej do patriarchatu, odtąd jednak patriarcha miał być wybierany przez specjalne zgromadzenie złożone ze 140 osób – przedstawicieli ormiańskiej społeczności w Turcji. Zgromadzenie to wyłaniało również dwie rady, które zajmowały się odpowiednio: sprawami Kościoła ormiańskiego (gregoriańskiego) a także kwestiami czysto świeckimi, np. finansami czy też szkolnictwem¹⁸.

Tanzymat, czyli okres reform w Turcji w latach 1839-1870, zmierzających do utworzenia nowoczesnego państwa, który miał zapobiec rozpadowi imperium osmańskiego, nie zdołał jednak zahamować odśrodkowych ruchów nacjonalistycznych i nie zapobiegł powstawaniu niezawisłych państw. Ów powiew liberalizmu, pierwszy po stuleciach przytłaczającej dominacji tureckiej, obudził również świadomość narodową Ormian. Na początku XIX wieku ormiańskie elity intelektualne uznały, że nadeszła odpowiednia chwila by odrodził się naród, sprowadzony w gruncie rzeczy w ciągu wieków do roli wspólnoty wyznaniowej, i że już nadszedł czas, aby usłyszano ich głos poza granicami imperium, a przede wszystkim w stolicach wielkich mocarstw. Od tego momentu Ormianie pozostający pod ormiańską władzą znaleźli się w piekielnej pułapce, której szczęki miały w przyszłości bezlitośnie się zacisnąć. Na-

¹⁷W 1830 roku oficjalnie ogłoszono niepodległość Grecji. Grecka walka o niepodległość łączy się z upadkiem imperium osmańskiego i początkiem „Wielkiej idei” (Megali Idea) czyli ambitnego planu wskrzeszenia wielkiego państwa greckiego, zob. <http://www.moja-grecja.pl/historia.php?str=okres9>, (13.05.2015).

¹⁸G. Kucharczyk, op. cit., s. 21 -22.

rodziny ormiańskiej świadomości narodowej zostały przyspieszone przez dwa wydarzenia, mianowicie, przez powstanie rosyjskiej Armenii (Prowincja Erywania lub Armenia Wschodnia) oraz powołanie do życia dwóch *milletów* – katolickiego i protestanckiego. Status *zimmi* i zamknięty system organizacji *milletów* pozwalały przetrwać wspólnocie, ale równocześnie hamowały wszelkie próby ogłoszenia idei narodowej tożsamości. Poza tym poczucie narodowej odrębności Ormian nie mogłoby się rozbudzić tak wcześnie, gdyby nie istniały przede wszystkim we wschodniej Armenii – wysepki niezależności i gdyby w diasporze nie nastąpiło kulturowe odrodzenie¹⁹.

W sytuacji, gdy jednocześnie słabło państwo tureckie, a z drugiej strony rozwijała się nowoczesna świadomość narodowa Ormian, skutkowało to zrodzeniem się w połowie XIX wieku tak zwanej kwestii ormiańskiej, co z kolei wiązało się z koniecznością ułożenia na nowo stosunków między rządzącymi Turkami a aspirującymi do coraz większej autonomii Ormianami. Było oczywiste, że wkrótce stanie się ona problemem międzynarodowym. Kwestia ta po raz pierwszy pojawiła się na forum międzynarodowym w 1878 roku, podczas obrad kongresu berlińskiego, kończącego wojnę rosyjsko-turecką (1877–1878). Była na nim obecna również delegacja ormiańska z patriarchą konstantynopolitańskim Hrimianem Hairikiem na czele. W memorandum zredagowanym na potrzeby kongresu Ormianie zwracali uwagę reprezentantom mocarstw europejskich na konieczność nadania ich społeczności, zamieszkującej prowincję wschodniej Anatolii, szerokiej autonomii wewnętrznej. Projekt ten przewidywał m.in. powołanie urzędu generalnego gubernatora dla tak zwanych ormiańskich prowincji, który rezydowałby w Erzurum. Powoływany miał być przez sułtana na okres pięciu lat. Przed upływem tego czasu mógłby zostać odwołany tylko za zgodą mocarstw europejskich. W jego gestii leżałoby kierowanie lokalną administracją, w tym nadzór nad aparatem fiskalnym. Ormianie postulowali również inne kwestie np. aby tylko 20 procent ściąganych na miejscu podatków było odprowadzane do centralnego skarbcza, aby lokalna żandarmeria składała się w równych częściach z Ormian i muzułmanów, aby działalność finansową autonomicznego rządu kontrolowała polityczna reprezentacja miejscowych Ormian, wyłoniona drogą pośrednich wyborów. Jednak plany te nie uzyskały aprobaty ze strony państw europejskich, szczególnie ze strony niemieckiego kanclerza Otto von Bismarcka. Jedyne co Ormianom udało się osiągnąć, to zapis artykułu 61. traktatu, który mówił iż „Najwyższa Porta bezzwłocznie przystąpi do urzeczywistniania ulepszeń i reform, których wymagają lokalne potrzeby w prowincjach przeciw Czerkiesom i Kurdom. Okresowo informować będzie mocarstwa o środkach podjętych w tym celu; mocarstwa będą sprawdzały ich zastosowanie”²⁰. Mocarstwa europejskie zobowiązały się jedynie do zagwarantowania wymienionego wyżej artykułu.

¹⁹Y. Ternon, op. cit., s. 41-42.

²⁰G. Kucharczyk, op. cit. s. 23-24.

Dla rządu tureckiego zgoda na zapis o reformach była jedynie martwą deklaracją, koniecznym ustępstwem, na który musiał się zgodzić. Jednak nie miało to wiele wspólnego z rzeczywistością. Mało tego, obecność Ormian na kongresie berlińskim w 1878 roku oraz wspomniany już artykuł 61. traktatu stały się dla rządu sułtańskiego idealnym pretekstem do podgrzewania i tak już zdecydowane widocznych w społeczeństwie tureckim antyormiańskich nastrojów. Oficjalna propaganda zaczęła ukazywać Ormian prawie jak zdrajców, szukających z pomocą chrześcijańskich mocarstw europejskich skutecznego sposobu rozbicia imperium osmańskiego i sprawienia krwawej łaźni ludności muzułmańskiej. Wszystko to działo się za wiedzą i pełną aprobatą ze strony panującego od 1876 roku Abdulhamida II – władcy pozbawionego szerszych horyzontów myślowych, wężącego wszędzie spiski przeciwko własnemu tronowi. Sułtan nie ukrywał celu, jakiemu miało służyć wzbudzanie antyormiańskiej hysterii. Jeszcze przed zakończeniem wojny z Rosją, oświadczył on brytyjskiemu ambasadorowi nad Bosforem: „Być może przyjdzie taki dzień, gdy nie będę już w stanie powstrzymać słusznego oburzenia moich poddanych, którzy widzą swoich współwyznawców masakrowanych w Bułgarii i Armenii. Gdy zaś ich fanatyzm zostanie obudzony, świat zachodni, a zwłaszcza imperium brytyjskie, będą miały czego się bać”²¹. Komunikat ten, który został przekazany Zachodowi był prosty i dosadny. Mówił on, że sułtan uczyni wszystko, aby powstrzymać narastające niepokoje i podsycaną coraz bardziej nienawiść wobec Ormian, ale nie będzie w stanie opanować oburzenia ludności muzułmańskiej, gdy osiągnie ono swoje apogeum. Było to w rzeczywistości czystą propagandą. Możemy tu zauważyć analogię z sytuacją, w jakiej znaleźli się Żydzi w hitlerowskich Niemczech, gdzie podobnie jak wobec Ormian stosowano na szeroką skalę propagandę doszukując się wszelakich spisków mających rzekomo na celu wyniszczenie państwa przez odmienne i nielojalne społeczności wewnętrzne.

* * *

Wśród wyznaczników tożsamości etniczno-narodowej Ormian zazwyczaj wymienia się religię. Możemy dostrzec to między innymi w książce Doroty Ziętek – *Tożsamość i religia. Ormianie w Krakowskiej i Lwowskiej Diasporze* – zdaniem której, religia często odgrywa rolę wskaźnika przynależności narodowej, wyznanie zaś staje się cechą, według której następuje automatyczne przypisanie do danego narodu. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, kiedy naród jest monowyznaniowy, a tak właśnie jest w przypadku Ormian. Prawie cała ludność ormiańska należy do Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego (*Haj Arrakelakan Jekegheci*). Zdecydowanie na uboczu funkcjonują: Kościół katolicki obrządku ormiańskiego, denominacje protestanckie – np. Ormiański Kościół

²¹Ibidem, s. 25.

Ewangelicki oraz nieliczni muzułmanie²². Należy podkreślić, iż Ormianie swoją kulturę, język i wiarę uznają za trzy główne komponenty ormiańskości²³.

Liczne gminy chrześcijańskie, a także biskupstwo istniały w Armenii już w III wieku²⁴. Pierwszymi „oświecicielami” Armenii mieli być św. Juda Tadeusz i św. Bartłomiej. Pierwszą akcję misyjną miał przeprowadzić św. Juda Tadeusz, który miał przebywać w Armenii w latach 43–66, a w roku 60 dołączył do niego św. Bartłomiej. „W ten sposób, zgodnie z tradycją ormiańską św. Juda Tadeusz jest uznawany za pierwszego patriarchę (katolikos) Kościoła w Armenii”²⁵. Powszechna, dotycząca całego państwa, chrystianizacja nastąpiła – jak głosi tradycja – w 301 roku. Uznanie chrześcijaństwa za religię państwową łączy się z postacią św. Grzegorza Oświeciciela, patriarchy armeńskiego, który pochodził z partyjskiego rodu Suren-Pahlaw. Od jego imienia Apostolski Kościół Ormiański określany jest często jako gregoriański, a jego wierni nazywani są *gregorianami*²⁶.

W warunkach faktycznej jedności etnicznej i religijnej Ormian problemem dla badaczy stało się ustalenie podłoża i przyczyn eksterminacji tej ludności, dokonanej przez Turków w czasie I wojny światowej. Wydarzenia z lat 1915-1917 określane są przez samych Ormian (ale nie tylko) „ludobójstwem Ormian” (orm. *Medz Jeghern*) lub „pierwszym holocaustem XX wieku”. Mowa jest również o *genocydzie*, co właściwie oznacza politykę polegającą na fizycznym unicestwianiu grupy etnicznej manifestującej swoją odrębność kulturową²⁷. W specjalistycznej literaturze częstym jest pytanie: czy rzeź miała podłoże religijne, czy też narodowe? Obszernie problem ten został omówiony w pracy zbiorowej pt. *Krwawy cień genocydu: interdyscyplinarne studia nad ludobójstwem*. Autorzy poszczególnych studiów próbują usystematyzować całą wiedzę teoretyczną na temat istoty tego pojęcia, a także rozstrzygnąć ważne kwestie dotyczące tych wydarzeń, między innymi – co czyni wprost Grzegorz Kucharczyk – kontrowersje dotyczące podłoża rzezi dokonanej na Ormianach²⁸. Z tej i innych lektur wyłania się najczęściej obraz rzezi na Ormianach z początku inspirowanych pobudkami politycznymi, z czasem nabierająca jednakże cech eksterminacji i o podłożu religijnym. Przemawia za tym fakt eksterminacji innych grup chrześcijańskich (głównie Aramejczyków i Asyryjczyków). Rządzący potrzebowali bowiem mocnych argumentów do zmobilizowania tureckiej ludności Anatolii o słabym poczuciu tożsamości na-

²²D. Ziętek, *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, Kraków 2008, s. 169.

²³Wywiad z Ashotem Galoyanem, ambasadorem Republiki Armenii w Polsce, *Kościół i szkoła* [w:] *Miejsca święte*, 2007, nr 12, s. 6.

²⁴Por. M. Zakrzewska-Dubasowa, op. cit., s. 41-42.

²⁵A. Bohosiewicz, *Początki chrześcijaństwa w Armenii*, „Biały Anioł” 2012, nr 5, s. 2.

²⁶Wywiad z Ashotem Galoyanem, s. 169-170.

²⁷[b.a], *Genocyd* [w:] <http://stosunki-miedzynarodowe.pl/slownik/51-e/506-etnotyp-etnocyd-genocyd> (04.05.2015).

²⁸Zob. G. Kucharczyk, *Pierwsze ludobójstwo i pierwszy negacjonizm. Eksterminacja Ormian w Turcji na początku XX wieku*, [w:] *Krwawy cień genocydu: interdyscyplinarne studia nad ludobójstwem*, red. B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista i L. M. Nijakowski, Kraków 2011, s. 115-136.

rodowej oraz Kurdów przeciwko Ormianom. Tym, co przemawiało do jednych i drugich była obrona islamu i uczucia religijne²⁹. Niektórzy badacze problemu jeszcze bardziej dosadnie oceniają motywacje oprawców. Przykładowo Johannes Lepsius (niemiecki pastor prowadzący pomoc charytatywną dla Ormian), zauważył, że masakry popełniane na Ormianach były dla Turków swego rodzaju „krwawym świętem”. Celebracja morderstw zaczynała się zazwyczaj na sygnał trąb, a towarzyszyło jej błogosławieństwo mułłów. Nieprzypadkowo zresztą masakry najczęściej odbywały się w piątek, święty dzień muzułmanów. Natomiast za punkty sygnalizacyjne służyły minarety. W mieście Siwas, wieczorem pod koniec całonocnej masakry, muezzini z minaretów wygłaszali specjalne błogosławieństwo dla tego rozlewu krwi³⁰.

W późniejszym czasie Abdulhamid wydał dekret powołujący do życia, pod pretekstem ochrony granic w Azji Mniejszej, regularne oddziały kawalerii kurdyjskiej, zwane od imienia sułtana *hamidije* lub też sułtańską konnicą. Ich rzeczywistym zadaniem było jednak poskromienie ormiańskich buntowników³¹. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż bardzo istotnym pretekstem, który w latach 90. XIX wieku miał posłużyć sułtanowi do rozprawienia się z Ormianami było zakładanie przez nich partii politycznych odwołujących się do rewolucyjnej ideologii. W 1887 roku studenci ormiańscy z Francji i Szwajcarii utworzyli w Genewie partię Hinczak (Dzwon), która nawiązywała do marksizmu oraz programu rosyjskiego narodnictwa. Za swój cel uznawała zaś powstanie niepodległej Armenii, poprzez podjęcie walki zbrojnej przeciwko Turcji, Rosji i Persji³². Stanowiło to idealną podstawę do rozsiewania nienawiści wobec Ormian.

Istotnym wydarzeniem było powstanie w Sasun w 1894 roku, kiedy to ormiańska ludność tego miasta i regionu odmówiła dalszego płacenia wysokich podatków. Lokalni kurdyjscy watażkowie nasilili w odwecie napaści na ormiańskie wioski i osady. Ormianie chwycili za broń, jednak powstanie zostało brutalnie stłumione. Ocenia się, iż w samym Sasun i jego najbliższych okolicach wymordowano wówczas około 8 tysięcy Ormian. Tak zwany krwawy sułtan nie tylko nie potępił faktu masakrowania niewinnej ludności cywilnej, ale obsypał nagrodami i odznaczeniami dowódców tureckich, którzy kierowali tą zbrodniczą akcją. Wydarzenia w Sasun były tylko próbą generalną przed kolejnymi pogromami³³.

W 1908 roku w wyniku rewolucji do władzy doszli młodoTurcy. Kierowali oni Wielką Portą i potrafili zręcznie wykorzystać uczucia religijne muzułmanów. Co ciekawe, mieli oni nastawienie zdecydowanie laickie i nacjonalistyczne, gardzili bowiem

²⁹M. Woźniak, *Męczeństwo Ormian. Pierwszy holocaust XX wieku*, [w:] <http://www.almaszrik.uni.lodz.pl/ormianie.pdf> (13.05.2015).

³⁰G. Kucharczyk, *Pod rządami półksiężycy* [w:] <http://xpictianoc.blogspot.com/2008/01/grzegorz-kucharczyk-pod-rzadami-pksiyca.html> (dostęp 15.06.2015).

³¹Y. Ternon, op. cit. s. 75.

³²G. Kucharczyk, *Pierwszy...*, s.28.

³³Ibidem, s. 29 -30.

świętymi księgami, a także wszystkimi księżmi, rabinami i hodźami³⁴. Siłą rzeczy więc mniej związani byli z tradycją islamistyczną i dążyli przede wszystkim do uniknięcia strat terytorialnych w Anatolii³⁵. Ormianie przez pewien czas żyli złudną nadzieją, iż ich sytuacja ulegnie poprawie pod konstytucyjnymi rządami i to mimo wymordowania 30 tysięcy spośród nich w 1909 roku w Cylicji. Nowa władza miała już jednak co do nich plany, które dobrze wyraził jeden z jej przywódców, mówiąc, iż jednym z celów organizacji młodotureckiej jest zapewnienie wolności dla każdej narodowości i dla każdej religii w imperium, jednak pod warunkiem, iż chrześcijanie wyrzekną się swoich dotychczasowych aspiracji, które stworzyły stan obecny. Mówiąc „stan obecny”, miał na myśli problemy imperium osmańskiego, które na skutek dwóch przegranych wojen bałkańskich (1912–1913) utraciło jedną trzecią swojego terytorium i jedną piątą ludności, stając się przez to siłą rzeczy państwem bardziej homogenicznym. Ormianie natomiast z jednej z wielu mniejszości chrześcijańskich stawali się najbardziej wyeksponowaną, a co za tym idzie najbardziej narażoną na atak grupą religijną i narodową³⁶. Nie sposób nie zauważyć swoistej analogii i nie postawić pytania: czy nie działo się podobnie (i niemal paralelnie) z Żydami? Oni również stawali się coraz bardziej widoczną grupą w społeczeństwie. Jako społeczność byli oni również istotą propagandy, która rozkwitała wokół ich nacji i doprowadziła do holocaustu. Czy nie byli oni również uznawani za przyczynę większości nieszczęść, jakie spotykały Niemcy? Zauważmy bardzo istotną wypowiedź, która cytowana jest prawie we wszystkich publikacjach dotyczących tej tematyki, mianowicie słowa Hitlera, które zostały wypowiedziane tuż przed najazdem na Polskę, w których zachęcał on do bezlitosnego zabijania polskiej i żydowskiej ludności w tym dzieci i kobiet zwracając im uwagę na to, że nikt dziś już nie pamięta o zagładzie Ormian. To właśnie te słowa w sposób dobitny ukazują nam czystą analogię pomiędzy dwoma wydarzeniami, które zapisały się na czarnych kartach historii świata. Podobieństwem jest i to, że w obu przypadkach próbowano ukryć fakt dokonanych zbrodni przed światem.

* * *

Sytuację Ormian pogarszał stworzony przez młodoturków „mit założycielski”, który głosił ideę Wielkiego Turanu, jednoczącego w jednym organizmie państwowym ziemie od Bosforu po Ałtaj³⁷. Realizacja programu dotyczącego idei Wielkiego Turanu oznaczała nic innego jak wydanie wyroku na ludy i narody niezdolne do akulturacji w ramach Wielkiego Turanu ze względu na wyznawaną religię i wielowiekową tradycję

³⁴Por. V. N. Dadrian, *The history of Armenian genocide. Ethnic conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, Oxford 1995, s. 5.

³⁵A. Riccardi, op. cit., s. 301.

³⁶M. Woźniak, op. cit., (13.05.2015).

³⁷Ibidem (13.05.2015).

cywilizacyjną, czyli przede wszystkim na Ormian i Żydów. Wroga wobec nich ideologia została przyjęta przez trzeci kongres Ittihadu (stworzonego we wrześniu 1907 roku Osmańskiego Stowarzyszenia Jedności i Postępu), który odbył się w 1911 roku w Salonikach, zwiększając jedynie, istniejący już wcześniej pośród Turków, klimat nienawiści. Młodzi Turcy nie kryli już, iż są zdecydowani usunąć i wyczyścić kraj z „ormiańskich gjaurów”³⁸.

Idealną okazją do eksterminacji narodu ormiańskiego okazała się I wojna światowa. Zagłada Ormian była przygotowana niemalże drobiazgowo, a swym zasięgiem objęła całe imperium tureckie. Jak przekonuje Mirosława Zakrzewska-Dubasowa: „Młodoturecki rząd, na którego czele stali fanatyczni nacjonaści Enwer Pasza, Talaat Pasza i Dżemal Pasza, od początku wojny postanowił zrealizować zbrodniczy plan fizycznego wyniszczenia ludności armeńskiej”³⁹. Turcja wraz z Niemcami i Austro-Węgrami znalazła się w obozie państw centralnych, walcząc od 1914 roku z Anglią i Francją, a przede wszystkim z Rosją. Imperium tureckie posiadało silną armię i liczny potencjał ludzki, ale pierwsze walki przybrały niekorzystny dla nich obrót. W grudniu 1914 roku Turcy ponieśli bolesną klęskę pod Smarykansem. Wojska tureckie zostały zmuszone do wycofania się przed zwycięskimi Rosjanami na Zakaukaziu oraz przed Anglikami w Środkowym Wschodzie. Z kolei w lutym i w marcu 1915 roku na Dardanelach wylądował desant angielsko-francuski. Desant był nieudany i zakończył się ostateczną porażką aliantów, ale w opinii niektórych historyków stał się wraz z ofensywą rosyjską ostateczną iskrą zapalną w podjęciu decyzji o zagładzie 2-milionowej społeczności Ormian⁴⁰.

24 kwietnia 1915 roku rządzący Turcją, a wymieniony wyżej, triumwirat wydał rozkaz rozpoczęcia masowych wysiedleń i mordowania Ormian. Minister spraw wewnętrznych Talaat Pasza pisał: „Rząd zdecydował się na totalną eksterminację Ormian (...) Ci, którzy sprzeciwią się temu rozkazowi, nie mogą być urzędnikami państwowymi”. „Ci, którzy by nie usłuchali rozkazu władz, podlegać mieli surowym karom jako wrogowie ojczyzny i religii”⁴¹. Zabijanie zaczęło się od inteligencji: księży, nauczycieli, lekarzy, pisarzy⁴². Wśród tych ostatnich znaleźli się Grzegorz Zohrab i Daniel Warużjan⁴³. Głównym wykonawcą zbrodni stała się Organizacja Specjalna, czyli konna żandarmeria, przeznaczona pierwotnie do działań wojennych z Rosją. Formowanie tych oddziałów owiane było tajemnicą. Były one finansowane i dowodzone przez kierownictwo ruchu Młodych Turków. Pierwszym etapem realizacji zbrodniczego planu było wymordowanie 60 tysięcy żołnierzy tureckich, przyznających się do na-

³⁸Ibidem.

³⁹M. Zakrzewska-Dubasowa, op. cit., s. 228.

⁴⁰T. Isakowicz – Zaleski, *Kościół Ormiański/ Ludobójstwo Ormian w Turcji*, [w:] <http://isakowicz.pl/archiwum/index.php?page=news&kid=131&pkid=146&nid=1376> (13.05.2015).

⁴¹M. Zakrzewska-Dubasowa, op. cit., s. 228.

⁴²G. Górny, *Zapomniane ludobójstwo*, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IIH/rzez_ormian1915.html# (14.05.2015).

⁴³M. Zakrzewska-Dubasowa, op. cit., s. 228.

rodowości ormiańskiej. Ormianie, bowiem jako poddani sułtana byli mobilizowani do armii. W efekcie końcowym, po wykonaniu przewidzianych zadań, żołnierze z batalionów byli rozstrzelani przez oddziały wspomnianej już Organizacji Specjalnej. Z kolei wstępem do mordowania ludności cywilnej był administracyjny nakaz oddania posiadanej broni. Pod pretekstem uchylania się od realizacji zarządzeń aresztowano wszystkich, którzy zdaniem władz, mogliby stać się przywódcami oporu lokalnych społeczności⁴⁴.

W dniu 24 kwietnia 1915 roku zapoczątkowano również tak zwaną „akcję deportacyjną”. Brytyjski historyk David Marshall opisuje ją w sposób dobitny: „Niemowlęta zabierano do *sierocińców*, które okazywały się jamami wykopanymi w ziemi: wrzucane tam dzieci żywcem grzebano pod stosem kamieni. Z kobiet i starców formowano karawany i zmuszano do pieszego wielosetkilometrowego marszu w kierunku Aleppo i innych punktów zbiorczych na terenie Syrii. Po drodze napadały na nie bandy, którym władze pozwalały na mordowanie deportowanych i grabież ich dobytku. Deportowanym nie dawano ani pożywienia, ani wody, wielu rychło utraciło zmysły i zmarło z pragnienia. Po nocach eskortujący żandarmi zabawiali się rozbierając do naga każdą dziewczynę, która im wpadła w oko i poza zbiorowym gwałtem kończyło się to zazwyczaj wypruwaniem wnętrzości i odcinaniem piersi ofiar, wiele tak okaleczonych zwłok rzuconych do Tygrysu i Eufratu, prąd wyrzucał na brzeg w dole rzeki”⁴⁵. Zatrważającą egzemplifikacją skali tej rzezi jest przypadek miasta Erzerum, gdzie spośród 25 tysięcy chrześcijan przeżyło jedynie dwudziestu dwóch. W gigantycznym obozie zagłady w Deir-es-Zor zginęło czterysta tysięcy Ormian. „(...) gdy nie znajdowali już nic do jedzenia, obgryzali ludzkie trupy, zwłaszcza zaś małe dzieci. To były karawany opętanych” – relacjonował amerykański świadek wydarzeń⁴⁶.

W czasie marszów dopuszczano się bardzo wielu okrucieństw, dzieci mordowano na oczach rodziców, palono żywcem młodych chłopców. Szczególne okrucieństwo oprawcy okazywali wobec kobiet w ciąży, którym to rozpruwano brzuchy i wrywano z łona nienarodzone dzieci. Szczególne okrucieństwo oprawców dotknęło także duchownych, tak Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego jak i Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego. A po wymordowaniu duchownych masowo burzono kościoły i klasztory, palono szaty i sprzęty liturgiczne oraz święte księgi, będące często bezcennymi zabytkami średniowiecznego piśmiennictwa. Ocalałe zabudowania sakralne zamieniano natomiast na meczety lub stajnie, a torturowanych Ormian zmuszano do deptania świętych krzyży ormiańskich „chaczkarów”. Wiele dzieci wysyłano do sierocińców w głębi kraju, gdzie były brane na wychowanie w tureckiej wierze i kulturze. Dziewczęta natomiast wysyłano do haremów, a młode wdowy po pomordo-

⁴⁴T. Isakowicz – Zaleski, op. cit. (14.05.2015).

⁴⁵G. Górny, op. cit., (14.05.2015).

⁴⁶A. Solak, *Zagłada Ormian*, [w:] http://cristeros1.w.interia.pl/crist/rekonkwista/zaglada_ormian.htm (14.05.2015).

wanych siłą powtórnie wydawano za mąż za muzułmanów⁴⁷. Chyba nie sposób zliczyć wszystkich sposobów którymi zabijano ormiańską ludność, każdy napotkany opis tych zbrodni emanuje nieludzkim okrucieństwem. Podobnym wydarzeniem w historii ludzkości był holocaust Żydów. Równie starannie zaplanowany, instytucjonalnie zorganizowany i systematycznie przeprowadzony przez nazistowskie Niemcy. Nie sposób porównywać wymyślność zbrodniarzy prześcigających się w wyszukanych technikach zabijania swoich ofiar, liczy się jeden wspólny fakt, iż starano się doprowadzić do całkowitej zagłady tych społeczności w obu przypadkach, również w obu przypadkach przypieczętowane było to nie tylko odrębnością narodowościową, ale również wielką rolę odgrywała tu tożsamość religijna ofiar. Ponadto Ormianie dzięki swojej pracy stali się prawdziwą elitą intelektualną byli mocno reprezentowani w tak zwanych wolnych zawodach np. jako lekarze czy adwokaci i gospodarczą – jako handlowcy w imperium osmańskim. Stało się to solą w oku nie tylko władz, ale i sporej części muzułmańskiego społeczeństwa⁴⁸. Porównując tę kwestię do statusu społecznego Żydów w społeczeństwie niemieckim również widać ten sam schemat zbrodni.

Ludobójstwo Ormian przemieniło żyzne tereny Armenii Zachodniej w jałowe pustkowia, które w następnych latach zasiedlano ludnością muzułmańską, w tym też Kurdami. Przestały istnieć całe miasta i wioski. Wraz z nimi upadło rolnictwo i przemysł. Szerzył się głód i choroby zakaźne. Zniszczono też znaczną część pomników przebogatej kultury ormiańskiej. Tysiące emigrantów rozproszyło się po całym świecie. Jak podają źródła najwięcej osób trafiło do Francji⁴⁹.

Młodoturecki plan eksterminacji Ormian powiódł się. O ile jeszcze w 1912 roku Imperium osmańskim mieszkało 2,1 miliona Ormian, o tyle w 1922 roku było ich już tylko 150 tysięcy. Jeszcze w sierpniu 1915 roku Taalat Pasza oświadczył z dumą, że przez trzy miesiące rzezi dokonano tego, czego sułtan Abdulhamid nie mógł dokonać przez 30 lat⁵⁰.

Dla Ormian – narodu nietureckiego, który przez wieki nie zatracił swojej chrześcijańskiej wiary nie było po prostu miejsca w Turcji planowanej przez partię „Jedności i Postępu”⁵¹. Jakby tego było mało, władze tureckie dawały jasno do zrozumienia, że „ostatecznie rozwiązanie kwestii ormiańskiej” będzie zaledwie wstępem do „ostatecznego rozwiązania kwestii chrześcijańskiej” w całej Turcji. Gdy trwała już ludobójcza eksterminacja Ormian, pewien turecki minister miał zadeklarować: „Przy końcu wojny nie będzie już w Konstantynopolu żadnych chrześcijan. Zostanie on tak gruntownie oczyszczony z chrześcijan, że będzie jak Kaaba (najświętsze miejsce w

⁴⁷T. Isakowicz – Zaleski, op. cit., (14.05.2015).

⁴⁸G. Kucharczyk, *Ormianie – ofiary pierwszego ludobójstwa XX wieku*, [w:] http://milujciesie.org.pl/nr/karty_historii_kosciola/ormianie_ofiary_pierwszego_ludobojstwa2.html (14.05.2015).

⁴⁹T. Isakowicz – Zaleski, op. cit., (14.05.2015).

⁵⁰M. Zakrzewska-Dubasowa, op. cit., s. 228-229.

⁵¹G. Kucharczyk, *Ormianie ...* (14.05.2015).

świętej dla muzułmanów Mekce)”. Tylko klęska Turcji w I wojnie światowej i ostateczny rozpad otomańskiego imperium oraz związany z tym upadek młodoturków uratował setki tysięcy Greków (z samej Anatolii w latach 1915–1918 uciekło około miliona Greków obawiających się o podzielenie losu Ormian) i tysiące nestoriańskich Syryjczyków przed zagładą, która była udziałem Ormian⁵².

* * *

Wiele osób, a nawet całych środowisk, nie zgadza się na określanie ludobójstwa Ormian „pierwszym holocaustem”. Argumentem na rzecz podkreślania różnic pomiędzy tragedią Ormian i Żydów ma być na przykład odmienny charakter reżimów – tureckiego i niemieckiego. „Naziści doszli do władzy w wyniku demokratycznych wyborów, nie zaś jak Młodzi Turcy w wyniku zamachu stanu. Poparcie dla nich utrzymywało się na wysokim poziomie, a NSDAP była partią wodzowską o masowym charakterze, zaś nazistowskie Niemcy były państwem totalitarnym. Młodzi Turcy nie uzyskali nigdy pełnej kontroli nad państwem. Deportacje zostały przeprowadzone głównie przez Organizację Specjalną, młodoturecką formację paramilitarną wchodzącą w skład oficjalnych struktur państwowych i złożoną często z byłych kryminalistów. Nacjonalistycznej ideologii młodotureckiej również nie można porównać z nazizmem. Jej znajomość nie była powszechna wśród ludności muzułmańskiej. Ormianie w ideologii młodotureckiej, w odróżnieniu do Żydów w nazistowskiej, nie byli *demonem* odpowiedzialnym za całe zło. Nie powstał młodoturecki *Mein Kampf* ani publicystyka wzywająca do eksterminacji Ormian. Młodzi Turcy nie byli rasistami. Inna była także relacja ofiar ludobójstwa z jego oprawcami”⁵³. Autor tych przemyśleń pomija już jednak kwestię propagandy antyormiańskiej w państwie osmańskim, która do złudzenia przypominała tezy propagandy antyżydowskiej w Niemczech. Ulotki wzywające do eksterminacji Ormian nie miały swojego odpowiednika na gruncie niemieckiej zbrodni. Ich przesłanie uznać można jednakże za substytut *Mein Kampf*. „Rząd sułtana Abdul Hamida II nie krył przy tym, że za przeprowadzaną rzezią Ormian stoją motywy religijne, tzn. chęć walki z *niewiernymi* czyli chrześcijanami. Do mordów na Ormianach nawoływali muezzini, a meczety były obwieszane pisemnymi wezwaniem lokalnych władz. Takimi jak te wywieszane w meczecie w miejscowości Arabkir: Wszystkie dzieci Mahometa mają wypełnić swój obowiązek i zabić wszystkich Ormian oraz splądrować i spalić ich mieszkania. Nikogo nie należy oszczędzać – to jest rozkaz sułtana. Wszyscy, którzy nie dostosują się do tego manifestu, będą uważani za Ormian i zostaną zabici. Każdy muzuł-

⁵²Ibidem.

⁵³A. Balcer, *Ludobójstwo Ormian – Turecko-ormiańskie rozrachunki z historią*, [w:] http://niniwa22.cba.pl/turecko-ormianskie_rozrachunki_z_historia.htm (14. 05. 2015).

manin dowiedzie swojego posłuszeństwa poleceniom rządu, zabijając natychmiast chrześcijan, z którymi żył w przyjaźni”⁵⁴.

Wśród krytyków określania ludobójstwa Ormian mianem *holocaustu* znajdują się niektóre środowiska żydowskie. Zdaniem ich przedstawicieli w ten sposób umniejszana jest tragedia Żydów. Ta specyficzna percepcja zaczyna jednakże tracić na znaczeniu. Niezależnie od niej pojawiały się obawy władz Izraela, aby uznaniem „holocaustu ormiańskiego” nie sprowokować reperkusji ze strony Turcji. Żydzi podjęli wszak wewnętrzną dyskusję wokół tego, czy parlament powinien przyjąć uchwałę potępiającą „holocaust ludności armeńskiej”. Dla przykładu Nachman Shai, deputowany z Unii Syjonistycznej stwierdził, że nadszedł najwyższy czas, by Izrael uznał ludobójstwo Ormian: „W polityce zagranicznej są interesy i wartości” – mówił agencji Associated Press – „W tym przypadku myślę, że wartości powinny wziąć górę nad interesami. My, jako Żydzi powinniśmy uznać ludobójstwo Ormian”⁵⁵.

W przededniu uroczystości 100. rocznicy rzezi Ormian (o czym będzie dalej) abp Aris Shirvianian z Patriarchatu Ormiańskiego w Jerozolimie powiedział, że jest zadowolony, iż Izrael wyśle delegację na uroczystości do Armenii. Dodał jednak, że Żydzi powinni więcej uczynić w celu uznania i potępienia ludobójstwa, które poprzedziło holocaust: „Nas, Ormian i Żydów łączy ten sam los. Ludobójstwo Ormian poprzedziło holocaust żydowski. Tak więc Izrael powinien być w rzeczywistości jednym z pierwszych krajów, które uznałyby ludobójstwo Ormian”⁵⁶. Wśród zwolenników tego stanowiska znaleźli się intelektualiści m.in.: Izaak Lubelsky z Open University w Tel Awiwie („Nadszedł czas, by słuchać sumienia krajów oświeconego świata i uznać bez strachu ludobójstwo Ormian”) oraz Yossi Sarid, były przywódca partii Meretz, który wygłosił przemówienie w ormiańskiej świątyni nazywając masakrę Ormian „ludobójstwem” („Ostatecznie, jesteśmy państwem satelickim Stanów Zjednoczonych. Kiedy Ameryka w końcu zdecyduje się je uznać, my także to zrobimy”). Rzecznik MSZ, Emmanuel Nachszon stwierdził krótko, że oficjalne stanowisko Izraela w tej kwestii nie zmieniło się: „Ogromnie nam przykro z powodu strasznej tragedii, jakiej Ormianie doznali w czasie pierwszej wojny światowej, jednak czym innym jest debata historyczna nad tym, jak opisać tę tragedię, a czym innym jest uznanie, że coś straszego stało się z narodem ormiańskim”⁵⁷.

* * *

Ludobójstwo Ormian działo się za wiedzą innych państw, a nawet akceptacją – na przykład ze strony Niemiec, które o ludobójstwie były informowane przez swoich ofi-

⁵⁴G. Kucharczyk, *Ormianie ...* (dostęp 14.05.2015).

⁵⁵*Izraelska elita namawia Tel Awiw do potępienia ludobójstwa Ormian*, [w:] <http://www.pch24.pl/-izraelska-elita-namawia-tel-awiw-dopotepienia-ludobojstwa-ormian,35319,i.html#ixzz3fnNusFyP> (30.06.2015).

⁵⁶Ibidem.

⁵⁷Ibidem.

cerów łącznikowych i doradców wojskowych. Niemcy nie tylko akceptowały, ale i popierały tę zbrodnię, która ich zdaniem była na niekorzyść Rosji i innych państw Ententy. Jedyny odnotowany protest w Reichstagu, to pojedyncze wystąpienie Karola Liebknechta, który żądał, „by Niemcy zabroniły Turcji, jako swojej sojuszniczce eksterminacji Ormian”⁵⁸. Z kolei państwa Europy Zachodniej też znały zasięg i rozmiar rzezi, pozostając biernymi. Deklaracja Rosji, Anglii i Francji z 24 maja 1915 roku pozostała tylko pustym, nic nie znaczącym gestem. Co więcej, prasa wielu państw przemilczała sprawę⁵⁹. Mord na Ormianach dokonał się zatem przy obojętnej postawie świata zachodniego (kolejna analogia z holocaustem Żydów). Jedynie nieliczni jego przedstawiciele, tacy jak np. Anatol France, Fridtjof Nansen czy Arnold Toynbee, głośno protestowali przeciw tureckiemu barbarzyństwu. Ową wstrzeźliwość Zachodu Winston Churchill tłumaczył następująco: „Ropa Mosul okazała się droższa od krwi Ormian”⁶⁰. Można by nawet powiedzieć, że Ormian zamordowano dwa razy: fizycznie i milczeniem. Taki stan rzeczy utrzymywał się przez lata.

Nieprzerwanie o *genocydzie* informowała diaspora ormiańska we Francji. W 1971 roku Komisja Praw Człowieka ONZ powołała eksperta, który opracował specjalny raport w tej sprawie. W paragrafie 30. tego dokumentu znalazło się – przy protestach Turcji – stwierdzenie: „masakry Ormian były pierwszym aktem ludobójstwa XX wieku”⁶¹. W kierunku wskazanym przez ONZ podążyła Światowa Rada Kościołów, pomagając się w sierpniu 1983 roku, w specjalnej rezolucji, uznania przez Turcję *genocydu*, oraz – w następnym roku – Trybunał do Spraw Człowieka, który potępił Turcję. Kolejnym przełomem była rezolucja Parlamentu Europejskiego z czerwca 1987 roku. Ona również mówiła o „ludobójstwie Ormian” dokonany przez Turcję⁶². 12 grudnia 2004 roku Francja zapowiedziała, że nie zgodzi się na członkostwo Turcji w Unii Europejskiej, jeżeli ta nie przyzna się do ludobójstwa. W 2006 roku podczas pielgrzymki do Niemiec papież Benedykt XVI napomknął w Ratyźbonie o militarnym charakterze ekspansji islamu w historii. Część komentatorów widziała w tym kontekście rzeź Ormian. W 2010 roku prezydent Stanów Zjednoczonych Barack Obama określił tragedię Ormian mianem „jednej z największych okropności w XX wieku” (określenie „ludobójstwo” nie padło i do dzisiaj nie zostało użyte przez żadnego przedstawiciela Waszyngtonu). W gronie państw uznających tragedię Ormian za tureckie ludobójstwo znajdują się: Urugwaj, Chile, Argentyna, Rosja, Kanada, Liban, Belgia, Grecja, Włochy, Watykan, Szwajcaria, Słowacja, Holandia, Polska, Litwa i Cypr⁶³.

⁵⁸M. Zakrzewska-Dubasowa, op. cit., s. 229.

⁵⁹T. Isakowicz – Zaleski, op. cit. (14.05.2015).

⁶⁰G. Górný, op. cit., (14.05.2015).

⁶¹M. Zakrzewska-Dubasowa, op. cit., s. 297.

⁶²Ibidem.

⁶³<http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/202019,Obama-potepia-ludobojstwo-Ormian-w-rocznice-rzezi> (30.06.2015).

Z okazji 100. rocznicy ludobójstwa Ormian tamtejszy Kościół Apostolski dokonał 23 kwietnia 2015 roku kanonizacji półtora miliona osób, które zginęły w wyniku tureckiej rzezi. Papież Franciszek uznał w tym samym czasie zbrodnię turecką za pierwszy akt ludobójstwa w XX wieku. Podczas obchodów odbyła się uroczysta msza kanonizacyjna w katedrze w Eczmiadynie, którą celebrował katolikos wszystkich Ormian Karekin II. Zachowane szczątki ofiar tej masakry zostały umieszczone w otoczo- nym tysiącami wiązanek kwiatów w jednym wielkim, wspólnym ossuarium w eczmia- dzyńskiej katedrze, w której zgromadzono relikwie mające uniwersalne znaczenie dla chrześcijan, między innymi relikwie Arki Noego. Poza tym w uroczystościach kanoni- zacyjnych nie mogło zabraknąć potomków ofiar tureckich prześladowań. Uroczyste msze z okazji kanonizacji odbyły się również w setkach świątyń Ormiańskiego Ko- ściola Apostolskiego na całym świecie. Po mszach kanonizacyjnych rozległo się sto uderzeń dzwonów katedry w Eczmiadynie i w ormiańskich kościołach diaspory. Do uczczenia tego ważnego dla Ormian dnia przyłączyły się liczne Kościoły katolickie, protestanckie i prawosławne. Na całym świecie przywoływano popularne powiedze- nie: „Religia to jak druga skóra Ormianina”⁶⁴.

Spoglądając na te uroczyste obchody od strony politycznej, należy podkreślić, iż obok prezydenta Armenii Serża Sarkisjana stanęli prezydent Rosji Władimir Putin i prezydent Francji Francois Hollande. Rozczarowanie Ormian związane było natomiast z faktem, iż na czele delegacji amerykańskiej stał minister finansów Jacob Lew, a nie przybył prezydent Barack Obama⁶⁵, który najwyraźniej postanowił tym razem (ina- czej niż w 2010 roku) nie prowokować napięć z Turcją – NATO-wskim sojusznikiem. Ceremonie zakończyły się o symbolicznej godzinie, bowiem była to 19:15 czasu ery- wańskiego i odzwierciedlała rok 1915, w którym to rozpoczęły się masakry Ormian⁶⁶. Wydarzenie to miało bardzo ważny wydźwięk wśród Ormian i było komentowane na całym świecie. Zabrakło jednakże jednego, a zarazem najważniejszego elementu: przyznania się sprawcy do zbrodni. Pomimo istnienia niepodważalnych dowodów hi- storycznych, Turcy do dnia dzisiejszego nie przyznają się do ludobójstwa⁶⁷. Usprawie- dliwiają swoją „akcję militarną” rzekomą współpracą Ormian z wojskami rosyjskimi. Mordercze „deportacje Ormian” miały być „przedsięwzięciem czysto wojskowym”, oczyszczającym teatr działań wojennych z „elementu niepewnego”. Prawdziwa przy- czyna tragedii Ormian leżała w ideologii młodotureckiej, a zwłaszcza w jej dwóch naj- ważniejszych częściach składowych: panturanizmie oraz panislamizmie. Według Mi- chaela Hesemanna, autora książki o ludobójstwie Ormian⁶⁸, ruch „Młodych Turków”

⁶⁴[b. a], *Ormiański Kościół Apostolski kanonizował 1,5 miliona Ormian – ofiary ludobójstwa*, [w:] <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/ormianski-kosciol-apostolski-kanonizowal-1-5-miliona-ormian-ofiary-ludobojstwa/mkl8n2> (18.05.2015).

⁶⁵Ibidem.

⁶⁶[b. a], *Misyjne Drogi – Armenia : kanonizacja męczenników ludobójstwa Ormian*, [w:] <http://www.misyjnedrogi.pl/index.php/misje-misjonarz-news-z-zycia-kosciola/4045-armenia-kanonizacja-meczennikow-ludobojstwa> (18.05.2015).

⁶⁷Ibidem.

⁶⁸Zob. M. Hesemann, *Völkermord den Armeniern*, München 2015.

wyznawał ideologię, którą można określić mianem „protofaszystowskiej”. W ideologii tej rasa nie odgrywała roli determinującej proces integracji wewnątrztureckiej, ponieważ nie ma żadnego „rasowo czystego” Turka, a w tej sytuacji rasizm zastąpiono islamem w jego sunnickiej wersji. To dawało wszystkim, którzy brali udział w motywowanej islamizmem i antychrystianizmem rzezi, uzasadnienie dla ich zbrodni, mających posłużyć formowaniu homogenicznego narodu tureckiego.

* * *

Marta Czura – absolwentka Uniwersytetu Zielonogórskiego, licencjonowana politolog (praca dyplomowa dotycząca problematyki romskiej). Aktualnie przygotowuje pod kierunkiem prof. dra hab. Stefana Dudry pracę magisterską na temat tożsamości ormiańskiej.

Grzegorz Jasiński

OBROŃCY POLSKOŚCI? RUCH GROMADKARSKI NA MAZURACH W XX WIEKU (DO 1956 ROKU)

Ruch wspólnotowy (Gemeinschaftsbewegung) w Prusach Wschodnich stanowił fragment wielkiego prądu umysłowego, dążącego do odnowy moralnej, duchowego oczyszczenia i w konsekwencji, w najgłębszej warstwie psychiki, odnoszącego się do oczekiwania millenarystycznych¹. Narodził się wśród członków Kościoła luterańskiego, nie znajdujących w nim odpowiedniego oparcia, którzy tworzyli własne ugrupowania, o różnym stosunku do oficjalnej hierarchii. Widoczne w końcu XVIII w. przeciwstawienie się w dominacji racjonalizmu przyniosło wzrost znaczenia, wcześniej znajdujących się w osłabieniu, kręgów neopietystycznych² (ruch przebudzeniowy, Erweckungsbewegung), a wzmocniły je wydarzenia wojen napoleońskich. Spotkało się z dążeniem do integracji postaw i rygoryzmu w przestrzeganiu zasad wiary. Niektóre środowiska przebudzeniowe rozpoczęły działalność charytatywną, to od nich wzorce czerpała później misja wewnętrzna (Innere Mission)³. Z kolei jej działalność przyczyniła się do dalszego ożywienia neopietyzmu, znanego także pod pojęciem Wspólnoty Chrześcijańskiej (Christliche Gemeinschaft) lub ruchu wspólnotowego, w którym wykształciły się dwa podstawowe nurty: pierwszy – powiązany z Kościołem – działał w kierunku zbliżonym do misji wewnętrznej i ogólnie ruchu wspólnotowego, drugi – radykalniejszy, o podłożu ludowym; w tej części ruchu następowało osłabienie lub wręcz zerwanie kontaktu z oficjalnym Kościołem⁴. Jednak – jak zauważył to Olgierd Kiec – ci, którzy rozluźnili więzi z Kościołem, nie odeszli od religii jako systemu kulturowego, zaś rekonfesjonalizacja z drugiej połowy XIX w. nie oznaczała umocnienia jednolitych struktur kościelnych, odwrotnie – kwestia przynależności do Kościoła przybrała wymiar osobistego i kontekstowego. Powstanie licznych kanałów komuni-

¹K. Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhundert*, München 1995, s. 97–102.

²Używam tego określenia, dla odróżnienia XIX i XX-wiecznych wersji pietyzmu od jego klasycznej postaci z końca XVII i początków XVIII w. (zob. *Geschichte der Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus von siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. M. Brecht, Göttingen 1993).

³Zob. m.in. E. Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung*, Göttingen 1977; idem, *Kirche in Bewegung. Geschichte der Evangelisation und Volksmission*, Berlin 1968; G. Ruhbach, *Die Erweckungsbewegung und ihre kirchliche Formation*, w: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 1: *Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment*, hrsg. J.F.G. Goeters, R. Mau, Leipzig 1992, s. 159–174; R. Mau, *Der konservative „Protestantismus als politisches Prinzip“*, w: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 2: *Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat*, hrsg. J. Rogge, G. Ruhbach, Leipzig 1994, s. 55–69.

⁴R. Otello, *Ruch gromadkarski w Prusach Wschodnich w latach 1848–1914*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” (dalej: KMW), 1976, nr 3, s. 309–310 (należy podkreślić wartość tego artykułu, polegając także na wykorzystaniu egzemplarzy pisma gromadkarskiego „Pakajaus Paslas/Friedensbote”).

kacyjnych przyczyniło się do szybszego przenikania różnego rodzaju poglądów, wzorców, nie mówiąc o literaturze (co wynikało z rewolucji czytelniczej, oznaczającej nie tylko ogólną znajomość druku, ale także jakościową zmianę w podejściu do słowa pisanego, zapoznaniem się z znacznie szerszym spektrum lektur)⁵.

Prusy Wschodnie stanowiły w w pierwszej połowie XIX w. na mapie ruchów wspólnotowych teren dość szczególny. Mimo ostrożnego poparcia odradzającego się neopietyzmu przez prowincjonalne władze kościelne⁶, przekonania racjonalistyczne utrzymywały się dość długo, zwłaszcza wśród szeregowego duchowieństwa, oddziaływały także na nauczycieli. Idee przebudzeniowe aczkolwiek zyskały pewne grono admiratorów w kręgach mieszczańskich i junkierskich, nie przyczyniły się do wyraźnego przewartościowania ich poglądów. Środowiska te w niewielkim stopniu zaangażowały się w działania zewnętrzne, ograniczając się najczęściej do osobistych praktyk religijnych⁷.

Rekompensowane było to w inny sposób – poprzez ruch wspólnotowy silny wśród ludności wiejskiej, zwłaszcza nieniemieckojęzycznej, rozwijający się z dużej mierze samodzielnie, ze wszystkimi tego pozytywnymi i negatywnymi konsekwencjami, pozbawiony jednak intelektualnego kierownictwa i ukierunkowania ze strony osób wykształconych. Był on tyle istotny i ciekawy, że już na początku dwudziestego stulecia doczekał się pierwszego opracowania, za nim przyszły następne⁸. Mimo wszystko stan badań nadal jest niepełny – wynika to z ludowego charakteru tego ruchu, a w konsekwencji braku bezpośrednich przekazów pochodzących od jego przedstawicieli, określanych najczęściej w języku niemieckim jako „Stundenhalter” (pol. „gromadkarze”, lit. surinkimininkai)⁹. O ile ruchowi w wieku XIX i okresie międzywojennym poświęcono nieco uwagi, to praktycznie jego kontynuacja po 1945 r. na tere-

⁵O. Kiec, *Protestantyzm w Poznańskim 1815–1918*, Warszawa 2001, s. 72–74.

⁶W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, Bd. 1, Göttingen 1969, s. 316–318; krótka charakterystyka ruchu przebudzeniowego: Z. Szultka, *Stosunki wyznaniowe i kościelne w latach 1806–1871*, w: *Prusy w dobie kształtowania się kapitalizmu (1806–1871)*, red. G. Kucharczyk, Poznań 2014, s. 782–786.

⁷P. Konschel, *Der Königsberger Religionsprozess gegen Ebel und Diestel (Muckerprozess)*, Königsberg 1909; W. Hubatsch, op. cit., s. 261–264.

⁸W. Gaigalat [= V. Gaigalaitis], *Die evangelische Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern. Geschichtliches und Gegenwärtiges*, Königsberg 1904; inne ważniejsze opracowania: F. Leyk, *Zrzeszenia gromadkarskie wśród Mazurów zamieszkałych na Mazowszu Pruskim, Westfalii i Nadrenii*, „Przegląd Ewangelicki”, 1937, nr 8–12; E. Sukertowa-Biedrawina, *Zagadnienia gromadkarstwa na Mazurach (przyczynek do dziejów gromadek)*, „Przegląd Zachodni”, 1950, nr 9, s. 272–283; R. Otello, op. cit., H. Ruzas, *Ich will der Gnade der Herrn Gedenken. Chronik der Evangelisch-Lutherischen Gebetsvereine – Gemeinschaften in der Landeskirche*, Bielefeld 1989, s. 73–115; G. Jasiński, *U źródeł gromadkarstwa. O grupie „świętych” na Mazurach*, KMW, 1996, nr 3, s. 369–377; idem, *Pomiędzy sektą a Kościołem. Gromadkarze litewscy i mazurcy w XIX wieku (do 1885 roku)*, KMW, 1999, nr 1, s. 17–42; A. Hermann, *Preußisch-Litauer und die Evangelische Kirche Ostpreußens*, w: *Selbstbewusstsein und Modernisierung. Sozialkultureller Wandel in Preußisch-Litauer vor und nach dem Ersten Weltkrieg*, hrsg. R. Traba, Osnabrück 2000, s. 102–105.

⁹Członkowie ruchu wspólnotowego na Mazurach nazywali się sami „gromadkarzami (np. „do gromadek przystałem”) lub „pospólnymi/pospólnymi”, na Litwie Pruskiej nazywano ich „maldeeninkai” (modlący się) aczkolwiek sami chętniej używali słowa „surinkimininkai” odpowiadającemu znaczeniu: „gromadkarze”.

nach byłych Prus Wschodnich, włączonych w skład państwa polskiego, jak dotąd uchodziła uwagi badaczom¹⁰.

Należy zauważyć, że ruch gromadkarski dotychczas przedstawiany był w literaturze polskiej często w kategoriach narodowych, głównie za sprawą za sprawą pierwszych polskich autorów zajmujących się nim: Fryderyka Leyka i Emilii Sukertowej-Biedrawiny – osób także związanych z działalnością narodową na Mazurach przed drugą wojną światową i skłonnych do nadmiernie polonocentrycznego spojrzenia na tę kwestię¹¹. Niewątpliwy konserwatyzm społeczności gromadkarskiej i zachodzące, z pewnym opóźnieniem w stosunku do znacznej części społeczności mazurskiej, procesy asymilacyjne, szczególnie w kwestii akceptacji języka niemieckiego sprawiły, przy utożsamieniu pojęcia „polskości” z używanym językiem, iż odbierano gromadkarzy jako „narodowo-polską ostoję” w wschodniopruskiej społeczności. Ponieważ na przełomie XIX i XX stulecia oraz w okresie międzywojennym, niewielkie grupy gromadkarzy rzeczywiście zbliżyły się do osób reprezentujących polską opcję na Mazurach, cały ruch odpierany był przez ich przyzmat. Nie zwracano uwagi na pozostałą, dominującą, jego część.

Przyczyny powstania ruchu gromadkarskiego na Litwie Pruskiej i na Mazurach zostały już opisane¹². Tutaj tylko skonstatujemy, że podobnie jak i na innych terenach stał się wyrazem protestu przeciwko kościelnemu racjonalizmowi, na to nakładały się problemy organizacyjne Kościoła, wpływające z niedostatecznych struktur oraz warunków terenowych. Kolejne przyczyny wynikały z dwujęzyczności parafii oraz nie najlepszej opieki duszpasterskiej, spowodowanej zarówno brakiem duchownych, jak też słabą znajomością języków polskiego i litewskiego¹³.

Początki ruchu gromadkarskiego na Litwie Pruskiej datuje się na drugą połowę XVIII w., natomiast o wiele mniej przejrzyste kształtował się on na Mazurach. Niekiedy łączy się go z powstaniem u schyłku XVIII w. w południowej części krainy grupy zwanej „świętymi”. Przetrwiała ona, ulegając ewolucji, co najmniej do lat osiemdziesiątych XIX w.¹⁴. Na ogół jednak zaczątek tego ruchu na tym terenie dostrzega się w działalności powroźnika Benjamina Rheinländera (zm. 1867) z Nidzicy, prowadzącego wraz z nauczycielem Lesserem zebrania gromadkarskie w powiatach Nidzica, Ostróda i Szczytno. O wpływach i popularności Rheinländera świadczy fakt, że w 1849 r. wy-

¹⁰Krótkie informacje na ten temat w: H. Ruzas, op. cit., s. 238–245, i głównie za nim: A. Kossert, *Preußen, Deutsche oder Polen? Die Masuren im Spannungsfeld des ethnischen Nationalismus 1870–1956*, Wiesbaden 2001, s. 222–324.

¹¹F. Leyk, op. cit.; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit. Na ich temat zob. T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945)*, Warszawa 1983, s. 189–190 i M. Szostakowska, *Emilia Sukertowa-Biedrawina 1887–1970. Zarys biograficzny*, Olsztyn 1978.

¹²Ten fragment artykułu, odnoszący się do XIX w. oparty jest o moje wcześniejsze opracowania: *U źródeł gromadkarstwa i Pomędzy sektą a Kościołem*.

¹³G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003, s. 33–37.

¹⁴Zob. Jasiński, *U źródeł gromadkarstwa*.

brano go do drugiej izby sejmu pruskiego¹⁵. Pierwszą znaną mazurską organizacją gromadkarską było założone w Szczytnie w 1848 r. „Towarzystwo Chrześcijańskie”.

W zasadzie na mazurskich gromadkarzy zwrócono uwagę dopiero w połowie lat siedemdziesiątych XIX w., choć zapewne tutaj oficjalne struktury kościelne z opóźnieniem. W latach osiemdziesiątych na Mazurach spotykało się ich już powszechnie. Wtedy też nawiązali z nimi kontakty gromadkarze litewscy. Zdobywający coraz większe wpływy i budujący własną organizację gromadkarską Christoph Kukut (lit. Kristupas Kukaitis, 1844–1914¹⁶) odbywał podróże po Mazurach, wprowadzając porządek w tamtejszy ruch gromadkarski. Od jego wizyty w 1881 r. we wsi Lemany (pow. szczycieński), zaczęto traktować gromadkarstwo na Mazurach jako ruch już zorganizowany. Także w Lemanach wzniesiono pierwszy dom modlitwy¹⁷. Po założeniu w 1885 r. przez Kukuta Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy (Ostpreußischer Evangelischer Gebetsverein) znaczna część gromadkarzy mazurskich weszła w jego struktury. Takim sposobem dokonano się zjednoczenie ruchu gromadkarskiego w obu częściach Prus Wschodnich. Poddano go kontroli władz zrzeszenia, czyli Konferencji Prowincjonalnej, zbierającej się raz w roku i zajmującej się zagadnieniami dogmatyczno-etycznymi, oraz wybranemu z jej grona komitetowi, z trzyosobowym zarządkiem kierującym ruchem na co dzień. Kaznodzieje poddawani byli okresowi próbnemu i zdawali egzaminy¹⁸. Po założeniu Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy, zaczęto wydawać jako jego organ prasowy pismo „Pakajaus Palsas” (również w wersji niemieckiej pod tytułem „Friedensbote”), zawierające obok rozważań religijnych także informacje o działalności ruchu, podróżach kaznodziejów, datach i miejscach zebrań religijnych. Natomiast gromadkarzom mazurskim, w przeciwieństwie do litewskich, nie zależało na wydawaniu własnej mutacji „Pakajaus Palsas”, stąd w języku polskim wychodziła ona krótko, najczęściej czytali jej wersję niemiecką¹⁹.

Jednak Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy nie ominęły poważne podziały. Napięcia na tle stosunku do rzeczywistości między konserwatywami a zwolennikami zreformowania ruchu dawały o sobie znać od chwili założenia. Pierwszy rozłam z 1906 r., do którego doprowadził przewodniczący rady miejskiej w Szczytnie Friedrich Grosskopf (ok. 1865–1927), wydawca od 1900 r. pisma gromadkarskiego „Evangeliums Bote”, objął teren powiatu szczycieńskiego, potem jego wpływy dotarły do Królewca. Grupa Grosskopfa zrezygnowała z rygorów dotyczących wyglądu zewnętrznego, unowocześniła nabożeństwa wprowadzając chóry. Łączyła ona

¹⁵W. Ruzas, op. cit., s. 96; R. Otello, op. cit., s. 314.

¹⁶Zob. *Christoph Kukut und der Evangelische Gebetsverein. Nach historischen Dokumenten und Berichten von Augenzeugen*, zgest. O. Jastremski, Gelsenkirchen-Erle 1972.

¹⁷R. Otello, op. cit., s. 317; H. Ruzas, op. cit., s. 102–103, 329–331; A. Kossert, op. cit., s. 83–87.

¹⁸R. Otello, op. cit., s. 319.

¹⁹F. Leyk, *Pamięć notuje i utrwała. Wspomnienia*, oprac. T. Kisielewski, Warszawa 1969, s. 165.

ludność polsko- i niemieckojęzyczną. Później – według opinii Ryszarda Otello – zdominowały ją miejskie kręgi niemieckojęzyczne. A ponieważ do organizacji należało grono gromadkarzy związanych z pierwszą organizacją polityczną mazurskich polskojęzycznych gospodarzy – Mazurską Partią Ludową²⁰, w 1909 r. odeszli oni, tworząc własną niewielką organizację (Wspólność Chrześcijańska), wyposażoną w organ prasowy – miesięcznik „Trąba Ewangelicka” (1912–1913). Rok 1911 przyniósł znacznie poważniejszą schizmę Eduarda Reicha. Do jego Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy (Evangelisch-Lutherische Gebetsverein) przeszła niemal połowa członków związku Kukata. Przyczyną tego kroku znowu była chęć unowocześnienia nabożeństw (wprowadzenie zrewidowanego przekładu Biblii, wielogłosowych chórów) oraz co najważniejsze – dopuszczenia do zgromadzeń tych, którzy nie dostąpili „wewnętrzznego przebudzenia”. Ewangelicko-Luterańskie Zrzeszenie Modlitwy jako tytuł swojej gazety zachowało niemieckie tłumaczenie litewskiej nazwy „Pakajaus Paslas” – „Friedensbote” (dla odróżnienia od pisma Kukata zwykło się oznaczać go cyfrą II), wychodziła tylko po niemiecku. Mimo podejmowanych później, w okresie międzywojennym prób, nie doszło do zjednoczenia tych dwóch zasadniczych nurtów gromadkarstwa²¹.

Ponieważ do 1885 r. ruch gromadkarski nosił nieformalny charakter, trudno obliczyć liczbę jego zwolenników. Nigdzie ich oficjalnie nie rejestrowano, są jedynie dane szacunkowe dotyczące Litwy Pruskiej. Według nich przed 1885 r. zrzeszał przynajmniej jedną czwartą litewskich ewangelików. Co do Mazur, również ogólne dane, ale pochodzące tuż sprzed pierwszej wojny światowej, podają podobną wielkość – jednak należy zauważyć, że w zasadzie nikt nie podał, na jakiej podstawie te szacunki powstały²².

Początkowo zawsze zaznaczano, że gromadkarze wywodzili się z „niższej warstwy ludu”, w miastach podstawę tych grup tworzyli głównie drobni rzemieślnicy. Należy zauważyć, że skład społeczny ruchu uległ zmianie, gdy zatoczył on szersze kręgi. Wtedy w jego szeregach pojawili się liczniej lepiej usytuowani gospodarze, także poszerzyło się spektrum zainteresowanych spotkaniami, obejmując również część mieszczan. Natomiast w niewielkim stopniu w gromadkach uczestniczyli najubożsi, osoby, które na co dzień także odznaczały się najsłabszym przywiązaniem do Kościoła²³.

Dość trudno jednoznacznie scharakteryzować dogmatyczne poglądy gromadkarzy. Rozrzucone na dużych terenach grupy różniły się swoimi zapatrywaniami, choć posiadały wiele wspólnych cech. Najważniejszą była dualistyczna wizja świata, traktowanie całej historii ludzkości w kategoriach odwiecznej walki dobra ze złem, toczonej

²⁰Zob. G. Jasiński, *Mazurska Partia Ludowa. Próba oceny roli i znaczenia*, „Masovia”, 1997, t. I, s. 23–36.

²¹Idem, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 318–319.

²²A. Hermann, op. cit., s. 86–87; W. Gaigalat, op. cit., s. 32–35; W. Hubatsch, op. cit., s. 307; R. Otello, op. cit., s. 320.

²³G. Jasiński, *Pomiędzy sektą a Kościołem*, s. 24.

o duszę człowieka. Uważali, że obecnie ludzkość znajduje się obecnie już po ciemnej stronie świata, ale – uważali – można ją jeszcze zbawić. I właśnie to oni – gromadkarze – są ramieniem Boga, wybranymi, aby uzmysłwić ludziom ich położenie. Jedynie poprzez pokutę i ascezę, można dostąpić stanu łaski, zostać zbawionym. Ale musi to być proces trwały, nie wystarczy jednorazowy akt skruchy, pokuta trwać powinna nieustannie. Nawet zwalczone zło może wrócić. Z poglądów tych wynikała konkretna postawa. Skoro tylko oni, gromadkarze wiedzą jak postępować, to znaczy, że są kimś wyjątkowym, wybranymi przez Boga, będącymi pod natchnieniem Ducha Świętego przemawiającego bezpośrednio do nich i przez nich. Powodowało to wytworzenie się społeczności „prawdziwie wierzących” przeciwstawiających się reszcie niewróconych „grzeszników”. I ten sposób myślenia, równie, w okresie międzywojennym już nie tak dobitnie artykułowany, ale silnie widoczny przetrwał do 1945 r.

Gromadkarze należeli do tych, którzy traktowali ruch jako powrót do tradycji czysto luteranckich, odrzucając późniejsze zmiany, wynikające także z unii kościelnej z 1817 r. „Trzymamy się czystej apostołskiej nauki oraz wyznania wiary, opracowanego według słowa Bożego przez dr. Marcina Lutera i przez niego samego nauczanego” i dalej: „Stosownie do całej nauki byliśmy, jesteśmy i pozostaniemy aż do śmierci z całego serca luteranami i chcemy do końca zachować i pozostawić tę naukę naszym dzieciom i potomkom jako wieczny najdroższy skarb. Będziemy też z całych sił bronić jej przed każdym, nawet najmniejszym odchyleniem, a jeśli już zaistnieje rozbieżność, to pragniemy ją przewyciężyć, na ile duch boski użyje nam do tego prawdy, rozumu, mądrości i siły”. Akceptowano pozycję drugiego, współtworzącego unię wyznania reformowanego, ale pod warunkiem, że będzie istniał ścisły rozdział w ramach jednego Kościoła pomiędzy nimi, gwarantowany zresztą oświadczeniem królewskim z 1834 r.²⁴.

Nie można jednoznacznie ocenić stosunku gromadkarzy do oficjalnego Kościoła. Na ogół podkreślano ich przywiązanie do tej instytucji, pilne uczestnictwo w nabożeństwach, świętowanie dni przepisanych kalendarzem kościelnym. Według powszechnej opinii, wzięci pod nadzór księży stanowili „wzór chrześcijan”. Członkowie ruchu wykazywali szczególne zainteresowanie misjami zewnętrznymi, co wynikało z ich pietystycznej postawy, panowało także przekonanie, że o ile „przebudzeni” nie wejdą w konflikt ze swoimi duchownymi, nie odchodzą od Kościoła. Ale ponieważ przynależność do grupy wpływała często z niezadowalającej formy posługi duszpasterskiej, ta łączność łatwo mogła być zerwana. Były też grupy odznaczające się wręcz napastliwością wobec Kościoła, uznające, że można świętować niedzielę bez oficjalnych nabożeństw, które według ich opinii są odprawiane same dla siebie, dla zewnętrznej formy a „świeczniki to tam Najwyższa Istota”. Niektóre środowiska organi-

²⁴Ibidem, s. 27–29.

zowały swoje spotkania w godzinach nabożeństw, dochodziło do ostrych konfliktów z przedstawicielami Kościoła²⁵.

Także słaba znajomość języków polskiego i litewskiego wśród duchownych powodowała odejście z Kościoła unijnego. Wprawdzie nie należy traktować ruchu jako protestu przeciwko akcji germanizacyjnej w Kościele, jednak i tutaj sprawy językowe odegrały pewną rolę. Czasami gromadkarzom nie wystarczała już niedoskonała forma języka, jaką posługiwali się księża, stąd też podpowiadano duchownym, aby czerpali wzory z mowy używanej na ich zgromadzeniach religijnych. Ogólnie gromadkarze litewscy i mazurscy stanowili grupę najmniej podatną na asymilację. W pierwszej wersji statutu Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy z 1885 była mowa o językach udzielania nauk: niemieckim, litewskim i polskim, w jego późniejszej wersji z 1928 r., obok dwóch pierwszych pojawił się już „mazurski”. Oczywiście gromadkarzom upierającym się przy zachowaniu języka polskiego, chodziło nie tyle o opór przeciwko polityce germanizacyjnej, ile o obronę języka polskiego jako *lingua sacra* Zwiastowania²⁶. Niemniej Willems Gaigalat, odnosząc się do spraw językowych, mógł na początku XX wieku napisać: „Jest zupełnie pewne, że bez aktywnej działalności litewskich gromadkarzy, – lud litewski byłby już zgermanizowany i obecnie tylko nieliczni słyszeliby o języku litewskim. Natomiast dawne, charakterystyczne litewskie zwyczaje, obyczaje i ubiory nic się nie zmieniły dzięki istocie tych wspólnot –”. To, że i gromadkarze mazurscy byli grupą najmniej podatną na germanizację, powodowało, na początku XX stulecia obawy władz administracyjnych, iż środowiska te mogą ulec wpływom ruchu polskiego²⁷.

Ale niezależnie od kwestii językowych, zawsze podkreślano ich pruskie, patriotyczne nastawienie, nazywano ich „posłusznymi poddanymi”. W statucie Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy istniał paragraf nakazujący szacunek do „każdej władzy zwierzchniej” szczególnie zaś dla cesarsko-królewskiej. Jego brzmienie, zostało zmienione dopiero w 1928 r., gdy usunięto słowa o władzy monarchicznej, zachowano natomiast główną część paragrafu konieczności o podporządkowania się władzy²⁸.

Pierwsza wojna światowa przyniosła rozchwianie dotychczasowych tradycyjnych wartości, jednocześnie wzmogła, widoczne już wcześniej, oczekiwania eschatologiczne, zaś upadek cesarstwa, odejście części elit Republiki Weimarskiej od wartości konserwatywnych, dominujących w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym Prus Wschodnich, kryzys gospodarczy uderzający szczególnie w małych właścicieli gospo-

²⁵ *Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen in Ost- und Westpreussen 1853–1944*, bearb. I. Gundermann, hrsg. W. Hubatsch, Göttingen 1970, s. 101–102, 190, 226; G. Jasiński, *Pomiędzy sektą a Kościołem*, s. 37–38.

²⁶ F. Leyk, *Pamięć notuje*, s. 163; G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 328.

²⁷ G. Jasiński, *Mazury w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie świadomości narodowej*, Olsztyn 1994, s. 146–147; W. Gaigalat, op. cit., s. 21; R. Otello, op. cit., s. 324–327.

²⁸ F. Leyk, *Pamięć notuje*, s. 163.

darstw, nasiliły dezorientację, zwłaszcza mieszkańców wsi. Zmniejszyło się zaufanie do oficjalnego Kościoła, z jednej strony związane ze zmianą jego statusu, spowodowaną abdykacją króla pruskiego, z drugiej – z racji nadmiernego zaangażowania się duchowieństwa w sprawy bieżące i częściowego odejścia od tak cenionej religijności neopietystycznej (należy zauważyć, że istniała także grupa duchownych, opierających się na tych wartościach)²⁹. W sumie w latach 1914–1925 liczba członków takich Kościołów i grup wyznaniowych, jak baptyści, metodyści, Wyznanie Nowoapostolskie, zielonoświątkowcy, adwentyści, Badacze Pisma Świętego zwiększyła się na terenie Prus Wschodnich dwukrotnie. Liczyły one wtedy, oczywiście przy bardzo ogólnych szacunkach, ponad 42 tysiące wyznawców. Z drugiej strony, z racji rozproszenia i zróżnicowania nie stanowiły one zagrożenia dla oficjalnego Kościoła. Niemniej, liczba członków religijnych organizacji pozakościelnych, w stosunku do liczby członków oficjalnego Kościoła była w Prusach Wschodnich (a zwłaszcza na Mazurach i na Liwie Pruskiej) była znacznie wyższa niż w innych prowincjach państwa pruskiego³⁰.

W okresie międzywojennym, podobnie jak wcześniej, w drugiej połowie XIX w., duże znaczenie w ramach Kościoła wschodniopruskiego odgrywał ruch wspólnotowy. Po wyodrębnieniu się w 1911 r. z Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy nowej organizacji Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy w latach dwudziestych doszło do dalszych rozłamów. Najbardziej dotknięty one Wschodniopruskie Ewangelickie Zrzeszenie Modlitwy. W 1927 r. usunięto jego prezesa, Gustava Mädera, zarzucając mu apodyktyczność. Utworzył on więc własne Ewangelickie Zrzeszenie Modlitwy (Evangelischer Gebetsverein), wydawał w Giżycku w latach 1928–1939 niemiecko-litewskie pismo „Kukats Pakajaus Paslas A./Kukats Friedens-Bote A”, jak wskazuje sama nazwa, nawiązujące do tradycji pierwszej organizacji gromadkarskiej Christopha Kukata, której czuł się prawnym następcą. Na Mazurach (w powiatach piskim, giżyckim, ełckim, mrągowskim) posiadał około tysiąca zwolenników³¹. Rok później, także ze Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy, wyłoniła się kolejna grupa – tym razem kierowana przez kaznodzieję gromadkarskiego ze Szczytna Reinholda Barcza (1885–1942)³² – Christliche Gemeinschaft/Społeczność Chrześcijańska, działająca wyłącznie na Mazurach, głównie w powiecie szczywieńskim.

Liczba innych mniejszych ugrupowań nie jest znana, tak samo jak dane o ich członkach; nie wiemy, jakie były ich założenia dogmatyczne, stosunek do oficjalnego Kościoła. Po niektórych zachowały się jedynie nazwy: Gemeinde Gottes, Gmina Zijon-

²⁹A. Kossert, op. cit., s. 181–190, 220–224.

³⁰K. Flothow, *Aus der Gegenwart, w: Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens. Festschrift zum Deutschen evangelischen Kirchentag in Königsberg Pr. vom 17. bis 21. Juni 1927*, hrsg. K. Flothow, Königsberg 1927, s. 179; W. Hubatsch, op. cit., s. 460.

³¹F. Leyk, *Pamięć notuje*, s. 165.

³²T. Oracki, op. cit., s. 48–49.

ska/Ziongemeinde, Mazurski Związek Pacierza/Masurischer Gebetsverein, Kirchliche Gemeinschaft, Christliche Betgemeinschaft, Kinder Gottesgemeinschaft, Christlich-Lutherischer Gebetsverein. Wspominano także o grupach bez nazwy skupionych wokół kaznodziejów, o nic nam dzisiaj – niestety – niemówiących nazwiskach Kukola czy Payka³³.

Polityka Kościoła wobec ruchów wspólnotowych stanowiła kontynuację tej sprzed pierwszej wojny światowej. Już wtedy zorientowano się, że ostre środki, którymi próbowano zwalczać ten nurt w latach osiemdziesiątych XIX w., nie przynosiły rezultatu, a raczej odwrotnie, autorytet represjonowanych jego przywódców rósł. Postanowiono więc, poddać go kontroli, nawiązując współpracę z przedstawicielami najważniejszych ugrupowań. Nie wolno jednak zapominać, że w okresie międzywojennym gromadkarstwo zmieniało się wraz z całym społeczeństwem. Zanikał jego radykalizm, nie odrzucało już możliwości zbawienia wiernych spoza jego grona, a ponieważ obecnie, znacznie zbliżył się on do oficjalnego Kościoła, granica pomiędzy gromadkarzami a „zwykłymi” wiernymi była o wiele łatwiejsza do przekroczenia niż w XIX w., tym bardziej, że największe ugrupowania gromadkarskie nie żądały odcięcia się od jeszcze „nie nawróconych”, jak miało to najczęściej miejsce w przedwojennej fazie ruchu. Z wyjątkiem małych grup, nie przewidywano już tak dużego znaczenia do objawów zewnętrznych, jak ubiory, formy nabożeństw, skupiano się bardziej na wewnętrznej religijności o luterańsko-pietystycznym zabarwieniu. Nie izolowano się od spraw codziennych ani politycznych, czemu dano wyraz w czasie plebiscytu. Część z gromadkarzy działając we Wschodniopruskiej Służbie Ojczyźnianej, wzięła aktywny udział w agitacji plebiscytowej. W akcję tę zaangażowali się reprezentanci największego gromadkarskiego ugrupowania – Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy. W swoich oświadczeniach imiennie piętnowali tych nielicznych członków, którzy opowiedzieli się po stronie polskiej³⁴.

Politykę Republiki Weimarskiej grupy gromadkarskie odbierały na ogół, jako atak na tradycyjne wartości, a próby wprowadzenia świeckiego charakteru szkoły poprzez usunięcie z niej religii spotykały się z dużym sprzeciwem zarówno gromadkarzy, jak i większości wiernych. W ten sposób przedziały pomiędzy ruchem wspólnotowym a Kościołem nadal ulegały zatarciu. Nie wolno przy tym zapomnieć o pietystycznym nastawieniu części duchownych, tworzących w synodzie prowincjonalnych wspólną platformę Związek Wyznających (Bekennerbund)³⁵. Wszystko to przyczynia-

³³P. Sowa, *Cena polskości*, Warszawa 1976, s. 108–109; K. Flothow, op. cit., s. 179.

³⁴R. Otello, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach w latach 1918–1945*, Olsztyn 2003, s. 53–56; A. Kossert, op. cit., s. 153.

³⁵Za czasów Republiki Weimarskiej dominowały na synodzie prowincjonalnym (podobnie jak jeszcze przed pierwszą wojną światową) centrowa, dogmatyczno-luterańska Pozytywna Unia (Positive Union) oraz wywodzące się z tego ugrupowania bardziej liberalne Kościelno-Ludowe Zjednoczenie (Volkskirchliche Vereinigung), również swoje istnienie zaznaczał wyrosły z nurtu pietystycznego Związek Wyznających (Bekennerbund). Po wyborach z 1933 r. nowy synod został określony już, jako „brunatny”. Niemieccy Chrześcijanie (Deutsche Christen) zdobyli w nim – bez nacisku – ponad połowę głosów, kosztem ugrupowań centrowych, natomiast neopietystyci utrzymali swoje stronnictwo prawie bez strat, stając się zarzewiem

ło się do coraz większej akceptacji ruchu gromadkarskiego. Ale z drugiej strony, niezależnie od tej współpracy, samo istnienie ruchu, tak jak przed pierwszą wojną światową, nadal wyrażało pewną nieufność wobec oficjalnego Kościoła³⁶. Zaznaczymy, że ruch ten nadal osiągał znaczące rozmiary. W rejencji olsztyńskiej liczbę członków grup wspólnotowych w 1932 r. obliczano na 37 tys., czyli na ok. 9% wszystkich tamtejszych ewangelików. Spotkania tylko jednej z takich grup, co prawda bardzo istotnej, bo Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy, odbywały się w blisko 500 miejscowościach [!] położonych na terenie Mazur i Warmii. Co najmniej w kilkunastu miejscowościach zrzeszenie to posiadało własne sale modlitw³⁷.

W dawniejszej literaturze polskiej – o czym już wspomiano – podkreślano silne przywiązanie gromadkarzy do języka polskiego i budowania na tej płaszczyźnie związków z Polską, te prace na długi czas ukształtowały w Polsce wizję gromadkarstwa, jako walczącego o zachowanie języka polskiego, wręcz ruchu propolskiego³⁸. Jest to jednak znaczne uproszczenie. Już przed pierwszą wojną ruch gromadkarski silnie zagościł wśród społeczności niemieckiej, coraz częściej pojawiał się też w miastach, a przywiązanie do języka polskiego, zwłaszcza traktowanego jako *lingua sacra*, nie oznaczało automatycznie sympatii do Polski, ani tym bardziej rozwoju polskiej świadomości narodowej³⁹.

Jednak to właśnie z ruchu gromadkarskiego wyłoniła się organizacja najbliższej związana z ruchem polskim. Chodzi tu o wzmiankowaną już wyżej, utworzoną w 1928 r. przez Reinholda Barcza Christliche Gemeinschaft/Społeczność Chrześcijańską. Sam Barcz i kilku kaznodziej (w tym, uwiecznieni przez Melchiora Wańkowicza, w książce *Na tropach Smętka*, August i Gustaw Bocianowie z Nowych Kejkut, pow. szczywieński)⁴⁰ należeli do stronników ruchu polskiego, ale początkowo nie afiszowali się z tym, z uwagi, że większość członków stowarzyszenia nie popierała takiej postawy. Warto nadmienić, że R. Barcz nawiązał kontakty z Polakami wtedy, gdy ci zagwarantowali finansowanie jego czasopisma religijnego „Głos Ewangelijny”⁴¹. Wraz z upływem czasu związki Barcza z Polską zacieśniały się. Rozprowadzał we własnym środowisku otrzymywane z Polski traktaty religijne, wyjeżdżał na Działdowszczyznę i na spotkania działaczy polonijnych do Krakowa, Warszawy, został nawet przyjęty przez prezydenta Ignacego Mościckiego. Ale należy pamiętać, że Społeczność Chrześcijańska tak-

opozycji kościelnej w prowincji, zob. *Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945: Allein das Wort hat's getan*, hrsg. M. Koschorke, Göttingen 1976, s. 32, 101; R. Meindl, *Ostpreußens Gauleiter. Erich Koch – eine politische Biographie*, Osnabrück 2007, s. 140–141, 164–169.

³⁶A. Kossert, op. cit., s. 256–260.

³⁷H. Ruzas, op. cit., s. 185–187, 369–414.

³⁸Zob. F. Leyk, *Zrzeszenia gromadkarskie wśród Mazurów*; E. Sukertowa-Biedrawina, op. cit.

³⁹Zob. G. Jasiński, *Mazury w drugiej połowie XIX wieku*, s. 107–149.

⁴⁰M. Wańkowicz, *Na tropach Smętka*, Warszawa 1980, wyd. IV, s. 146–148. Dzieło to spotkało się z dużym oddźwiękiem w społeczeństwie polskim, tworząc na równi wyrazisty, co nie do końca prawdziwy obraz sytuacji na Mazurach.

⁴¹W. Wrzesiński, *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920–1939*, Olsztyn 1973, s. 133.

że się zmieniała. Wprawdzie Ryszard Otello uważał, że to władze niemieckie wymogły na przełomie lat 1936/1937 usunięcie Barcza ze stanowiska prezesa (przejął je wtedy radca rejencyjny z Olsztyna, Friedrich Grudziński, a Barcz został sekretarzem organizacji), ale znaczna część gromadkarzy nigdy nie zaaprobowała związku z ruchem polskim. Zwiększał się również udział w Społeczności Chrześcijańskiej ludności niemieckojęzycznej. W nabożeństwach gromadkarskich niemal zupełnie przestali uczestniczyć młodzi Mazurzy, których coraz bardziej przyciągały młodzieżowe organizacje hitlerowskie⁴². Ostatecznie większość kaznodziejów i członków opuściła ten związek i przeszła (wróciła) do Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy a Społeczność Chrześcijańska straciła znaczenie. Z drugiej strony warto podkreślić, że cały ten proces odbywał się pod naciskiem władz kościelnych, które akceptując przecież „normalny” ruch gromadkarski, w przypadku Społeczności Chrześcijańskiej zapowiedziały usuwanie jej członków z Kościoła⁴³. W zasadzie strona polska, choć dość późno, ostatecznie zorientowała się w niemożliwości wykorzystania ogółu gromadkarzy w kwestiach narodowych: „Jest to najbiedniejszy, ale jednocześnie bez wątpienia pod względem moralnym najwartościowszy element mazurski. Bezsprzeczną wartością tego ruchu dla pracy polskiej jest kultywowanie języka polskiego, natomiast błędem jest byłoby doszukiwać się w gromadkarstwie jakiś sympatii propolskich narodowych czy też państwowych. Gromadkarstwo ma na celu tylko służbę bożą i tak też należy je traktować” – w 1934 r. poinformowały polskie służby konsularne w Prusach Wschodnich swoich zwierzchników w Warszawie⁴⁴.

Według polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, w 1932 r. Społeczność liczyła 10100 członków, czyli ok. 27% wszystkich gromadkarzy w rejencji olsztyńskiej, natomiast po 1935 r. wokół Barcza miało skupiać około czterech tysięcy osób i zaledwie czterech (łącznie z nim samym) kaznodziejów⁴⁵. Znaczenie Społeczności Chrześcijańskiej w pierwszym okresie jej istnienia podwyższało posiadanie przezeń własnego organu, miesięcznika „Głos Ewangelijny” (1926–1939), drukowanego częściowo po niemiecku. Publikowano w nim przede wszystkim artykuły polskich du-

⁴²Niezwykłe plastyczny opis – ale także wykazujący brak zrozumienia idei ruchu przebudzeniowego – jednego ze spotkań Społeczności Chrześcijańskiej pozostawił M. Wańkiewicz, op. cit., s. 159–174 (rozdział: *Na Wielkim Prasku u „braci”*) tam także odniesienia do związków ruchu gromadkarskiego z Kościołem Wyznającym. Najciekawszym fragmentem w tym opisie jest wystąpienie dotyczące wewnętrznego przebudzenia jednego z uczestników.

⁴³W. Wrzesiński, op. cit., s. 284.

⁴⁴A. Szymanowicz, *Na tajnym froncie polsko-niemieckim. Polski wywiad w Prusach Wschodnich 1918–1939*, Gdynia 2013, s. 281–282.

⁴⁵R. Otello, *Problemy narodowościowe*, s. 81 (tabela 7); A. Szymanowicz, op. cit., s. 282.

chownych ewangelickich, najczęściej ze Śląska Cieszyńskiego⁴⁶; jego nakład wahał się od jednego do dwóch tysięcy egzemplarzy, rozprowadzanych głównie bezpłatnie⁴⁷.

W styczniu 1939 r. Reinholda Barcza wysiedlono z Prus Wschodnich, zamieszkał w Berlinie. W pierwszych dniach drugiej wojny światowej został aresztowany, następnie oskarżony o zdradę i w 1942 r. ścięty w berlińskim Moabicie⁴⁸.

W okresie hitlerowskim, w czasie walki kościelnej, w sytuacji dużego napięcia wewnętrznego, niepewności, silniej niż w poprzednich latach zaczęły się zmieniać formy religijności. Silniej, niż miało to miejsce wcześniej, okazywano przywiązanie do wiary w jej luteranckim, pietystycznym wydaniu; zachowanie takie utożsamiano także z oporem wobec zachodzących zmian. W tych parafiach mazurskich, w których szczególnie mocno zaznaczył się wpływ Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche), zaczęto demonstracyjnie organizować dawne uroczystości, jak „jutrznię”⁴⁹ (już w języku niemieckim); powróciły rozmaite zapomniane nieco zwyczaje adwentowe, pisano o modleniu się na kolanach – zachowania takie do złudzenia przypominały te znane z drugiej połowy XIX w.⁵⁰

Stosunki między Kościołem Wyznającym a głównymi ugrupowaniami gromadkarskimi układały się bardzo dobrze; nawiązywaniu kontaktów i porozumieniu sprzyjało wspólne pietystyczne podejście do wiary. Pastor Werner Mingo (1904–1944) ze Świętajna (pow. szczycieński), wybitny duchowny działacz Kościoła Wyznającego w 1934 r. wręcz twierdził, że praca tego Kościoła z laikatem jest wzorowana na ruchu gromadkarskim, a część gromadkarzy została zaproszona przez kierującego Pastorskim Związkiem Pomocowym w Prusach Wschodnich (Pfarrer-Notbund) Theodora Kußnera (1896–1984) z Giżycka, do członkostwa w Kościele Wyznającym, zaś przedstawiciele grup gromadkarskich zaczęli częściej niż miało to miejsce po 1918 r. wchodzić w skład rad parafialnych. Podobne procesy zachodziły na Litwie Pruskiej. W 1935 r. synod Kościoła Wyznającego oficjalnie podjął współpracę z ruchem gromadkarskim, uznając go za część Kościoła. Wspólnotowe domy modlitw udostępniane były przedsta-

⁴⁶W większości byli oni związani z odrodzonym na przełomie XIX i XX w. na Śląsku Cieszyńskim, za sprawą ks. Karola Kulisza (1873–1940), ruchem neopietystycznym który znalazł swoją formę organizacyjną w założonej w 1912 r. Społeczności Chrześcijańskiej, której celem było pogłębienie pobożności ewangelickiej i ożywienie działalności charytatywnej. Społeczność Chrześcijańska istniała formalnie do 1950 r., potem została włączona w struktury Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i traktowana jako stowarzyszenie misji wewnętrznej, zob. Z. Pasek, *Neopietyzm i wolne Kościoły na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, w: *Die konfessionellen Verhältnisse in Teschner Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart – Stosunki wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza do współczesności*, hrsg. P. Chmiel, J. Drabina, Ratingen 2000, s. 155–172.

⁴⁷R. Otello, P. Sowa, *Wykaz prenumeratorów „Głosu Ewangelijnego” z lat 1937–1938*, KMW, 1979, nr 2, s. 227–230.

⁴⁸Przyczyną skazania był jednak nie związek z ruchem polskim, lecz współpraca R. Barcza z wywiadem polskim, zob. A. Szymanowicz, op. cit., s. 276, przyp. 1015. Wątek ten był dotychczas pomijany w polskiej literaturze.

⁴⁹Misteria odbywające się w poranek pierwszego dnia świąt Bożego Narodzenia, w których więcej aktorzy, najczęściej dzieci szkolne, odtwarzali sceny biblijne, już w XIX w. określono ją jako jeden z najważniejszych a zarazem najpiękniejszych mazurskich zwyczajów, zob. F.S. Oldenberg, *Przyczynki do poznania Mazur. Sprawozdanie dla Centralnego Komitetu do spraw Misji Wewnętrznej*, przeł. M. Szymańska-Jasińska, oprac. G. Jasiński, Warszawa 2000, s. 69–71.

⁵⁰H. Linck, *Der Kirchenkampf in Ostpreußen 1933–1945. Geschichte und Dokumentation*, München 1968, s. 205–215.

wicielom Kościoła Wyznającego w przypadku zakazu uprawiania nabożeństw w świątyni⁵¹.

Ale były także grupy, które wobec rządów hitlerowskich zachowywały pewną życzliwość, wynikającą także z tradycyjnego, wspominanego wcześniej, poszanowania władzy. Pracownicy polskiego konsulatu zanotowali wypowiedź: „Pomódlmy się za naszego Führera, gdyż to on nam zezwolił wyznawać Boga po swojemu. Sam Chrystus nakazuje modlić się za przełożonych”⁵². Byli gromadkarze, jak Fritz Maxin (1885–1969) z Muszak (pow. nidzicki), członek Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy, którzy angażowali się w życie politycznie, wykazując się mobilną postawą. Ów, charakteryzując się konserwatywną postawą, był członkiem Wschodnioniemieckiej Służby Ojczyźnianej (Ostdeutscher Heimatdienst), uczestnikiem walki plebiscytowej, do 1924 r. posłem Niemieckiej Narodowej Partii Ludowej (Deutsche Nationale Volkspartei), początkowo sympatykiem NSDAP, potem znalazł się w szeregu Kościoła Wyznającego⁵³.

Po wybuchu drugiej wojny światowej wydano w 1941 r. zakaz odprawiania nabożeństw domowych w celu utrzymania kontroli nad wszelkimi zgromadzeniami⁵⁴. Zgodzono się jedynie na spotkania religijne organizowane w budynkach szkolnych w sytuacji, gdy odległość do kościoła przekraczała cztery kilometry, i to pod warunkiem każdorazowego zameldowania o tym policji. Uderzyło to przede wszystkim w ruch gromadkarskich, ale utrudniło także pracę Kościołowi, ponieważ do tej pory w odprawianiu nabożeństw domowych (np. pasyjnych czy adwentowych) z uwagi na odległość czy brak obsady duszpasterskiej, duchownych wspomagali – za ich zgodą – członkowie rad parafialnych. Znany jest jednak przykład z terenu parafii pasymskiej, gdzie mimo spełnionych wymogów, wydano tam bezwzględny zakaz nabożeństw domowych, unieważniając wcześniejsze warunki pozwalające na ich odprawianie. W 1941 r. zaprzestano wydawania pisma gromadkarskiego „Friedensbote”, już od września 1939 r. zredukowanego do jednej kartki. Jednak obostrzenia te, co specjalnie nie dziwi, niewiele dały – odwrotnie: w atmosferze wojennego napięcia, a nawet powrotu nastrojów millenarystycznych (w niektórych grupach), ruch gromadkarski wręcz wzmógł się i po wypędzeniu jego zwolenników ze szkół, spotykali się oni w domach prywatnych. Zresztą wśród pozostałych, niezwiązanych z gromadkarstwem wiernych także dał się zauważyć wzrost pobożności (należy przy tym pamiętać o powołaniu mężczyzn do wojska i znacznej feminizacji parafii). Pisano o licznych uczestnictwie w

⁵¹ *Geschichte der Bekennenden Kirche*, s. 249–253; R. Otello, *Problemy narodowościowe*, s. 223–224.

⁵² A. Szymanowicz, op. cit., s. 281.

⁵³ A. Kossert, op. cit., s. 257–258.

⁵⁴ W tym przypadku kwestia językowa odgrywała już minimalną rolę, choć wspomniano, że byli i tacy gromadkarze, którzy regularnie prowadzili spotkania religijne w języku polskim: Gustav Tanski, Gottlieb Kompa, Pilat z Karwi (pow. mrągowski), Olszewski z Mojtyn (pow. mrągowski) – nazwiska zebrane już po drugiej wojnie światowej przez ks. Jerzego Otello z Nidzicy, zob. R. Otello, *Problemy narodowościowe*, s. 119.

nabożeństwach, gromadnym przystępowaniu do komunii, niemal stuprocentowych chrztach kościelnych, pogrzebach, słowem: o „prawdziwie luterańskim” zmyśle parafii⁵⁵.

W 1945 r. polski Kościół Ewangelicko-Augsburski stał się formalnym następcą Kościoła Unijnego w przyłączonej do Polski części Prus Wschodnich⁵⁶. Jednocześnie zajęcie Prus Wschodnich w 1945 r., towarzyszące temu wydarzenia, rozpad niemieckiej społeczności doprowadziły do zaprzestania działalności zarejestrowanych oficjalnie stowarzyszeń wspólnotowych, które podobnie jak inne instytucje i organizacje dawnego państwa niemieckiego zostały *en bloc* zdelegalizowane.

Jednak polityka państwa polskiego, zmierzająca do utrzymania części dawnej ludności uznanej za mającą „polskie korzenie”⁵⁷ w nowych granicach państwa polskiego, spowodowała, że pozostającej tu kilkudziesięciotysięcznej grupie protestantów, wśród których dominowali wyznawcy dawnego Kościoła Ewangelickiego Unii Staropruskiej (Evangelische Kirche der altpreußischen Union), należało zapewnić podstawową opiekę religijną. Niemniej Kościół Ewangelicko-Augsburski ze powodów organizacyjnych i kadrowych, nie był w stanie sprawnie uczynić⁵⁸.

Pierwsi duchowni luterańscy⁵⁹ zaczęli przybywać do Okręgu Mazurskiego dopiero na przełomie 1945 i 1946 r., pod koniec 1946 r. na Mazurach i Warmii pracowało ich ośmiu. Mieli pod swoją opieką po kilka a w skrajnych przypadkach nawet po kil-

⁵⁵Ibidem, s. 118–119; A. Kossert, op. cit., s. 258; *Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen*, s. 951–952.

⁵⁶Istnieje już obszerna literatura odnosząca się do sytuacji Kościołów protestanckich na terenie województwa olsztyńskiego w latach 1945–1957, m.in. A. Sakson, *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Poznań 1990; K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach 1945–1957. Wybór materiałów*, Kraków 2000; A. Kossert, op. cit., s. 301–328; R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Warszawa 2002, s. 155–159, 169–201; J.M. Wojtkowski, *Świątynie ewangeliczne przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972–1992*, Olsztyn 2002 (z odniesieniami do czasów wcześniejszych); *Ewangelicy duchowni i parafianie. Powojenne lata w Olsztynie i na Mazurach*, red. E. Kruk, Olsztyn 2007; K. Bielawny, *Kościół Ewangelicko-Augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008; D. Krysiak, *Ewangelicy w Mikołajkach. Dzieje parafii ewangelicko-augsburskiej w latach 1945–2007*, Olsztyn 2010; J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945–1975*, Toruń 2010, s. 345–391.

⁵⁷W świetle znanych faktów, także przedstawionych w tym artykule, trudno mi używać wobec tej ludności, popularyzowanych od zakończenia drugiej wojny światowej, ale dość enigmatycznie brzmiących określeń ludność „autochtoniczna” lub „miejscowa”. I choć nazwy te są nadal powszechne, uważam, że należy po prostu mówić o „ludności niemieckiej”, także gdy mowa o „ludności mazurskiej”, należy mieć (z niewielkimi wyjątkami) na uwadze „niemieckich Mazurów”. Formalnie w Polsce, od zakończenia wysiedleń oraz akcji „wielkiej weryfikacji” (1948–1949) niemal wyłącznie mówiono już o „ludności niezwerifikowanej”, pojęcia „ludność niemiecka” czy „Niemcy” nie używano w oficjalnej dokumentacji, na ten temat zob. P. Madajczyk, *Niemcy polscy 1944–1989*, Warszawa 2001, s. 11–12; na ten temat szerzej G. Jasiński, *Mniejszości narodowe na Warmii i Mazurach (1945–1989)*. Stan badań (w druku).

⁵⁸Ze 125 czynnych w 1939 r. księży tego Kościoła przez obozy i więzienia przeszło 71, wśród nich życie straciło 23, zaś część aresztowanych nie wróciła już po drugiej wojnie do pracy, zob. S. Grochowina, *Kościół ewangelicki na okupowanych ziemiach polskich w latach 1939–1945*, w: *Kościół luterański na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*. T. III: *W ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 151. – Ta sytuacja przyczyniła się do wyrażenia zgody przez luteran na działalność w Okręgu Mazurskim (przemianowanym w 1946 r. na Województwo Olsztyńskie) także Kościoła Metodystycznego, co rychło doprowadziło do konkurencji obu Kościołów o wiernych i świątynie.

⁵⁹Nie licząc pracującego od lata 1945 r. w administracji państwowej ks. Jana Szecha, który zorganizował Radę Kościoła Ewangelickiego w Olsztynie, początkowo reprezentującą interesy Kościoła Unijnego. Struktura ta jednak nie przejawiała większej aktywności, została rozwiązana w marcu 1946 r., co wiązało się to z próbami pełnej unifikacji nowych ziem z państwem polskim, władze nie były zainteresowane w utrzymywaniu tej organizacji; pełnego podporządkowania sobie luterańskich ewangelików żądał również Kościół Ewangelicko-Augsburski, zob. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989*, Zielona Góra 2014, s. 194–195.

kanaście dawnych parafii (oczywiście ze zmniejszoną liczbą wiernych), co w powojennych warunkach sprawiało, że w wielu miejscach ich opieka duszpasterska okazywała się fikcją, np. do niektórych dawnych ewangelickich parafii, jak Braniewo (ok. 10 tys. wiernych przed drugą wojną), pierwszy polski duchowny dotarł dopiero w 1950 r.⁶⁰ W 1949 r. według danych kościelnych, w utworzonej w 1948 r. Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, jedenastu duchownych obsługiwało 89 parafii i 14 filii, skupiających ok. 68 500 wiernych; zaś w 1952 r. po reorganizacji terytorialnej diecezji, która objęła województwa olsztyńskie i białostockie, na jej obszarze znajdowały się 34 parafie, 56 zborów i 32 stacje kaznodziejskie (usytuowane w większości w prywatnych domach). Były obsługiwane przez 14 księży, ośmiu diakonów i pięć diakonis, którzy mieli pod swoją opieką ok. 55 400 osób⁶¹.

Duchowni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego znaleźli się w niezwykle trudnej sytuacji. Z jednej strony, przynajmniej z początku, ewangelicka ludność niemiecka kojarzyła ich z reprezentantami zaborczego państwa i obcego Kościoła ewangelickiego, nieutożsamianego z dotychczasowym Kościołem Ewangelickim Unii Staropruskiej. A ponieważ istniał silny stereotyp państwa polskiego, jako wyłącznie katolickiego (wzmacniany postępowaniem osadników z Polski), także i polskich duchownych ewangelickich traktowano jako kryptokatolików. Dotknęło to m.in. księży Jerzego Sachsa (Szczytno) i Alfreda Jaguckiego (Sorkwity), gdy chcieli odprawić swoje pierwsze nabożeństwa na Mazurach.

Początkowo Kościół Ewangelicko-Augsburski sam ograniczył zasięg swojego oddziaływania (co prawda pod naciskiem władz państwowych), uznając za pełnoprawnych członków parafii tylko osoby zweryfikowane i posiadające polskie obywatelstwo, potem jednak zaczął pomijać to ustalenie⁶². Stosunki Kościoła ewangelickiego z państwem od 1945 r. były naznaczone piętnem zależności. Władze administracyjne bez ogródek stawiały przed nim zadania polonizacyjne, uważając, że jest to ważniejsze niż właściwa rola duszpasterska. Ważne, wręcz dominujące znaczenie w procesie polonizacji miała odgrywać znajomość języka polskiego. Obsesyjnie traktowane zadanie integracji poprzez polonizację (nazywaną powszechnie „repolonizacją”), miało polegać na „przywróceniu bądź wyzwoleniu polskiego poczucia narodowego”, a założono, że decydującą rolę prowadzącą do tego będzie odgrywać znajomość języka polskiego, zarówno jako środka wyzwolenia tegoż poczucia jak i jego zewnętrznego objawu. Nad nieużywaniem języka niemieckiego czuwały władze administracyjne oraz

⁶⁰D. Krysiak, op. cit., s. 63.

⁶¹Ibidem, s. 64.

⁶²Archiwum Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie (dalej: AKEA), Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji księży Diecezji Mazurskiej, 30 XI 1948 (wszystkie dokumenty z AKEA bez numeracji kart).

Urząd Bezpieczeństwa Publicznego⁶³. W 1950 r. powołano nową strukturę, która przejęła od administracji państwowej sprawy kościelne – Urząd do spraw Wyznań⁶⁴.

Kościół Ewangelicko-Augsburski formalnie akceptował zaistniałą po 1945 r. sytuację polityczną, wystrzegając się antagonizowania stosunków z państwem, idąc na ustępstwa w kwestiach ideologicznych, jego pozycję osłabiała skonfliktowanie z Kościołami Katolickim i Metodystycznym. Duchowni, którzy przybyli na Mazury, przynajmniej z początku akceptowali asymilacyjne założenia polityki państwa polskiego, zgodzili się na współdziałanie w polonizacji ludności niemieckiej, wprowadzając język polski do kościołów, jak uczynił to Jerzy Sachs, Alfred Jagucki a przede wszystkim Edmund Friszke (1902–1958), senior diecezji mazurskiej, urzędujący w Olsztynie⁶⁵. Ale nie była to zgoda jedynie wymuszona przez władze państwowe, wynikała także z polityki władz kościelnych i osobistych przekonań części duchownych ewangelickich, ukształtowanych jeszcze w okresie międzywojennym pod wpływem bp. Juliusza Bursche (1862–1942) i jego koncepcji „mesjanistycznej roli polskiego Kościoła ewangelickiego”, sięgającej z kolei korzeniami do idei księdza Leopolda Otto (1819–1882). W tym nurcie myślenia protestantyzm wiązał się niewątpliwie z polonizacją⁶⁶. Antynieemieckie nastawienie części przybyłych po 1945 r. na Mazury duchownych wynikało również z ich ciężkich przeżyć wojennych, pobytu w obozach koncentracyjnych jak miało to miejsce w przypadku Edmunda Friszke i diakona Edwarda Szendla, więzieniach lub przymusowej służby w wojsku niemieckim (Alfred Jagucki).

Jednak szybko okazało się, że rzeczywistość mijała się z oczekiwaniami księży. Zakaz używania języka niemieckiego musiał postawić ich w antagonistycznej sytuacji z większością parafian, dla których ten język był językiem kościelnym. I o ile z biegiem czasu ogół wiernych musiał akceptować polski w roli języka komunikacyjnego, niezbędnego w kontaktach z władzami i polskim otoczeniem, o tyle pragnęli niemieckiego, jako „języka serca” w Kościele⁶⁷. Wprowadzenie polskiej liturgii nie mogło spotkać się z ich uznaniem. Postępowanie Kościoła w tym zakresie wierni odbierali, jako jeszcze jedną formę represji, tym bardziej dotkliwą, że dotyczyła spraw osobistych (języ-

⁶³Ten ostatni wykorzystując coraz bardziej rozwijającą się sieć informatorów, z których część, choć nie popierała w nowego ustroju, nie miała również z pobudek patriotyczno-nacjonalistycznych, nie przeciwko współpracy z nim przeciwko mniejszości niemieckiej.

⁶⁴Urząd do spraw Wyznań na mocy ustawy z 19 IV 1950 r. przejął sprawy nadzoru państwa nad związkami wyznaniowymi, będące dotychczas w kompetencjach Departamentu Wyznaniowego Ministerstwa Administracji Publicznej oraz struktur wojewódzkich (Wydziałów Społeczno-Politycznych przy Urzędach Wojewódzkich i Referatów Społeczno-Politycznych przy Starostwach Powiatowych), zob. R. Michalak, *Kościół protestancki w koncepcjach i działaniach Urzędu do Spraw Wyznań (1950–1989)*, w: *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczko, Toruń 2009, s. 145–157.

⁶⁵A. Friszke, *Ksiądz Edmund Friszke – dramat polskiego ewangelika*, w: *Ewangelicy duchowni*, s. 9–46.

⁶⁶Zob. T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819–1882)*, Gdańsk 2000; B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998.

⁶⁷W pierwszym powojennym okresie, gdy istniała jeszcze względna wolność wypowiedzi, nawet oficjalnie wspomniano, że „dla Mazurów język niemiecki jest jakby językiem kościelnym i dlatego nabożeństwa polskie są dla nich czymś obcym. Zauważyć należy, że wśród Mazurów jest pewien odsetek takich, którzy języka polskiego nie znają”, A. J. [= A. Jagucki], *Problem językowy na Mazurach*, „Strażnica Ewangeliczna”, 1946, nr 6, s. 11.

ka obrzędowego), stąd początkowo bojkotowano odprawiane po polsku nabożeństwa. W Świątajnie (pow. szczycieński) i w Piszcu to właśnie spowodowało, że katolicy zajęli niewykorzystywane kościoły (przyznane w 1945 r. ewangelikom), do których niemieccy wierni nie chcieli przychodzić na polskojęzyczne nabożeństwa, obu tych świątyni stronie ewangelickiej nie udało się ich już odzyskać.

Niemniej pod naciskiem wiernych, niektórzy duchownych stosowali w ograniczonym zakresie język niemiecki, zwłaszcza dopuszczając go w śpiewie kościelnym i czynnościach duszpasterskich (komunie, chrzty, pogrzeby). Stosunki językowe w każdej parafii ułożyły się trochę inaczej. Zakres dopuszczalności niemieckiego był różny, zależny zarówno od postawy księży, jak i determinacji parafian. W sumie duchowni pozostawali rozdarci między własnymi polskimi przekonaniem, naciskami władz (zarówno państwowych, jak i własnych, kościelnych), a żądaniem parafian, próbując w specyficzny sposób lawirować. Stanowisko władz kościelnych w Warszawie i seniora diecezji Edmunda Friszke zdecydowanie nie odpowiadało faktycznym stosunkom w parafiach, stawiało duchownych w trudnej, niekiedy wręcz antagonizującej ich z wiernymi, sytuacji. W miarę swoich możliwości przynajmniej niektórzy z nich starali się obchodzić oficjalne zakazy, chociaż częściowo dopuszczając język niemiecki w Kościele. Po zakończeniu okresu stalinowskiego Kościół nieoficjalnie przyznał się do fiaska prowadzonej przy swoim współudziale polityki polonizacyjnej⁶⁸.

Próżnia, która powstała w 1945 r. w opiece duszpasterskiej nad ludnością niemiecką, została w naturalny sposób wypełniona przez działalność laików, najczęściej wywodzących się z grup wspólnotowych⁶⁹. Kościół zauważył ich już pod koniec 1945 r., ale początkowo zupełnie nie wiedział jak z nimi postępować, uznał, że należy poznać ich bliżej i dopiero wtedy, po porozumieniu z władzami administracyjnymi, wydawać im pozwolenia dla prowadzenia posługi duszpasterskiej. Nie poruszono wtedy kwestii języka⁷⁰. Osoby świeckie oprócz spotkań religijnych, próbowały organizować, na własną rękę naukę religii. W gminie Marcinkowo (pow. mrągowski) jeszcze pod koniec 1946 r. wykryto „nielegalną szkołę”, w której Albert Gieske (ur. 1885) uczył zbierające się u niego dzieci religii. Po przeprowadzonym śledztwie, postanowiono zosta-

⁶⁸Podsumowując wydarzenia z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. Emil Leyk (1893–1972, zob. T. Oracki, op. cit., s. 188) długoletni kurator diecezji stwierdził: „Język polski nie jest przez nich [Mazurów – G.J.] uważany za »Muttersprache«. Modlitwy czy liturgia w języku niemieckim jest przez nich zupełnie inaczej odczuwana, bardziej porusza niż to samo w języku polskim” I dalej przedstawił klęskę polonizacyjnej polityki Kościoła: „Obecna sytuacja naszego Kościoła jest bardzo ciężka, gdyż przez język polski jest on izolowany od ludu, jak przedtem partia była izolowana od narodu. – – Kościół musi się przystosować do ludu i język niemiecki wprowadzić”, AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z narady duchownych i działaczy kościelnych Diecezji Mazurskiej, 6 XI 1956.

⁶⁹W rozpoznaniu sytuacji kłopot stanowi używane nazewnictwo. Ponieważ w tradycji polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ruch wspólnotowy (gromadkarski w ramach Kościoła) kojarzony był z cieszyńską Społecznością Chrześcijańską, której nazwa pokrywała się z mazurską Społecznością Chrześcijańską/Christliche Gemeinschaft, założoną przez Reinholda Barcza, tym bardziej istotną z polskiego punktu widzenia, że okresowo sympatyzującą z ruchem polskim (zob. wyżej). Stąd, praktycznie wszystkie ruchy gromadkarskie były utożsamiane i nazywane określeniem tej organizacji – używano więc po polsku pojęcia ruchu społecznościowego a nie wspólnotowego, choć słowom nadawano identyczne znaczenie.

⁷⁰AKEA, Diecezja Mazurska, Bp. Jan Szeruda do ks. Alfreda Jaguckiego, 26 XI 1945.

wić go w spokoju, bo „Gieske żadnej polityki antypolskiej nie uprawiał, a faktycznie uczył dzieci ewangelickiej religii”, niemniej zakazano mu tego czynić⁷¹. Oczywiście u podłoża tych pierwszych powojennych spotkań religijnych istniała potrzeba zapewnienia sobie posługi duchowej w jakiegokolwiek formie, niekoniecznie musiało to wynikać z postawy neopietystycznej, choć element ten musi być tu brany pod uwagę. I tak, jeszcze w 1947 r. w powiecie piskim, gdzie wszystkie dawne świątynie protestanckie zostały przejęte przez Kościół Katolicki a duchowni ewangelicy początkowo pojawiali się rzadko, nabożeństwa odprawiali sami gospodarze, zbierając się prywatnie w Białej Piskiej i w Drygałach⁷².

Niektórzy gromadkarze okazali się pomocni księżom, którzy dopiero przybyli na Mazury, nie znali tutejszych stosunków i początkowo byli wrogo przyjęci przez niemieckich wiernych. Alfred Jagucki opowiadał: „Pierwszym, który nas oficjalnie zaakceptował w Sorkwicach i przychodził na każde nabożeństwo był Michał Czajka, gromadkarz, okazyjny »kaziciel gromadkowy«. Jemu nie przeszkadzało to, że nabożeństwa odbywają się w języku polskim”. Jagucki na początku swojej pracy na Mazurach mógł oprzeć się o gromadkarzy, nie tylko w samych Sorkwicach, ale i innych parafiach, którymi się opiekował. W niektórych przypadkach dawni gromadkarze byli akceptowani przez duchownych jako pomocnicy z uwagi na znajomość dialektu mazurskiego i postawę przed 1945 r.: „mam dawnego kaznodzieję gromadkarskiego, któremu za czasów hitlerowskich praca zabroniona została”⁷³.

Neopietystyczny sposób myślenia wyraźny był wśród tej części wiernych którzy jako pierwsi podjęli współpracę z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. Można stwierdzić, że akceptacja zaistniała po 1945 r. sytuacji kościelno-politycznej przez niektóre grupy ludności niemieckiej wynikała z religijnych przesłanek, traktowano to jako formę odpowiedzialności za okres hitlerowski, panowanie polskie stanowiło dla pozostałych rodzaj kary za przestępstwa ogółu: „Wzruszające były słowa starego Reinerta⁷⁴ – –, który ze łzami w oczach opowiadał jak to za czasów Hitlera w Kościele uprawiano politykę i jak za to przyszła kara na Kościół”⁷⁵. Sposób myślenia skłaniający się nie tyle do szerszej odpowiedzialności za całość dokonanych czynów, co ograni-

⁷¹Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Białymstoku (dalej: IPN Bi), 084/395, k. 46, Sprawozdanie z pracy I Sekcji Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej: PUBP) w Mrągowie za 7 XII–17 XII 1946. – Część oryginalnych materiałów archiwalnych Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego została w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. wybrakowana. Zachowały się jedynie w formie fotograficznej. Obecnie mikrofisz z dokumentami zostały zdigitalizowane. Ponieważ wymienione materiały nie posiadają numeracji kart, jako oznaczenie strony wpisywałem numer wskazany przez program Adobe Reader, służący do przeglądania tych dokumentów (oznaczenie jako strony – s.), w przypadku pozostałych papierowych dokumentów wytworzonych przez Urząd Bezpieczeństwa Publicznego posługiwano się tradycyjnym opisem, używając pojęcia karty (k.).

⁷²Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej: APO), 391/284, k. 281, Sprawozdanie Referatu Społeczno-Politycznego Starostwa w Piszcu za sierpień 1947.

⁷³AKEA, Diecezja Mazurska, Ks. Alfred Jagucki do bp. Jana Szerudy, 2 XI 1945; A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole. Wspomnienia i refleksje z lat pracy na Mazurach*, oprac. E. Kruk, Olsztyn 2004, s. 31.

⁷⁴Otto Reinert, przewodniczący rady parafialnej w Kętrzynie, upominający się o prawa językowe ludności niemieckiej w Kościele, obserwowany jako „niemiecki rewizjonista” przez Urząd Bezpieczeństwa Publicznego.

⁷⁵AKEA, Diecezja Mazurska, Sprawozdanie z wizytacji bp. Jana Kotuli w Kętrzynie w 3–4 IV 1954, 22 IV 1954.

czający się do bezpośrednich relacji człowiek–Bóg i wynikających z tego niedopełnienia obowiązków, widać także w wypowiedziach oceniających wydarzenia okresu hitlerowskiego i drugiej wojny światowej, częściowo zawężający je do sfery kościelnej, widoczny był także w apokaliptycznym, nawiązującym do Dnia Sądu słownictwie: „Był rok 1939, kiedy za grzechy popełnione przez ludzkość, rozpętała się szatańska wojna jedna z najkrwawszych wojen znaną w historii świata. Już w krótkim czasie nasz kościół w Nawiadach poczuł okropności wojny, ponieważ księdza zabrano w i następstwie została cała parafia bez pasterza. – – Aż przyszła chwila, kiedy znenawidzony ustrój hitlerowski zaczynał wyrwać z łona rodziny ich członków, wyrwijając matki od dzieci, mężów od żon i braci od sióstr, wówczas nasza parafia zamieniła się w paroksyzm płaczu i jęku, wołaliśmy do Wszechmogącego Boga, ale byliśmy za grzeszni, by Bóg na mógł wysłuchać, zdawało się, że już koniec ludzkości, bo jakże rodzina poszarpana, ciało, zbolała dusza, największy czynnik dynamizmu ludzkiego, zmartwiała bez czynności”⁷⁶.

Wspominano, o odbywających się w 1945 i 1946 r. gromadkarskich niedzielnych spotkaniach, ale popołudniowych, rano przychodzili na zwykle nabożeństwa do kościołów. Istniał jeszcze wśród nich zwyczaj przyjmowania komunii na kolanach. W sumie dawni gromadkarze⁷⁷ zazwyczaj byli aktywni w ramach struktur parafialnych, ale to zależało także od tego, jakie było nastawienie wobec nich lokalnych duchownych i jakie formy pracy duszpasterskiej wybierali. Wspominany Alfred Jagucki, gdy w Szczytnie po 1952 r. próbował wzbogacić życie parafialne zauważył; „ważną rolę w budzącym się życiu kościelnym spełniały cotygodniowe godziny biblijne, na które przychodzili głównie ci, którzy przed wojną należeli do Społeczności Chrześcijańskiej i Związku Modlitewnego”⁷⁸. Zresztą duchowny ten przyznał (i wydaje się to prawdziwe, już w świetle jego późniejszej pracy na Śląsku Cieszyńskim), że jego pobożność nabrała pod wpływem kontaktów na Mazurach, „wymiaru społecznościowego” – który jak napisał – „był odpowiednikiem pobożności gromadkarskiej”⁷⁹.

Ale od początku dało się zauważyć zróżnicowanie postaw polskich duchownych wobec gromadkarzy. O ile część z nich, akceptowana przed księży, mogła działać pod ich kontrolą, o tyle wobec innych wysuwano zastrzeżenia. Nad ich oceną przez Kościół zaciążyło przekonanie (jak pamiętamy, nieśmiało podważane w przedwojennych polskich wewnętrznych memoriałach, ale oficjalnie utrzymywane), że ruch gromadkarski był synonimem polskości, że został zorganizowany w obronie języka polskiego w Kościele i działał w celu zachowania dawnych „polskich” zwyczajów. Stąd, gdy na początku 1946 r. poinformowano biskupa Kościoła Jana Szerudę (1889–1962)

⁷⁶Ibidem.

⁷⁷Część z nich używała jeszcze tego określenia: „sami mówią, że są »gromadkarzami« – czytamy o sytuacji w gminie Baranowo (pow. mrągowski), IPN Bi, 084/398, k. 405, Sprawozdanie z pracy V Referatu PUBP w Mrągowie za grudzień 1952.

⁷⁸A. Jagucki, *Mazurskie dole*, s. 52, 105.

⁷⁹Ibidem, s. 89–90.

o „licznych” zgromadzeniach gromadkarskich na Mazurach, od razu ze zdziwieniem stwierdzono, że „absolutnie nie posiadają i nie używają polskich śpiewników i Biblii”⁸⁰. Stąd niedaleko było już do konstatacji, że „obecnie, gdyż we wszystkich czynnych dziś kościołach ewangelickich na Mazurach rozkrzewia się polskie słowo i polska pieśń, gromadkarstwo jest zbyteczne”⁸¹.

Działalność ruchu gromadkarskiego utrudniły ostre przepisy dotyczące organizacji wszelkich zgromadzeń i spotkań⁸². Bano się więc, że odpowiedzialnością za przebieg niekontrolowanych przez Kościół spotkań religijnych, obciążeni zostaną sami księża i to nie tylko w kontekście używania języka niemieckiego, ale i podejrzeń, że służą one również do kształtowania antypolskich i antypaństwowych opinii oraz szerzenia „postaw rewizjonistycznych”⁸³. W tym celował Urząd Bezpieczeństwa uznając każde takie prywatne spotkanie, za potencjalne zagrożenie państwa. Jako znamienny przykład mogą świadczyć losy grupy modlitewnej kierowanej przez Wilhelma Filipa w powiecie mrągowskim. Już w połowie 1946 r. zauważono, że odprawia w swoim domu „nabożeństwa oraz wygłasza kazania, w których mówi dużo o polityce”. Zaczęto go śledzić, grupę obserwował wywodzący się z jej grona tajny informator. Ostatecznie prowadzenia dochodzenia zaniechano wiosną 1947 r., gdy zasugerowano ks. Alfredowi Jaguckiemu, aby przekonał W. Filipa do zaprzestania organizowania spotkań, czemu on się podporządkował⁸⁴. Na nieufność wobec organizatorów tych zebrań wpływał również fakt, że przez dłuższy czas przedstawiciele Kościoła ewangelickiego⁸⁵ nie posiadali rozeznania, które z zebrań są spotkaniami modlitewnymi grup

⁸⁰ AKEA, Diecezja Mazurska, Ks. Jan Sczech do bp. Jana Szerudy, 2 III 1946.

⁸¹ A. J. [=A. Jagucki], *Problem językowy*, s. 12. – Tego samego argumentu użył w 1952 r. przedstawiciel Urzędu do Spraw Wyznań, gdy przewodniczący rad parafialnych z Kobuła (pow. szczycieński), Kętrzyna, Pisz, Giżycka, Ukty, Nakomiad (pow. mrągowski) i Rynu (pow. giżycki) zwrócili się do niego o prawo używania języka niemieckiego w Kościele, zaś za on stanowczo im odmówił, jako jeden z powodów podając: „Nie może zgodzić się na wprowadzenie do kościołów ewangelicko-augsburskich liturgii niemieckiej dla Polaków miejscowego pochodzenia, wyznania luterńskiego, którzy gromadkarstwem bronili się przed germanizacją przez były Kościół unijny na odcinku życia religijnego”, Instytut Pamięci Narodowej, Biuro Udośćpienia w Warszawie (dalej: IPN BU), 01283/1537, s. 367, Referat do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie do Urzędu do spraw Wyznań w Warszawie, 30 I 1952.

⁸² W 1948 r. Ministerstwo Administracji Publicznej zabroniło odprawiania nierejestrowanych nabożeństw domowych, musiano uzyskać zgodę lokalnych władz powiatowych. W 1949 r. wprowadzono zaś znowelizowane prawo o zgromadzeniach, według którego aby odbyć spotkanie na wolnym powietrzu należało zwrócić się o pozwolenie najpóźniej 36 godzin przed jego odbyciem do lokalnych władz administracyjnych, te zaś miały obowiązek skonsultować to z miejscowym Urzędem Bezpieczeństwa Publicznego i to zdanie tego ostatniego było wiążące. W przypadku zgromadzeń publicznych w lokalach mieszkalnych termin wynosił, co najmniej 24 godziny.

⁸³ Należy zauważyć, że pojęcia tego, jak i innych odnoszących się do „wrogiej działalności” nigdy nie zdefiniowano, nawet w wewnętrznych instrukcjach pracy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego. Dzięki temu organy przymusu miały możliwość szerokich działań i wybierania pod tym samym szyldem, coraz to nowych celów.

⁸⁴ IPN Bi, 084/395, k. 41–42, Sprawozdanie z pracy I Sekcji PUBP w Mrągowie, 24 X 1946; ibidem, k. 53, 27 II 1947; ibidem, k. 60, 20 III 1947.

⁸⁵ Pomijam tu początkowy brak rozeznania u władz administracyjnych, które jednak dość szybko zorientowały się w sytuacji i wiedziały jak przebiega prawny podział na oficjalne Kościoły, Wolne Kościoły i inne uznane bądź nie grupy wyznaniowe; oraz u funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, w swojej masie nie posiadających podstawowego wykształcenia w kwestiach wyznaniowych. Pomimo akceptacji nowego ustroju, niemal w 100 % byli wychowywani wcześniej w tradycji polskiego katolicyzmu (przynajmniej gdy chodziło o średni i niższy szczebel) i traktowali, przynajmniej w pierwszych dwóch–trzech powojennych latach a nierzadko i dłużej, wszystkie niekatolickie Kościoły (łącznie z Ewangelicko-Augsburskim) i grupy wyznaniowe *en block* jako „sekty”.

uważanych przezeń oficjalnie za sekty (np. baptystów, wiernych Kościoła Nowoapostolskiego, którzy nagminnie spotykali się na domowych nabożeństwach) a które zebraniem „autentycznych” gromadkarzy⁸⁶.

Kwestia dawnego ruchu gromadkarskiego wystąpiła także w innym, nieco niespodziewanym aspekcie – przejścia majątku po dawnym ruchu wspólnotowym. Wprawdzie z perspektywy całych Mazur nie była to sprawa nadrzędna, ale okazywało się, że w miejscowościach gdzie nie było świątyni ewangelickich (z powodu zniszczenia bądź przejścia przez katolików) nabierała znaczenia. Stąd Kościół ewangelicki starał się o sale po Społeczności Chrześcijańskiej (Christliche Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche) w Piszku i Węgorzewie (w tym ostatnim mieście przekazano ją organizacji komunistycznej młodzieży, i oczywiście nie było mowy o zwrocie). Z kolei w Orzyszu (pow. piski), gdzie kościół ewangelicki został przejęty przez katolików, lokalna administracja sama zaproponowała luteranom budynek po Społeczności Chrześcijańskiej⁸⁷, podobne rozwiązanie przyjęto w Drygajach⁸⁸. Z dawnego majątku ruchu wspólnotowego starali się skorzystać nie tylko uważający się za jego następców, luteranie, ale także i inne wyznania. I tak Polskiemu Kościołowi Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów został przekazany dom modlitwy w Szymanach (pow. szczycieński)⁸⁹, ale z kolei metodyści, bezskutecznie, gdyż znalazła się ona już w rękach państwa, starali się o kaplicę po Społeczności Chrześcijańskiej w Olsztynku, motywując to tym, że obecnie w ramach Kościoła Metodystycznego skupia się wielu byłych luteran, w tym członkowie ruchów gromadkarskich i samej Społeczności, posiadających, przynajmniej moralne prawo, do swojej dawnej własności⁹⁰. Natomiast w Rynie, gdzie luteranie nie posiadali własnego kościoła (który spłonął w 1940 r.), „salę misyjną” po nieznanym stowarzyszeniu przekazano nie im a katolikom⁹¹.

Sprawą, która wskazuje na istnienie głębokiej świadomości wspólnotowej wśród ewangelickich mazurskich parafian związanych z oficjalnym Kościołem, ale i pewnego rozdarcia wśród nich, stanowiła próba odzyskania kaplicy Społeczności Chrześcijańskiej w Mrągowie. Kościół Ewangelicko-Augsburski nie posiadał w tym mieście swojej świątyni (spalonej w 1945 r. przez Armię Czerwoną i odbudowanej dopiero w 1961 r.), korzystał zaś z dawnej kaplicy baptystów, którzy nie zgłosili do niej

⁸⁶AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji księży Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Olsztynie, 8 IX 1947; IPN Bi, 084/149, k. 15, Sprawozdanie z pracy IV Referatu XI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej: WUBP) w Olsztynie za kwiecień 1953.

⁸⁷Choć również dobrze mógł być to budynek po innym ugrupowaniu wspólnotowym; często automatycznie przenoszono tu nazwę organizacji ze Śląska Cieszyńskiego, łączącą się nazwą także z organizacją R. Barcza (zob. przyp. 46).

⁸⁸AKEA, Diecezja Mazurska, Senior Edmund Friszke do Wojewody Olsztyńskiego, 26 VI 1948; ibidem, Sprawozdanie diakona Edwarda Szendla dla Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 11 IX 1946; ibidem, Senior Edmund Friszke do Ministerstwa Ziem Odzyskanych, 21 X 1947; Archiwum Państwowe w Nidzicy, 2/57, k. 118, Wojewoda Olsztyński do Starosty Piskiego, 14 VII 1948.

⁸⁹APO, 391/87, k. 61, Sprawozdanie z działalności Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie za lipiec 1947.

⁹⁰K. Urban, op. cit., s. 133.

⁹¹K. Bielawny, op. cit., s. 193.

po wojnie pretensji. Jednak, już od 1947 r. rozpoczął zabiegi o pozyskanie dawnej kaplicy Społeczności Chrześcijańskiej, użytkowanej przez Związek Walki Młodych. Otóż grupa ok. 50 osób, członków parafii luterańskiej przedstawiła się jako aktualni (!) członkowie „Christliche Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche”. Tłumaczyli, że po 1945 r., zmyleni nazwą, wstąpili początkowo do Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych⁹² (myśląc, że jest to polska nazwa Christliche Gemeinschaft, w piśmie w nawiasie podano niemiecką nazwę: Landeskirchliche Gemeinschaft). Gdy zorientowali się w swojej pomyłce, wstąpili do parafii luterańskiej. Swoją rolę w niej widzieli jako kluczową, umacniającą zachwiane przez wojnę poczucie religijne oraz w zapobieganiu odpływu wiernych do sekt „które zaczynają właśnie pracę od domów i małych kół. Społeczność zorganizowana w obrębie naszego Kościoła stałaby się najsilniejszą konkurentką dla tych sekt”⁹³. Biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Jan Szeruda w pełni zgodził się z tą argumentacją, polecając proboszczowi parafii w Mrągowie Janowi Sczechowi, przetłumaczenie na język polski przedwojennego statutu „Christliche Gemeinschaft” i podjęcia prób zarejestrowania jej, na wzór działającego na Śląsku Cieszyńskim jako kościelnego stowarzyszenia.

Jednak z planów tych nic nie wyszło, przyczyną była kategoryczna odmowa władz administracyjnych zwrotu budynku oraz niespodziewany opór części gromadkarzy, dawnych członków Społeczności Chrześcijańskiej. Oficjalnie wystąpili bowiem do Zarządu Miejskiego w Mrągowie, przeciwko przekazaniu domu parafii luterańskiej twierdząc, że Społeczność Chrześcijańska była osobną, niezwiązaną z oficjalnym Kościołem Unijnym organizacją i dom „nigdy do parafii nie należał, lecz do bractwa od nikogo nie zależnego”. Można przypuszczać, że u źródła tego stała niechęć tej grupy wobec oficjalnego polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i dostrzeżenie szansy na ewentualnie wznowienie działalności Społeczności i odzyskanie majątku nie na potrzeby parafii a swój własny, co zresztą po raz pierwszy próbowali uczynić już w 1946 r.⁹⁴

Co istotne, po upływie kilku lat, w 1955 r., parafia ponownie próbowała odzyskać ten budynek, w którym w tym czasie, po wyprowadzeniu się organizacji młodzieżowej, zamierzano ulokować zespół pieśni i tańca. Stąd dawni członkowie Społeczności Chrześcijańskiej, przygotowali kolejną petycję, podpisaną przez 77 osób. Tym razem wewnątrz grupy gromadkarzy panowała już jedność a ich pismo nosiło typowy dla tej formacji rys neopietystyczny, silnie oddzielający porządku świecki i religijny oraz podkreślało związki z oficjalnym Kościołem: „Cały ten budynek, a więc nasza sala

⁹²Organizacja Kościelna, jednocząca Kościoły typu ewangeliczno-baptystycznego: Związek Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Wolnych Chrześcijan i Związek Stanowczych Chrześcijan. – Kościół ten także starał się o dawny budynek Społeczności, podobnie jak i metodyści.

⁹³Archiwum Parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Mrągowie (dalej: APKEAM), Teczka: Sekty, List członków „Społeczności Chrześcijańskiej” do bp. Jana Szerudy, 3 X 1947.

⁹⁴APKEAM, Teczka: Protokoły Rady Kościelnej, Protokół Nr II z dnia 10 X 1949; ibidem, Teczka: Luzy, Protokół spisany przez Sekretarza Magistratu w Mrągowie w sprawie ustalenia własności domu bractwa „Gromadków”, 25 VII 1946.

modlitw – – został wybudowany w roku 1921 naszymi własnymi rękami i z ofiar innych członków naszych i nas podpisanych – członków »Społeczności Chrześcijańskiej wewnątrz Kościoła Krajowego Ewangelickiego« czyli tzw. »Christliche Gemeinschaft innerhalb der Evgl. Landeskirche« i budowa ta nigdy nie była państwową a naszą wspólną własnością. W tej sali modlitw kazania często miewał ewangelicki superintendent Rymarski⁹⁵ a po nim ewangelicki superintendent Matern⁹⁶, obaj z Mrągowa i obaj Mazurzy. Oni również udzielali naszym członkom chrztów, komunii i ślubów, a więc mylnie jest mniemanie, jakobyśmy my byli oddzieleni od Kościoła Ewangelickiego. Cieszyliśmy się, gdy tę salę modlitw Parafia Ewangelicko–Augsburska w Mrągowie używała⁹⁷, ale teraz, gdy to miejsce poświęcone, gdzie nasi ojcowie i matki nasze składali kolana w kornych modlitwach, a my również służąc Bogu, ma teraz stać się salą tańca i śpiewu, czyli do takiego świeckiego celu, to boli nas Mazurów, iż bez pytania nas, prawowitych właścicieli, uczyniono taka rzecz, która godzi w nasze uczucia religijne i budzi w nas żal i gorycz – –. Zwracamy się z gorącą prośbą – – o spowodowanie cofnięcia tego zajęcia naszej sali modlitw wraz z mieszkaniem i o umożliwienie nam członkom w/w »Społeczności Chrześcijańskiej« korzystania z nabożeństw pod opieką i kierownictwem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, w którym widzimy ten nasz sam dawny i właściwy Kościół Ewangelicki”⁹⁸. Członkowie dawnej wspólnoty stanowili na tyle wyodrębnioną grupę w parafii Mrągowo, że w 1952 r. władze kościelne w Warszawie skierowały tu z zadaniem osobnej pracy z nimi diakonisę Ingeborg Ugle⁹⁹.

Koncepcja oddziaływania na ludność mazurską nie tylko przez zwykłą pracę duszpasterską, ale także poprzez wyjście poza budynki kościelne i rozszerzenie działalności na zebrania modlitewne z udziałem duchownych, urządzane w terenie spotkania czy nawet domowe odwiedziny, pojawiały się już od końca lat czterdziestych, gdy sytuacja kadrowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zaczęła się powoli poprawiać. Wtedy z uwagi na „ruchy oddolne” zaproponowano prowadzenie „działalności misyjnej”. Ale praktycznie zaczęto realizować to po rozpoczęciu w 1952 r. tzw. akcji mazurskiej. Wiemy, że u jej podłoża stał masowy opór ludności niemieckiej w województwie olsztyńskim wobec „akcji ankietyzacji”, będącej konsekwencją ustawy o obywatelstwie polskim z 8 stycznia 1951 r., z niejasnymi zapisami dotyczącymi pojęć narodowości i obywatelstwa (choć przyjmuje się tezę o utożsamieniu tych pojęć przez ustawodawcę)¹⁰⁰. Okazało się, że znacząca część ludności niemieckiej zbojkotowała

⁹⁵Johann Julius Gottlieb Rimarski (1849–1935), w l. 1895–1925 proboszcz w Mrągowie i superintendent diecezji mrągowskiej.

⁹⁶Otto Karl Matern (1878–1945), w l. 1925–1945 proboszcz w Mrągowie, w l. 1926–1945 superintendent diecezji mrągowskiej.

⁹⁷Tu użyto nazwy aktualnego polskiego Kościoła ewangelickiego, jako przedwojennego właściciela budynku.

⁹⁸K. Urban, op. cit., s. 335.

⁹⁹APKEAM, Teczka: Naczelna Rada Kościoła, Bp. Karol Kotula do Rady Parafialnej w Mrągowie, 21 XI 1952.

¹⁰⁰A. Sakson, op. cit., s. 132–133.

nakaz wypełnienia stosownych formularzy, a jeśli już to czyniła, wpisywała wówczas narodowość i obywatelstwo niemieckie, ewentualnie narodowość niemiecką a obywatelstwo polskie. Sytuację tę opisał dokładnie Andrzej Sakson, przynajmniej w stosunku do terenów mazurskich¹⁰¹.

To zbiegło się w czasie ze zmianą władz naczelnych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Odsunięto starającą się utrzymać pewną niezależność od władz partyjnych i państwowych grupę skupioną wokół biskupa Jana Szerudy i doprowadzono do wyboru władz Kościoła w osobach spolegliwych wobec komunistów, biskupa Karola Kotuli (1884–1968) i jego zastępcy, zajmującego również stanowisko prezesa synodu, Zygmunta Michelisa (1890–1977). W praktyce to ten ostatni przez cały okres stalinowski był przywódcą Kościoła. Jednym z jego postulatów było przeprowadzenie przez Kościół tzw. akcji mazurskiej. Poprzez zwiększenie oddziaływania na mazurskich wiernych chciano doprowadzić do ich szybszej polonizacji poprzez usunięcie „niemieckich” elementów tradycji i języka. A także, za zgodą władz państwowych, do wypchnięcia z terenu Mazur metodystów, stanowiących wówczas silną konkurencję dla luteran, a z kolei uznawanych przez władze państwowe za opóźniających polonizację poprzez powszechne używanie języka niemieckiego w duszpasterstwie. W sumie, finansowana przez państwo akcja z jednej strony uderzyła w ludność niemiecką poprzez, nie zawsze udane zresztą, próby wyparcia resztek niemieckiego z obrębu kościelnego, z drugiej – przynajmniej okresowo – zaznaczyły się elementy pozytywne, bowiem zwiększono obsadę personalną diecezji i przez to zaktywizowano jej życie religijne¹⁰².

Jednym z ważnych elementów „akcji mazurskiej” miała stanowić ewangelizacja prowadzona przez grupę laików, związanych z ruchem społecznościowym na Śląsku Cieszyńskim¹⁰³. To wybrano celowo gdyż: „ta forma pracy kościelnej Mazurom, przesiąkniętym gromadkarstwem, odpowiada. Dlatego postanowiono i od tej strony do nich przemówić”. Spotkania ewangelizacyjne odbyto w 1952 r. w kilkunastu pozakościelnych wioskach i miejscowościach. Świeckich misjonarzy, którzy występowali w wynajętych izbach szkolnych i domach prywatnych, przyjęto z uznaniem. Te spotkania cieszyły się dużym powodzeniem, uczestniczyło w nich kilka tysięcy wiernych: „ewangelizację na Mazurach powitano z wielką radością. Wszędzie, dokądkolwiek

¹⁰¹Ibidem, s. 136–139; W. Żebrowski, *Mieczysław Moczar w Olsztyńskim. Działalność polityczna i jej skutki w latach 1948–1952*, Olsztyn 2002, s. 107–110. – Ustalenia A. Saksona uzupełnić należy informacją, że akcja ta wywołała również bardzo silne napięcia w warmińskich powiatach: olsztyńskim i biskupieckim, IPN Bi, 087/163/2, s. 2–3, Komenda Główna Milicji Obywatelskiej. Biuletyny cyfrowe o przebiegu ankietyzacji 5 V–8 V 1952.

¹⁰²R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe*, s. 189–201; J. Kłaczek, op. cit., s. 364–368; K. Urban, *Przyczynki do historii „akcji mazurskiej” Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w 1952 roku*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie”, 2001, nr 571, s. 5–20.

¹⁰³Należy zwrócić uwagę, że Z. Michelis, niezależnie od negatywnej roli, którą odegrał w podporządkowaniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego władzom partyjno-państwowym w czasie stalinowskim, w okresie międzywojennym posiadał bliskie związki z Społecznością Chrześcijańską, popierał neopietystyczną pobożność i przyczynił się do aktywizacji działalności pomocowej (diakonijnej) w Kościele. Na jego negatywną postawę wobec ludności niemieckiej wpłynęło niewątpliwie aresztowanie w 1939 r. i pobyt w obozach w Sachsenhausen i Oranienburgu.

mówcy przybyli, witano ich serdecznie i z jeszcze większą serdecznością żegnano, wyrażając żal, że tylko na tak krótko przybyli. Zebrania, odbywane w kościołach, szkołach i domach prywatnych w dni robocze przeważnie, były wszędzie liczne. Widać, że ludzie na taką pracę czekali. – Wnioski: Taka ewangelicyzacja jest bardzo potrzebna! Lud mazurski spragniony jest pociechy religijnej. Lud potrzebuje serca i z radością wita wszystko to, gdzie mu się serce okazuje. A do tego ewangelicyzacja, do której lud mazurski jest spragniony, bardzo się nadaje”. Innym, nieoczekiwanym efektem tych spotkań było wykazania przybyszom, także reprezentującym najwyższe gremia kierownicze Kościoła, łącznie z bp. Karolem Kotulą i Zygmuntem Michelisem, rzeczywistego stanu poczucia narodowego ludności mazurskiej: „Co się dotyczy [polskiego – G.J.] uświadomienia narodowego, to zauważono, że prawie go nie ma. Na nabożeństwach lud śpiewa po niemiecku. Wielu po polsku nie mówi i nie rozumie. W Nakomiadach oświadczone wręcz: »Jeżeli nie będziecie mówili po niemiecku, pójdziemy do domu«”¹⁰⁴.

Jednak, władze państwowe dość szybko zerwały tę współpracę z Kościołem, wycofując się z finansowana „akcji mazurskiej”. Stąd Kościół Ewangelicko-Augsburski znalazł się w sytuacji, która wymknęła się spod jego kontroli. Z jednej strony silnie rozbudziła elementy wspólnotowe, z drugiej nie doprowadziła w najmniejszy sposób do polonizacji. Zauważano wręcz zwiększenie się aktywności gromadkarzy: „którzy prowadzą akcje wrogą państwowości polskiej” – co oznaczało po prostu używanie języka niemieckiego. Jednocześnie Urząd Bezpieczeństwa Publicznego, który w wyniku nieudanej „akcji ankietyzacji” gwałtownie nasilił działania przeciwko ludności niemieckiej¹⁰⁵ przyznał, że przeciwdziałanie gromadkarzom jest niezwykle trudne, bo „ich praca jest niezorganizowana i przez to trudna do ujęcia i kontroli”¹⁰⁶. Reakcją na to, była wysunięta przez Kościół koncepcja silniejszej aktywizacji elementu wywodzącego się z Społeczności Chrześcijańskiej i kół zdecydowanych chrześcijan, którzy jako już współpracujący z Kościołem, i ewentualnie łatwiej ulegający polonizacji, mogliby oddziaływać także na swoich ziomków i ewentualnie przyciągnąć ich do tej współpracy¹⁰⁷.

W pewnym stopniu się to udało, poprzez wykorzystanie grupy wspólnotowej w powiecie szczycieńskim, skupionej wokół Gustava Tanskiego (1884–1962, urodzony i zamieszkały w Księżym Lasku, pow. szczycieński, od 1957 r. w Niemczech Zachodnich). Działając w ruchu gromadkarskim w okresie międzywojennym, związany był z Kościołem Wyznającym, w 1937 r. został na krótko aresztowany, lecz wypuszczony po protestach, zarówno przedstawicieli Kościoła jak i wiernych, nie zaprzestał

¹⁰⁴K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach*, s. 157.

¹⁰⁵Zob. G. Jasiński, *Akcja represyjna wobec ludności niemieckiej w województwie olsztyńskim przed wyborami do sejmu w 1952 roku*, KMW, 2012, nr 1, s. 33–77 (cz. 1); nr 2, s. 291–331 (cz. 2).

¹⁰⁶IBN BU, 01283/1538, s. 117, Po przerwaniu akcji mazurskiej (tekst nie podpisany), 1953.

¹⁰⁷AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji Księży Diecezji Mazurskiej, 21 VI 1949; APKEAM, Teczka: Naczelna Rada Kościoła, Bp. Karol Kotula do seniora Edmunda Friszke, 1 XII 1953.

działalności gromadkarskiej w czasie drugiej wojny światowej. I jak napisał, specyficznie ujmujący jego biografię w formie niezrozumiałego dla siebie „fanatyzmu religijnego”, Urząd Bezpieczeństwa Publicznego: „za aktywny udział w praktykowanym wyznaniu Tanski zdobył uznanie jak i u podwładnych wierzących [!] jak i u [kościelnych – G.J.] i władz zwierzchnich”. Choć pracował jako kowal „stara się uzupełniać swoją wiedzę, przez co podnosi swój poziom intelektualny”. Po drugiej wojnie światowej zaczął ponownie organizować gromadkarzy, nawiązał kontakt w proboszczem w Szczytnie Jerzym Sachsem. Po aresztowaniu Sachsa w październiku 1950 r.¹⁰⁸ zastępował go w niektórych działaniach duszpasterskich. Tanski był określany, jako lojalny wobec władzy. Nie oznaczało to jednak całkowitego podporządkowania się Kościołowi, gdy uważał, że ten nie spełnia należycie swoich zadań. Choć w 1950 r. został wybrany członkiem synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, jednak gdy w 1954 r. zaproponowano mu stanowisko kuratora Diecezji Mazurskiej, wymówił się podeśzłym wiekiem. Jednak u źródeł tej odmowy stało rozczarowanie działaniami niektórych duchownych jak i bieżące zaangażowanie Kościoła w politykę, z czym zapoznał się w trakcie obrad synodu w Warszawie. Tanski stanął na czele opozycji przeciwko proboszczowi Henrykowi Szrederowi (Schröder) w Rozogach (pow. szczycieński), zarzucając mu jedynie formalne zarządzanie parafią, dalekie od ducha wspólnotowego. I jak przyznał senior diecezji Edmund Friszke: „Tański na większe wpływy wśród ludzi niż ks. Szreder”, również Urząd Bezpieczeństwa zauważył, że: „Tański zaufanie u ludności posiada wielkie”¹⁰⁹. W powiecie szczycieńskim, posiadającym silne tradycje gromadkarskie, w 1950 r. doszło do masowego, jak na ówczesne warunki, wznowienia okołokościelnego życia religijnego. Za zgodą Kościoła, ale praktycznie poza jego bezpośrednią kontrolą, powstawały chóry i luźne grupy religijne. Do spektakularnego wydarzenia doszło 3 czerwca 1951 r., gdy w Świątajnie (pow. szczycieński), na posesji jednego z gospodarzy (świątynia, o czym wspomniano wcześniej, przejęta została przez katolików) zorganizowano za zgodą Kościoła i władz administracyjnych Święto Misyjne według najlepszych przedwojennych tradycji. Liczbę zgromadzonych obliczono na ok. dwóch tysięcy osób przybyłych także z okolicznych powiatów, śpiewało pięć chórów kościelnych i parafialne zespoły dęte. Jednak okazało się, że trochę z powodu nieporozumień, połączonych z niedocenieniem wagi tej imprezy, nie przybył na nią żaden duchowny. Przez cały dzień rolę gospodarza, głosząc kazania pełnił Gustav Tanski, co niebywale wzmocniło jego autorytet. Święto jawnie obserwowane było zarów-

¹⁰⁸Zob. G. Jasiński, „Grupa autochtonów o profaszystowskim nastawieniu zostanie pozbawiona kierowniczego czynnika...”. *Okoliczności aresztowania księdza Jerzego Sachsa, Emila Leyka i Waltera Późnego*, KMW, 2010, nr 4, s. 435–491.

¹⁰⁹IPN BU, 01283/1537, s. 187, Charakterystyka Gustava Tanskiego sporządzona przez PUBP w Szczytnie, 9 X 1951; AKEA, Diecezja Mazurska, Senior Edmund Friszke, do bp. Karola Kotuli, 4 X 1954; ibidem, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji Księży Diecezji Mazurskiej, 30 III 1954.

no przez oddelegowanego ze Szczytna urzędnika Referatu do Spraw Wyznań jak i funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego¹¹⁰.

Następne, podobnie zorganizowane, Święta Misyjne odbyły się w Długim Bor-ku i Wielbarku, potem w 1952 r. w Klonie, Rozogach i znowu w Wielbarku (wszystkie miejscowości w pow. szczywieńskim). Na to ostatnie, mające miejsce w Boże Narodzenie, pomimo silnego mrozu przybyło ok. 600 osób. Odbywały się one już z udziałem duchownych, którzy starali się nie popełnić wcześniejszego błędu. Punktem kulminacyjnym w działalności ruchu wspólnotowego na Mazurach był rok 1953. Odbywało się wtedy wiele, już mniejszych, ale organizowanych z częstotliwością 3–4 tygodni spotkań w poszczególnych miejscowościach, nie zawsze miały one charakter trudnych do zorganizowania z powodu oporu władz administracyjnych spotkań misyjnych połączonych z występami chórów, raczej były to godziny biblijne. Niemal wszędzie ich organizatorem lub współorganizatorem był Gustav Tanski.

Innym znanym gromadkarzem był Jan Rama (ur. 1884) z Kowalika (pow. szczywieński), posiadający duże wpływy w okolicy. W 1952 r. wraz z grupą osób, także odbywających wspólne spotkania religijne, nawiązał kontakt z funkcjonującą od 1945 r. w Berlinie Zachodnim organizacją Kościelnej Służby Wschodu (Kirchendienst Ost), kierowaną przez pastora Haralda Kruskę (1908–1999). Ten był proboszcz w Wielkopolsce, szefował przez szereg powojennych lat instytucji wspierającej niemieckich ewangelików pozostałych w Polsce, głównie na Ziemiach Zachodnich¹¹¹. Stąd za sprawą kontaktów Ramy na liście osób otrzymujących pomoc w postaci paczek z ubraniami i żywnością, znajdowało się również, co najmniej kilkudziesięciu mieszkańców Mazur. Urząd Bezpieczeństwa Publicznego traktował to, jako przygotowanie do działalności szpiegowskiej, więc J. Ramę i kilka innych aktywnych osób wzięto nie tylko pod obserwację, ale także za wszelką cenę, chciano udowodnić im współpracę z zachodnimi wywiadami – zachodnioniemieckim i amerykańskim. Postanowiono zorganizować prowokację, zachęcając Ramę do bliższych kontaktów z Kościelną Służbą Wschodu i namówić go, aby zaproponował H. Krusce działalność idącą w stronę zbierania informacji o bieżącej sytuacji w Polsce – co stanowiłoby podstawę oskarżenia o szpiegostwo. Uczyniono to za pomocą gorliwie współpracującego z organami bezpieczeństwa duchownego ewangelickiego, proboszcza na Mazurach, o pseudonimie „Pokój”. Aby zdobyć pełne zaufanie Ramy, przedstawił mu się, jako zwolennik ruchu gromadkarskiego, co zakończyło się chwilowym sukcesem. Bowiem Jan Rama ocenił tajnego współpracownika „Pokój”, jako „jednego z księży właściwie prowadzących duszpa-sterstwo z wykorzystaniem do tych spraw starych gromadkarzy jak on i inni”. W koń-

¹¹⁰ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, 9/81, b.k., Diakon Edward Szendel do ks. Zygmunta Michelisa, sierpień 1951; K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach*, s. 81; H. Ruzas, op. cit., s. 241.

¹¹¹ Zob. H. Kruska, *Der Kirchendienst Ost*, w: *Die Unverlierbarkeit evangelischen Kirchentums aus dem Osten*, hrsg. C. Brummack, Ulm 1973, s. 97–106; B. Krebs, „*Der Kirchendienst Ost*” und die Lage in Polen nach 1945, *Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg. Archivbericht* 7, Berlin 1997, s. 97–103.

cu sprawa, z punktu widzenia tajnej policji, zakończyła się niepowodzeniem. Rama nie uległ prowokacji, choć zatrzymany, poddany domowej rewizji i serii przesłuchań zerwał kontakty z Kościelną Służbą Wschodu. Zaś tajny współpracownik „Pokój”, otrzymał nowe zadanie w walce z „rewizjonizmem”, aktywnie współpracował z organami bezpieczeństwa jeszcze w latach siedemdziesiątych XX w.¹¹²

Aktywizacja laików była z jednej strony reakcją na rozbudzone przez „akcję mazurską” nadzieje na podejście do pracy przez Kościół w kierunku społeczno-wym oraz efektem prowadzonej odbudowy takich instytucji okołokościelnych jak chóry. Te powstawały nie tylko w miejscowościach parafialnych, prowadziły je osoby świeckie, ich próby stawały się miejscem spotkań ludności niemieckiej, na którym oczywiście dominował takiż język. Niejednokrotnie próby chóru, jak miało to miejsce w Rańsku (pow. szczycieński) połączone były z nabożeństwami domowymi, prowadzonymi przez chórmistrzów lub osoby postronne¹¹³. Np. w Drygłach (pow. piski), według informacji Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, chór kościelny założył Adolf Alexander (Aleksander), śpiewano oczywiście po niemiecku. Po interwencji przedstawiciela Referatu do Spraw Wyznań, który wyraził zgodę na jego dalsze istnienie pod warunkiem nauki pieśni po polsku, Alexander „tego wcale nie chciał i odsunął się”. Podobną sytuację opisano w Jerutkach (pow. szczycieński), gdzie informator Urzędu Bezpieczeństwa doniósł, że dawny kościelny a obecnie członek rady parafialnej Gustav Burbula: „organizuje schadzki, ale nie polityczne a na tle religii a schodzą się do niego z całej okolicy”. Wprawdzie od czasu do czasu przyjeżdża do niego duchowny, ale „Burbula i tak śpiewa po niemiecku”. Postanowiono więc go pouczyć, ale na razie nie wyciągać konsekwencji karnych¹¹⁴.

Szczególną uwagę władz wzbudzała okoliczność, że spotkania religijne a zwłaszcza próby chórów przyciągały sporą liczbę młodzieży, dla której stanowiło to formę poszukiwań religijnych, ale niewątpliwie miało posmak pewnej nowości oraz symbolizowało opór wobec władz, wyrażany poprzez emanację niemieckości.

Kolejną sprawą, która wymknęła się, przynajmniej częściowo spod nadzoru Kościoła były szkółki niedzielne oraz stacje kaznodziejskie. Z jednej strony (oprócz oczywistych funkcji kaznodziejskich) miały skumulować niezależną działalność laików, poddać ją pod opiekę księży. Jednak słabość kadrowa Kościoła sprawiła, że wiele ze szkółek zaczęło żyć własnym życiem, organizowano ich spotkania na własną

¹¹²IPN Bi, 084/145, k. 66; Sprawozdanie XI Wydziału WUBP w Olsztynie za kwiecień 1953; ibidem, k. 80, 83, Sprawozdanie XI Wydziału WUBP w Olsztynie za sierpień 1953; IPN Bi, 084/190, k. 33, Sprawozdanie Powiatowego Urzędu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Szczytnie za IV kwartał 1955.

¹¹³IPN Bi, 084/107, k. 220, 225, Sprawozdanie z pracy III Sekcji V Wydziału WUBP w Olsztynie za lipiec 1952; IPN Bi, 087/153/2, s. 38, Ogólna analiza zagadnienia autochtonicznego w powiecie Szczytno, 14 VIII 1952.

¹¹⁴IPN Bi, 084/149, k. 6, Sprawozdanie z pracy IV Referatu XI Wydziału WUBP w Olsztynie za marzec 1953.

rękę, bez zgody duchownych¹¹⁵. Szczególnie, co do roli stacji kaznodziejskich¹¹⁶ zdania były podzielone. Z jednej strony uważano je właśnie za tamę wobec ruchu gromadkarskiego, pod warunkiem, że prowadzi je odpowiednia, wierna Kościołowi osoba, z drugiej widziano wspomniane wyżej niebezpieczeństwo alienacji. W 1955 r. doszło do kontrowersji pomiędzy przewodniczącym Wydziału do spraw Wyznań w Olsztynie a jego zwierzchnikami w Warszawie. Otóż urzędnik z Olsztyna uznał, że należy zlikwidować stacje kaznodziejską w Karwicy (pow. piski), ze względu na to, że prowadzący ją Gustav Ramot jest „osobą nieodpowiednią”. Jednak Warszawa nie akceptowała tego, uznając, że „likwidacja stacji przyczyni się do »gromadkarstwa«, z czym powinno się walczyć, a nie szerzyć”. Jednak Olsztyn postawił na swoim, stację zamknięto a Warszawę z satysfakcją poinformowano, że podjęto środki, które zapobiegły spotkaniom gromadkarskim a wierni muszą chodzić do kościołów w Pupach (dzisiejsze Spychowo) i w Rozogach (pow. szczycieński)¹¹⁷.

W niektórych przypadkach do odrodzenia ruchu gromadkarskiego, jak miało to miejsce w parafii Rozogi, przyczyniła się niedostateczna opieka duszpasterska¹¹⁸ oraz zakaz używania niemieckiego¹¹⁹. Z kolei w Beżławkach (pow. kętrzyński) w 1952 r. wybuchł wręcz strajk językowy, bojkotowano polskie nabożeństwa. Gdy władze kościelne nie ustąpiły przed żądaniem wprowadzenia języka niemieckiego do obrzędów, członek rady parafialnej Becker po prostu przejął obowiązki duchownego organizując nie tylko domowe nabożeństwa, ale i prowadząc lekcje religii i pogrzeby, posługiwał się przedwojenną pieczęcią parafii. Po kilkumiesięcznym okresie opór ten spacyfikowano przy pomocy władz administracyjnych¹²⁰. Gromadkarstwo widoczne było również w północnych i zachodnich powiatach województwa olsztyńskiego, wynikało tam ze znacznego rozproszenia ewangelików, słabej opieki duszpasterskiej i jeszcze gorszej, niż w południowych częściach Mazur, znajomości polskiego. Ponieważ przedwojenna społeczność ewangelicka uległa tutaj o wiele silniejszej dezintegracji (ucieczka a potem wysiedlenia), stąd także o wiele słabiej zachowały się tutaj dawne struktury

¹¹⁵IPN Bi, 084/107, k. 230, Sprawozdanie z pracy III Sekcji V Wydziału WUBP w Olsztynie za sierpień 1952; IPN Bi, 084/189, k. 176, Sprawozdanie PUBP w Szczytnie za marzec 1952.

¹¹⁶W 1955 r. istniało 20 stacji kaznodziejskich w 8 powiatach, umieszczonych w mieszkaniach prywatnych, w których 1–2 razy w miesiącu duchowni odprawili nabożeństwa, APO, 444/Wydział do spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie/111, b.k., Załącznik do pisma Rady Diecezjalnej Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 8 II 1955.

¹¹⁷K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach*, s. 414.

¹¹⁸Sytuacja była tutaj o tyle złożona, że nie chciano akceptować tam, wspomnianego H. Szredera, nieuznającego języka niemieckiego w Kościele, to z kolei ciepło przyjęto przyjeżdżającego na zastępstwa, wywodzącego się ze Śląska Cieszyńskiego studenta teologii Henryka Ćmoka (1932–2007), który od początku współpracował z ruchem wspólnotowym, ożenił się na Mazurach, oficjalnie nazwano go „typem pracownika ewangelizacyjnego”, ordynowany w 1957 r., pracował w Wielbarku i w Szczytnie, podejrzliwie traktowany z uwagi na bliskie związki z ludnością niemiecką przez Służbę Bezpieczeństwa, w 1970 r. wyjechał do Niemiec Zachodnich, gdzie także związał się z ruchem gromadkarskim, H. Ruzas, op. cit., s. 245; A. Jagucki, *Mazurskie dole*, s. 142.

¹¹⁹APO, 444/ Wydział do spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie/9, k. 294, Sprawozdanie Referatu do spraw Wyznań Powiatowej Rady Narodowej w Szczytnie za lipiec–wrzesień 1954.

¹²⁰IPN BU, 01283/1537, s. 422, Wyciąg z doniesienia informatora pseudonim „Jaskółka”, 5 VIII 1952; ibidem, s. 432, Sprawa Bekera. Informacja, 4 VII 1952.

gromadkarskie, choć powiaty morąski, suski, olecki, gołdapski czy węgorszewski w okresie międzywojennym były również terenem pracy rozmaitych pozakościelnych ugrupowań. Niemniej i tutaj po wojnie spotkania były liczne, wynikały nie tyle już z postaw neopietystycznych i chęci uzupełnienia oficjalnego duszpasterstwa, co potrzeby zapewnienia sobie, choć minimalnych, zbiorowych doświadczeń duchowych. Zabrało natomiast już reprezentantów dawnego gromadkarstwa¹²¹.

Charakterystyczny obrazek dla sytuacji na tych terenach znajdujemy w jednym z donosów: „Źródło »Stołowicz«¹²² podaje, że w rozmowie z Mulel Elżbietą, zam. w Windzie pow. Kętrzyn, dowiedział się, że była ona sprzątaczką w kościele w Windzie za czasów niemieckich na tych terenach a obecnie utrzymuje kontakt korespondencyjny z b. księdzem, który przebywa w Niemczech Zachodnich. W myśl zaleceń tegoż księdza odprawiali w domach prywatnych nabożeństwa w języku niemieckim. Obecnie na wskutek nieporozumień sąsiedzkich zaprzestali urządzania nabożeństw w domach prywatnych”¹²³. Również w warmińskim powiecie barczewskim, w różnych gminach pojawiał się Otto Labus, błędnie określony jak „ksiądz ewangelicki”, organizując spotkania religijne, zbierano się także w powiecie braniewskim¹²⁴.

Były także grupy pracujące zupełnie bez styczności z oficjalnym Kościołem, nawet gdy miały taką możliwość. Należało do nich, zauważone już w 1947 r. Ewangelickie Stowarzyszenie Modlitwy¹²⁵. Zbierało się, co już najmniej od lata 1946 r., pod przewodnictwem zduna Otto Kaznowskiego w Giżycku. Tamtejszy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego uspokajał przełożonych w Olsztynie, że w czasie spotkań używano języka polskiego oraz tym, że: „stowarzyszenie to żadnych burs, przedsiębiorstw lub internatów nie prowadzi. Ani nie zauważono dotychczas, ze strony członków, których jest około 40-tu osób, żadnych kolportażu gazetek i broszur. Kontaktów z zagranicą nie stwierdzono”, rok później tajna policja zmieniła zdanie, twierdząc, że jednak językiem modlitw członków stowarzyszenia jest niemiecki. Wtedy w jego skład wprowadziła tajnego informatora. Stowarzyszenie istniało nadal w 1954 r. i w dalszym ciągu było obserwowane¹²⁶. W pobliskich Sterławkach Wielkich (pow. giżycki), zbierała się inna niewielka grupa używająca tej samej nazwy, jednak, gdy dowiedziano się, że jej

¹²¹AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji księży Diecezji Mazurskiej, 30 IX 1948; K. Urban, *Luteranie i metodyści*, s. 139.

¹²²Jeden z księży ewangelickich zmuszonych po aresztowaniu do współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa Publicznego a jednocześnie z racji swojego żydowskiego pochodzenia, silnie nastawiony antyniemiecko.

¹²³IPN, Bi 084/148, k. 134, Sprawozdanie z pracy IV Sekcji VI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Olsztynie za marzec 1955.

¹²⁴IPN Bi, 084/145, k. 10, Sprawozdanie XI Wydziału WUBP w Olsztynie za luty 1953; IPN Bi, 087/76/1, s. 31, Wykaz zaczepek po linii rewizjonizmu na terenie powiatu Braniewo, 12 X 1953.

¹²⁵Niestety znamy tylko jego polską nazwę, być może chodziło tutaj o niedokładnie przetłumaczoną nazwę [Ostpreußischer] Evangelischer Gebetsverein, czyli organizację założoną przez Ch. Kukata albo potem używającej tej podobnej nazwy organizacji Gustava Mädera – Evangelischer Gebetsverein, mieszczącą się właśnie w Giżycku.

¹²⁶Prawdopodobnie chodziło tu jednak o organizację kierowaną przez Otto Komorowskiego (a nie Kaznowskiego, być może ów był także kaznodzieją, ewentualnie pomyłono nazwiska), z tym, że w latach pięćdziesiątych liczyło ono 137 osób, a w 1965 r. jeszcze 92, zob. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego*, s. 281.

kaznodzieja Michael Link „czyta Biblię po niemiecku, przez Prezydium Powiatowej Rady Narodowej”¹²⁷ zabroniono robić takie zebrania”¹²⁸.

Dla władz państwowych spotkania gromadkarskie łączyły się jednoznacznie z użyciem niemieckiego i były zagrożeniem dla „polskiej racji” staniu. Zdanie „Należy nadmienić, że kult religijny przeprowadzany systemem gromadkarskim – – jest również podtrzymywaniem niemczyzny, gdyż odbywa się w języku niemieckim”¹²⁹ – można potraktować, jako podsumowanie tego sposobu myślenia. Stąd Urząd Bezpieczeństwa Publicznego uczestników takich spotkań traktował, jako „rewizjonistów” prowadzących antypaństwową działalność, w niektórych przypadkach kończyło to się nawet aresztowaniami. Należy tutaj wspomnieć o sprawach katechety Erwina Rejzy (ur. 1921) z Sadowa (pow. szczycieński), którego na krótko aresztowano w 1952 r. zarzucając mu „organizowanie schadzek młodzieży ewangelickiej pod pozorem śpiewu do katechezy [!]”; gromadkarza Wilhelma (Willima) Gorczyca (ur. 1893) z Kolonii (pow. szczycieński), nazywanego przez Urząd Bezpieczeństwa: „księdzem ewangelickim, który u siebie zbiera ludzi rzekomo wiernych [!], pod pretekstem uczenia się pieśni religijnych oraz chóru kościelnego, do których używa języka niemieckiego, tym samym potępia obecny ustrój [!]” i Friedricha Siwka (ur. 1894) z Ostrowa (pow. kętrzyński). Ten ostatni początkowo był śledzony, gdyż: „w swoim mieszkaniu urządził kaplicę, gdzie odbywają się modły, na które schodzi się młodzież autochtoniczna będąca pod jego wpływem. Zachodzi podejrzenie, że w/w pod pretekstem religii może prowadzić wrogą działalność przeciwko obecnemu ustrojowi”. Potem Siwek został aresztowany, zaś Urząd Bezpieczeństwa swoją decyzję uzasadnił: „zorganizował środowisko autochtoniczne (młodzieżowe), które to pod pozorem modlitw zbiera się u niego w domu, gdzie posiada w domu kaplicę i fisharmonię, gdzie on gra na tej fisharmonii a młodzież ta śpiewa piosenki nabożne w języku niemieckim. Ponadto Siwek mówi kazania do tej młodzieży w języku niemieckim i jest podejrzenie, że może on tą młodzież – – nastawiać wrogo w stosunku do Polski Ludowej”. Uważano, że działa wspólnie z Józefą Austin (ur. 1899) z Wilkowa (pow. kętrzyński), która z kolei była podejrzana o naukę dzieci w języku niemieckim. W 1952 r. także i ona została aresztowana, otrzymała sankcję prokuratorską, ale w 1953 r. była już na wolności, nadal miała uczyć dzieci, czego zaprzestała pod groźbą ponownego aresztowania w 1954 r. Ofiarą tajnej policji w 1952 r. padł jeszcze jeden kaznodzieja gromadkarski, Theodor Rywe (ur. 1881) z Bań Mazurskich (pow. węgorzewski), aresztowany za „wpajanie rewizjonizmu wśród ludności autochtonicznej”, zaś bliżej poinformowano, że odbywają się u

¹²⁷ Czyli będącego jej organem Referatu do spraw Wyznań.

¹²⁸ IPN Bi, 084/293, k. 247, Sprawozdanie PUBP w Giżycku za 28 IX–8 X 1947; IPN Bi, 084/294, k. 174, Sprawozdanie PUBP w Giżycku za 28 I–8 II 1948; IPN Bi, 084/298, k. 67, Sprawozdanie PUBP w Giżycku za maj 1953; IPN Bi, 084/299, k. 76, Sprawozdanie PUBP w Giżycku po zagadnieniu rewizjonistycznym za miesiąc maj 1954; IPN BU, 01283/1540, k. 81, Notatka służbowa dotycząca informatora ps. „Erich”, 18 X 1955.

¹²⁹ IPN Bi, 084/151, k. 62, Sprawozdanie VI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Olsztynie, 26 VIII 1955.

niego w domu „zebrania sekty ewangelicko-augsburskiej [!]”, które współorganizował wraz z innym aresztowanym, Alexandrem Sakiem (ur. 1880), także z Bań Mazurskich. Teodor Rywe, ponownie został aresztowany w 1954 r. „za rewizjonizm”, ale po trzech miesiącach zwolniony, „ze względu na podeszły wiek”¹³⁰.

Niezależnie od względnie pozytywnej oceny części ruchu gromadkarskiego poddanego jego kontroli, Kościół widział jego działania jako alternatywę dla swojej pracy. Sytuacja, w której Kościół Ewangelicko-Augsburski zdobywał, choć nierzadko z dużą trudnością i warunkowo, zaufanie wiernych, bardzo łatwo mogła ulec zmianie. Wystarczyło nieodpowiednie (w oczach wiernych) postępowanie duchownych, odmowa wprowadzenia pewnych, niekiedy drobnych koncesji na rzecz języka niemieckiego, aby nastawić ich wrogo wobec oficjalnego Kościoła. Stąd też spotkania gromadkarskie (przynajmniej w kwestiach niezwiązanych z dystrybucją sakramentów), przynajmniej częściowo zaspakajały bieżące potrzeby religijne, i to w formie o wiele bardziej zrozumiałej i przyjaznej, ze względu na używany język. Stąd także, nawet ci duchowni, którzy opowiadali się za radykalnym prowadzeniem języka polskiego do Kościoła, z uwagi na gromadkarską alternatywę, musieli się w tym ograniczać¹³¹.

Przełom 1956 r. przyniósł zwiększenie żądań użycia języka niemieckiego a także, w warunkach chwilowego rozluźnienia nadzoru milicyjnego nad ludnością niemiecką, wzrost liczby niekontrolowanych zebrań. Stąd także zaczęły napływać informacje o zwiększonej aktywności gromadkarzy, spowodowanej chęcią organizowania spotkań religijnych w języku niemieckim; Jednak tworzące się wówczas grupy szybko rozpadały się w trakcie gorączki wyjazdowej. Mazury opuścili wtedy również wszyscy znani gromadkarze z Gustavem Tanskim na czele. Choć wiadomości o organizowaniu spotkań gromadkarskich pojawiły się jeszcze na początku lat sześćdziesiątych, to jednak ruch, jako zorganizowana struktura opierająca się na wywodzącym się jeszcze z XIX wieku neopietystycznym podejściu do wiary, przestał już praktycznie istnieć¹³².

¹³⁰G. Jasiński, *Akcja represyjna* (cz. 2), s. 295, 320, 322, 325, 327. – Należy jeszcze dodać, że grupę kościelnych działaczy świeckich aresztowano jesienią 1952 r. także w Mikołajkach, wraz z ks. Władysławem Pilchem, choć w tym przypadku nie byli oni związani z ruchem wspólnotowym, do którego W. Pilch z uwagi na silne polskie narodowe przekonania, starał się nie dopuścić w swojej parafii, bojąc się, że będzie on ewoluował w stronę niemieckości, D. Krysiak, op. cit., s. 105–107, 120.

¹³¹IPN Bi, 084/151, k. 72, Sprawozdanie VI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Olsztynie, 22 I 1956. – Swoiste uznanie, przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej, zasad tego ruchu nastąpiło w 1955 r. w artykule A. Jaguckiego, stanowiącym rodzaj manifestu akceptującego pracę gromadkarską (pomimo, to słowo w tekście nie padło): „»Społeczność« może uodparniać, ale może też osłabiać organizm Kościoła, przygotowując odpowiednie podłoże tym ugrupowaniom, żyją z substancji Kościoła. »Społeczność« może być nie tylko tamą, ale także pomostem ułatwiającym przejście do sekty, gdyż ludzie »Społeczności« mogą łatwiej stać się łupem tych, którzy »nawracają« nawróconych. Niebezpieczeństwo to może być usunięte, jeżeli Kościół uzna i należycie oceni pracę »Społeczności«, która opowiada »Ewangelię« zgodnie z Księgami symbolicznymi Kościoła i trzyma się sakramentów udzielonych w Kościele, zgodnie z ustanowieniem Jezusa Chrystusa, jeżeli Kościół uznawać będzie »Społeczność« za zgromadzenie nie sekciarzy, ale ludzi Kościelnych, za zgromadzenie wierzących, powstałe z mocy Słowa Bożego, mające swoje uzasadnienie w historii kościoła Naszego; jeżeli Kościół nie będzie tylko instytucją, która stawia sobie za zadanie wierne głoszenie Ewangelii i wierne udzielanie sakramentów, lecz postawi sobie za cel być »społecznością świętych«”, A. Jagucki, *Kościół a społeczność chrześcijańska*, „Strażnica Ewangelicka”, 1955, nr 17, s. 255.

¹³²AKEA, Diecezja Mazurska, Ks. Afred Jagucki, do Prezesa Konsystorza, 4 XII 1956; APO, 1141/2931, b.k., Informacja dotycząca Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Diecezji Mazurskiej opracowana przez Wydział Administracyjny Komitetu

Zbiorowość gromadkarzy nie poddaje się jednoznacznej ocenie. Niewątpliwie początkowo na ruch składało się wiele elementów charakterystycznych dla sekty rozumianej, jako odrębny typ wspólnoty religijnej. Był on więc strukturą socjologiczną, opierającą się na niewielkich grupach o stałej wewnętrznej więzi między członkami, sprowadzał się do wspólnoty świeckich skupionych wokół charyzmatycznych przywódców. Wstępowano doń dobrowolnie, a jego członków cechowała samokontrola i świadomość przynależności do grona wybranych, wynikająca z samodzielnej decyzji przyłączenia się do grupy. Przywiązywano dużą wagę do zachowania przynoszącego „owoce wiary”, a nie tylko do samej wiary, akcentowano też silnie działania Ducha Świętego w człowieku, przyjęto dualistyczne rozumienie świata. Ruch gromadkarski nie stworzył jednak własnej podstawy dogmatycznej, zasadniczo nie zerwał z Kościołem i z tego powodu nie można traktować go jako sekty. Najważniejsza było neopietystyczne podejście do spraw wiary. W Kościele Unijnym zajmował miejsce szczególne, głównie ze względu na swój duży zasięg i wynikającą z tego różnorodność. Nie da się, zatem ująć go w sztywne ramy, poddać precyzyjnej ocenie. Ruch gromadkarski był, pomimo pewnej zewnętrznej inspiracji, naturalnym produktem lokalnej wspólnoty mazurskiej (i litewskiej), wyszedł z jej wnętrza, w dużym stopniu odpowiadał jej potrzebą religijnym. Gromadkarze, o ile sami z własnej woli tego nie zanegowali, pozostali pełnoprawnymi członkami swoich społeczności, nie zostali z nich wykluczeni. Procesy modernizacyjne drugiej połowy XIX w., zaznaczające się również w postaci silnych ruchów stowarzyszeniowych, dosięgły także ruchu wspólnotowego, czego wyrazem było utworzenie w 1885 r. Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy, a potem kolejnych wywodzących się z jego grona organizacji. U źródeł tych podziałów tkwiły kwestie wywodzące się z napięć społecznych, z zmian cywilizacyjnych i chęci (ale także i sprzeciwu) wyjścia im naprzeciw. Niemniej, ruch pozostał w części ostoją konserwatyzmu i dawnej, sprzed 1871 r., multilingwistycznej koncepcji państwa pruskiego. Jednak chęć zachowania dawnej tradycji (przede wszystkim kwestia utrzymania języków polskiego i litewskiego jako *lingua sacra*) nie odznaczała sprzeciwu wobec państwa. Odwrotnie, zgodnie z założeniami ruchu, uznawał on niemal bezwzględnie każdą władzę, o ile nie wykraczała ona poza normy moralne. Tym bardziej nie wykluczało to gromadkarzy od aktywnego udziału w wydarzeniach decydujących o losie Prus Wschodnich (plebiscyt) a także z bieżącego życia politycznego.

Zanik tradycyjnych wartości (w rozumieniu konserwatywnej części społeczności) po pierwszej wojnie światowej umożliwił utrzymanie się ruchu gromadkarskiego, tym bardziej, że praktycznie znikł jego wcześniejszy radykalizm a największe ugrupowania gromadkarskie nie żądały odcięcia się od jeszcze „nie nawróconych”, jak miało to miejsce w przedwojennej fazie ruchu. Znacznie zbliżył się on do oficjalnego Kościoła wykorzystując tutaj wspólne konserwatywne nastawienie i krytykę polityki

Wojewódzkiego PZPR w Olsztynie, 21 III 1961; H. Ruzas, op. cit., s. 244.

wyznaniowej prowadzonej przez Republikę Weimarską a także neopietystyczną postawę, którą charakteryzowała się część wschodniopruskiego duchowieństwa. Stąd po 1933 r., wraz z wybuchem „walki kościelnej”, gromadkarze opowiedzieli się po stronie Kościoła Wyznającego, z którym łączyła go wspólna neopietystyczna płaszczyzna wyznaniowa. Stali się (przynajmniej na Mazurach, zwłaszcza w diecezjach gdzie ruch wcześniej był silny) głównym sojusznikiem Kościoła Wyznającego, co więcej ruch gromadkarski został inkorporowany w ramy tego Kościoła. Jednak – co znowu należy podkreślić – nie oznaczało to całkowitego odrzucenia państwa niemieckiego, po zaprzestaniu najsilniejszej fazy „walki kościelnej”, niechętnie nastroje wobec państwa nazistowskiego uległy znacznemu złagodzeniu. Natomiast na płaszczyźnie narodowej gromadkarze zdecydowanie opowiedzieli się po stronie swojego niemieckiej, czego dowodem były nieudane próby pozyskania ich przez ruch polski (Społeczność Chrześcijańska\Christliche Gemeinschaft Reinholda Barcza i jej szybka marginalizacja), nie miały znaczenia już kwestie językowe, gromadkarstwo było już (z niewielkimi wyjątkami) ruchem niemieckojęzycznym. Niemniej pomimo lojalności narodowej, ruch gromadkarski z uwagi na pewną niezależności i udział w „walce kościelnej”, nawet po jej wyciszeniu, traktowany był z nieufnością przez władze nazistowskie.

Polski Kościół Ewangelicki-Augsburski nie potrafił w latach 1945–1956 zdobyć pełnego zaufania nowych niemieckich wiernych. U podłoża stał fakt traktowania przez nich tego Kościoła jako obcego, narzuconego. Gdy z upływem lat ludność ta zaczęła godzić się ze *status quo*, zwiększyła się nieco akceptacja Kościoła, także jako czynnika odróżniającego ją od polskiej ludności katolickiej. Dystans dzielący ją od napływowych i przesiedlonych Polaków, wynikający z przyczyn narodowych i doświadczeń historycznych, wzmacniały różnice religijne. Na tej płaszczyźnie Kościół Ewangelicko-Augsburski został częściowo akceptowany jako część własnej tożsamości, tworzący – obok powiązań rodzinnych i sąsiedzkich – przestrzeń odmienności. Jednak nie stał się on w pełni „własnym” Kościołem ludności niemieckiej.

Znaczącą rolę w tej sytuacji odegrał ruch gromadkarski. Nie posiadał już charakteru zorganizowanego, jednak zostały przez okres drugiej wojny przeniesione mentalne struktury neopietystyczne. Okropieństwa wojenne wśród części gromadkarzy wzmogły nastroje eschatologiczne, stąd część z nich zgodziła się z zaistniałą sytuacją polityczną, rozpatrywaną jako karę za porzucenie praw Bożych. Niektórzy z gromadkarzy, zwłaszcza wcześniej pozostających w opozycji wobec Niemieckich Chrześcijan, podjęli współpracę z nowym polskim Kościołem, tworząc – pomimo dużej nieufności zazwyczaj wykazywanej wobec nich przez polskich księży i władze administracyjne – platformę wspólnotowego działania, łączącą Kościół z laikami i ułatwiając przełamywanie lodów między wiernymi a Kościołem.

Z kolei dla części osób, funkcjonowanie w nieoficjalnych strukturach wspólnotowych, stanowiło okazję zapewnienie sobie podstawowych potrzeb religijnych, któ-

rych z uwagi na słabość organizacyjną, nie był w stanie dać im Kościoł Ewangelicko-Augsburski. Od samego początku kluczową kwestią stała się sprawa językowa. Tutaj *à rebours* do sytuacji w XIX wieku i częściowo pierwszych lat Republiki Weimarskiej, to język niemiecki był już „językiem kościelnym” szczególnie istotnym w religijności zabarwionej pietystycznie. To sprawiło, że znaczna część ruchu gromadkarskiego spotkała się z nieufnością Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, z różnych przyczyn realizującego politykę polonizacji jak i z nieukrywaną wrogością aparatu policyjno-administracyjnego.

Z kolei wewnątrz samego, nie stanowiącego jedności a objawiającego się w rozproszonych inicjatywach, ruchu gromadkarskiego doszło także to eskalacji niemieckich nastrojów narodowych i niejednokrotnie ich objawy (przejawiające w używaniu języka i ewidentnym oporze na tej płaszczyźnie wobec władzy państwowej) stały się równie ważne a nieraz i ważniejsze, od wymiaru religijnego. Stąd, pomimo prób kontroli, relatywnie niezależny ruch wspólnotowy stał się jednym z najważniejszych miejsc wykazywania własnych, niemieckich postaw narodowych.

Wspominając o ruchu gromadkarskim na Mazurach, nie należy kończyć jego historii w 1945 r. Lata powojenne, gdy w byłych Prusach Wschodnich żyła jeszcze znacząca liczebnie ludność niemiecka, były jego kontynuacją z zachowaniem neopietystycznej platformy wyznaniowej, ale i z drugiej strony – ruch stanowił emanację narodowego poczucia tej ludności, przestrzeń w obszarze której, głównie poprzez język, demonstrowano swoją świadomość narodową.

* * *

Grzegorz Jasiński – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Pracownik Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Współzałożyciel stowarzyszenia Wspólnota Kulturowa Borussia. W latach 2010-2014 naczelnik Delegatury Instytutu Pamięci Narodowej w Olsztynie. Autor wielu prac poświęconych tematyce mazurskiej, w tym monografii: *Mazurzy w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie się świadomości narodowej*, Olsztyn 1994; *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817-1914)*, Olsztyn 2003.

Krzysztof Karczewski

PRZEZ NARÓD DO BOGA. NACJONALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI JAKO EGZEMPLIFIKACJA ODDZIAŁYWANIA KATOLICYZMU NA NACJONALIZM

Relacje między sferami: metapolityczną a polityczną są niezwykle trudne, złożone i skomplikowane. Z jednej strony na przykład partie polityczne i organizacje polityczne starają się łagodnie zachęcić określoną religię do współpracy. Umiejętnie naśladują zachowania wiernych owej religii, umieszczając w swych deklaracjach ideowo-politycznych czy programach politycznych tezy pozytywne dotyczące konkretnej religii (np. obrona dogmatów religijnych, Kościoła, wartości moralnych i wiernych przed atakami innych religii). Obserwują również z pewnego rodzaju zazdrością oddziaływanie religii na wielką liczbę swoich wyznawców. Trzeba przy tym przypomnieć, iż partie te mają na celu zdobycie jak najwięcej głosów wśród tych, którzy także są wiernymi danej religii. Niektóre partie i organizacje polityczne agresywnie dążą do podporządkowania sobie religii, widząc w niej jedynie narzędzie, instrument do celów politycznych. Jednakowoż z drugiej strony religie wpływają ogromnie na doktryny polityczne, partie i organizacje polityczne, kształtują między innymi mentalność społeczną, kulturę duchową, a więc kierują swego rodzaju „tłem”, w którym dana partia czy określona organizacja polityczna jest „zanurzona”. Potwierdzają to choćby relacje między religią chrześcijańską (która to religia jest *stricte* metapolityczna¹) a nacjonalizmami Europy (które to nacjonalizmy są *stricte* polityczne)².

Wręcz idealnym przykładem była w międzywojennej Polsce presja katolicyzmu na polski nacjonalizm. Wówczas to katolicyzm z przychylnością spoglądał na Polskę, interesował się polską mentalnością społeczną, polską kulturą duchową. Oprócz

¹Pojęcie „metapolityka” rozumiane jest w artykule jako zjawisko „ponadpolityczne” (*meta* = „nad”, „ponad”), odrębne i (zwłaszcza) wyższe od sfery politycznej i wobec tego wpływające na sferę polityczną. W tym, co metapolityczne mieszczą się np. religia, zwyczaje, obyczaje, kultura duchowa, etyka i moralność, filozofia, sztuka. Inne rozumienie proponuje prof. Jacek Bartyzel, który w „metapolityce” widzi sferę idei politycznych, a innymi słowy – filozofię polityczną, zob. J. Bartyzel, *Metapolityka*, <http://www.legitymizm.org/ebp-metapolityka> (04.03.2015).

²Chrześcijaństwo jako zjawisko cywilizacyjne ukształtowało się przede wszystkim w Europie. Proces ten następował poprzez syntezę swej wiary i chrześcijańskiej doktryny religijnej, greckiej filozofii i rzymskiego prawa. O cywilizacji chrześcijańskiej w Europie z perspektyw różnych chrześcijańskich wyznań religijnych zob. np. idem, *USA, Izrael i cywilizacja chrześcijańska*, <http://www.legitymizm.org/usa-izrael> (04.03.2015); W. Cybin, *Христианские корни европейской цивилизации и Россия*, <http://www.pravoslavie.ru/put/31669.htm> (04.03.2015); J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007; P. Jaroszyński, *Spór o Konstytucję*, http://www.rodzina.polska.pl/dok.php?art=tematm/archiwum/2004/336_1.htm (04.03.2015); F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, maszynopis w zbiorach autora; idem, *O ład w historii*, Wrocław 1999, idem, *O wielości cywilizacji*, Komorów 1999; idem, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 2001; W. N. Leksin, *Христианские ценности и христианская цивилизация: проблемы восприятия*, <http://intelros.ru/pdf/leksin.pdf> (04.03.2015); W. Radajew, *Христианская цивилизация как образец социального устройства России* (04.03.2015).

długiej, tysiącletniej tradycji kulturowej i historycznej Polski, nierozzerwalnie związanej akurat z katolicyzmem, wystarczy pobieźny rzut na ówczesną konstelację między-narodową, aby zrozumieć pozytywne nastawienie Kościoła Rzymskokatolickiego i jego nauki do Polski, a zwłaszcza do polskiego nacjonalizmu. Przecież na zachód od Polski szybko rozwijały się szowinistyczne, a później i nazistowskie Niemcy, gdzie groźnie nasiliły się tendencje do opanowania chrześcijaństwa. W pierwszej kolejności uwidaczniały się one przez próby reinterpretacji dogmatów chrześcijańskich w kierunku postulatów nacjonalizmu niemieckiego, opartego m. in. na darwinizmie społecznym i rasizmie (*vide* ruch religijny *Deutsche Christen*, tj. „Niemieccy Chrześcijańskie”³, ruch religijny Pozytywne Chrześcijaństwo⁴). Innym wyrazem tych tendencji było nawoływanie do całkowitego odrzucenia religii chrześcijańskiej i jej etyki oraz zastąpienia chrystianizmu jakościowo nową formacją religijną, nawiązującą do religii ludów germańskich (tzw. neopogaństwo), która w miejsce antagonizmu: dobro – zło stawiała antagonizm: siła – słabość (*vide* np. Niemiecki Ruch Wiary (niem. *Deutsche Glaubensbewegung*)⁵, Niemiecki Lud (*Deutschvolk*) i Związek na rzecz Niemieckiego Poznania Boga (niem. *Bund für Deutsche Gotterkenntnis*)⁶. Natomiast na

³Ruch *Deutsche Christen* (dokładniej: *Glaubensbewegung Deutsche Christen*) założył 9 września 1932 roku pastor Joachim Hossenfelder. Ruch ten propagował odrzucenie w całości Starego Testamentu jako elementu kultury i tradycji żydowskiej, gruntowną weryfikację Nowego Testamentu, opartego na rasizmie i jego wartości, tzn. odrzucenie tych idei i wartości chrześcijańskich, które są niezgodne z ideologią niemiecką i z „etyką narodową”, a także utworzenie jednolitego, scentralizowanego „Kościoła Rzeszy” (*Reichkirche*). Miał on podlegać wodzowi Adolfowi Hitlerowi i niemieckiej partii narodowo-socjalistycznej. Szerzej o ruchu *Deutsche Christen* zob. *Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, pod red. L. Siegele-Wenschkewitza, Frankfurt am Mainz 1994; K. Meier, *Die Deutschen Christen*, Halle 1964; idem, *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, Monachium 2001. Warto dodać przy tym, iż ruch *Deutsche Christen* egzystował w ramach szerszego ruchu Pozytywnego Chrześcijaństwa, obok m.in. *Geistchristentum* Artura Dintera, *Kristgermanentum* czy *Kosmisches Christentum*, zob. L. Halban, *Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu*, Lublin 1946, s. 36-37. To dlatego Leon Halban naciskał na odróżnienie *Deutsche Christen* od ruchu szerszego, którego nazwał jako „*Deutschchristen*”.

⁴Ruch religijny Pozytywne Chrześcijaństwo rozróżniał „pozytywne” i „negatywne” chrześcijaństwo, gdzie „pozytywne chrześcijaństwo” naciskało na aryjskość, nacjonalistyczne i germańskie wartości i idee (m. in. naród, rasa, krew), zaś „negatywne chrześcijaństwo” koncentrowało się na żydowskości. Główną cechą Pozytywnego Chrześcijaństwa był specyficzny, pasywny obraz Jezusa Chrystusa, gdzie ów człowiek wyobrażany był jako organizator walczący z judaizmem, tradycją żydowską i narodem żydowskim, założyciel nowej religii *de facto* antyżydowskiej i aryjskiej – chrześcijaństwa. Co więcej, *leitmotiv* doktryny religijno-politycznej było reformowanie dogmatyki chrześcijańskiej i etyki chrześcijańskiej w kierunku nacjonalizmu niemieckiego i rasizmu, tj. odrzucenie w całości Starego Testamentu i pewnych wątków Nowego Testamentu, a więc tak, jak u *Deutsche Christen*. Działalność tego ruchu zainicjował program partyjny NSDAP z 1920 roku, gdzie pierwszy raz w punkcie 24. został użyte termin „pozytywne chrześcijaństwo”. Propagatorami ruchu byli m. in. Alfred Rosenberg, Ludwig Müller, Hans Kerrl. Szerzej zob. R. Steigmann-Gall, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity*, Cambridge 1998, s. 13-51.

⁵Niemiecki Ruch Wiary (*Deutsche Glaubensbewegung*), a w niektórych źródłach: Niemiecka Wiara (*Deutsche Glaube*), to ruch religijny zainicjowany przez Jacoba Wilhelma Hauera w 1933 roku. Próbował on stworzyć nową, odrębną i sprzeczną z chrześcijaństwem i jej wartościami etycznymi religię narodową, odwołującą się do wierzeń, idei światopoglądowych, sposobu myślenia, obrzędów dawnej religii Germanów, sięgając niekiedy także do hinduizmu z powodu panteizmu. Szerzej o tymże ruchu zob. S. Baumann, *Die Deutsche Glaubensbewegung und ihr Gründer Jakob Wilhelm Hauer (1821–1962)*, Marburg 2005; L. Halban, *Mistyczne podstawy...*, s. 33-34; U. Nanko, *Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung*, Marburg 1993; J. Tomasiewicz, *Neopogaństwo jako instrument metapolitycznej legitymacji skrajnej prawicy*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, pod red. B. Grotta, Kraków 2006, s. 326; K. Rennstich, *Der Deutsche Glaube*, Stuttgart 1992.

⁶Niemiecki Lud (*Deutschvolk*) i Związek na rzecz Niemieckiego Poznania Boga (*Bund für Deutsche Gotterkenntnis*), lepiej znana jako Związek na rzecz Poznania Boga (*Bund für Gotterkenntnis*), to organizacje religijne założone przez Mathilde i Ericha Ludendorffów w roku – odpowiednio – 1930 i w roku 1937. Ostatnia organizacja propagowała szukanie wiedzy na

wschód, w Związku Radzieckim, niepodzielnie panowała ideologia komunizmu (marksizmu-leninizmu), uformowana na podstawach materializmu i negująca religię. Stąd w okresie międzywojennym Polska nagle znalazła się pomiędzy ideologiami z gruntu antykatolickimi, sama trwając u boku katolicyzmu.

Przedmiotem refleksji niniejszego artykułu są występujące w bardzo dużym nasileniu pozytywne wobec katolicyzmu stanowiska polskich, międzywojennych ruchów politycznych:

1. ruchu narodowo-demokratycznego (Narodowa Demokracja, albo endecja⁷) – dominująca tam formacja „młodych” w Stronnictwie Narodowym (od 1928 roku);
2. ruchu narodowo-radykalnego – organizacje polityczne: Obóz Narodowo-Radykalny (1934), Obóz Narodowo-Radykalny „ABC” (1935-1939) i Ruch Narodowo-Radykalny „Falanga” (1935-1939). Celem artykułu jest zaś wykazanie, iż wywieranie wpływu katolicyzmu na frakcję „młodych” w endecji i na narodowo-radykalną doktrynę polityczną, to przykład oddziaływania kategorii metapolitycznej (ponadpolitycznej), np. religii, na kategorię polityczną, np. myśl polityczną.

Jako metodę obrano zestawienie typów nacjonalizmu względem ich stosunku do religii. Na gruncie nauki występują różne schematy, dzięki którym można łatwiej rozpoznać, jakie nastawienie jest widoczne w określonym nacjonalizmie i wobec tego czy konkretna religia, np. religia chrześcijańska, wywiera istotny wpływ na określony nacjonalizm, czy też nie; czy określony nacjonalizm jest odporny na wpływ każdej religii, czy też jest podatny na jakąś religię niechrześcijańską i zarazem jest odporny na religię chrześcijańską, czy też dany nacjonalizm fascynuje się religią chrześcijańską; czy konkretny nacjonalizm szuka inspiracji w doktrynach religijnych, obrzędach, wartościach moralnych itd., czy też nie.

Relacje pomiędzy katolicyzmem a odłamami polskiego nacjonalizmu opisują oraz interpretują między innymi: Roman Bäcker oraz Bogumił Grott – kontynuator tzw. politologii religii⁸, zapoczątkowanej przez Leona Halbana⁹. Pierwszy z wymienionych naukowców stworzył zróżnicowany i wielowymiarowy szereg klasyfikacji, uwzględniających kategorie religii, narodu¹⁰, tradycji¹¹ czy też typy myślenia politycznego¹². W kontekście spraw rosyjskich wyróżnił Bäcker cztery zasadnicze typy nacjonalizmu:

temat Boga w kategoriach panteistycznych, tj. Boga rozumianego jako siły boskiej, przenikającego wszechświat i duszę jednostki, oraz oczywiście rasistowskich i nacjonalistycznych. Szerzej zob. B. Amm, *Die Ludendorff-Bewegung. Zwischen nationalistischem Kampfbund und völkischer Weltanschauungssekte*, Hamburg 2006; F. W. Hauck, *Neopoganizm w Niemczech: powrót Wotana, religia krwi, ziemi i rasy*, Kraków 1999, s. 120-136; G. Thalmann, F. Reiter, *Im Kampf gegen "überstaatliche Mächte". Die völkische Ludendorff-Bewegung - von "Jugenderziehung" bis "Ahnenpflege"*, Braunschweig 2011.

⁷Termin „endecja” to *de facto* skrót pochodzący od dwóch liter: „ND”.

⁸Zob. pod red. Bogumiła Grotta trzy tomy studiów o ideach i ruchach nacjonalistycznych: *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?: funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006, ss. 424; *Różne oblicza nacjonalizmów: polityka, religia, etos*, Kraków 2010, ss. 613; *Nacjonalizmy różnych narodów: perspektywa politologiczno-religioznawcza*, (wraz z Olgierdem Grottem) Kraków 2012, ss. 595; *Dylematy polskiego nacjonalizmu: powrót do tradycji czy przebudowa narodowego ducha*, Kraków 2014, ss. 420.

⁹Jego podstawowe prace to *Religia w III Rzeszy*, Lwów 1936; *Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu*, Lublin 1946 i *Religia starogermańska i jej aktualne znaczenie w Niemczech*, Lublin 1949.

- a) nacjonalizm indyferentny;
- b) nacjonalizm ateistyczny;
- c) nacjonalizm pogański;
- d) nacjonalizm *stricte* religijny¹³.

Roman Bäcker zaznacza, iż w ostatnim przypadku deklarowane głoszenie ścisłego związku z chrześcijaństwem w enuncjacjach doktryn politycznych lub ideologiach nacjonalistycznych nie jest jednoznaczne z całkowitym podporządkowaniem wskazanemu danego Kościoła, z wiernością teologii danego wyznania chrześcijańskiego¹⁴.

Natomiast Bogumił Grott zaproponował nieco inny podział, tj. według stosunku nacjonalizmów do religii i odniósł go do różnych państw Europy, m. in.: Niemiec, Francji, Portugalii oraz Hiszpanii, a w szczególności Polski. Odnosząc się do relacji między religią (w Polsce – dominującym rzymskim katolicyzmem) a nacjonalizmami, Grott wyszczególnił trzy zasadnicze typy (względnie formacje) nacjonalizmu:

- a) nacjonalizm chrześcijański;
- b) nacjonalizm świecki;
- c) nacjonalizm neopogański.

W ten sposób Bogumił Grott odkrył wspólny mianownik nacjonalistycznych doktryn politycznych, różniących się filozofią człowieka, historii oraz w konsekwencji wizjami państwa i gospodarki czy nawet kultury w Europie, a zwłaszcza w Polsce – typ nacjonalizmu, względnie nacjonalistyczną formację ideowo-polityczną ufundowaną na wartościach chrześcijańskich. Możemy więc „wyłuskać” kategorię ideowo-polityczną pod nazwą „nacjonalizm chrześcijański” z typologii nacjonalizmów pod względem stosunku do religii chrześcijańskiej. Mamy tu oczywiście na uwadze przede wszystkim pewien typ idealny, który w postawach poszczególnych ludzi oczywiście nie musiał być zawsze ściśle realizowany.

Na tym etapie zasadne wydaje się być sformułowanie pytania: czy aby na pewno kategorie takie, jak nacjonalizm i chrześcijaństwo, są rozbieżne ze sobą, wykluczające się wzajemnie? Przecież nacjonalizm *per se* to doktryna polityczna, która wartość „naród” definiuje jako kryterium działań politycznych, jako wartość centralną, nadrzędną wobec pozostałych wartości, m. in. lokalnych, regionalnych i indywidualnych, a inaczej – swego rodzaju „podnarodowych” i ponadnarodowych. Dla przykładu Ro-

¹⁰Pod względem definicji słowa „naród” R. Bäcker wyróżnia nacjonalizm etniczny (naród jako wspólnota biologiczna), nacjonalizm kulturowy (naród jako wspólnota kulturowa) oraz nacjonalizm statokratyczny (naród jako imperium), zob. R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 28.

¹¹Zob. *ibidem*, s. 30-31.

¹²R. Bäcker wyróżnia poniższe typy myślenia politycznego: wiara religijna, myślenie ideologiczne, myślenie wegetatywne, myślenie trybalne, myślenie posttrybalne, myślenie fundamentalne, totalitarne gnoza polityczna, zob. *ibidem*, s. 28-34.

¹³Zob. *ibidem*, s. 31.

¹⁴Zob. *ibidem*.

man Tokarczyk pojęcie *nacjonalizm* definiuje poprzez wskazanie poniższych czterech cech:

- „1) naród własny znajduje się na szczycie istniejącej hierarchii narodów,
- 2) każdy naród, jako najdoskonalsza forma życia zbiorowego, charakteryzuje się niepowtarzalnym charakterem narodowym, ukształtowanym rodzimą, wyidealizowaną tradycją;
- 3) każdy naród, kierowany egoizmem narodowym, nie może uniknąć walki z innymi narodami w sytuacji konfliktów interesów narodowych, skłaniających do ekspansji terytorialnej i podporządkowywania sobie innych narodów”¹⁵,

Wydaje się, iż wymieniony tu „egoizm narodowy”, to zasada wręcz sprzeczna z wartościami religii chrześcijańskiej. Natomiast chrześcijaństwo (m. in. rzymski katolicyzm), to religia właśnie uniwersalna, ogólnoludzka, *ergo*: ponadnarodowa, obejmuje całą ludzkość, a więc wszystkie narody, wiążąc je w jedną wspólnotę ludzką, w której współdziałają te narody dążąc do tego samego celu: do Boga. Interes danego narodu jest poniekąd sprzeczny z interesami innymi narodów, czego efektem jest wrogość narodu wobec innego narodu, walki zbrojne i wojny itd., jest z reguły sprzeczny z wartościami ogólnoludzkimi, uniwersalnymi, takimi, jak równość (m. in. ludzi i narodów), pokój, miłosierdzie, litość, sprawiedliwość itd. Czy mimo tego zasada etyczna zwana „egoizmem narodowym” jest z gruntu rzeczy antychrześcijańska¹⁶? Czy aby na pewno doktryna polityczna nacjonalizmu *per se*, który deprecjonuje nie- i ponadnarodowe idee oraz wartości, jest z perspektywy chrześcijaństwa i jego zasad jest zgoła amoralna, neguje istnienie innych, niższych narodów? Pytamy, ponieważ według wykładni występujących w europejskiej myśli politycznej pierwsze pierwiastki fenomenu politycznego zwanego jako „nacjonalizm chrześcijański” pojawiły się na przełomie XIX/XX wieku we Francji (*vide nacjonalizm integralny*¹⁷), a następnie ów nacjonalizm chrześcijański wykształcił się i rozprzestrzenił się bujnie w międzywojniu w krajach Europy, m. in. w Hiszpanii (*vide nacionalcatolicismo*¹⁸), w Portugalii (*vide integralizm*

¹⁵R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Zakamycze 1999, s. 322-323.

¹⁶O egoizmie narodowym, względnie etyce narodowej, będącej *de facto* etyką antychrześcijańską z perspektywy nacjonalizmu chrześcijańskiego zob. np. M. Poradowski, *Katolickie Państwo Narodu Polskiego*, Wrocław 2010, s. 36-39.

¹⁷Nacjonalizm integralny to doktryna polityczna, będąca syntezą nacjonalizmu, katolicyzmu i monarchizmu. Ów nacjonalizm i organizację polityczną zwaną *Action Française* utworzył w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku Charles Maurras, wychodząc z pozytywizmu, zob. np. J. Bartyzel, *Morbus democraticus. Antyrepublikanizm, antydemokratyzm i antyliberalizm Charlesa Maurrasa*, <http://www.legitymizm.org/morbus-democraticus-maurras> (10.03.2015); idem, *Nacjonalizm Charlesa Maurrasa*, „Pro Fide Rege et Lege”, 2000, nr 1 (36); A. Wielomski, *Historyczna rola Action Française („nacionalitaryzm” a „nacjonalizm integralny”)*, <http://www.legitymizm.org/historyczna-rola-action-francaise> (09.03.2015); idem, *Charles Maurras wobec protestantyzmu*, [w:] *Różne oblicza nacjonalizmów. Polityka – Religia – Etos*, pod red. B. Grotta, Kraków 2010, s. 317-547; idem, *Katolicyzm jako filozofia w myśli młodego Charlesa Maurrasa*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?...*, pod red. B. Grotta.

¹⁸*Nacionalcatolicism* (po polsku dosłownie „narodowy katolicyzm”, „nacjonal-katolicyzm”) to doktryna polityczna, która charakteryzowała się osmozą nacjonalizmu i katolicyzmu i która wyłoniła się na scenie ideowo-politycznej na przełomie XIX/XX w. Pojęciem kluczowym owej doktryny na gruncie kluczowego było *hispanidad* (po polsku – aczkolwiek niezbyt zgrabnie – „hiszpańskość”), czyli wspólnota imperialna, uniwersalna i wieloetniczna, opierająca się na katolicyzmie. Jednym z ważnych intelektualistów tejże doktryny – Ramiro de Maeztu – założył wpływową organizację polityczną zwaną *Acción Española*. O doktrynie politycznej *nacionalcatolicismo* i organizacji *Acción Española* zob.. J. Bartyzel, *Między katolickim*

luzytański¹⁹), w Polsce (*vide* „młodzi” w Stronnictwie Narodowym w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku oraz narodowy radykalizm). Losy stosunków między nacjonalizmem i katolicyzmem przecież zmieniały się diametralnie od XVIII wieku, aż do dziś. Od ostrej konfrontacji, starcia (koniec XVIII wieku – połowa XIX wieku) pod względem tak światopoglądowym, jak politycznym poprzez wzajemne zbliżenie do siebie pod kątem politycznym, pozostając jednakowoż jako sprzeczne ze sobą w sferze światopoglądu (przełom XIX/XX wieku), a następnie syntezę harmonijną i zarazem hierarchiczną nacjonalizmu i nauczania Kościoła Rzymskokatolickiego w postaci nacjonalizmu chrześcijańskiego (okres międzywojenny i zaraz powojenny), aż do powtórnej antytezy tych dwóch kategorii: religijnej i ideowo-politycznej (od Soboru Watykańskiego do dziś)²⁰.

Nad tymże zjawiskiem politycznym pochylił się m. in. Bogumił Grott. Rekonstruował typ nacjonalizmu, względnie nacjonalistyczną formację ideową zwaną nacjonalizmem chrześcijańskim, opartą na fundamencie, jakim jest zbiór zasad chrześcijańskich; pewną doktrynę polityczną, którą opisywał ten badacz jako „zespalenie nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową”²¹. Dodajmy przy tym, iż synteza wartości katolickich i narodowych wymaga jednoznacznej hierarchii: katolicyzm ponad nacjonalizmem, Bóg ponad narodem, a także – jak zresztą na poziomie samych nacjonalizmów – własny naród ponad cudzymi narodami. Przeto w nacjonalizmie chrześcijańskim pojęcie „naród” jest co prawda wartością „naszą” i najwyższą, będącą kryterium działań politycznych, ale tylko w obrębie świata doczesnego, widzialnego i wobec tego pozbawiony jest statusu Absolutu, boskości i kryterium samych pojęć etycznych: „dobro” i „zło”. Może być Absolutem tylko Bóg, a w konsekwencji naród staje się poszerzoną rodziną, tj. dobrem społecznym²².

„Nacjonalizm chrześcijański” w swoim idealnym wymiarze, jest takim nacjonalizmem, który fascynuje się chrześcijaństwem i jego różnymi aspektami, m. in. jego doktryną religijną, obrzędami i rytami, strukturą organizacji religijnej (tzn. Kościoła-

panhiszpanizmem a separatyzmem etnicznym i suwerenizmem. Aporematiczność pojęcia „nacjonalizm” w Hiszpanii, <http://www.legitymizm.org/panhiszpanizm-separatyzm-suwerenizem> (09.03.2015); idem, *Nacjonalizm a religia w krajach iberyjskich w XX w.*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?...*, pod red. B. Grotta, s. 143-152; A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*, Madrid 1992; R. de Maeztu, *Authority, Liberty and Function in the Light of War*, London 1916.

¹⁹Integralizm luzytański jest to doktryna polityczna będąca połączeniem elementów tradycjonalizmu, monarchizmu i nacjonalizmu, zainicjowana przez António Sardinę w roku 1913 i istniejąca do roku 1933, a następnie reaktywowana w roku 1950. Szerzej o doktrynie i ruchu „Integralizm Luzytański” zob. J. Bartyzel, *Integralizm Luzytański*, <http://www.legitymizm.org/ebp-integralizm-luzytanski> (09.03.2015); idem, *Nacjonalizm a religia...*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?...*, pod red. B. Grotta, s. 135-143; idem, *Nacjonalizm chrześcijański w Portugalii*, [w:] *Nacjonalizm a konserwatyzm i monarchizm. Action Française i jej promieniowanie*, pod red. J. Bartyzela, D. Góry-Szopińskiego, Toruń 2011.

²⁰Zob. A. Wielomski, *Nacjonalizm a katolicyzm. Pozycje i pojęcie od Piusa VI do Jana Pawła II (cz. I)*, <http://www.konserwatyzm.pl/artukul/5286/nacjonalizm-a-katolicyzm-pozycje-i-pojecia-od-piusa-vi-po-ja> (10.03.2015).

²¹B. Grott, *Nacjonalizm i religia: proces zespalania nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową w myśli Narodowej Demokracji 1926–1939*, Kraków 1984.

²²Idem, *Nacjonalizm chrześcijański: narodowo-katolicka formacja ideowa w II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Krzeszowice 1999, s. 66.

mi). Nadto ów nacjonalizm zachwycą się wszystkim, co związane jest z religią chrześcijańską. Dla przykładu w Polsce nacjonalizm katolicki afirmuje wszystko, co wiąże się z rzymskim katolicyzmem i ze średniowieczem jako epoką zdominowaną przez religię (neomedievalizm). U polskich nacjonalistów katolickich budzą bezrefleksyjny, a nawet bezgraniczny zachwyt średniowieczne ustroje: polityczny i społeczno-ekonomiczny, organiczne i hierarchiczne społeczeństwo stanowo-zawodowe, w którym ustosunkowały się w sposób hierarchiczny stany, gildie, cechy i korporacje, harmonijne i zarazem hierarchiczne relacje Kościoła – państwo, funkcja państwa wobec Kościoła (*brachium saeculare*, czyli „ramię świeckie” Kościoła²³) w relacji Kościół – państwo, zasada *ordo caritatis* w sferze etyki katolickiej²⁴, system filozoficzny św. Augustyna z Hippony²⁵, tomizm św. Tomasza z Akwinu²⁶ i związany z nim nurt filozoficzny zwany personalizmem chrześcijańskim²⁷, a nawet teorie o cywilizacjach Feliksa Konecznego²⁸. Jednym słowem – poprzez katolicyzm zachwycają się nacjonałiści katolicycy okresem średniowiecznym Europy, stawiając znak równości pomiędzy katolicyzmem a średniowieczną cywilizacją europejską. Chrześcijaństwo, a nie np. hinduizm, buddyzm czy shintoizm, było i nadal jest obiektem zachwytu, uniesienia, podziwu europejskich nacjonalizmów w obrębie typu nacjonalizmu chrześcijańskiego. Nacjonalizm chrześcijański jakby „uwierzył” w całą doktrynę religijną określonego wyznania chrześcijańskiego, np. polski nacjonalizm chrześcijański „uwierzył” w doktrynę katoli-

²³Ścisłej rzecz biorąc, pojęcie *brachium saeculare* oznacza instytucję pomocy udzielanej przez władzę świecką (tzn. państwową) przy wykonywaniu decyzji i wyroków władz kościelnych, np. w przypadkach heretyków i herezji. Cesarz rzymski Gracjan wprowadził tę instytucję dekretem w 378 roku, zob. *Encyklopedia Kościelna*, tom II, Warszawa 1873, s. 541-542 – też tekst internetowy, http://pl.wikisource.org/wiki/Encyklopedia_Ko%C5%9Bcielna/Brachium_saeculare (17.02.2015).

²⁴*Ordo caritatis* tłumaczy się jako „porządek miłości”, względnie „hierarchia miłości”. W zasadzie tej miłość to uczucie jednostki zależne od danego obiektu, tj. określonego kręgu społecznego, uczucie stopniowalne. Owa zasada to porządek miłości, według której dana jednostka najbardziej miłuje Boga, trochę mniej własną rodzinę, stawia ją przed pozostałymi grupami społecznymi, potem mniej miłuje własny naród, a na koniec najmniej miłuje obce narody, .M. Poradowski, op. cit., s. 37.

²⁵Tutaj polscy nacjonałiści katolicycy zwracali uwagę na poglądy Augustyna dotyczące udziału państwa w wywieraniu przymusu na heretyków w celu ich nawracania, zob. B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach ugrupowań narodowo-radykalnych do roku 1939*, Kraków, s. 57; idem, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 77.

²⁶W latach trzydziestych XX wieku polscy nacjonałiści katolicycy powoli uwzględniali tomizm Tomasza z Akwinu jako doktrynę wręcz obowiązującą, z którą musieli uzgadniać swoje koncepcje państwa, ekonomii czy relacji Kościół – państwo, ibidem, s. 73.

²⁷Personalizm chrześcijański to prąd filozoficzny, który rozwijał i nadal rozwija poglądy antropologiczne tomizmu. Cechą charakterystyczną tegoż prądu jest apoteoza człowieka jako osoby: rozumnej, indywidualnej, godnej, odróżnialnej od pozostałych osób, mającej duszę, a za tym idzie również sumienie, wolną wolę, wolny wybór, sumienie. Stąd ów prąd głosi balans między rozwojem osobowości jednostki, rozwijaniem się jego duszy a obowiązkami człowieka wobec narodu i państwa. Personalizm chrześcijański i jego pojęcie „osoba” wywarły ogromny wpływ na nacjonałistów katolickich. O personalizmie chrześcijańskim zob. np. St. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010; M. A. Krąpiec, *Osoba*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom VIII, Lublin 2006, s. 873-887.

²⁸Według Feliksa Konecznego cywilizacja łacińska, oparta na nauce Kościoła, stworzona przez katolicyzm, jest poniekąd wyższa pod względem rozwoju cywilizacyjnego wobec pozostałych cywilizacji: arabskiej, chińskiej, turańskiej, bizantyńskiej, bramińskiej i żydowskiej. Toteż Koneczny konfrontuje cywilizację łacińską z innymi cywilizacjami, gdzie tylko katolicyzm i jego cywilizacja łacińska optuje za indywidualną osobą, popiera rozwój i autonomię samorządowych stowarzyszeń społecznych i ekonomicznych wobec państwa, zaś inne religie i cywilizacje podkreślają kolektyw, grupę społeczną i totalną władzę państwa, zob. F. Koneczny, *O ład...*, s. 19-22; idem, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, maszynopis w zbiorach autora, s. 3 i 18.

cyzmu, w całą naukę Kościoła Rzymskokatolickiego. Kontynuując, nacjonalizm, który ustosunkuje się pozytywnie do religii chrześcijańskiej, wszem i wobec uznaje, iż nauka Kościoła to zręb, filar, na którym opiera się mocno jego doktryna nacjonalistyczna.

Według nacjonalizmu chrześcijańskiego światopogląd chrześcijański – czyli całościowy obraz wszechświata i człowieka, holistyczna wizja świata potrafiąca odpowiedzieć na wszystkie pytania egzystencjalne, ontologiczne i gnozeologiczne, pytania o genezy, istoty oraz cele wszechświata i miejsca człowieka w nim, wizja świata wytworzona przez chrześcijaństwo – to „Prawda Boża”, „absolutna”, „obiektywna”, „bezwzględna”, „odwieczna”, „objawiona”, „niezależna” itd. Zdaniem nacjonalistów uznających wykładnię Kościoła Rzymskokatolickiego, Bóg podarował „Prawdę” ludziom, podarował tę samą „Prawdę”, która została spisana jako Pismo Święte, „Prawdę” którą przechowuje Kościół z pokolenia na pokolenie jako Tradycję. Dla nacjonalizmu chrześcijańskiego światopogląd chrześcijański, doktryna religijna chrześcijaństwa, to po prostu prawdziwy, możliwy światopogląd, to jedyna i obiektywna wizja świata, w której trzema zasadniczymi kategoriami są: wszechświat, człowieka i nade wszystko Bóg. Innymi słowy, z perspektywy tegoż nacjonalizmu katolicyzm to „monoidea”²⁹, która rządzi wszystkimi dziedzinami życia: publicznymi i osobistymi oraz którą ochrania państwo. Ów typ nacjonalizmu kategorycznie twierdzi, iż wręcz nie ma innego światopoglądu niż światopogląd utworzony przez chrześcijaństwo, inne wizje świata to wizje fałszywe, błędne. Stąd punktem wyjścia dla wszystkich nacjonalistycznych idei, koncepcji, wizji, m. in. państwa, społeczeństwa czy ekonomii, jest oczywiście wielka interpretacja świata, interpretacja obiektywna i prawdziwa *par excellence*, utworzona i podarowana przez chrześcijaństwo i jego organizacje religijne, a przede wszystkim przez katolicyzm i Kościół Rzymskokatolicki. Nacjonalizm ten zawsze sprawdza zbieżność swojego korpusu ideowo-politycznego z wymogami chrześcijańskiej doktryny, która jest prawdziwa i obiektywna, a dopiero później zaczyna formować swoje idee co do polityki czy ekonomii, ściśle trzymając się zadań i celów chrystianizmu. Wizje państwa czy ekonomii „młodych” z SN-u, czy ONR-u „ABC”, aczkolwiek różniły się od reprezentowanych przez RNR-Falanga z powodu odmiennego interpretowania poszczególnych aspektów pierwowzorów średniowiecznych ustrojów: politycznego i społeczno-ekonomicznego, opierały się jednak twardo na zasadach katolicyzmu, albowiem z perspektywy nacjonalizmu chrześcijańskiego religia chrześcijańska jest – jak mówi choćby arcybiskup w Cambrai Jan Chollet – „źródłem natchnienia idei narodowej”³⁰.

Dla nacjonalizmu chrześcijańskiego nauka danego Kościoła (katolickiego, prawosławnego, protestanckiego) to jedyny punkt odniesienia. Jak pisze Bogumił Grott,

²⁹Zob. A. Doboszyński, *Monoidea (fragment z większej pracy pt. >>Ustrój państwa<<)*, [w:] *Religia, Kościół, etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej*, pod red. B. Grotta, s. 146-149.

³⁰*Jego Eminencja Jan Chollet, arcybiskup w Cambrai*, [w:] *Nacjonalizm a katolicyzm. Opinie biskupów, uczonych, polityków i publicystów współczesnych (tekst z roku 1922)*, pod red. A. Peretiatkowicza, s. 14.

nacjonalizm ten szuka „(...) uzasadnienia dla swoich twierdzeń w wartościach religijnych czy wręcz nauce Kościoła (ów)”³¹. Ucząc się wartości takich, jak m. in. miłosierdzie, litość, pokój, pomoc biednym i ubogim, solidarność, współpraca, od Ewangelii, stale pamiętając o wartościach dobra i zła, idealnych relacjach międzyludzkich według Kościołów i szukając swej inspiracji wyłącznie w Piśmie Świętym i w Tradycji przechowywanej przez Kościoły, ten typ nacjonalizmu kształtuje swoje doktryny nacjonalistyczne, narodowe wizje państwa i gospodarki jako narzędzia polityczne do efektywniejszej implementacji religii chrześcijańskiej w życie społeczne danego narodu, a więc do nadrzędnego zadania *stricte* religijnego, a nie politycznego, a nawet nie nacjonalistycznego. Podkreślał to jednoznacznie w wielu miejscach publicysta młodoendecki Karol Stefan Frycz w swojej książce *Polska Prawdziwa*, jak i we wcześniejszych enuncjacjach³². Co więcej, ów nacjonalizm dąży świadomie i oficjalnie do deprecjonowania względem chrześcijaństwa własnego nacjonalistycznego zestawu ideowo-politycznego. Innymi słowy, nacjonalizm chrześcijański jest w pełni świadom, iż własne kategorie polityczne czy społeczno-ekonomiczne, idee i wartości narodowe są tylko instrumentami do celu chrześcijaństwa, jakim jest propagowanie jego zasad. Sama istota nacjonalizmu jako doktryny politycznej jest wprzęgnięta w cele i zadania nauki danego Kościoła, a zatem to właśnie Kościół kieruje narzędziem politycznym zwanym jako „nacjonalizm” po to, by lepiej głosić prawdy wiary w danym narodzie. Nacjonalizm chrześcijański przyznaje, iż sam na usługach religii chrześcijańskiej, jest niejako – że użyjemy pojęcia zaczerpniętego z terminologii katolickiej – „ramieniem świeckim” (*brachium saeculare*) Kościoła. Co więcej, ten typ nacjonalizmu apoteozuje stosunki wybitnie hierarchiczne między sferą *sacrum* a sferą *profanum*, sferą świecką, a inaczej – między Kościołem a państwem i społeczeństwem. Ów typ nacjonalizmu przyznaje rację Kościołowi, iż Kościół i państwo są zupełnie odrębnymi, autonomicznymi względem siebie sferami i jednocześnie te dwie sfery ustosunkowują się w sposób hierarchiczny, tzn. Kościół jest wyższy niż społeczeństwo (m. in. właśnie naród) i – tym bardziej – państwo, gdyż oczywiście to właśnie Kościół jest źródłem światopoglądu – z perspektywy nacjonalizmu chrześcijańskiego – obiektywnego, jedyne i prawdziwego, to on przechowuje Tradycję i wobec tego powinno podporządkować się wskazaniom nauki Kościoła, opierać się na wartościach moralnych katolicyzmu³³. Sama istota państwa, jego cele, działania, sposoby funkcjonowania, relacje z hierarchicznym Kościołem zależą od wskazań katolicyzmu. Nauka Kościoła przenika państwo narodowe tak, by państwo narodowe z definicji stało się chrześcijańskie. Sądziemy zatem, iż w konsekwencji państwo jest najpierw chrześcijańskie, a dopiero później narodowe.

³¹B. Grott, *Wstęp*, [w:] *Religia, Kościół, etyka...*, pod red. B. Grotta, s. 8.

³²K. S. Frycz, *Polska prawdziwa*, Kraków 2014, (pod. red. naukową O. Grotta).

³³Szerszej zob. np. J. Bartyzel, *Kościół a państwo*, http://metapedia.konserwatywizm.pl/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_a_pa%C5%84stwo (02.05.2013).

Stąd podkreślmy, iż ów nacjonalizm charakteryzuje się jasną, przejrzystą hierarchią, w której religia chrześcijańska wraz z jej doktryną religijną, jej liturgią, jej rytami itd. stoi niepodzielnie ponad doktryną polityczną nacjonalizmu – tak, jak cel stoi nad instrumentem czy narzędziem politycznym ułatwiającym wdrażanie owego celu w życie danego narodu. Podporządkowanie nacjonalizmu założeniom czy normom płynącym z nauczania Kościoła, czyni nacjonalizm podporządkowanym m. in. uniwersalizmowi, naciskającemu na całą ludzkość i na wartości międzynarodowe, czego efektem jest to, iż wszelkie działania mające na celu realizację interesu narodowego nie mogą być sprzeczne z religijnymi zasadami moralnymi takimi, jak miłość człowieka do człowieka i narodu do narodu, miłosierdzie, pokój, solidarność, pomoc biednym i ubogim itd. W „korpucie” ideowo-politycznym nacjonalizmu chrześcijańskiego, przypominającym teoretyczny system polityczny (w klasycznym rozumieniu Davida Eastona)³⁴, gdzie poszczególne kategorie, wartości i idee nacjonalistyczne ustosunkują się w sposób hierarchiczny, chrześcijaństwo (w Polsce – katolicyzm) oraz jego prawdziwy i jedyny światopogląd stoją wyżej niż sam nacjonalizm jako doktryna polityczna, interes chrześcijański stoi wyżej nad interesem narodowym, chrześcijańskie wartości moralne stoją nad wartościami narodowymi. Powiemy więcej: z racji religii samej w sobie i uniwersalizmu to właśnie Kościół Rzymskokatolicki, jego doktryna religijna, wartości chrześcijańskie i interesy chrześcijańskie decydują o nacjonalizmie i swych ideach (m. in. naród), o wartościach narodowych, o interesach narodowych, o działaniach i zachowaniach narodów względem siebie – przecież tylko Kościół może kontaktować się z Bogiem, jest utworzony przez samego Boga i wobec tego każdy człowiek musi dążyć do Boga tylko poprzez Kościół. Innymi słowy, chrześcijańskie wartości moralne są ramami, w których mają poruszać się narody. Zatem w nacjonalizmie chrześcijańskim centralnym problemem jest związek harmonijny i zarazem hierarchiczny dwóch najważniejszych wartości:

1. Cel – Bóg (Absolut)
2. Narzędzie – naród (wartość najwyższy względem innych kategorii doczesnych).

W związku z powyższym wśród idei i wartości nacjonalizmu chrześcijańskiego, wyróżniają się dwie kategorie: „Bóg” i „naród”. Są one związane hierarchicznie, gdyż uczy Stary Testament, iż w pewnym momencie to właśnie Bóg stworzył z niczego świat, a więc m. in. narody mieszkające na świecie. Bóg stoi nad całym światem, a więc ponad poszczególnymi narodami, będącymi jedynie poszczególnymi partykularnymi elementami mozaiki, jaką jest świat. Jednym słowem – Bóg to uniwersalizm; poszczególne narody – to różne partykularyzmy składające się na uniwersalizm, przeto uniwersalizm to ni więcej, ni mniej, jak „jedność w różnorodności”, a więc wszystkie narody składają się w jedną ludzkość, dążącą do jednego Boga³⁵. Wszystkie narody

³⁴Zob. D. Easton, *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*, New York 1953.

³⁵Zob. *Jego Eminencja Jan Chollet...*, [w:] *Nacjonalizm a katolicyzm...*, pod red. A. Peretiatkovicza, s. 12.

wobec tego usiłują współpracować w pokoju i w zgodzie z innymi narodami, szanując inne narody i ich tożsamości kulturowe. W oczach Boga wszystkie narody są równe wobec siebie, natomiast niewątpliwie w percepcji danego narodu istnieje hierarchia między „naszym” narodem a „nie-naszymi” narodami, gdzie „nasz” naród stoi wyżej aniżeli pozostałe narody, uznając jednocześnie prawa do bytu i rozwoju innych narodów. Nacjonalizm chrześcijański dokonał zatem odrzucenia przesadnego ekskluzywizmu narodowego, szowinizmu, deifikacji narodu, rasizmu i jego odrażających skutków (np. ludobójstwo Żydów) jako zjawisk materialistycznych³⁶.

W kontekście tytułowych rozważań istotne są poglądy nacjonalizmu chrześcijańskiego na genezę świata. Bóg, a nie naród, stworzył człowieka jako istotę społeczną³⁷, a co za tym idzie zdecydował, że człowiek urodził się w danym narodzie i żyje w nim niezależnie od swej woli. Zdaniem reprezentantów nacjonalizmu chrześcijańskiego, z woli Boga dany człowiek z natury jest przypisany do określonego narodu, mówi językiem ojczystym, narodowym, pamięta o wspólnej świadomości narodowej, zachowuje i pielęgnuje tradycję, jest w łańcuchu pokoleń w obrębie określonego narodu. Toteż właściwie z woli Boga naród to nie tylko fenomen społeczny, ale również naturalny – wszakże Bóg utworzył prawo naturalne, rządzące naturą, przyrodą, a natura wymaga, by dana jednostka była we wspólnocie narodowej. Dla nacjonalizmu chrześcijańskiego człowiek urodzony poza wszystkimi narodami, człowiek bez narodu, to po prostu niedorzeczność i przez to obraza dla Boga. Słynną dewizą dla nacjonalizmu chrześcijańskiego było (jest) hasło: „przez Naród do Boga”, a więc poprzez naród jako wspólnotę kulturową i etniczną, egzystującą w doczesnej i materialnej sferze, do Boga, istniejącego poza wszechświatem. W związku z tym nacjonalizm chrześcijański definiuje pojęcie „naród” jako ideę *stricte* ziemską, doczesną, pozbawioną cech *sacrum*, sakralności. „Naród” co prawda stanowi najwyższą wartość w stosunku do wartości grupowych (np. gmina, region) i indywidualnych (np. interes prywatny danej jednostki), lecz ustępuje Bogu, plasuje się dopiero na drugim stanowisku w hierarchii wartości, gdyż ta wartość związana jest ze sferą materialną, doczesną, niższą.

Z perspektywy nacjonalizmu chrześcijańskiego nacjonalizm, który sięga do apoteozy narodu jako Absolutu, jako *sacrum*, uchodzić musi za skrajny. Zdaniem nacjonalistów katolickich, ten typ nacjonalizmu dąży do deifikacji, ubóstwienia narodu jako wartości *stricte* boskiej i w konsekwencji neguje istnienie Boga. Widzimy więc, iż w hierarchii zasad nacjonalizmu skrajnego nie ma w ogóle kategorii „Bóg”. Co więcej, tenże nacjonalizm postuluje pierwszeństwo własnego narodu nad innymi narodami, hierarchię narodów, gdzie pozostałe narody są z natury gorsze oraz niższe, i wobec tego generuje nienawiść, wrogość, wojnę, a nawet eksterminację fizyczną, ubóstwia przemoc, siłę, walkę, wojnę, okrucieństwo itp. W końcu ów nacjonalizm afirmuje wła-

³⁶Ibidem, s. 11.

³⁷M. Poradowski, op. cit., s. 12.

sny naród stojący ponad etyką, ponad dobrem i złem, własny naród, który decyduje nie tylko o działaniach politycznych, ale również o wartościach etycznych: dobro to to, co przyczynia się do rozwoju narodu, zaś zło – to to, co powstrzymuje rozwój narodu. Zarówno Kościół Rzymskokatolicki, jak i nacjonalizm chrześcijański koncentrują się na tym, iż nacjonalizm skrajny nie liczy się z zasadami etycznymi, z wartościami: pokój, ład, sprawiedliwość, solidarność itd., jest okrutny, bezlitosny, „pogański”, antychrześcijański. Przykładem był niemiecki nacjonalizm, zwłaszcza w fazie hitleryzmu. Natomiast nacjonalizm właściwy (umiarkowany), to nacjonalizm szanujący zasady chrześcijańskie, które są nadrzędne wobec wartości narodowych. Nacjonalizm umiarkowany, to nacjonalizm pozbawiony negatywnych efektów, bez nienawiści czy też wrogości, „ułagodzony” i „zdyscyplinowany” przez religię chrześcijańską i jej zasady chrześcijańskie, szanuje i w pełni respektuje prawa wyższe, tj. boskie i naturalne, pochodzące od Boga, które – jak to ujął Emanuel De Las Cases – „włożył w sferach ludzkich Bóg”³⁸.

Przejdźmy do reprezentantów typu nacjonalizmu chrześcijańskiego, a precyzyjnie: rzymskokatolickiego, w Polsce. Za początek tej formacji ideowo-politycznej umownie można przyjąć rok 1927, kiedy to ukazała się broszura Romana Dmowskiego pt. *Kościół, Naród i Państwo*. To w niej znajdziemy słynny cytat, którym wciąż posługują się różne narodowe organizacje polityczne i partie: „Katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”³⁹. Jednym słowem – katolicyzm sam w sobie, to swego rodzaju „nerw” całego narodu polskiego. Istota narodu, to nie tożsamość kulturowa i biologiczna, ale właśnie katolicyzm, nauka Kościoła Rzymskokatolickiego, Pismo Święte i Tradycja katolicka. Oderwanie owego „nerwu” od narodu polskiego powoduje niszczenie istnienia, bytu, tożsamości tego narodu. Naród polski jest całkowicie zależny od katolicyzmu i jego przeróżnych aspektów: interpretacji doktryny chrześcijańskiej, jej Tradycji, społecznej nauki Kościoła itd. Myśl Romana Dmowskiego i nacjonalistów katolickich sprowadza się do konstatacji: jeżeli naród polski „umarłby”, to zapewne dalej „żyłby” katolicyzm, zaś jeżeli katolicyzm „umarłby”, to niestety „umarłby” również naród polski. Broszura *Kościół, Naród i Państwo* tłumaczyła jasno i wyraźnie, iż sama kategoria „naród”, m. in. naród polski, jest właśnie zależna od kategorii „katolicyzm”, a inaczej – „naród” to tylko narzędzie doczesne do celu absolutnego, jakim jest katolicyzm, dzięki któremu istniała i nadal istnieje cywilizacja europejska, składająca się – przynajmniej od XVIII wieku – z wielu narodów, oparta na światopoglądzie *stricte* chrześcijańskim, jako jedynym, prawdziwym, obiektywnym i wszechogarniającym, usytuowana na

³⁸Zob. Emanuel De Las Cases, *senator*; [w:] *Nacjonalizm a katolicyzm...*, pod red. A. Peretiatkowicza, s. 42.

³⁹R. Dmowski, *Kościół, Naród i Państwo*, [w:] *Religia, Kościół i etyka...*, pod red. B. Grotta, s. 107.

chrześcijańskich wartościach moralnych. Według Romana Dmowskiego, skoro istnieje tylko jedyny i prawdziwy światopogląd, zachowany przez Kościół Rzymskokatolicki, to naród polski – jak i zresztą i inne narody europejskie – nie mogą istnieć bez Kościoła Rzymsko-Katolickiego i jego światopoglądu.

Roman Dmowski twierdził więc, iż istnienie narodu Polacy zawdzięczają Kościołowi Rzymskokatolickiemu i jego światopoglądowi, a nie odwrotnie. Kościół poprzez oświatę, wychowanie i szkolnictwo wykształcił moralnie, duchowo i materialnie wszystkie narody europejskie, a zwłaszcza naród polski, utworzył z „masy” mnóstwa szczepów i plemion zorganizowane, najbardziej złożone narody, a następnie Kościół Rzymskokatolicki swoje wartości chrześcijańskie „wlewał” do tak utworzonych narodów swoje zdobycze społeczne, polityczne, kulturalne itd. „Wlewał” do swego rodzaju „naczyni”, jakimi są oczywiście owe narody, treść, jaką jest z kolei nauczanie Kościoła, m. in. pogląd o indywidualnym sumieniu jednostki ludzkiej: „Bez tego, co zrobił chrystjanizm (tak w oryginale – K. K.) i Kościół Rzymski w dziejach, nie istniały by narody dzisiejsze. Dziełem Kościoła było wychowanie indywidualnej duszy ludzkiej, mającej oparcie moralne w swem własnym sumieniu, a stąd posiadającej poczucie obowiązku i odpowiedzialności osobistej; on związał różne szczepy, z ich odrębnych kultami szczepowymi, w jednej wielkiej religii; on u kolebki dzisiejszych narodów europejskich, w pierwszej połowie średniowiecza, był w ogromniej mierze organizatorem państwa, jego bowiem ludzie byli jedynymi oświeconymi ludźmi, bez których ani urządzenie państwa, ani organizacja stosunków międzynarodowych nie była możliwa, on wreszcie niósł ludziom wielkie dziedzictwo Rzymu, jego cywilizację, prawo rzymskie, które stało się postawą bytu całego świata zachodnio-europejskiego i na którym wychowały się instynkty społeczne, tworzące dzisiejszy naród”⁴⁰. Wynika więc z powyższego fragmentu, iż Kościół Rzymskokatolicki był ni więcej, ni mniej jak wręcz mecenasem sztuki, literatury i innych dyscyplin, chronił najwyższe, najbardziej rozwinięte dziedzictwo – dziedzictwo Rzymu i Grecji, dziedzictwo cywilizacji europejskiej od walk i wojen międzyplemiennych, a także chroni zwykłych Europejczyków od „barbarzyńców”, którzy nie rozumieli technologii, badań naukowych.

Wychodząc tedy z afirmacji katolicyzmu i uznania narodu polskiego jako doczesnego narzędzia Boga i pamiętając z wypowiedzi Dmowskiego „młodzi” ze Stronnictwa Narodowego głosili wszem i wobec na pierwszym miejscu Boga, a nie własny naród, jako cel absolutny doktryny politycznej nacjonalizmu. Zwróćmy uwagę choćby na ten górnolotny, eufemistyczny tekst, który wyszedł spod pióra jednego z działaczy tego środowiska: „(...) celem naszym jest Bóg i Jego chwała, Bóg osobowy, który stworzył i ziemię i wszechświat, a który określił swe wieczne trwanie wobec Mojżesza je-

⁴⁰Ibidem, s. 105.

dynym zdaniem: >>Jam jest, którym jest<<. Wiara w Boga stanowi fundament chrześcijaństwa i wszelkiej w ogóle kultury. (...) Bóg jest najwyższym celem człowieka⁴¹.

Szczególnym zainteresowaniem „młodych” była sytuacja prawna katolicyzmu i Kościoła Rzymskokatolickiego. Uważali oni, iż państwo narodowe, powinno stać się chrześcijańskim (konkretniej: rzymskokatolickim), a religia chrześcijańska (ściślej: rzymski katolicyzm) powinna być uznana przez państwo i jego prawo jako religia panująca. Zapowiada to choćby deklaracja programowa Młodzieży Wszechpolskiej z 1932 roku: „Wiara narodu polskiego, religia rzymsko-katolicka musi zajmować stanowisko religii panującej, ściślej związanej z państwem i jego życiem, oraz stanowi podstawę wychowania⁴². Zauważmy tutaj w myśli narodowej „młodzieżówki” *continuum* między poglądem o katolicyzmie jako religii panującej a poglądem o wyłączności wychowania młodzieży. Skoro katolicyzm jest religią panującą, na której opierają się naród polski, jego państwo oraz cały porządek prawny, to musi on kontrolować edukację, wychowanie i oświatę – punkty centralne dla dalszego, przyszłego rozwoju narodu polskiego, gdyż to właśnie edukacja, oświata i wychowanie mogłyby skutecznie kształtować osobowość, „ja” i sumienie Polaka i wobec tego świadomość społeczną narodu polskiego.

Wychodząc z postulatu o katolicyzmie jako religii panującej i wobec tego o państwie opartym na wskazaniach Kościoła Rzymskokatolickiego, o państwie, które oficjalnie uznaje tylko religię chrześcijańską za prawdziwą, „młodzi” poszli dalej. W ich myśli politycznej możemy spotkać np. propozycję, iż państwo winno chronić katolicyzm przed atakami czy zorganizowanymi akcjami innych religii. Wtedy państwo staje się narzędziem przemocy i siły, instrumentem politycznym broniącym rzymski katolicyzm, odmawia atakującym katolicyzm religiom i wyznaniom religijnym statusu prawnego. „Przy zapewnionej ustawami państwowymi wolności sumienia zorganizowany naród nie może tolerować, ażeby jego wiara była przedmiotem ataków lub doznawała obrazy z jakiegokolwiek strony lub by prowadzono zorganizowaną akcję w celu rozkładania życia religijnego narodu⁴³. Wniosek: w Polsce inne związki wyznaniowe – nieważne, czy nierzymskokatolickie i zarazem chrześcijańskie, czy też niechrześcijańskie – dla państwa narodowego i dla prawa polskiego mogą swobodnie funkcjonować, pod warunkiem jednak uznania przez nie rzymskiego katolicyzmu za religię panującą.

Jędrzej Giertych – ważny reprezentant frakcji „młodych” w Stronnictwie Narodowym – podkreślał: „Jesteśmy katolikami. Pragniemy, by całe życie polskie oparło się na podstawach światopoglądu katolickiego i etyki katolickiej. Pragniemy, by Kościół Katolicki miał w życiu polskim należne mu w katolickim kraju stanowisko. Naszą dok-

⁴¹W. Nowosad, *O jednolity pogląd na świat*, [w:] *Religia, Kościół, etyka...*, pod red. B. Grotta, s. 127.

⁴²*Deklaracja programowa >>Młodzieży Wszechpolskiej<< z roku 1932*, [w:] *Religia, Kościół, etyka...*, pod red. B. Grotta, s. 99.

⁴³Ibidem, s. 99.

trynę polityczną i naszą działalność polityczną dopasowujemy i zawsze dopasowywać będziemy do wymagań i nakazów religii katolickiej”⁴⁴. Giertych uważał, iż należy dopasowywać doktrynę polityczną i działalność *stricte* polityczną państwa do wymogów i wskazówek katolicyzmu, które te wskazówki i wymogi są z perspektywy narodu polskiego i jego państwa narodowego bezwzględne, autorytatywne, odgórne. Postulował on kategoryczne dostosowanie się świata polityki do nauki Kościoła Rzymskokatolickiego; sugerował, iż świat polityki to tylko efekt wcielenia w życie katolickich wartości międzyludzkich (tj. człowiek – człowiek) i międzynarodowych (tj. naród – naród), zarówno wewnątrz danego narodu, jak i w stosunkach międzynarodowych. Według Giertycha, działania polityczne państwa narodowego koniecznie muszą najpierw zostać uzgodnione z wartościami Ewangelii (miłość, pokój, miłosierdzie itd.), i jakby „nałożyć” na siebie swego rodzaju „kagańce moralne”, a więc zasady chrześcijańskie, będące uniwersalnymi, ogólnoludzkimi. Tak wyobrażone przez nacjonalizm chrześcijański państwo narodowe jest *de facto* państwem wyznaniowym.

Główne tezy o związku pierwszeństwa katolicyzmu nad nacjonalizmem i Boga nad własnym narodem powtarzali również inni liderzy frakcji „młodych”. Cytowany już wyżej Witold Nowosad podkreślał: „Ten nacjonalizm katolicki, co za podstawę filozoficzną ma chrześcijańską zasadę miłości, co przez szczęście narodów dąży do szczęścia ludzkości, i do Boga, ale tylko przez naród, nie z pominięciem (...)”⁴⁵. Wyższe szczęście danej jednostki ludzkiej realizuje się właśnie we własnym narodzie, krystalizuje się w czynnym wypełnianiu powinności i obowiązków na rzecz własnego narodu, zaś szczęście absolutne, najwyższe *par excellence* człowieka i jego duszy, to bezpośrednio zjednoczenie się z samym Bogiem, to zbawienie. Toteż absolutne, nadprzyrodzone szczęście dla każdego człowieka, tzn. dążenie do zjednoczenia się z Bogiem, dążenie do zbawienia, realizuje się tylko w wyższym szczęściu, w gorliwym wypełnianiu obowiązków na rzecz narodu, niejako „oddawaniu” prywatnego interesu na rzecz dobra narodu. Aby człowiek mógł odpokutować wszystkie grzechy, stanąć po swojej śmierci przed obliczem Boga, najpierw musi koniecznie włączyć się do wspólnoty narodowej, być świadomym i czynnym członkiem własnego narodu, musi uświadomić sobie, iż jest pełnoprawnym członkiem swojego narodu. Im człowiek bardziej zaangażuje się w sprawy narodowe, tym szybciej przybliży się do realizacji zbawienia, do Boga. Nie można podążać niejako „na skróty”, do Boga tzn. z pominięciem pracy na rzecz własnego narodu.

Doktryna polityczna polskiego narodowego radykalizmu także uznawała za Absolut nie naród, lecz Boga. Jedną z jej odmian, utworzoną przez Obóz Narodowo-Radykalny „ABC”, charakteryzowała się m. in. afirmacją redukcji państwa na rzecz samorządów, autonomicznych stowarzyszeń społecznych i gospodarczych, nawiązując

⁴⁴J. Giertych, *O wyjście z kryzysu*, [w:] *Religia, Kościół, etyka...*, pod red. B. Grotta, s. 132.

⁴⁵W. Nowosad, *W walce o Katolickie Państwo Narodu Polskiego*, [w:] *Religia, Kościół, etyka...*, pod red. B. Grotta, s. 124.

do średniowiecznych gildii, cech i korporacji oraz wielości drobnych zakładów. Drugi nurt, reprezentowany przez Ruch Narodowo-Radykalny „Falanga”, podkreślał m. in. gospodarkę planową, wielkie koncerny gospodarcze, uniformizację kultury, kontrolę i ingerencję państwa we wszystkie dziedziny społeczeństwa (oprócz Kościoła i rodziny rzecz jasna), centralizm i monopartię w państwie, *de facto* próbując pogodzić katolicyzm i Kościół Rzymskokatolicki z faszystowskimi tendencjami (*vide* „totalizm katolicki”⁴⁶). Jednakże odnośnie do hierarchicznego związku między Bogiem oraz narodem tutaj jednogłośnie zgadzały się i ONR „ABC”, i RNR „Falanga”. Dwie odmiany narodowego radykalizmu wspólnie wołały o pierwszeństwo Boga przed narodem polskim, o pierwszeństwo „absolutnego, nadprzyrodzonego celu” ponad doczesnym środkiem do tegoż celu. Dla przykładu Tadeusz Gluziński – wybijający się ideolog Obozu Narodowo-Radykalnego i Obozu Narodowo-Radykalnego „ABC” – powtarzał za „młodymi”, iż w tak urządzonym państwie narodowym i zarazem katolickim cały ustrój państwa, jego cele, struktura i funkcjonowanie oparte są na wskazaniach i zasadach katolickich; iż hierarchiczny Kościół Rzymskokatolicki jest uprzywilejowany wobec innych religii i wyznań; iż zasady chrześcijańskie rządzą nad całością życia publicznego narodu; iż prawo stanowione regulowane jest przez prawo naturalne i boskie: „Kto głosi, że Polska ma być krajem katolickim, kto przyznaje Kościołowi katolickiemu naczelne stanowisko, ten musi się zgodzić zarówno na regulowanie życia publicznego zasadami etyki katolickiej jak i na konsekwencje prawne, wynikające z tych zasad. (...) Polskę uważamy za kraj katolicki i sami jesteśmy katolickimi”⁴⁷. Co więcej, nawołując do syntezy katolicyzmu i nacjonalizmu, a w konsekwencji rządzenia katolicyzmu jako światopoglądu, „monoidei” nad poszczególnymi dziedzinami życia, m. in. nad kulturą, filozofią, polityką, ekonomią, Gluziński posuwał się jeszcze dalej, a mianowicie postulował, iż przynależy duchowym godność duchowa, a więc dany członek hierarchii kościelnej z definicji stoi wyżej niż wojskowy, rzemieślnik czy chłop. Nawet ksiądz z parafii nie powinien ustępować urzędnikom administracji państwowej, żołnierzom sił zbrojnych czy zwyczajnym chłopom. Wręcz przeciwnie – to ów żołnierz, chłop czy urzędnik powinni właściwie z szacunkiem ustępować i uznawać godność duchową: „musi się zgodzić (...) wreszcie na traktowanie przedstawicieli hierarchii kościelnej w sposób tak, jaki przystoi wobec ich godności duchowej”⁴⁸. Nadto zaznaczał, iż samo głoszenie pozytywnego nastawienia do katolicyzmu i Kościoła Rzymskokatolickiego bez wymiernych rezultatów, efektywnych konsekwencji, propagowanie na rzecz Ko-

⁴⁶To dlatego – z powodu samego terminu: „totalizm katolicki” – doszło do wewnętrznego sporu między duchownymi i nacjonalistami katolickimi, gdyż wówczas „totalizm”, lansowany przez włoskich faszystów, kojarzył się z deifikacją państwa (*statolatRIA*) i jego wszechobecnością w społeczeństwie, zob. B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 55-61; idem, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 77-79; idem, *Od „totalizmu katolickiego” do „monoidei”. Czy w II Rzeczypospolitej zanosilo się na ustrój totalny?*, [w:] *Różne oblicza...*, pod red. B. Grotta.

⁴⁷T. Gluziński, *Naród i Kościół*, [w:] *Życie i śmierć dla Narodu! Antologia myśli narodowo-radykalnej z lat trzydziestych XX wieku*, pod red. A. Mellerę, P. Tomaszewskiego, Toruń 2009, s. 129.

⁴⁸Ibidem.

ściola bez czynów nieuchronnie – nieważne, czy prędzej, czy później – będzie skutkować w końcu rozdzwieniem z interesami Kościoła: „(...) Tzw. polityczny katolicyzm, polegający na głośnych przyznawaniu się do Kościoła bez istotnych zobowiązań w wyniku głoszonych haseł, prowadzić musi nieuchronnie do walki z Kościołem i jego nauką”⁴⁹.

Nawoływanie do sympatii z katolicyzmem wybitnie koniunkturalne, wynikające z wyrachowania, z chęci osiągnięcia doraźnych korzyści lub płytkich interesów to za mało dla Gluzińskiego. Potrzeba „gorącej”, żarliwej wiary dla jednostek ludzkich, swego rodzaju „bijących serc”, a nie logiki i rozumu, głębokiej pobożności. Im głębsza pobożność, tym szybciej zbliża się realizacja upragnionej wizji państwa katolickiego – nadrzędnego postulatu, a szerzenie wiary katolickiej, upowszechnienie nauki Kościoła w narodzie polskim pociąga za sobą czyny, konsekwencje, np. wdrożenie w życie ideału, będącego krystalizacją postulatu zespolenia nacjonalizmu i katolicyzmu – ideału „Katolickiego Państwa Narodu Polskiego”. Wizja takiego państwa jest efektem związku kategorii: Kościół – naród – państwo. „Katolickie Państwo” to państwo oparte na wskazaniach katolicyzmu, na zasadach katolickich, państwo przesycone katolicyzmem i jego treścią, zaś dopisek: „Narodu Polskiego” wskazuje, iż owo państwo podlega decyzjom politycznym narodu polskiego. Patrząc z perspektywy nacjonalizmu chrześcijańskiego, *summa summarum* pojęcie „Katolickie Państwo Narodu Polskiego” oznacza, iż po prostu państwo narodowe, tylko dla Polaków, będące najwyższym instrumentem politycznym narodu polskiego, jest oparte na Ewangelii, zaś jego głową jest właściwie sam Bóg (ściślej: Jezus Chrystus jako Król i Pan). „Katolickie Państwo Narodu Polskiego” legitymizuje się właściwie podwójnie, tj. „odgórnie”, tj. ideą „z woli Boga” i „oddolnie”, tj. ideą głoszącą, iż źródłem władzy politycznej jest naród, a raczej – gwoli ścisłości – legitymizuje się najpierw ideą „z woli Boga”, a dopiero później ideą „z woli narodu”. Bóg dał narodowi stan władzy, możliwości kierowania różnymi dziedzinami życia, jednocześnie zostawiając narodowi zarówno utworzenie swojej struktury państwowej, jak i wybór stanowisk państwowych w tejże strukturze. Tak oto właściwie cechą charakterystyczną dla „Katolickiego Państwa Narodu Polskiego” jest nie zespolenie państwa z narodem, ale właśnie przede wszystkim państwa z katolicyzmem i Kościołem Rzymskokatolickim.

Ksiądz Michał Poradowski – szef Służby Duszpasterskiej Narodowych Sił Zbrojnych⁵⁰ – wyjaśniał pojęcie „Katolickie Państwo Narodu Polskiego” jako państwo *stricte* katolickie. Podkreślał, iż dla państwa katolickiego cechą wyróżniającą jest to, iż całokształt państwa, m. in. hierarchiczna struktura polityczna, cele, działalność itd., opiera się w rozciągłości na Ewangelii, trzyma się zasad katolickich, czego efektem jest to, iż zasady katolickie są wszechobecne w każdej dziedzinie życia narodu, nie tyl-

⁴⁹Ibidem.

⁵⁰Zob. Z. Siemaszko, *Narodowe Siły Zbrojne*, Londyn 1982; St. Żochowski, *O Narodowych Siłach Zbrojnych – NSZ*, Lublin 1994.

ko w samym państwie: „Chcemy budować Katolickie Państwo Narodu Polskiego, to też w katolicyzmie szukamy podstaw. Rozważajmy więc zasady ustrojowe państwa katolickiego. Nie te, które tradycyjnie znajdowały się w prawodawstwie, wyrażały się w konstytucji, ale te, z których ducha prawo, konstytucja i życie powinny wypływać. Te zasady, które powinny przenikać całe życie Narodu. W katolicyzmie więc, w nauce Kościoła, we wskazaniach Chrystusa, w Ewangelii szukać trzeba podstaw i zasad”⁵¹. Ks. Poradowski myślał o samym narodzie jako „opakowaniu” bądź „naczyniu”, do którego można wlać „treść” – katolicyzm i jego zasady chrześcijańskie; myślał o ścisłym formowaniu narodu polskiego i jego państwa narodowego podług wyobrażeń Kościoła.

W zachwytach nad katolicyzmem posunęli się jeszcze dalej myśliciele RNR „Falanga”, przy każdej okazji podkreślający, iż Bóg, a nie naród, to cel absolutny dla konkretnej jednostki ludzkiej⁵². Falanga głosiła hierarchię, w której katolicyzm i Bóg stoją wyżej niż nacjonalizm i naród. Wojciech Kwasieberski pisał: „Dla człowieka naród – wartość wielka, ale przecież względna, uwarunkowana historycznie – nie może być celem najwyższym. W narodowym poglądzie na świat, w stanowiącej jego trzon hierarchii wartości musi istnieć Bóg, jako wartości najwyższa, ostateczny cel człowieka, jako naczelną ideał polskiego nacjonalizmu. Hasło naszego ruchu: >>przez naród do Boga<< wyraża głęboką prawdę, że Bóg jest najwyższym Dobrem człowieka, ale praca w narodzie i dla narodu jest drogą, do tego Droga wiodącą”⁵³. Otóż to – „przez naród do Boga”, a dodajmy, iż według samej nauki Kościoła Rzymskokatolickiego, to właśnie Bóg stworzył konkretną jednostkę ludzką – oryginalną, niepowtarzalną, jedy-ną w swoim rodzaju, która ma duszę – część nadprzyrodzoną, odwieczną, podarowaną przez samego Boga – i wobec tego ma szereg właściwości, m. in. wolny wybór, świadomą i wolną wolę, i ma nadrzędny, absolutny, nadprzyrodzony cel istnienia: swoje zbawienie, tj. bezpośrednia jedność tegoż człowieka z Bogiem.

Słowa Kwasieberskiego, wyjaśniające, iż Bóg to cel nadrzędny jednostki, zaś naród, to środek bądź droga do Boga, kontynuuje anonimowy członek „Falangi”: „Za najwyższą wartość, najwyższy cel człowieka uznaje Boga – Boga stawia jako naczelną ideał nacjonalizmu polskiego. Praca zaś dla narodu i w narodzie, podnosząc na coraz wyższy poziom duchowy jego członków, jest do tego najwyższego Dobra wiodącą. Ona wyzwala i rozwija w człowieku szlachetne, osobiste wartości charakteru, wylep-nia ciasny egoizm i sobkostwo, przyczyniając się do rozszerzenia jego osobowości”⁵⁴. Rozwijanie się duszy i osobowości człowieka następuje poprzez pracę na rzecz narodu. Ta praca stanowi środek, instrument do Boga jako celu najwyższego i nadprzyro-

⁵¹M. Poradowski, op. cit., s. 11.

⁵²Zob. B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 17 i 20.

⁵³W. Kwasieberski, *O naczelnym ideał nacjonalizmu polskiego*, [w:] *Życie i śmierć dla Narodu!...*, pod red. A. Mellera, P. Tomaszewskiego, s. 133-134.

⁵⁴*Katolicki nacjonalizm*, [w:] *Życie i śmierć dla Narodu!...*, pod red. A. Mellera, P. Tomaszewskiego, s. 135.

dzonemu. Jak sądzi anonimowy myśliciel tym razem ONR-u „ABC”, dzięki pracy na rzecz wspólnoty narodowej, służbie na rzecz narodu polskiego i jego państwa narodowego, samodyscyplinie, posłuszeństwu i karności formuje się osobowość człowieka, a on sam zbliża się cały czas do połączenia z Bogiem.

W zgodnej opinii narodowych radykałów twarda dyscyplina, całkowite posłuszeństwo i podporządkowanie jednostki ludzkiej i jej dobra wspólnoty narodowej tłumią nadmierny egoizm, hedonizm, bierność oraz rozwijają duszę i osobowość danego człowieka, rozwijają oryginalność, wyróżnienie pojedynczej osoby poprzez szlachetne wartości charakterologiczne.

Hierarchię: Bóg nad narodem polskim podkreśla również oficjalny dokument RNR „Falanga” pt. *Zasady programowe narodowo-radykalne*, a potocznie zwany *Zieloną Książeczką*: „1. Bóg jest najwyższym celem człowieka. Cel ostateczny jednostki jest nadprzyrodzony, życiowe działania człowieka muszą być skierowane do osiągnięcia szczęścia w bezwzględnej, najwyższej wartości – Bogu. W Bogu, którego stosunek do ludzi ujmuje i tłumaczy religia katolicka”⁵⁵. Interpretując powyższy fragment oficjalnej enuncjacji RNR „Falanga”, Bóg to cel ostateczny, bezwzględny, absolutny i nadprzyrodzony każdej jednostki i jej duszy, będącej przeciw substancją danego narodu. Skoro Bóg stworzył konkretnego człowieka jako swoje podobieństwo i obraz, to z kolei człowiek musi dążyć do Boga.

Zasady programowe opisują natomiast naród jako tylko „drogę”, a więc *de facto* narzędzie, środek doczesny, po której stąpa człowiek w kierunku do Boga: „2. Drogą człowieka do Boga – praca dla Narodu. Cel nadprzyrodzony człowieka – zbliżenie się do Boga – może być osiągnięty tylko przez najwyższy rozwój wartości duchowych jednostki”⁵⁶. Jak głosiła „Falanga”, człowiek pracuje ciężko i czynnie, spełnia wciąż obowiązki na rzecz narodu, a przeciw owe obowiązki i pracę człowieka – wartości wyższe niż sam człowiek – wymagają poświęcenia, cierpienia, trudu, wysiłku, tylko i wyłącznie po to, by ów człowiek po swojej śmierci dostąpił zbawienia, zjednoczenia się z Bogiem. Szczęście danego człowieka, członka określonego narodu, np. narodu polskiego – rekonstruuje dalej myśl „Falangi” – tkwi nie we własnym narodzie, ale zastanawiająco w Bogu. Owszem, „Falanga” proponowała m. in. wzór osobowy Polaka-żołnierza – posłusznego, karnego, który poświęca swoje życie, swoje jestestwo na rzecz narodu⁵⁷. Tępiła jednocześnie nadmierny indywidualizm, wybujały egoizm, prywatę itd. Jednakowoż przy tym widzimy, iż RNR „Falanga” – tak, jak zresztą „młodzi” SN-u oraz ONR „ABC” – zaznaczał jako wartość absolutną właśnie Boga, a nie naród polski. W konsekwencji – falangiści przyznawali rację personalizmowi, iż społeczeństwo i państwo nie powinny ingerować w osobiste, wewnętrzne sprawy konkretnej

⁵⁵*Zasady programowe narodowo-radykalnego*, [w:] *Życie i śmierć dla Narodu!...*, pod red. A. Mellera, P. Tomaszewskiego, s. 87.

⁵⁶Ibidem.

⁵⁷Zob. np. B. Piasecki, *Przełom narodowy*, maszynopis w zbiorach autora, s. 4.

jednostki, nie powinny interweniować w sumienie i w duszę danego człowieka oraz że ów człowiek jest niepowtarzalną, oryginalną, jedyną w swoim rodzaju osobą.

Podsumowując, spróbujmy nakreślić system powiązań między katolicyzmem a nacjonalizmem chrześcijańskim jako systemem, w którym występują różne idee i wartości harmonijnie i zarazem – uwaga – hierarchicznie:

I.	Plan wyższy, duchowy, odwieczny, doskonały	<i>Sacrum</i>	Bóg	Bóg	Wartość absolutna
II.	Plan niższy, materialny, widzialny, niedoskonały	<i>Profanum</i>	Wszechświat doczesny	1. Naród 2. Rodzina, gmina, region, pozostałe narody itd.	Wartość centralna, ale nie absolutna, ponad grupowymi i indywidualnymi wartościami

Otóż katolicyzm głosi, iż odwieczny Bóg, będący Absolutem, stworzył z nicości wszechświat i byty, które egzystują w tymże wszechświecie (niebo, ziemia, rośliny, zwierzęta, ludzie itd.), a dopowiadają polscy nacjonaści katolicy, iż człowiek jest istotą społeczną, łączy się z innymi ludźmi w rodzinę, a rodziny – zespajają się ze sobą w ród itd. Idąc dalej i trzymając się toku wyводу zarówno dla katolicyzmu, jak i nacjonalizmu chrześcijańskiego, to ludzie z natury tworzą spontanicznie różne formy społeczne i wobec tego z woli Boga i natury, praw boskich i praw naturalnych ukształtowały się narody – najwyższe formy społeczeństwa. Według nacjonalizmu chrześcijańskiego i jego rdzenia ideowo-politycznego, jakim jest hierarchia: 1. Bóg. 2. Naród, 3. Pozostałe formy społeczeństwa, to właśnie Bóg stworzył wielość narodów i nakazał, by wszystkie narody szanowały wzajemnie swoją odrębność i tożsamość w dążeniu do tego samego Boga. Zwróćmy więc uwagę na dwie paralele:

1. rozdział między Stwórcą a Stworzeniem, tj. Bogiem a wszechświatem a rozdziałem między Bogiem a narodem;
2. hierarchia między Bogiem a narodem.

Cechami charakterystycznymi tak sformowanego nacjonalizmu chrześcijańskiego są wówczas:

- a) hierarchia: Bóg jako Absolut nad własnym narodem, katolicyzm nad nacjonalizmem – ta idea jest główną, podstawową, od której zależą poniższe cechy;
- b) struktura, organizacja, działalność państwa i wszystkie dziedziny życia narodu oparte są na wskazaniach nauki Kościoła Rzymskokatolickiego;
- c) prawa stanowione, związane z państwem, opierają się na prawach naturalnych i prawach boskich;

d) państwo narodowe oficjalnie uznaje katolicyzm jako religię panującą, a w konsekwencji prawdziwą i jedyną;

e) w prawie publicznym afirmacja autonomii i wyższości hierarchicznej struktury Kościoła Rzymskokatolickiego względem społeczeństwa i państwa.

f) hierarchia celów państwa:

1. cele wyższe, związane z katolicyzmem i z Kościołem Rzymskokatolickim (zbawienie, połączenie konkretnego człowieka z Bogiem, osobowość danej jednostki, jej dusza);

2. cele niższe, związane z narodem (rozwój materialny i duchowy narodu, obrona narodu przed atakami obcych narodów).

Z powyższego wynika więc, iż cele niższe państwa narodowego są zarazem środkami wyższych celów, a przecież owe cele wyższe ściśle związane są z Bogiem, Kościołem i – co intrygujące – ze sprawami nadprzyrodzonymi i osobistymi jednostki ludzkiej, zaś cele niższe – ze sprawami istnienia i rozwoju narodu. Zwracamy więc uwagę na to, iż dla nacjonalizmu chrześcijańskiego punktem zainteresowania jest – oprócz Boga, co zresztą zrozumią – właśnie jednostka ludzka, pojedynczy człowiek, a nie np. naród polski jako całość.

Teraz już widzimy, iż z perspektywy danej jednostki celem najważniejszym jest nie naród – wartość społeczna, kolektywna, ale jej „prywatne”, wewnętrzne zbawienie, zaś naród to tylko użyteczny instrument dla zbawienia. W „prywatnej” hierarchii celów danej jednostki istnieje cel najwyższy, jakim jest Bóg, a nie własny naród, czego efektem jest właściwie to, iż stosunki między członkiem narodu a samym narodem nieco rozluźniają się, albowiem – jak głosi katolicyzm – danego człowieka w swojej hierarchii osobistych celów *de facto* obchodzi przede wszystkim własna dusza. Martwi się on o swoje zbawienie – cel nadprzyrodzony, pośmiertny, absolutny, związany z nieśmiertelną duszą, a nie o własny naród. Ba – szczególnie katolicyzm *de facto* orientuje się na indywidualną duszę, na jednostkę i dlatego tutaj kategorie „Bóg” i „Kościół Rzymskokatolicki” implikują wyższość danej jednostki ponad społeczeństwem i (tym bardziej) państwem⁵⁸.

Wystarczy więc spojrzenie na schemat i zestaw cech fenomenu polityczno-religijnego, jakim jest oczywiście nacjonalizm chrześcijański, aby z łatwością i z pewnością można było stwierdzić, iż nie zawsze nacjonalizm *per se* oznacza doktrynę polityczną kładącą nacisk na naród jako wartość wyższą niż idee i wartości pod- i ponadnarodowe, jako kryterium działania politycznego. Nacjonalizm chrześcijański to idea przede wszystkim chrześcijańska (w Polsce – rzymskokatolicka), a dopiero póź-

⁵⁸Rozdźwięk między katolicyzmem jako wyznaniem z tendencją do apoteozy jednostki a prawosławiem jako wyznaniem z tendencją do kolektywizmu, wspólnotowości zauważają m. in. polski teolog prawosławny Jerzy Klinger oraz rosyjski tradycjonalista integralny Aleksander Dugin, wielce kontrowersyjny z punktu widzenia ortodoksji prawosławnej, zob. *Czekam na Iwana Groźnego. Rozmowa z Aleksandrem Duginem*, „Frona”, 1998, nr 11/12, s. 136; J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 171-172.

niej narodowa. Inspiruje się Ewangelią, społeczną nauką Kościoła, gloryfikująca Boga, Kościół i chrześcijaństwo (w Polsce – Boga, Kościół Rzymskokatolicki i katolicyzm), obniżająca wartość „narodu” do drugiego szczebla w swym systemie hierarchicznym, po Bogu jako wartości absolutnej. Można więc kwestionować definicję pojęcia „nacjonalizm” głoszącą, iż wspólnota narodowa to najwyższa wartość, i wobec tego nie można postawić samego pojęcia „nacjonalizm” tuż obok pojęć takich, jak „ksenofobia”, „darwinizm społeczny”, „rasizm”, „antysemityzm” czy „szowinizm” co czynią niektóre podręczniki historii doktryn politycznych. Nadto dzięki chrześcijaństwu (przede wszystkim rzymskiemu katolicyzmowi) nacjonalizm chrześcijański oddala się od skrajnych, przesadnych, a nawet niekiedy okropnych efektów, jak: deprecjonowanie innych narodów, zaprzeczanie praw do tożsamości i rozwoju pozostałych narodów, uznawanie obcych narodów za gorsze i niższe, wybujałej afirmacji siły, przemocy i militarystyki itd. Oddziaływanie chrześcijaństwa na nacjonalizm powoduje rozróżnienie między pierwszeństwem własnego narodu przed innymi, obcymi narodami a odmawianiem istnienia dla innych narodów, pogardą dla „gorszych” narodów.

Kontynuując, typ nacjonalizmu chrześcijańskiego jawi się jako po prostu objaw oddziaływania religii chrześcijańskiej na sferę polityczną, a ściślej rzecz biorąc: na nacjonalizm. Nacjonalizm chrześcijański to jedynie polityczna konkretyzacja nakazów nauki Kościoła, efekt implementacji wartości chrześcijańskich w danym narodzie, dostosowanie ich do świadomości narodowej, spojonej poprzez wspólną historię i tradycję narodu. Twierdzimy więc, iż od końca XVIII wieku spostrzegł szczególnie Kościół Rzymskokatolicki, iż wówczas pojawił się nacjonalizm – groźna, niebezpieczna ideologia nacjonalizmu, która była w stanie konfrontować swoją holistyczną, całościową wizję świata ze światopoglądem katolickim, toteż zamiast nagłego zderzenia ideologicznego z nacjonalizmem *per se* cierpliwie wychowywał nowe pokolenia zwolenników nacjonalizmów i wobec tego ukształtował począwszy od przełomu XIX/XX wieku nowe oblicze nacjonalizmu Europy – nacjonalizmu bez ekscesów (tj. afirmacji wojen, walk czy hierarchii narodów), ograniczonego zasadami Ewangelii, szanującego i uznającego wyższość katolicyzmu nad samym nacjonalizmem, umiarkowanego, potrafiącego współżyć z katolicyzmem, wreszcie na wskroś chrześcijańskiego, a nawet uznającego danego człowieka, jego prawa i wolności i jego cele prywatne. Kościół konfrontował nacjonalizm z kosmopolitycznymi, ponadnarodowymi ideologiami liberalizmu i komunizmu oraz z na wskroś antyhumanitarną ideologią nazizmu, będącą szowinistycznym nacjonalizmem bez jakichkolwiek granic.

W ten oto sposób religia chrześcijańska będąca kategorią nie- i zarazem ponadpolityczną od I wieku n.e. do dziś (i to mimo starań ideologicznych ze strony innych, nie- i antychrześcijańskich światopoglądów materialistycznych i neopogańskich) wywierała wpływ na inne kategorie metapolityczne (np. filozofia, sztuka, etyka i moralność, zwyczaje i obyczaje) i – uwaga – na całą sferę niższą, tj. polityczną. Po-

twierdza tutaj wpływ katolicyzmu na polski, międzywojenny nacjonalizm, tj. na formację „młodych” w Stronnictwie Narodowym oraz na dwie odmiany narodowego radykalizmu, tj. RNR „Falanga” i ONR „ABC”. Obraz stosunków religii i pozostałych kategorii metapolitycznych i politycznych w Europie możemy więc narysować tak:

Religia chrześcijańska → Filozofia chrześcijańska i inne dziedziny metapolityczne → Myśl polityczna, np. nacjonalizm, gdzie symbol „→” oznacza niewątpliwie wpływ. Dowodem jest wpływ katolicyzmu na narodowy radykalizm i na dominujący odłam Stronnictwa Narodowego w międzywojennej Polsce: Katolicyzm → Filozofia i inne dziedziny metapolityczne w Polsce → narodowy radykalizm i frakcja „młodych” w ruchu narodowym.

Stąd rezultatem wpływu chrześcijaństwa na myśl polityczną (np. katolicyzmu na polski nacjonalizm) jest to, iż nacjonalizm chrześcijański zawęży się tylko do sfery *stricte* politycznej, sfery polityki, państwa, prawa i związanych z nimi wartości politycznych, uznając za prawdziwy holistyczny obraz świata, wyjaśniający ludziom genezę, istotę i egzystencjalny cel. „Wtargnięcie” religii do obszaru zarezerwowanego wyłącznie dla polityki, koncentrującej się na władzy politycznej, „opanowanie” kategorii ideowo-politycznych powoduje nie tylko deprecjonowanie polityki względem religii, ale także tłumienie chęci skonstruowania w sposób całościowy wizji wszechświata. Toteż nacjonalizm chrześcijański to nic więcej, jak doktryna polityczna, koncentrująca się na wartościach związanych z polityką, państwem i prawem⁵⁹, a nie ideologia, będąca holistycznym obrazem świata, „prawdą totalną”, posługującą się polityką, a niekiedy wręcz państwem w celu swojego urzeczywistnienia⁶⁰, ponieważ owa doktryna polityczna – jak i zresztą wszystkie doktryny polityczne będące pod wpływem oddziaływań religii – uznaje światopogląd *stricte* nie- i metapolityczny, światopogląd *stricte* chrześcijański (w Polsce – katolicki) za prawdziwy i jedyny, światopogląd potrafiący opisać, interpretować i wyjaśnić istotę, funkcjonowanie, genezę i cele świata za pomocą wartości związanych z Bogiem. Innymi słowy, nacjonalizm chrześcijański, gloryfikowany w Polsce przez frakcję „młodych”, ONR „ABC” i RNR „Falanga”, we Francji przez *Action Française*, w Hiszpanii *Acción Española*, w Portugalii Integralizm Luzytański itd., uznał, iż tylko religia chrześcijańska, a ściślej: rzymski katolicyzm, jest w stanie uformować całościową wizję wszechświata, jest w stanie wyjaśnić wszelkie pytania ontologiczne i epistemologiczne związane z Bogiem, światem oraz człowiekiem i wobec tego jakby „dobrowolnie” zawęził się do polityki, państwa i prawa, trzymając się zadań chrześcijańskich, stale ogląda się za nadrzędnymi decyzjami Kościoła, np. Kościoła Rzymskokatolickiego, rozwijając wizje państwa i prawa.

⁵⁹Różni naukowcy zgadzają się, iż doktryna polityczna zajmuje się głównie odcinkiem *stricte* politycznym całokształtu świata społecznego, a więc m. in. polityką, państwem i prawem, zob. J. Bartyzel, *Historia doktryn politycznych*, http://metapedia.konserwatywizm.pl/wiki/Historia_doktryn_politycznych (06.03.2015); W. T. Kulesza, *Ideologie naszych czasów*, Warszawa 1996, s. 10-11; A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1995, s. 15; R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 1999, s. 17.

⁶⁰Pojęcie „ideologia” odnosi się tu do całości obrazu świata społecznego.

Na podstawie związku między nacjonalizmem chrześcijańskim a chrześcijaństwem widzimy, iż przed wszystkimi kategoriami ideowo-politycznymi jest wciąż alternatywa:

a) uznać nadrzędność religii (np. rzymski katolicyzm) i podporządkować się jej, uznać totalną interpretację wszechświata wytworzoną przez religię, a w efekcie zainteresować się głównie ideami, co do wspólnoty politycznej, władzy politycznej itd., *ergo*: być doktryną polityczną,

albo

b) sprzeciwić się religii, próbując „wydostać się” z jej kontroli i wobec tego stworzyć własną, totalną wizję świata i pożądaną cywilizację, konfrontując ją z światopoglądem katolickim i rywalizując z Kościołem Rzymskokatolickim o duszę narodu, *ergo*: być ideologią.

Wszakże ideologia sama w sobie jest właściwie laicka, przeto niereligijna (liberalizm) bądź wręcz antyreligijna (marksizm, a zwłaszcza marksizm-leninizm), a także poniekąd jest produktem cywilizacji nowoczesnej, opartej m. in. na materializmie, racjonalizmie, jest efektem rozkładu cywilizacji stworzonej przez Kościół Rzymskokatolicki w Europie.

* * *

Krzysztof Karczewski – doktor nauk humanistycznych, absolwent Instytutu Politologii i Europeistyki Uniwersytetu Szczecińskiego. Specjalizuje się w zakresie geopolityki, metapolityki, teologii politycznej, politologii religii, historii doktryn politycznych oraz współczesnej myśli politycznej. Szczególnym obszarem naukowych zainteresowań i badań jest problematyka zjawisk: radykalizmu politycznego, ekstremizmu politycznego i „sojuszu ekstremów” oraz myśl polityczna radykalnej prawicy, radykalnej lewicy oraz tych ruchów i organizacji, które wymykają się jednoznacznej klasyfikacji na osi lewica – prawica i czerpią swoje idee zarówno z prawej jak i lewej strony. Publikował m. in. w „Pro Fide, Rege et Lege”, w „Zeszytach Kulickich/Külzer Hefte”, w „Studiach nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”.

Wioletta Husar

***DIOS E LEYES VIEJAS*¹ – RELIGIA W DZIAŁALNOŚCI POLITYCZNEJ SABINO DE ARANA Y GOIRI**

Wstęp

Ostatnie dekady wyraźnie wskazują, że newralgicznym czynnikiem warunkującym stabilizację lub destabilizację ładu światowego staje się kultura, a w jej obrębie przede wszystkim religia. Jest ona determinantą wielu działań, przede wszystkim na płaszczyźnie politycznej. W połączeniu z tendencjami separatystycznymi tworzy wyjątkowo niebezpieczną formację. Niemniej jednak, religia może oddziaływać na grupę lub jednostkę w sposób konstruktywny, tworzyć podwaliny do zmian starych struktur lub budować coś zupełnie od podstaw.

W życiu Sabino de Arany y Goiri religia obecna była od najmłodszych lat, jednocześnie stając się fundamentem, na którym konstruował swój światopogląd. „Stworzył” on naród baskijski i określił możliwą drogę jego rozwoju, ale przede wszystkim dał podstawy dla rozkwitu nacjonalizmu baskijskiego, zarówno tego umiarkowanego, jak i radykalnego.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie znaczenia religii dla działalności politycznej Sabino de Arany y Goiri. Zakłada się, iż poglądy polityczne prezentowane przez nacjonalistę baskijskiego były wyrazem jego głębokiej religijności. Wskazanie znaczenia katolicyzmu w młodości, a następnie w życiu dorosłym oraz nakreślenie trajektorii zmian poglądów, pozwoli zanalizować stopień wpływu religii jako determinanty działań politycznych. Jednocześnie umożliwi określenie stopnia wpływu religii na podejmowane przez Araną decyzje. Analizie poddane zostały badania oraz opracowania zawarte w literaturze, a także dokumenty źródłowe.

Katolicyzm a kształtowanie się osobowości i poglądów młodego Sabino Arany

Życie i działalność „ojca” nacjonalizmu baskijskiego nierozzerwalnie łączyły się z głęboko zakorzenioną wiarą katolicką, co sam potwierdzał słowami: „Zawsze, dzięki Bogu, byłem katolikiem. Jako dziecko, dlatego że takiej religii mnie nauczono i taką doktrynę praktykowali moi rodzice. Gdy zacząłem o tym rozmyślać, dlatego że ją uznałem za prawdziwą”².

¹Tłumacząc na język polski: „*Bóg i Stare Prawa*” – motto Sabino Arany. W języku baskijskim *Jaingoikua eta Lagizarra*.

Sabino Arana urodził się w 1865 roku w zamożnej i wpływowej rodzinie. Jego ojciec był oficerem karlistowskim, sprawował funkcję burmistrza, a także związał się z przemysłem stoczniowym³. Rodzinnym miastem przyszłego nacjonalisty było Abando – baskijskie miasteczko o specyficznym dla tego regionu sposobie zorganizowania przestrzennego, gdzie budowle okalały kościoł⁴. Preferowana w tamtych czasach forma samoorganizacji odzwierciedlała trzy najważniejsze komponenty, charakterystyczne dla ludności baskijskiej tj.: religię (kościół znajdujący się w miejscu centralnym), tradycję, samorządność (egalitaryzm baskijski) oraz obieralność reprezentantów⁵.

Od najmłodszych lat Arana wychowywany był zgodnie z wartościami karlistowskimi⁶, u podstaw których leżały katolicyzm i tradycjonalizm. Przyszły twórca nowoczesnego nacjonalizmu baskijskiego⁷ początkowo uczęszczał do Szkoły Ojców Betharramitas w Bayona (podczas uchodźstwa ojca do Francji), zaś po powrocie do Kraju Basków do Szkoły Ojców Jezuitów w Orduña. Po śmierci matki w 1888 roku przerwał studia prawnicze w Barcelonie i zamieszkał w Albia⁸, gdzie poświęcił się studiom filologicznym, historycznym i działalności politycznej.

Ortodoksyjny katolicyzm towarzyszył Aranie przez całe życie. Wierzył, że dla człowieka istotna jest wyłącznie jedna kwestia – zbawienie duszy, pochodzące z Krwi Chrystusa, [...] realizujące się poprzez działania wolnej woli, jednoczące się i udoskonalające się, trwając na wiečność. Jeśli się od niego oddali i się go pozbawi, co mu pozostanie, jeśli nie wieczna rozpacz, że nie dotarł do Dobra Najwyższego, które było jego celem. [...] jedynie znaczenie ma poznanie prawdziwych powinności: strach przed Bogiem, jak mawiał Mędrzec, jest źródłem mądrości, [...] pełne poznanie jego Woli jest jej dopełnieniem”⁹.

Katolicyzm stał się kamieniem węgielnym, na gruncie którego kształtowały się poglądy polityczne Arany. Wraz z drugim elementem – tradycją, stworzyły podwalinę dla budowy społeczeństwa baskijskiego. Sabino nadał nacjonalizmowi baskijskiemu

²S. Arana Goiri, cyt. za: J. Corcuera, Y. Oribe, X. Sáenz de Gorbea, *Historia del nacionalismo Vasco en sus documentos*, t. 1, Bilbao 1991, s. 107, [tłumaczenie własne].

³Por. E. Amézaga, *Biografía sentimental de Sabino Arana*, Tafalla 2003, *passim*, [tłumaczenie własne].

⁴Stąd stosowane wobec takiego rozmieszczenia przestrzennego określenie – *anteiglesia*, co oznacza w dosłownym tłumaczeniu: *przed kościołem*. To właśnie na placu przed kościołem spotykali się i podejmowali decyzje reprezentanci wybierani przez lud.

⁵Por. J. Orzechowska-Waślawska, *Baskowie. Powstanie współczesnego narodu*, Kraków 2014, s. 128.

⁶Jego ojciec Santiago de Arana y Ansótegui był gorliwym karlistą, aktywnie uczestniczącym w walkach. Zaczęła część swojego majątku przeznaczył na zakup broni dla walczących. Poglądy ojca wywarły ogromny wpływ na kształtowanie się osobowości Sabino.

⁷Za prekursora nacjonalizmu baskijskiego uznaje się Manuela de Larramendi (1690-1766) jezuitę z prowincji Guipúzcoa, pisarza, filologa hiszpańskiego, foralistę, który stworzył podstawy ideologiczne nacjonalizmu baskijskiego, wykorzystane później przez Sabino Araną.

⁸Por. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/arana.htm>, (24.05.2015), [tłumaczenie własne].

⁹S. Arana Goiri, *Obras completas de Arana-Goiri tar Sabín*, Buenos Aires 1965, s. 1330, [tłumaczenie własne].

charakter ruchu politycznego: stworzył jego ideologię¹⁰, zbudował zaplecze polityczne i spopularyzował¹¹. Nacjonalizm baskijski był pokłosiem zmian zachodzących w ówczesnej Europie i na świecie, ale przede wszystkim stał się „produktem elit”, które starały się zaktywizować społeczność. Pomimo, iż Arana odcinał się od integryzmu, uważając go za typowo hiszpański, a więc antagonistyczny w stosunku do baskijskiego, hołdował przekonaniu nadrzędności religii względem kwestii doczesnych.

Z czasem młody Sabino porzucił karlizm na rzecz ideologii nacjonalistycznej, w czym znaczny udział miał jego starszy brat Luis. Opisuje ten okres w swoich zeszytach: „W ostatnim roku moich ewolucji politycznych odbyłem długą rozmowę z moim bratem Luisem, który wówczas był już niezależnym absolutystą, to znaczy nacjonalistą; broniłem w niej moich teoretycznych idei, lecz nie z nadmierną uporczywością, gdyż nie byłem wtedy w pełni przekonany; obiecałem bratu, że będę studiować historię Bizkai i zastanawiać się nad tym, aż odkryję prawdę, bo jedynie jej szukała moja dusza”¹². Arana uznał, iż karlim jest nieprzydatny, a nawet zabójczy dla Vizcay: „Błogosławiony dzień, w którym poznałem moją Ojczyznę i wieczna wdzięczność dla tego, który mnie wyzwolił z obcych ciemności!”¹³.

Zmiana ta, dla podkreślenia jej znaczenia, zyskała szczególną symbolikę i jest niekiedy precyzyjnie określona czasowo – pierwszy dzień Wielkanocy 1882 roku. Wskazuje to na połączenie tego co święte z tym co świeckie. Jak sam to ujął: „Hasło Bóg i Stare Prawa pojawiło się w moim umyśle”¹⁴. To alegoria narodzin idei narodowej Basków na wzór zmartwychwstania Chrystusa. Wydarzenie postrzegane jest jako swoiste objawienie i nawrócenie Arany na nacjonalizm, co dodatkowo uświęciło i trwale połączyło idee narodowe Basków z religią chrześcijańską w jej katolickiej odsłonie¹⁵. Obecnie w tym dniu obchodzone jest święto narodowe Basków – *Aberrri Egun*¹⁶. Można zatem wnioskować, iż Sabino jako „wysłannika Boga” do zmiany poglądów skłoniła: głęboka wiara katolicka, niechęć do współczesnych mu procesów modernizacyjnych zachodzących w tej części Hiszpanii¹⁷, strata znacznej części majątku w wyniku zaangażowania ojca w wojnę karlistowską, osobista porażka dotycząca

¹⁰Jego poprzednicy zbudowali fundamenty tej ideologii np. García de Salazar, Poza, Garibay, Chaho.

¹¹Zob. J. Corcuera Atienza, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo Vasco (1876-1903)*, Madrid 1979.

¹²S. Arana Goiri, cyt. za: J. Corcuera, Y. Oribe, X. Sàenz de Gorbea, *op. cit.*, s. 108, [tłumaczenie własne].

¹³S. G. Payne, *Basque Nationalism*, University of Nevada Press, Reno 1975, s. 65, [tłumaczenie własne].

¹⁴S. Arana Goiri, cyt. za: J. Corcuera, Y. Oribe, X. Sàenz de Gorbea, *op. cit.*

¹⁵Por. D. Conversi, *The Basque, the Catalans and Spain. Alternative Routes of Nationalist Mobilisation*, Reno – Las Vegas 2000, s. 54, [tłumaczenie własne].

¹⁶Por. A. Porębski, *Baskowie – grupa etniczna czy naród?*, „Przegląd Polonijny”, z. 2(24), s. 83; por. http://www.sabinetxea.org/batzoki/la_primera/la_primera-a.html, (25.05.2015), [tłumaczenie własne].

¹⁷Por. H. Szymańska, *Problem baskijski, [w:] Spory i konflikty międzynarodowe. Aspekty prawne i polityczne*, pod red. W. Malendowskiego, Wrocław 2000, s. 162-163.

przegranej w konkursie na stanowisko szefa jednostki do spraw języka baskijskiego¹⁸, a także jego skłonność do radykalizmu.

Sabino zyskał popularność, zwłaszcza w kręgu bilboańskiej burżuazji, dzięki swojej publikacji pt. *„Bizkaya por su independencia”*, która opiewała heroiczną walkę przodków o silną i niezależną Ojczyznę. Jednak jego początkowy radykalizm religijny i polityczny, który widoczny jest w słowach: [...] naszą Ojczyznę proklamuję katolicką, bo jej tradycja, charakter religijny i obywatelski są w swojej istocie katolickie; a nawet jeśli by tak nie było i tak bym tak twierdził; lecz gdyby mój lud oponował, wyrzekłby się mojej rasy: bez Boga nie pragniemy niczego¹⁹ – spotykał się często z brakiem akceptacji.

Obok wyniesionego z domu ortodoksyjnego wychowania katolickiego, na wykrystalizowanie się przekonań Arany duży wpływ miały mity i dogmaty historyczne oraz literatura XIX wieku. Jego koncepcja nacjonalizmu została podbudowana historią (często zniekształconą) wykorzystaną jako narzędzie politycznych dążeń do niepodległości Basków²⁰. Należy jednak zaznaczyć, iż pierwotnie Aranowski nacjonalizm baskijski miał w rzeczywistości wyraz vizcayski. Sabino zdawał sobie sprawę, że to co odróżnia Basków od pozostałych ludów Hiszpanii to przede wszystkim *fueros*²¹, które jednak nie tworzyły spójnego systemu we wszystkich prowincjach. Co implikowało tym, iż trudno było mówić o jednym narodzie baskijskim. Nie oznacza to jednak, iż chciał on wyróżnić Vizcayczyków w relacji do pozostałych mieszkańców regionu. Wynikało to raczej z jego przywiązania do rodzinnej prowincji²². Aby móc rozciągnąć nacjonalizm vizcayski na wszystkich Basków konieczne było wyodrębnienie elementu integrującego, którym stała się rasa. Arana głosił zatem utworzenie konfederacji w ramach której znalazłyby się wszystkie stare kraje rasy, dążące do niepodległości²³, zgodnie z dewizą: „My jesteśmy dla Euskadi, a Euskadi dla Boga”²⁴. Przy czym należy zaznaczyć, iż nazwę Euskadi²⁵ stworzył dla określenia państwa Basków, chcąc zastą-

¹⁸Porażka w roli lingwisty mogła przyczynić się do tego, że język nigdy nie stał na miejscu centralnym w ideologii narodowej Sabino Arany. Najprawdopodobniej dopiero w wieku 25 lat młody nacjonalista zaczął posługiwać się biegle językiem baskijskim – euskara.

¹⁹Sabino Arana za: J. Orzechowska-Waślawska, op. cit., s. 139.

²⁰Zob. S. Arana Goiri, *Bizkaya por su independencia*, Bilbao 1980.

²¹Zdaniem Arany: „Instytucje nazywane jako Fueros Vasko-Nabarro nie są przywilejami; są prawami własnymi tych wolnych ludów posiadających pierwotną suwerenność, utworzonych w sposób niezawisły i z władzą suwerenną przez nich samych i dla nich samych, bez ingerencji jakiegokolwiek władzy obcej”. Za: S. Arana Goiri, *Obras completas...*, s. 1070.

²²Por. J. Orzechowska-Waślawska, op. cit., s. 156-157.

²³Zob. S. Arana Goiri, *Obras completas*

²⁴Cyt. za: M. Kurlansky, *The Basque History of the World*, London 2000, s. 168, [tłumaczenie własne].

²⁵W 1893 roku Sabino Arana stworzył pismo o takim tytule. Zob. T. Skrzypczak, *U źródeł autonomii terytorialnej w rozwiązaniach ustrojowych Hiszpanii (Społeczne, polityczne i prawne aspekty zagadnień mniejszościowych, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki Katalonii i kraju Basków)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, nr 12, 1979, s. 81.

pić ją dotychczasową nazwą *Euskal Herria*²⁶, czyli miejsca gdzie mówi się w języku euskara²⁷.

Arana hołdował założeniom, że: „Vizcaya [w rozumieniu Kraj Basków] powstanie wokół kompletnej i bezwarunkowej zależności tego, co polityczne od tego, co religijne. Ponadto (...) niezbędnymi fundamentami potrzebnymi, aby jedność narodu była trwała są: jedność rasy i jedność katolicka”²⁸. „Wiara religijna zakłada wiarę bezwarunkową. Wiarę w to, co mówi Bóg i co proponuje Kościół (...). Dokładnie to tak samo ma to miejsce w nacjonalizmie. W miejsce Boga wstawiając Ojczyznę a zamiast Kościoła Partię zobaczymy, że wiara nacjonalistyczna także zakłada akceptację tego, co proponują przywódcy Partii i to oni są tymi, którzy mówią, czego chce Ojczyzna (...). Jeżeli każda religia ma co najmniej jednego boga, nacjonalizm ma ich dwóch: Ojczyznę i Naród (...). Jak ma to miejsce w jakiegokolwiek religii, nacjonalizm dysponuje elementami świętymi: terytorium, religią, narodem, ojczyzną”²⁹.

Przywiązanie Arany do religii widać doskonale na przykładzie stworzonego przez niego projektu flagi baskijskiej – *Ikurriñy*³⁰. Jej symbolika jest niezwykle wymowna: biały, prosty krzyż symbolizuje katolicyzm – wszechmogącego Boga, zaś ukośny krzyż (krzyż św. Andrzeja) oznacza niegasnącą nadzieję na niepodległość. Jego kolor – zielony nawiązuje do koloru liści świętego dębu z Guerniki. Ponadto jest on autorem słów obecnego hymnu Kraju Basków.

Zwolennicy Arany nadali mu niemal boską legitymację do sprawowania przywództwa nad narodem, który jest posłańcem Boga, namaszczonego do wypełnienia misji dziejowej³¹. Entuzjastów głoszonych przez siebie hasel przyciągał również dzięki cechom osobowościowym: skłonności do poświęcenia dla dobra ojczyzny, zamiłowaniu do mistycyzmu religijnego czy też postawie odrzucenia korzyści materialnych.

Ewolucja poglądów Sabino Arany – religia jako stały filar ideologii narodowej

Pod koniec XIX wieku, zwłaszcza w Bilbao ścierały się różne nurty ideologiczne, co zaowocowało rozdarciem społecznym i fragmentaryzacją tamtejszej sceny politycznej.

Z jednej strony wykształcił się konserwatywny ruch popierający Hiszpanię (zwłaszcza wśród bogatej burżuazji), z drugiej zaś, nacjonalizm Aranowski. Trzecią

²⁶Obecnie używa się obu terminów w stosunku do Kraju Basków, niektórzy za Euskadi uważają wyłącznie Baskijski Region Autonomiczny, zaś Euskal Herria to dla nich Baskonia – 7 prowincji baskijskich. Por. K. Mirgos, *Archipelag baskijskiego nacjonalizmu*, „Sprawy Narodowościowe. Nowa seria”, z. 27, 2005, s. 175.

²⁷Problematyka dotycząca języka baskijskiego poruszona jest m.in. w: R. Szul, *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa 2009, s. 153-155.

²⁸S. Arana Goiri, za: E.A. Puga, *La irracionalidad nacionalista*, Barcelona 2000, s. 139, [tłumaczenie własne].

²⁹S. Arana Goiri, za: M.L. Gascón, *De vuelta a la aldea*, Burgos 2004, s. 71-75, [tłumaczenie własne].

³⁰Por. M.A. Murzyn, *Historia i kultura Basków*, [w:] *Badania i podróże krakowskich geografów*, red. Z. Górka, J. Więclaw, Kraków 2003, s. 190.

³¹Por. J. Orzechowska-Wacławska, op. cit., s. 150-151.

siłą stanowił ruch socjalistyczny, popierany głównie przez przybyłych imigrantów – robotników. Sukcesy nacjonalistów w wyborach na deputowanych prowincji, pociągnęły za sobą szersze zainteresowanie nową siłą polityczną na scenie baskijskiej i wzrost poparcia dla idei narodowych.

Dojrzewanie polityczne Sabino Arany należy podzielić na trzy zasadnicze etapy: od skrajnego radykalizmu, poprzez postawę modernistyczną, aż do polityki prohiszpańskiej. Odpowiadają one procesowi tworzenia doktryny narodowej. Zmiany były podyktowane zarówno reinterpretacją dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, jak i pragmatyzmem politycznym, społecznym czy ekonomicznym. To co nigdy nie uległo zmianie, w postrzeganiu rzeczywistości przez Arana, to głęboka, niezachwiana wiara katolicka. Jak zauważa Joanna Orzechowska – Waćławska, mimo intensywnej ewolucji poglądów, w ciągu całego swojego życia, katolicyzm stał się: „pewną stałą tak w jego życiu prywatnym, jak i działalności politycznej. (...) był ich [poglądów] jedynym niedyskutowalnym i niepodważalnym elementem”³².

Pierwszy okres, który przypadał na lata 1892-1898, charakteryzował się konstrukcją haseł najbardziej radykalnych, antyhiszpańskich, antysocjalistycznych, opierających się jednocześnie na wartościach katolickich. Arana wręcz demonizował przebiegającą wówczas industrializację i liberalizm. Ta pierwotna, skrajna postawa nazywana jest „sabinizmem”³³. Można wskazać jej cztery filary: *antimaketismo*³⁴, rozumiane jako sprzeciw wobec obecności hiszpańskich imigrantów w Vizcain (później obszar rozszerzony na cały Kraj Basków), *antiespañolismo* (podkreślenie antagonizmów między Hiszpanami – Kastylijczykami a narodem baskijskim), *independentismo* (nacjonalizm postulujący dążenie do niepodległości) oraz ostatni – *antiindustrialismo* (sprzeciw wobec industrializacji, uważanej przez Arana za przyczynę „zepsucia moralnego”³⁵). Walka o niepodległość czystego rasowo Ludu Baskijskiego³⁶ miała mu zapewnić wieczne zbawienie.

Na początku lat 90. XIX wieku Sabino opublikował „Formularz istotnych zasad nacjonalizmu baskijskiego”, w którym wyraźnie nawoływał do niepodległości Baskonii (zjednoczone prowincje hiszpańskie i francuskie)³⁷. Był także założycielem czasopism: „Euzkadi” i „Bizkaitarra”. Zwłaszcza na łamach drugiego z nich prezentował swoje skrajnie radykalne poglądy. Ich następczyni „Baseritarra”, zawierała łagodniej-

³²Ibidem., s. 132.

³³Zob. O.A. Fantini, *Inmigrantes vascos: protagonistas claves en los orígenes de la conformación del partido de Maipú. 1860-1920*, [http://files.geografiamaipu.webnode.com.ar/200000005-1de811fdcd/Los%20Vascos%20en%20Maip%C3%BA%20-%20Oscar%20A.%20Fantini%20(2012).pdf, (27.05.2015)]; T. Peillen, Sabino Arana: Hizkuntza ETA kultura, [http://www.euskaltzaindia.eus/dok/euskera/56098.pdf., (27.05.2015)].

³⁴*Maketo* czyli *obcy*, któremu Sabino Arana nadał zdecydowanie pejoratywne znaczenie i utożsamiał z imigrantami z pozostałych obszarów Hiszpanii, przybyłymi na początku XX wieku.

³⁵Por. J. Orzechowska-Waćławska, op. cit., s. 142-143.

³⁶*Pueblo Vasco* - tak określał Basków Arana.

³⁷Por. P. Łaski, *Baskijska mniejszość narodowa w Hiszpanii*, „Sprawy Międzynarodowe”, z. 10(375), Warszawa 1984, s. 102.

szą retorykę i wskazywała na powolną ewolucję stanowiska ku modernizmowi. W 1893 roku zorganizował pierwszą nacjonalistyczną manifestację i założył Euskeldun Batzokiya – baskijskie stowarzyszenie nacjonalistyczne³⁸. Emanujący radykalizm z głoszonych przez Araną haseł doprowadził do likwidacji zarówno „Bizkaitarry” i stowarzyszenia oraz pobytu Sabino w więzieniu. Zaledwie dwa lata później założył chrześcijańsko–demokratyczną Baskijską Partię Nacjonalistyczną (PNV)³⁹. Ugrupowanie bardzo szybko stało się znaczącym podmiotem i do dnia dzisiejszego odgrywa istotną rolę w polityce regionalnej. Arana stworzył całą podbudowę programową partii o charakterze katolicko – narodowym. Z założenie PNV miało kontynuować projekt ideowy *Euskeldun Batzokija*. Początkowo największe poparcie zyskała w Vizcay, jednak z czasem rozszerzyła swój obszar docelowy na cały region.

Istotny zwrot w retoryce Arany był widoczny wraz z objęciem przez niego funkcji deputowanego w rządzie prowincji. Porzucił swoje idee ekstermistyczne oraz antykapitalistyczne i sam związał się z przemysłem. Zdając sobie sprawę z nieuchronności industrializacji, przyjął bardziej pragmatyczne stanowisko, uznając, iż proces ten jest swoistym zasobem narodowym, a zatem ruch nacjonalistyczny nie może stać do niego w opozycji. Niemniej jednak stanowczo odcinał się od sekularyzacji, uznając ją za czynnik destrukcyjny dla moralności Basków. Arana w umiejętny sposób wykorzystał postępujący proces uprzemysłowienia obszarów baskijskich do konstruktu ideologii narodowej.

Zmiany podyktowane były przede wszystkim ekonomiczną i polityczną kalkulacją. Ruch nacjonalistyczny zyskiwał wówczas na popularności z uwagi na załamanie się tradycyjnego porządku społecznego, jednak aby przetrwać potrzebował wsparcia finansowego⁴⁰. W 1898 roku w jego szeregi weszli tzw. *sotistas*⁴¹, którzy reprezentowali znacznie bardziej umiarkowane poglądy niż *aranistas*⁴². Fuzja ta była korzystna, zwłaszcza dla nacjonalistów skupionych wokół Arany, gdyż nowi członkowie nie oznaczali wyłącznie wzrostu potencjału zaplecza politycznego ruchu, ale przede wszystkim przyrost kapitału⁴³. Wymusiło to zatem odejście od stanowiska antyindustrializmu na rzecz przemian modernizacyjnych.

Etap trzeci ewolucji poglądów Arany przypada na ostatnie lata jego życia (1902 -1903)⁴⁴. Określany jest mianem *evolución españolista*⁴⁵. Za początek odchodze-

³⁸Por. M. Manowska, *Nacjonalizm w Hiszpanii. Katalonia i Kraj Basków- dwie drogi do niepodległości*, 2010, s. 84, [publikacja w formie e-booka].

³⁹W języku hiszpańskim skrót PNV oznacza Partido Nacionalista Vasco. W języku baskijskim partia nosi nazwę Euzko Alderi Jeltzalea (EAJ).

⁴⁰Por. J. Corcuera Atienza, *La Patria de los vascos. Orígenes, Ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*, Altem 2001, s. 493-499.

⁴¹Dotychczasowi członkowie Sociedad Euskalerrria popierający Ramona de la Sota.

⁴²Zwolennicy Sabino Arany.

⁴³Byli to głównie przedstawiciele burżuazji związanej z przemysłem i finansami.

⁴⁴Żył zaledwie 38 lat.

⁴⁵Ewolucja prohiszpańska

nia od dotychczasowych przekonań można uznać publikację artykułu pt. „Grave y transcendental”⁴⁶, w której autor pisze: „kontynuowanie dzisiaj programu nacjonalistycznego byłoby marnotrawieniem całej energii, którą Baskowie mogliby spożytkować na osiągnięcie celów bardziej dostępnych i praktycznych, proponuję zaniechać kontynuacji, wzywając współbraci nacjonalistów i polecając tym, którzy do dzisiaj się angażowali, by uznali i przyjęli zwierzchnictwo hiszpańskie i prosi ich o ostatni akt zaufania, by stworzyć i przedstawić program zupełnie nowej partii baskijskiej, która byłaby jednocześnie hiszpańska, która dążyłaby jednocześnie do szczęścia tego kraju w ramach państwa hiszpańskiego, i zmierzałaby do tego celu bez podważania obecnej władzy legalnej (...), aspirując do odrestaurowania tego co w przeszłości baskijskiej było dobre i jednocześnie kompatybilne ze spójnością państwa hiszpańskiego”⁴⁷.

Wyraźnie widać, że Arana odchodzi od dążenia do niepodległości na rzecz regionalizmu i szerokiej autonomii w strukturach państwa hiszpańskiego. Drastyczna zmiana stanowiska była powodowana najprawdopodobniej realną oceną rzeczywistości politycznej⁴⁸. Nacjonalista uświadomił sobie, że w obliczu silnych nacisków ze strony rządu centralnego, projekt niepodległościowy ma niewielkie szanse powodzenia i należy szukać takich rozwiązań, które są możliwe do zrealizowania. Arana dążył do nadania PNV nowego charakteru: strażnika tożsamości baskijskiej⁴⁹. Jej celem miało być od teraz dążenie do sukcesywnego poszerzania autonomii w ramach Hiszpanii, a nie uzyskanie przez Basków niepodległości.

Po śmierci „ojca” nacjonalizmu baskijskiego doszło do pierwszego rozłam w jego łonie na umiarkowanych nacjonalistów, pochodzących głównie z klasy średniej, zwolenników autonomii oraz mniej liczną grupę młodzieży, która hołdowała postulatом niepodległościowym, wysuwany przez Aranę w początkowym okresie tworzenia ideologii narodowej – o zabarwieniu najbardziej radykalnym. Na ich czele stanął Eli Gallastegi⁵⁰. Grupa ta stała się wzorem dla późniejszej ETA⁵¹, która sprzeciwiała się „demokratycznemu” nacjonalizmowi⁵² PNV.

⁴⁶Początkowo podważano jego oryginalność i wąpiono w autorstwo Arany (zwłaszcza, że artykuł nie zawierał informacji o autorze) ze względu na radykalną zmianę poglądów, prezentowaną w artykule oraz odniesienia autora do Sabino w trzeciej osobie. Ostatecznie wąpliwości rozwiąła publikacja kolejnego artykułu „Aclaraciones” (tym razem z wyraźnym autorstwem Arany), który wyraźnie korespondował i potwierdzał argumentację zawartą w „Grave y transcendental”.

⁴⁷S. Arana Goiri, *Grave y transcendental*, „La Patria”, 22 czerwca 1902, za: M. Elizondo, *Sabino Arana. El hombre y su trayectoria*, Bilbao 1992.

⁴⁸Por. J. Orzechowska-Waęławska, op. cit., s. 146-147.

⁴⁹Por. A. Antczak, *Kształtowanie się tożsamości narodowej wspólnot autonomicznych w Hiszpanii*, Warszawa 2008, s. 93.

⁵⁰Por. A. Kuran, *Euskadi-jedna ziemia, dwa światy*, „Przegląd Powszechny”, nr 9/285, 2003, s. 338.

⁵¹Euskadi Ta Askatasuna – Baskonia i Wolność.

⁵²Tak określało program i działalność PNV skrajnie nacjonalistyczne skrzydło ETA.

Religia jako jeden z podstawowych komponentów Aranowskiej koncepcji narodu

Kluczowym elementem ideologii narodowej jest naród. Arana rozpatrywał go w kategoriach symbolicznych jako podmiot procesów tożsamościowych. Dzięki doborze odpowiednich komponentów narodowych mógł zintegrować w jedną wspólnotę wszystkie ludy baskijskie i określić je mianem narodu baskijskiego. Naród bowiem, zgodnie z koncepcją Arany istnieje w „abstrakcji i w absolicie, a w swych elementach konstytutywnych ma charakter stały i ahistoryczny”⁵³. Definiował on naród baskijski poprzez elementy etnokulturowe.

Według Arany naród baskijski⁵⁴ powstał na bazie pięciu filarów: rasy, języka i prawa, zwyczajów i charakteru oraz osobowości historycznej. Z pośród nich najważniejsza jest rasa – to z niej wywodził podstawy baskijskości. Wskazywał, że nie można być jednocześnie Baskiem i Hiszpanem, ponieważ to dwie różne rasy⁵⁵. Nie jest to rasistowskie podejście (co wielu badaczy zarzuca Aranie), a raczej rasowe przedstawienie podstaw nacjonalizmu⁵⁶, gdyż Arana nie dokonuje hierarchizacji czy kategoryzacji rasy, a jedynie tworzy „esencję” narodu, element przekazujący jego wartości kulturowe, zasady moralne. Rasa to wspólny mianownik dla wszystkich ludów baskijskich, z którego wywodził prawo do roszczeń separatystycznych. Jednocześnie stała się kryterium przynależności. Rasowa koncepcja miała – zdaniem Arany – swoje podstawy w prawach natury, a więc źródłem rasy baskijskiej był sam Bóg i w związku z tym nie potrzebuje potwierdzenia tego faktu w nauce.

Nacjonalista zdawał sobie sprawę z faktu, że pomimo iż rasa była elementem scalającym i podkreślającym odmiennosć Basków od narodowości zamieszkujących Hiszpanię, to pozostałe elementy takie jak: język, prawa, charakter i zwyczaje czy osobowość, wskazywały jednocześnie na wewnętrzne zróżnicowanie ludów baskijskich. Osłabiały tym samym jego ideologię. W związku z tym czynnikiem scalającym obok rasy mógł być tylko katolicyzm. Co dodatkowo wzmocniło podbudowę antagonizmu baskijsko-hiszpańskiego, gdyż Hiszpania w oczach Arany była ateistyczna i rządzona przez Antychrysta.

⁵³G. J. Bereciartu, *Ideologia y estrategia politica de ETA. Analisis de su evolution entre 1959 y 1968*, Madrid 1985, s. 15.

⁵⁴Arana w oryginalnym tekście posługiwał się terminem *nacionalidad* (narodowość) lub *nación* (naród) w odniesieniu do wspólnoty baskijskiej. Ten brak konsekwencji wynikał z typowej terminologii końca XIX wieku, kiedy dla stanowczego odróżnienia narodu hiszpańskiego i Basków stosowano odpowiednio określenia *nación* i *nacionalidad*. Nie ma jednak wątpliwości, iż Arana opisywał wspólnotę narodową.

⁵⁵Por. M. D. Peda, *Koncepcje Sabino Arana y Goiri i proces powstawania nacjonalizmu baskijskiego*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny”, nr 7, 2004, s. 212.

⁵⁶Zob. Por. J. Orzechowska-Wałaszewska, op. cit., s. 155-165.

Konkluzje

Arana w sposób selektywny dobierał argumentację historyczną, która potwierdzałyby wyjątkowość Basków i poddawał ją subiektywnej interpretacji⁵⁷, co sprawiało, że uzasadnienie nacjonalizmu baskijskiego było *de facto* uzasadnieniem religijnym. Rasa jako kategoria podstawowa, z której wywodził pozostałe komponenty, była uzupełniana treścią religijną. Tym samym motto: „Bóg i Stare Prawa” mieści w sobie religię i tradycję, świętość i świeckość, porządek boski i ziemski – polityczny. Jest ono odbiciem poglądów i ideologii skonstruowanej przez baskijskiego nacjonalistę.

Podsumowując: niepodważalnie katolicyzm wywarł ogromny wpływ na kształtowanie się osobowości i poglądów politycznych Sabino Arany. Całość komponentów doktrynalnych i podjęte przez niego działania – zwłaszcza polityczne – w dużej mierze były determinowane motywacjami religijnymi, a tym samym polityka była wyrazem jego religijności.

* * *

Wioletta Husar – magister politologii i bezpieczeństwa narodowego, absolwentka Uniwersytetu Zielonogórskiego, doktorantka w Zakładzie Teorii i Metodologii Badań Politologicznych Instytutu Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół problematyki mniejszości narodowych i etnicznych, nacjonalizmów peryferyjnych oraz współczesnych przemian politycznych, społecznych i gospodarczych na gruncie hiszpańskim. W przygotowywanej rozprawie doktorskiej porusza kwestie ewolucji nacjonalizmu katalońskiego i baskijskiego w warunkach decentralizacji niesymetrycznej.

⁵⁷ Por. U Sobek, *Tendencje nacjonalistyczne we współczesnej Europie na przykładzie Kraju Basków*, „Zeszyty Naukowe Zakładu Europeistyki Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie”, nr 1, 2007, s. 130-131, Z. Jakubowska, *Madryt 11 marca*, Warszawa 2005, s. 27-28.

Marcin Pisarski

MISTYCZNY NACJONALIZM CORNELIU ZELEA CODREANU

W opracowaniu autorstwa Jerzego Borejszy, poświęconemu dziejom faszyzmów w Europie, sformułowana została opinia, iż rumuńska Żelazna Gwardia, była jednym z trzech ruchów typu faszystowskiego, które samodzielnie doszły do władzy¹. Pozostałe to włoski faszyzm oraz niemiecki narodowy socjalizm. W literaturze odnoszącej się wprost do nacjonalizmu rumuńskiego² nierozstrzygnięta jest kwestia na ile Corneliu Zelea Codreanu – twórca Legionu Michała Archanioła i Żelaznej Gwardii – inspirował się wzorcami włoskimi lub niemieckimi, a na ile tworzył w pełni niezależną i niepowtarzalną ideę polityczną. W naukowej dyskusji problemem jest także samo sytuowanie niektórych nacjonalizmów wśród faszyzmów. Bogumił Grott wskazuje wręcz na tendencję do krzywdzącego uogólniania, czy niesłusznego klasyfikowania wielu środkowoeuropejskich ruchów nacjonalistycznych³, co przejawia się w nacechowanym negatywnymi emocjami określaniu ich mianem regionalnych odmian faszyzmu. Problem szerokiego stosowania terminu *faszyzm* w Rumunii, został zasygnalizowany także w artykule zatytułowanym *Jedna Rumunia – trzy „faszyzmy”*. Jego autor, Michał Dylewski, podkreśla, że historycy często stawiają w jednym szeregu Żelazną Gwardię, tzw. monarcho-faszyzm króla Karola II oraz dyktaturę generała Iona Antonescu, a różnice występujące pomiędzy tymi opcjami politycznymi traktują, jako „rodzinne spory”⁴.

Lata, które nastąpiły po I wojnie światowej, przyniosły ze sobą dynamiczny rozwój ruchów politycznych o charakterze autorytarnym, czy totalnym⁵. Idee nacjonalizmu i socjalizmu, których początki możemy datować na drugą połowę XIX wieku⁶, dopiero w okresie dwudziestolecia międzywojennego znalazły odpowiednie warunki do dynamicznego rozwoju. Realia społeczno-ekonomiczne dwudziestolecia międzywojennego obnażyły słabość demokracji w radzeniu sobie z kryzysem, jaki nastąpił po zakończeniu I wojny światowej. Partie komunistyczne powstawały i rosły w siłę w niemal całej Europie, nie tylko w bolszewickiej Rosji. Sukcesy marksizmu, zwłaszcza

¹J. W. Borejsza, *Szkoły nienawiści: historia faszyzmów europejskich 1919-1945*, Wrocław 2000, s. 160.

²Zob. H. Sima, *The History of the Legionary Movement*, The Legionary Press – England 1995; Z. Barbu, *Romania: The Iron Guard*, [w:], *The Fascism Reader*, red. A. A. Kallis London, 2003, s. 195-201.

³B. Grott, *Nacjonalizm czy nacjonalizmy (Zamiast wstępu)*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Kraków 2006, s. 5.

⁴M. Dylewski, *Jedna Rumunia – trzy „faszyzmy”*, „Frona”, nr 33 jesień 2004, s. 248-261.

⁵Pojęcie totalizmu było wykorzystywane w okresie międzywojennym, termin totalitaryzm pojawił się dopiero po II wojnie światowej.

⁶W 1848 roku wydany został *Manifest* komunistyczny autorstwa Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Z kolei pojęcia „nacjonalizm” prawdopodobnie jako pierwszy użył Maurice Barres, w opublikowanym w 1892 roku artykule pt. *Kłótnia nacjonalistów i kosmopolitów*, zob. A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886-1940*, Warszawa 2007, s.15.

jego internacjonalizm i pogarda dla religii zaczęły wzbudzać sprzeciw środowisk konserwatywnych, prawicowych, a także części lewicy, którą łączyło poczucie wspólnoty narodowej, często także religijnej. W dużej mierze byli to robotnicy zadający kłam twierdzeniu Marksa, jakoby proletariat nie posiadał narodowości.

Najbardziej znaczącymi spośród ruchów nacjonalistycznych tego okresu stały się włoski faszyzm i niemiecki narodowy socjalizm. W interesującej nas w kontekście tego artykułu Europie Środkowej, również powstało wiele organizacji politycznych o charakterze nacjonalistycznym. W Polsce już od końca XIX wieku rozwijał się ruch narodowo-demokratyczny. Na Węgrzech do władzy doszedł Miklos Horthy, a z czasem dużo bardziej radykalny Ferenc Szalasi oraz jego Strzałokrzyżowcy⁷. W Czechosłowacji rozwijał się zarówno nacjonalizm słowacki (głównie za sprawą takich postaci jak ksiądz Andrej Hlinka, czy księdza Josefa Tiso), a także nacjonalizm czeski (za sprawą Radoli Gajdy, twórcy Narodowej Gminy Faszystowskiej)⁸. Na Litwie w 1926 roku, w drodze zamachu stanu dyktatorskie rządy objął Antanas Smetona⁹. Łotwa, Estonia i Finlandia były kolejnymi państwami, które coraz śmielej zamieniały mechanizmy demokratyczne na autorytarne. W rzeczywistości Europa Środkowa położona pomiędzy Niemcami oraz bolszewicką Rosją, odczuwająca także (zwłaszcza na Bałkanach) wpływy włoskiego faszyzmu, stanowiła w tym okresie istny polityczny kocioł.

Patrząc na Europę przez pryzmat rozwoju ruchów nacjonalistycznych, szczególną uwagę należy zwrócić na Rumunię, gdzie za sprawą Corneliu Zelea Codreanu, 24 czerwca 1927 roku powstał Legion Michała Archanioła, a następnie powiązana z nim Żelazna Gwardia. Z perspektywy politologii religii trudno o lepszy przykład przenikania się myśli nacjonalistycznej oraz światopoglądu chrześcijańskiego. Spośród trzech popularnych typów nacjonalizmu (nacjonalizm świecki, nacjonalizm chrześcijański oraz nacjonalizm neopogański)¹⁰ nacjonalizm Codreanu z pewnością zakwalifikujemy, jako przykład nacjonalizmu chrześcijańskiego w wydaniu prawosławnym. Jako taki, głosi potrzebę oparcia etyki narodu na etyce chrześcijańskiej, aczkolwiek ze względu na specyfikę prawosławia, brakuje w nim elementów uniwersalistycznych, właściwych dla nacjonalizmu chrześcijańskiego w wydaniu rzymskokatolickim.

Corneliu Zelea Codreanu urodził się 13 września 1899 roku w mieście Jassy w Mołdawii (w znaczeniu jednej z czterech historycznych krain wchodzących w skład Rumunii). Rodzina Codreanu pochodziła z Bukowiny. Ciekawy jest fakt, że ojciec Corneliu – Ion, nosił nazwisko Zieliński Codreanu, dopiero kilka lat po narodzinach syna zmienił je na Zelea Codreanu. Matka Corneliu była z pochodzenia Niemką. Kwestia pochodzenia Corneliu Codreanu była wielokrotnie poruszana w trakcie jego życia, a często używano jej, jako zarzutu względem przywódcy Legionu, który rzekomo, jako pół-

⁷J. W. Borejsza, *Rzym a wspólnota faszystowska*, Warszawa 1981, s. 45-51.

⁸Ibidem, s. 101-106.

⁹Ibidem, s. 66.

¹⁰B. Grott, op. cit., s. 10.

Polak i pół-Niemiec, miałby być obcym dla narodu rumuńskiego. Sam Codreanu utrzymywał, że jego przodkowie spolszczyli swoje nazwisko w wyniku nacisków pod rządami austriackimi¹¹. Mimo to, autorzy polskiego opracowania historii Żelaznej Gwardii, Tadeusz Dubicki i Krzysztof Dach, piszą o niewątpliwym polskim pochodzeniu Codreanu, na co dowodem mają być przechowywane w Bukareszcie, w archiwach byłej Securitate, tomy opisujące historię ruchu legionowego¹². Młody Codreanu planował poświęcić się służbie wojskowej. Gdy w 1916 roku Rumunia przystąpiła do wojny po stronie Ententy, Codreanu wstąpił na ochotnika do wojska. W 1918 roku zakończył naukę w szkole wojskowej w Botosani uzyskując tym samym stopień podoficerski.

Po zakończeniu wojny, jesienią 1919 roku Codreanu podjął decyzję o rozpoczęciu studiów na wydziale prawa Uniwersytetu w Jassach. Początek studiów, a także klimat ideowy uczelni, zadecydowały o zaangażowaniu się młodego Codreanu w działalność polityczną. Rumuńskie uniwersytety nie stanowiły wyjątku na tle Europy, także na nich toczyła się walka ideowa, a z czasem coraz częściej fizyczna pomiędzy zwolennikami komunizmu oraz studentami o poglądach narodowych. Pierwsze lata po wojnie to także stosunkowo duży napływ na uniwersytety młodzieży chłopskiego pochodzenia, odznaczającej się głęboką religijnością oraz wychowanej według surowych zasad moralnych¹³. Ta młodzież stała się z czasem naturalnym zapleczem działalności ideowej Codreanu oraz bazą rekrutacyjną powstających wówczas organizacji, takich jak Legion Michała Archanioła, czy Żelazna Gwardia.

Z okresu studiów w Jassach pochodzi wspomnienie, które stało się swego rodzaju symbolem. Już wtedy postawa Codreanu cechowała się głęboką religijnością oraz bezkompromisowością w działaniu. Jesienią 1920 roku, przed inauguracją roku akademickiego, senat uczelni zrezygnował z udziału w uroczystości duchownych oraz organizowania na Uniwersytecie jakichkolwiek uroczystości religijnych. Spowodował to sprzeciw patriotycznie nastawionych studentów. Brak reakcji ze strony władz uczelni wywołał radykalny protest Codreanu. Na drodze profesorów i studentów, zmierzających do auli uniwersyteckiej na uroczystości związane z inauguracją stanął młody mężczyzna ubrany w rumuński strój ludowy i uzbrojony w siekiere. Był to Corneliu Zelea Codreanu. Ostatecznie został on stratowany przez tłum studentów o lewicowych poglądach, jednak władze uczelni w obawie o dalsze zamieszki odwołały swoją decyzję¹⁴.

Tematem artykułu nie jest jednak historia politycznej drogi Codreanu. Opis losów Legionu Michała Archanioła, czy będącej jego zbrojnym ramieniem Żelaznej Gwardii, wielokrotnie delegalizowanych, czy zmieniających polityczny szyld, znacznie przekroczyłby swoim zakresem rozmiary artykułu. Głównym celem jest ukazanie wy-

¹¹B. Herbut-Kozielec, *Wysłannik Archanioła*, „Szczerbiec”, nr 10-11, 1995, s. 15.

¹²T. Dubicki, K. Dach, *Żelazny Legion Michała Archanioła*, Warszawa 1996, s. 16.

¹³B. Herbut-Kozielec, op. cit., s. 15.

¹⁴Ibidem, s. 16.

jątkowego charakteru nacjonalizmu w ujęciu Corneliu Zelea Codreanu, wpływ, jaki na jego kształt wywarła religia oraz niezwykle dla ruchu politycznego stopień uduchowienia.

Pomimo częstego określania ruchu legionowego mianem rumuńskiego faszyzmu, poza oczywistymi podobieństwami w sferze symbolicznej, ruch ten w głębi opierał się na innej podstawie duchowej. Faszyzm i narodowy socjalizm były na wskroś materialistyczne, Legion był organizacją przedkładającą ponad wszystko aspekt duchowy. Relacje pomiędzy ideą legionową a faszyzmem, czy narodowym socjalizmem, określił Codreanu w następujący sposób: „Dla faszyzmu najistotniejszy jest ubiór, to jest forma organizacji państwowej. Narodowy socjalizm na pierwszym miejscu stawia ciało, to jest problem rasy. Tymczasem ruch legionowy zajmuje się czymś o wiele głębszym – duszą, jej umocnieniem poprzez cnoty chrześcijańskie i przez to doprowadzeniem jej do ostatecznego zbawienia”¹⁵. Zdaniem Jacka Bartyzela Legion Michała Archanioła niesłusznie jest porównywany z innymi ruchami o zabarwieniu faszystowskim, których nie brakowało w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Legion był organizacją wyjątkową, niedającą się porównać z żadną inną, tak jak Codreanu stanowi zupełnie inny typ przywódcy, aniżeli liczne grono europejskich „duce” i „fuhrerów”. „Corneliu Zelea Codreanu był, bowiem bardziej prorokiem nowej wiary i religijnym mistykiem aniżeli przywódcą politycznym. Stworzony przezeń Ruch Legionowy przypominał bardziej zakon rycerski lub bractwo religijne niż partię polityczną”¹⁶. W czasie tworzenia Legionu Michała Archanioła, Codreanu przybrał tytuł Kapitana (rum. *Capitanul*) w nawiązaniu do przywódców oddziałów hajduków walczących przeciwko Imperium Osmańskiemu.

Legion cechował się niespotykanym w przypadku faszyzmu czy nazizmu przywiązaniem do idei monarchii oraz tradycji religijnej narodu. Codreanu pisał: „Legion broni ołtarzy Kościoła, które wrogowie pragną zburzyć. Legion stoi niezłomnie na straży wokół Tronu, na którym zasiadali Książęta i Królowie poświęcający się w obronie chwały i dobra Narodu”¹⁷. Przejawiający się w pismach Codreanu legitymizm jest niespotykany w przypadku faszyzmu i nazizmu, które dążyły do obalenia zastanego porządku społecznego.

Wspomniany mistyczny charakter, religijność przejawiająca się w politycznych działaniach Corneliu Zelea Codreanu, nie powinny być utożsamiane z politycznym klerykalizmem. Ten rodzaj religijności, co trafnie zauważa profesor Bartyzel, w przypadku ruchów narodowo-rewolucyjnych rzadko idzie w parze z kościelną ortodoksją¹⁸. Legion niejednokrotnie wchodził w konflikt z hierarchią rumuńskiej Cerkwi pra-

¹⁵Cytat zaczerpnięty z filmu dokumentalnego pt. *Wysłannik Archaniola*, który ukazał się, jako część serii *Symbole polityczne* w TVP Historia 1997.

¹⁶J. Bartyzel, *Rycerz Archaniola Michała – Corneliu Zelea Codreanu*, „Fronda”, nr 6, Przedwiośnie 1996, s. 8.

¹⁷C. Zelea Codreanu, *Legion Michała Archaniola*, „Fronda”, nr 6, Przedwiośnie 1996, s. 14.

¹⁸Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=mfvBrHZjCdc> (29.03.2015).

wosławnej. Codreanu wytykał hierarchom obojętność względem problemów narodu¹⁹. Z kolei patriarcha Miron potępił Legion i samego Codreanu. Dla legionistów nie miało to jednak znaczenia, wciąż wierzyli, że to oni są prawdziwymi obrońcami wiary i Chrystusa. Znaczna część wiernych oraz kapłanów niższego szczebla pozostała przy Legionie, błogosławiąc jego sztandary i wciąż modląc się za Kapitana²⁰. Prowadziło to do znaczącego rozdźwięku wewnątrz rumuńskiej Cerkwi. Hierarchowie w opozycji do Legionu Michała Archanioła, opowiadali się po stronie króla Karola II, z kolei wierni, którym bliskie było ludowe, mocno uduchowione prawosławie wciąż wierzyli, że to Codreanu reprezentuje ich interesy. O skali tego zjawiska może świadczyć to, że w okresie największej popularności Legionu, nawet co piąty duchowny rumuński pełnił funkcję kapłana legionowego²¹.

Relacje pomiędzy Codreanu a Cerkwią najlepiej oddają słowa, które patriarcha Miron wypowiedział wiosną 1938 roku, niejako przepowiadając dalszy los twórcy Legionu. „Pewien człowiek, w którego żyłach nie płynie ani kropla krwi rumuńskiej, chce podłożyć pod nasz dom, pod nasze państwo ogień. Lepiej byłoby, aby zginął człowiek za naród, niżby naród miał zginąć z powodu jednego”²². Ta parafraza biblijnych słów arcykapłana Kajfasza, mogła leć u podstaw pośmiertnego kultu Codreanu, upodabniając jego odejście do męczeńskiej śmierci Chrystusa oraz budując jego obraz, jako męczennika sprawy narodowej. Kontekst tych słów staje się tym bardziej dosadny, kiedy podkreślimy, że patriarcha Miron pełnił w tym czasie funkcję premiera pod dyktatorskimi rządami króla Karola II.

Ukształtowaniu duchowego charakteru Legionu Michała Archanioła, służyć miały stworzony przez Codreanu zbiór zasad, które obowiązywały każdego spośród legionistów. Przybrały one kształt *Sześciu fundamentalnych praw legionowych*, wśród których znalazły się: prawo dyscypliny, prawo pracy, prawo milczenia, prawo wychowania, prawo wzajemnej pomocy oraz prawo honoru²³. Natomiast odpowiednikiem biblijnego Dekalogu stał się opracowany przez Codreanu zbiór *Dziewięciu przykazań legionowych*:

- Legionista nie wdaje się z nikim w polemiki.
- Legionista pogardza światem polityków i nie dyskutuje z nimi.
- Legionista rozsiewa dobre ziarno w czystych duszach ludu.
- Legionista nieustannie zapytuje samego siebie: co dobrego zrobiłem dla Legionowej Rumunii.
- Legionista odnotowuje wszystkich łajdaków z myślą o dniu jutrzejszym.

¹⁹T. Dubicki, K. Dach, op. cit., s. 100.

²⁰J. Bartyzel, op. cit., s. 11.

²¹T. Dubicki, K. Dach, op. cit., s. 108.

²²Cyt. za R. Wyborski, *Lepiej, żeby jeden zginął*, „Fronda”, nr 6, Przedwiośnie 1996, s. 30.

²³C. Zelea Codreanu, *Sześć fundamentalnych praw legionowych*, „Szczerbiec”, nr 11-12 1998, s. 15.

- Legionista rozpoczyna każde dzieło z myślą zwróconą ku Bogu i składa mu dziękę, kiedy osiągnie zamierzony cel.
- Legionista jest zdyscyplinowany mocą własnej woli i świadomości.
- Legionista boi się wyłącznie Boga, grzechu i chwili, w której siła materialna lub duchowa wyrwie go z walki.
- Legionista kocha śmierć, gdyż jego krew służyć będzie, jako cement przy wznoszeniu gmachu Legionowej Rumunii²⁴.

Zbiór surowych reguł stworzonych przez Codreanu, wymuszał na legionistach życie niemal według klasztornej rygoru. Legioniści grupowali się w trzynastoosobowych *cuib*, czyli gniazdach. Wspólna praca i modlitwa miały stworzyć z Legionu monolit. Temu też służyło budowanie własnymi siłami domów legionowych, najpierw w Jassach, a następnie słynnego Zielonego Domu w Bukareszcie. Legioniści starali się dążyć do samowystarczalności, uprawiali ziemię, wytwarzali materiały budowlane. Upodabniało to legionowy kolektywizm bardziej do modelu wczesnochrześcijańskiego, niż do wzorców mu współczesnych, włoskich, niemieckich, czy rosyjskich²⁵. Nieodłączną cechą legionowego życia było także ubóstwo, legioniści mieli dzielić los mieszkańców wsi oraz robotników.

Nade wszystko jednak Legioniści mieli kształtować ducha. Codreanu nie widział w swojej organizacji miejsca dla ateistów, pisał: „Legionista wierzy w Boga i modli się o zwycięstwo Legionu. Powinniśmy pamiętać o tym, że Naród Rumuński jest tutaj, na tej ziemi, dzięki woli Boskiej i błogosławieństwu Kościoła Chrystusowego”²⁶. Legion nie stawiał sobie za zadanie kształtować polityków, miał stać się przede wszystkim szkołą duchową. Zmiana, którą niósł ze sobą Codreanu nie miała dotyczyć sfery polityki, czy społeczeństwa, miała dotyczyć przemiany ducha narodowego. Przemiana rumuńskiego ducha narodowego była fundamentalnym celem, koniecznym dla zbudowania wymarzonej przez Kapitana Legionowej Rumunii²⁷.

Z pism Codreanu wyłania się mistyczne, silnie uduchowione pojęcie narodu. Wiązało się to z kultem ziemi i przodków, charakterystycznym dla wierzeń przedchrześcijańskich. „Kiedy mówimy o narodzie rumuńskim, to mamy na myśli nie tylko wszystkich Rumunów zamieszkujących to samo terytorium, posiadających wspólną przeszłość i wspólną przyszłość oraz takie same obyczaje, ale wszystkich Rumunów, żyjących i zmarłych, którzy zamieszkiwali na tej ziemi od początku dziejów i którzy będą żyli tutaj w przyszłości. Naród składa się z: wszystkich Rumunów żyjących obecnie, wszystkich dusz naszych zmarłych i mogił naszych przodków, a także wszystkich, którzy urodzą się Rumunami”²⁸. Z powyższego pojęcia narodu, wynikała wiara w nie-

²⁴Idem, *Dziewięć przykazań legionowych*, „Szczerbiec”, nr 11-12 1998, s. 16.

²⁵T. Dubicki, K. Dach, op. cit. s. 54.

²⁶C. Zelea Codreanu, *Legion Michala Archaniola*, s. 14.

²⁷J. Bartyzel, op. cit., s. 8.

²⁸C. Zelea Codreanu, *Droga Legionisty*, „Szczerbiec”, nr 11-12 1998, s. 14.

mal magiczną moc, która drzemie w duszach przodków. Przywołanie dusz zmarłych stanowiło nieodzowny element przygotowania Legionisty do walki. „Wojny były wygrywane przez tych, którzy potrafili przywołać tajemnicze niewidzialne siły z zaświatów i zapewnić sobie ich pomoc. Te tajemnicze siły to dusze zmarłych, dusze naszych przodków, którzy byli przywiązani do tej ziemi, do naszych pól i lasów, i którzy zginęli w obronie tej ziemi”²⁹. Duszom przodków, przypisywał Codreanu moc potrafiącą przewyższać siły materialne. Pisał wprost, że: „Kiedy te siły zostaną wezwane, przybędą na pomoc i dadzą nam odwagi, dadzą nam siłę woli i wszystko, co jest niezbędne, aby zwyciężyć. Zasjeją trwogę i panikę w sercach naszych wrogów i sparaliżują ich działania. W ostatecznym rozrachunku zwycięstwo nie zależy od przygotowania materialnego, od siły materialnej walczących stron, lecz od zdolności wykorzystania owego zgromadzenia sił duchowych. Takie jest też wyjaśnienie tajemnicy cudownych zwycięstw z naszej historii, odniesionych pomimo znacznej dysproporcji sił materialnych”³⁰. Wiara w metafizyczną moc dusz przodków przejawiała się w talizmanie, który legionieści nosili na szyi, którym był woreczek z ziemią z pól bitewnych Rumunii.

Codreanu od samego początku przygotowywał swoich legionistów do poświęceń, łącznie z największym z możliwych, jakim było poświęcenie życia dla Legionu. Nauczał, że cierpienia i prześladowania należy znosić pokornie i z godnością. Sam, Codreanu dawał tego przykład w czasie, gdy wielokrotnie był więziony i prześladowany. Swoje przeżycia opisywał w *Dzienniku więziennym*, który sporządził podczas swojego uwięzienia w 1938 roku. Kapitan w żarliwych słowach opisywał jak wiara i modlitwa pomagały mu podczas odosobnienia. „Kiedy skończyłem czytać Ewangelię, zrozumiałem, że jestem tutaj, w więzieniu, z woli Boga. Ponieważ nie popełniłem żadnego przestępstwa z punktu widzenia prawa, Bóg karze mnie za moje grzechy i wystawia na próbę moją wiarę” – pisał Codreanu³¹.

Jak ważnym elementem idei legionowej była zdolność do poświęcenia, znoszenia prześladowań świadczy fakt, że zapożyczony i używany w początkowym okresie istnienia ruchu symbol swastyki, został zastąpiony przez symbol więziennej kraty wpisanej w krzyż grecki.

Codreanu umacniał religijny charakter swojego ruchu także przez kultywowanie pamięci o męczennikach Legionu Michała Archaniola. Legionieści udowadniali swoim postępowaniem jak wielki wpływ wywierały na nich przykazania Kapitana. Pierwszymi męczennikami byli Nicadori, czyli zabójcy zwalczającego Legion premiera Iona Duci. Trzech egzekutorów Nicolae Constantinescu, Ion Caranica i Doru Belimace, dokonało zamachu na dworcu kolejowym w mieście Sinaia. Przechadzający się po obstawionym przez policyjny kordon dworcu premier Duca stanął nagle przed trójką zamachowców. Strzał w serce z bliskiej odległości, następnie trzy kolejne mające dać

²⁹C. Zelea Codreanu, *Legion Michała Archaniola*, s. 15.

³⁰Ibidem, s. 15.

³¹Ibidem, *Dziennik Więzienny*, „Fronda”, nr 6, Przedwiośnie 1996, s. 35.

zamachowcom gwarancję powodzenia, spowodowały śmierć Duci na miejscu. Wszyscy trzej *Nicadori* zatrzymani przez policję oświadczyli, że są członkami Żelaznej Gwardii, lecz działali z własnej inicjatywy³². Kolejną grupą męczenników byli *Decemviri*, mordercy Mihaila Stelescu, który opowiedział się przeciwko Codreanu próbując dokonać rozłamu w Żelaznej Gwardii, a następnie pomawiał i ośmieszał Kapitana na łamach prasy. Stelescu został zamordowany podczas pobytu w szpitalu. Ośmiu zamachowców najpierw oddało strzały w kierunku leżącego, a następnie dokończyli makabrycznego dzieła przy pomocy siekier. Mord miał niemal rytualny charakter, z ciała Stelescu wydobyto 120 kul³³. Wraz z *Decemviri* był obecny pop, który udzielił Stelescu rozgrzeszenia ratując jego duszę przed potępieniem.

Największym echem odbiła się jednak śmierć dwóch bliskich współpracowników Codreanu, którzy zgłosili się jako ochotnicy, aby wziąć udział w hiszpańskiej wojnie domowej. Ion Mota i Vasile Marin, bo o nich mowa postanowili walczyć przeciwko wojskom republikańskim, w których widzieli wrogów Chrystusa. Już przed wyjazdem oznajmili, że jadą do Hiszpanii walczyć na froncie i jeśli taka będzie wola boża, zostać męczennikami w obronie wiary. Polegli w czasie walk 13 stycznia 1937 roku. Ich pogrzeb stał się wielkim wydarzeniem w Rumunii. Pociąg z ciałami poległych na całej trasie przejazdu był witany przez Rumunów, a uroczystości pogrzebowe zgromadziły na ulicach Bukaresztu tłumy. Wydarzenie to było szokiem dla liberalnych mediów, uświadomiło także rządzącym rozmiar poparcia, jakim Legion cieszył się w rumuńskim społeczeństwie³⁴.

Kapitan przygotowywał swoich ludzi na liczne próby, których przejście zaświadczy o ich przydatności dla Legionu. W książce *Podręcznik dowódcy gniazda*, Codreanu zawarł opis swego rodzaju rytuałów, prób, przez które przejść musi każdy z legionistów. Były to kolejno Góra Cierpienia, Las Dzikich Bestii oraz Trzęsawisko Rozpaczy. „I tak wielu z tych, którzy zdołali wspiąć się na Górę Cierpienia i przebyć Las Dzikich Bestii, poddaje się, widząc przed sobą Trzęsawisko Rozpaczy. Inni wchodzą i zwracają, jeszcze inni giną w moczarach. Ale prawdziwy Legionista nigdy nie traci nadziei. Pokonuje tą nową przeszkodę i okryty chwałą osiąga drugi brzeg. Teraz, po przebyciu trudnej drogi, po przejściu trzech prób, zaczyna się błogosławiona praca przy wznoszeniu od fundamentów Nowej Rumunii”³⁵.

Nadrzędnym symbolem ruchu legionowego był Archanioł Michał, przywódca wojsk anielskich w walce z szatanem. Symbol ten uosabiał surowy charakter religijności Legionu, religijności pozbawionej cnót łagodnych, takich jak przebaczenie. Legioniści wielokrotnie dawali temu świadectwo bezlitośnie likwidując swoich wrogów.

³²T. Dubicki, K. Dach, op. cit. s. 79.

³³Ibidem, s. 95.

³⁴Ibidem, s. 106.

³⁵C. Zelea Codreanu, *Legion Michała Archaniola*, s. 15-17.

Dokonując analizy religijności przejawiającej się w myśli Corneliu Codreanu, nie sposób pominąć członka Legionu, wybitnego religioznawcę Mircea Eliade. Eliade należał do tzw. *grupy Axa*, zrzeszającej znanych intelektualistów będących legionistami. Eliade w swoich dziennikach połączył postać Codreanu ze znanym przedstawicielem mistycznego świata tradycji – Juliuszem Ewolą. Gdy Eliade spotkał się z Ewolą w 1937, rzymski filozof był jeszcze pod wrażeniem spotkania z Kapitanem, które odbyło się wcześniej tego samego dnia w Zielonym Domu w Bukareszcie. Codreanu zapytany przez Ewolę o taktykę polityczną oraz szanse Legionu w zbliżających się wyborach, skierował rozmowę na inne tory. Codreanu zaczął opowiadać o wpływie uwięzienia na jednostkę, o rozbudzeniu skłonności ascetycznych i kontemplacyjnych. Szczególnie silnych w okresie samotności, w okresie uwięzienia. Eliade wspomina, że jeszcze po spotkaniu, Evola był oszołomiony, czynił uwagi na temat zaniku dyscyplin kontemplacyjnych w ogniu walk politycznych³⁶. Mimo, że arystokratyczne ideały Ewoli były przeciwieństwem ludowości Codreanu, różnili się diametralnie podejściem do religii, to także obaj posiadali cechy wspólne, zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę jak duże znaczenie przywiązywali do głębokiego uduchowienia głoszonych poglądów. Polityka w ich ujęciu nabiera cech mistycznych, sakralnych, duże znaczenie przywiązuje się do symboliki oraz rytuału. Wspólna dla Codreanu i Ewoli była także pochwała heroizmu.

Na marginesie wspomnień Eliade, warto zwrócić uwagę, że przypisy do polskiego tłumaczenia dzienników wybitnego religioznawcy, prezentują nam Codreanu, jako „agitatora politycznego, który został zastrzelony podczas próby ucieczki”³⁷.

Przy próbie tworzenia ostatecznego bilansu działalności Legionu, ideałów wprowadzonych przez Codreanu w życie, z pomocą przychodzi opinia wyrażona przez Adama Wielomskiego, że „faszyzm był snem, który nigdy się nie ziścił”, gdyż systemy panujące we Włoszech i III Rzeszy były zbiurokratyzowane, wypaczone względem ideałów. Faszyzm nie udał się, gdyż nie udało mu się stworzyć nowego człowieka. Zagadnienie to zdawał się rozumieć Codreanu mówiąc o potrzebie stworzenia szkoły ducha, a nie polityki. Legion Michała Archanioła miał stać się szkołą nowego człowieka. Dlatego Codreanu ponad budowę instytucji państwowych przedkładał przebudowę ducha narodowego, gdyż bez tego niemożliwa była budowa Legionowej Rumunii.

Dziedzictwo Codreanu jest obecne w europejskiej myśli nacjonalistycznej także obecnie. Sam Codreanu stanowi dla wielu organizacji politycznych symbol niezłomnego przywódcy i męczennika sprawy narodowej. Do myśli Codreanu odwołują się do dziś nacjonaści rumuńscy z ruchu Noua Dreapta (Nowa Prawica). Organizują oni uroczystości upamiętniające śmierć Kapitana w lesie Tancabesti³⁸. Do ideałów Codreanu odwoływały się zarówno ruchy i organizacje narodowej prawicy, jak np. polska

³⁶M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*, Warszawa 2001, s. 816-817.

³⁷Ibidem, s. 817.

³⁸<http://www.nacjonalista.pl/2012/12/05/rumuńscy-nacjonalisci-w-holdzie-kapitanowi/> (02.04.2015).

Młodzież Wszechpolska³⁹, czy też ruchy i ugrupowania tzw. *trzeciej pozycji* (*terceryzm*), jak Narodowe Odrodzenie Polski, Falanga czy Forza Nuova. Do myśli Codreanu odwołują się także włoskie organizacje nacjonalistyczne, takie jak otwarcie faszystowska Casa Pound Italia⁴⁰, czy tradycjonalistyczna, czerpiąca z dorobku Juliusza Evoli organizacja Comunita Militante RAIDO⁴¹.

Corneliu Zelea Codreanu jest także obecny w twórczości zespołów muzycznych o profilu nacjonalistycznym⁴². Ciekawy jest fakt częstego odwoływania się do postaci Codreanu przez muzyków reprezentujących nurt muzyki industrialnej, czy też neofolkowej, czego przykładem jest niemiecki zespół Von Thronstahl, który nagrał utwór zatytułowany „Hail the Captain and Thy Guard!”⁴³, czy argentyński zespół Argentum⁴⁴. Postać Codreanu doczekała się także muzycznej kompilacji, będącej hołdem dla przywódcy Legionu Michała Archanioła. W 2001 roku ukazał się dwupłytowy album zatytułowany „Codreanu: Eine Erinnerung An Den Kampf”, na której obok wykonawców z całej Europy nie znalazł się żaden wykonawca rumuński⁴⁵.

Dziedzictwo Corneliu Zelea Codreanu przetrwało do dnia dzisiejszego nie z powodu bycia kolejnym spośród środkowoeuropejskich wcieleń faszyzmu. O wyjątkowym charakterze idei legionowej stanowiło nierozzerwalne powiązanie z religią prawosławną oraz głęboko uduchowiony, mistyczny charakter, który Legionowi Michała Archanioła oraz Żelaznej Gwardii nadał Codreanu. Dlatego w porównaniu z innymi nacjonalizmami rozwijającymi się po I wojnie światowej, Legion stał się organizacją wyjątkową, do której nawet dziś, odwołuje się wielu europejskich nacjonalistów. Religijność i mistycyzm Codreanu zadecydowały o popularności ideałów legionowych poza Rumunią, obejmując swoim zasięgiem wiele krajów Europy. Corneliu Zelea Codreanu poza sferą symboliczną, zwłaszcza we wczesnym okresie działalności, nie naśladował faszyzmu, tworząc ruch polityczny na wskroś rumuński, samodzielny ideowo oraz wyróżniający się na tle innych nacjonalizmów dwudziestolecia międzywojennego.

* * *

Marcin Pisarski – magister administracji, absolwent Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania naukowe: polska myśl polityczna, historia europejskich ruchów nacjonalistycznych oraz organizacje, które dziś odwołują się do ich dziedzictwa.

³⁹Zob. C. Zelea Codreanu, *Droga Legionisty, Zeszyty szkoleniowe Młodzieży Wszechpolskiej*, Wrocław 2007.

⁴⁰<http://www.nacjonalista.pl/2013/12/03/wloscy-polityczni-zolnierze-w-holdzie-codreanu/> (02.04.2015).

⁴¹<http://www.nacjonalista.pl/2013/03/10/comunita-militante-raido-tradycja-formacja-rewolucja/> (02.04.2015).

⁴²<https://www.youtube.com/watch?v=7rT2RjpAKoo> (02.04.2015).

⁴³<https://www.youtube.com/watch?v=aBwIou9nMn4> (02.04.2015).

⁴⁴<http://www.nacjonalista.pl/2013/06/08/argentum-utwor-w-holdzie-corneliu-codreanu/> (02.04.2015).

⁴⁵<http://www.discogs.com/Variou-Codreanu-Eine-Erinnerung-An-Den-Kampf/release/253705> (02.04.2015).

Religia w poszukiwaniu pokoju, pojednania i współdziałania

Stefan Dudra

POLSKI AUTOKEFALICZNY KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY WOBEC ZAGADNIEŃ POKOJU I BEZPIECZEŃSTWA W POWOJENNEJ POLSCE (1945-1989)

Wstęp

Ważnym elementem w działalności poza duszpasterskiej Kościoła prawosławnego była kwestia wspierania działań na rzecz zachowania pokoju i bezpieczeństwa na świecie. Pokojowe rozwiązywanie konfliktów zbrojnych jest generalnie zgodne z pryncypiami chrześcijańskiej etyki politycznej, które wskazują, że celem działania chrześcijan w sferze *polis* jest zachowanie i budowanie pokoju¹. Bp Miron (Chodakowski) podkreślał, że chrześcijańskie pojmowanie pokoju, w tym prawosławne, jest znacznie większe od jego politycznego wymiaru. Pokój jako dar Boży jest zadaniem dla całej ludzkości. Z tego też powodu Cerkiew prawosławna przeciwdziała propagandzie wojny i przemocy, a także wszelkim przejawom nienawiści, które mogą spowodować walki bratobójcze. Cerkiew kieruje swoje przesłania do mających władzę i innych ważnych sił politycznych i podejmuje wysiłki do podjęcia dialogu i okazania pomocy humanitarnej dla cierpiących².

Celem artykułu jest ukazanie inicjatyw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP) na rzecz pokoju i bezpieczeństwa. Wskazanie, że wynikały one zarówno z założeń teologicznych jak również uwarunkowań politycznych (obawa o możliwość rozwoju i prowadzenia działalności duszpasterskiej w ramach narzuconych przez władze państwowe). Głównym determinantem takiego działania było znaczne osłabienie Kościoła po II wojnie światowej (utrata ponad 90% stanu posiadania, zmniejszenie liczby wiernych z ok. 4 mln do 500 tys.).

W opracowaniu wykorzystane zostały zasoby archiwalne zgromadzone w Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej oraz Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej. Analizie poddano teksty zamieszczone w głównych periodykach kościelnych („Cerkiewny Wiestnik”, „Wiadomości Pol-

¹Zob. ks. Marcin Hintz, *Sumienie a wojsko*, cz. 2, www.archiwum-edw.luteranie.pl/files/sumienieawojsko2.pdf (10.05.2015). W kwestii pokoju i bezpieczeństwa prawosławie częściowo nawiązuje do nurtu zrzeszającego tzw. Kościoły pacyfistyczne, głównie protestanckie (m. in. amisz i kwakrzy) i prawosławne (rosyjski ruch dochoborców i mołokanów), które odwołują się w swojej doktrynie wiary do pacyfizmu chrześcijańskiego. W nurcie tym należy też wymienić Świadków Jehowy, zob. S. Speicher, D. F. Durnbaugh, *Historic Peace Churches*, [w:] *Ecumenical Dictionary*, <http://www.wccc-coe.org/wccc/who/dictionary-article8.html> (08.05.2015).

²Bp Miron, *Wojna i pokój w pojęciu Kościoła prawosławnego*, „Polski Żołnierz Prawosławny”, 2006, nr 2, s. 9-10.

skiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego), jak również oświadczenia i listy pasterskie związane z tematyką pokoju i bezpieczeństwa.

W stosunkach z państwem głównym zadaniem Kościoła niezmiennie pozostaje przybliżanie ludzi i świata do Boga, a troska o sprawiedliwy ustrój polityczny, równość społeczną czy rozwój ekonomiczny na tyle budzą jego zainteresowanie, na ile prowadzą do realizacji tego celu. Podstawą relacji Kościół-państwo w prawosławiu jest obowiązująca od stuleci zasada synergii, czyli rodzaj współpracy, określane również mianem symbiozy lub symfonii³. Genezy tego zjawiska należy poszukiwać w założeniach teologicznych (przy czym trzeba zwrócić uwagę, że we współczesnej polskiej teologii prawosławnej brakuje opracowań poświęconych kwestii pokoju i bezpieczeństwa)⁴. W czasie nabożeństw prawosławnych wznoszone są modły za „państwo, armię i pokój na świecie”. Jednocześnie ze strony Kościoła wypracowywane były (i są nadal) zasady współistnienia z państwem. Powszechnie eksponowaną przez Kościół prawosławny zasadą społeczno-polityczną była (i jest) lojalność wobec władzy państwowej w myśl formuły „Co cesarskie – cesarzowi, co boskie – Bogu”. Podstawowym pryncypium prawosławia wynikającym z jego historycznych uwarunkowań i wskazań apostoelskich jest wyrażanie szacunku i lojalności wobec władzy, nawet pogańskiej i niezbyt sprawiedliwej⁵. Z tego też powodu w prawosławiu możemy zaobserwować tendencje do pewnej uległości i podporządkowania się państwu (bez względu na ustrój polityczny) i jego polityce (zarówno wewnętrznej jak i zagranicznej). W tym też kontekście należy rozpatrywać zaangażowanie PAKP w politykę władz polskich po 1945 roku.

W problematykę społeczną zarówno o zasięgu międzynarodowym, jak i krajowym Kościół prawosławny w Polsce angażował się już w okresie międzywojennym. Między innymi metropolita Dionizy (Waledyński) uczestniczył w pracach Ruchu Praktycznego Chrześcijaństwa⁶. Hierarcha brał również aktywny udział w Światowej Kon-

³A. Chryń, *Zasada symfonii – relacja Kościoła i państwa w prawosławiu*, „Studia Warmińskie”, 2003, t. 40, s. 129.

⁴W teologii ewangelickiej problematyka pokoju została przedstawiona i poddana analizie przez Witolda Benedyktowicza w pracy *Próba irenologii chrześcijańskiej. Doświadczenia praskie* (Warszawa 1965). Zaslugą autora było upowszechnienie terminu *irenologia* jako nauki o pokoju. Współcześnie teolodzy ewangelicy umieszczają zagadnienie wojny i pokoju w kontekście chrześcijańskiej odpowiedzialności globalnej. Jak zauważa boński teolog Martin Honecker: „Pokój jest sensem i celem wszelkiej aktywności politycznej”, cyt. za ks. Marcin Hintz, *Sumienie a wojsko*, cz. 1, www.archiwum-edw.luteranie.pl/files/sumienie_a_wojsko_1.pdf (10.05.2015).

⁵S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, s. 6-10; S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok 1992, s. 176-178; zob. też rozważania patriarchy Bartłomieja I na temat Kościoła i narodu, O. Clement, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Warszawa 1998, s. 142-145.

⁶Ruch Praktycznego Chrześcijaństwa ukształtował się w 1920 r., choć jego geneza sięga drugiej połowy XIX wieku. Skupiał się na szukaniu wspólnego posłannictwa Kościołów poprzez zaangażowanie w problematykę społeczną i międzynarodową, zob. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 42-49. Szerzej na temat ruchu ekumenicznego K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007.

ferencji Kościołów do Spraw Pokoju i Przyjaźni⁷, był działaczem Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni Między Narodami za Pośrednictwem Kościołów⁸.

Udział PAKP w działaniach propagandy państwowej na rzecz pokoju i bezpieczeństwa

W powojennej rzeczywistości, kształtującego się systemu monopartyjnego i podporządkowania Związkowi Radzieckiemu, zagadnienia pokoju i bezpieczeństwa miały być realizowane w wizji lansowanej przez ZSRR i polski rząd. Wpisywały się one zgodnie z obowiązującą zasadą symfonii, w procesie akceptowania przez Cerkiew zachodzących przemian społeczno-politycznych, a jednocześnie były propagandowo wykorzystywane przez władze. Zaangażowanie Kościoła w „walkę o pokój i bezpieczeństwo” nasilało się i było widoczne w okresie zimnowojennych napięć politycznych. Dotyczyło to też Kościołów prawosławnych w innych państwach bloku wschodniego (m. in. w Bułgarii, Czechosłowacji, Rumunii)⁹. W całym procesie uczestniczyły też aktywnie inne Kościoły mniejszościowe (m. in. zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej), jak również Kościół rzymskokatolicki¹⁰.

Aktywność Kościoła prawosławnego w zakresie działań na rzecz zachowania pokoju i bezpieczeństwa należy rozpatrywać w wymiarze międzynarodowym (skupionym głównie w Światowej Radzie Pokoju oraz Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej¹¹) i krajowym. W tym ostatnim misję walki o pokój i bezpieczeństwo realizowano w ramach: Komisji Pokojowej Polskiej Rady Ekumenicznej, a następnie Polskiego Oddziału Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej¹² oraz Ogólnopolskiego Komitetu Poko-

⁷Konferencja z udziałem metropolity Dionizego odbyła się w 1928 roku w Pradze, uczestniczyło w niej ponad 500 delegatów. Zasadniczym tematem obrad była kwestia rozbrojenia, Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej (AWMP), sygn. XVI/3-1450, Informacja o działalności metropolity Dionizego (bez datowania), tekst wskazuje na rok 1930.

⁸Organizacja powstała w 1914 roku, zajmowała się szeroką problematyką światową (m.in. ochrona praw mniejszości narodowych i religijnych, kwestie rozbrojenia), jej rezolucje miały służyć kształtowaniu chrześcijańskiej opinii publicznej, szerzej zob. K. Karski, *Z dziejów Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów*, „Posłannictwo” 1979, nr 3-4; K. Urban, *Tendencje ekumeniczno-łącznościowe w Polsce 1945-1990 (zarys problematyki)*, „Zeszyty Naukowe UJMCXXXI. Studia Religiologiczne”, z. 27, Kraków 1994.

⁹Zob. P. Ramet, *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durham Duke University Press 1984; R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1995; M. Bourdeaux, A. Popescu, *The Orthodox Church and communism*, [w:] *Christianity*, vol. 5, *Eastern Christianity*, ed. M. Angold, Cambridge University Press 2006, ss. 558-579.

¹⁰Między innymi biskupi rzymskokatolicy podpisali Apel Sztokholmski oraz ogłosili deklarację z okazji II Światowego Kongresu obrońców Pokoju.

¹¹Chrześcijańska Konferencja Pokojowa została powołana w 1958 roku w Pradze, jej utworzenie miało na celu przeciwstawienie się zbrojeniom, dyskryminacji rasowej oraz walce z kolonializmem. Była jedynym międzynarodowym ruchem kościelnym, nad którym władze sprawowały daleko idącą kontrolę. Wyznaczały jego cele globalne oraz krótkookresowe. Dominowały wątki polityczno-ideologiczne oraz antywatykańskie. Cała jej działalność skierowana była na państwa zachodniej Europy i miała wyrażać wsparcie dla pokojowej polityki ZSRR i całego obozu socjalistycznego. W wyniku zmian politycznych w Europie zapoczątkowanych w 1989 roku doszło do ograniczenia działalności (m. in. wycofały się Kościoły z Polski), ostatecznie w 2001 roku została rozwiązana, M. Sałajka, *Na drogach do pokoju i sprawiedliwości*, [w:] *Z ufnością w przyszłość. Studia ekumeniczne*, Warszawa 1975, ss. 325-330; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, s. 380.

¹²Polski Oddział Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej został powołany 16 listopada 1963 roku w wyniku przekształcenia z Komisji do Spraw Pokoju działającej przy Polskiej Radzie Ekumenicznej (PRE) i stał się regionalnym oddziałem

ju (od 1990 roku Ogólnopolska Koalicja Pokoju). Przy czym wymiar międzynarodowy determinował i wpływał na aktywność i zachowania lokalne. W szeroko rozumianej tematyce pokojowej podejmowane były zagadnienia związane z utworzeniem stref bezatomowych, rozbrojeniem i nierozprzestrzenianiem broni jądrowej oraz zakazem podziemnych doświadczeń atomowych. Ponadto występowano przeciwko: imperializmowi amerykańskiemu, dyskryminacji rasowej oraz udzielano poparcia dla ruchów narodowowyzwoleńczych w Afryce. Domagano się przyjęcia zasady koegzystencji pomiędzy państwami o różnych ustrojach społecznych oraz uregulowania sprawy Niemiec środkami pokojowymi. Akcenty związane z wyżej wymienionymi kwestiami były rozłożone zgodnie z obowiązującą linią polityczną i propagandową władz. Na arenie międzynarodowej Kościoły prawosławne z bloku wschodniego, w tym również PAKP, miały wspierać inicjatywy inspirowane przez ZSRR. Warto zaznaczyć, że polityczną formę oddziaływania na społeczeństwa zachodnie w duchu „szerzenia pokoju socjalistycznego” przyjął na siebie Patriarchat Moskiewski¹³.

Ważne forum walki o pokój stanowiła powołana w 1948 roku w Amsterdamie Światowa Rada Kościołów. Już w trakcie pierwszego Zgromadzenia Ogólnego wyrażono przekonanie, że „zgodnie z wolą Bożą nie powinno być wojny”. Przyjęto też, że wojna jest grzechem i urągą ludzkiej godności. Wypracowany został również nowy paradygmat w teologii pokoju, który ujęty został w trzech punktach:

1. chrześcijanie są za pacyfizmem atomowym,
2. chrześcijanie widzą wojnę jedynie jako *ultima ratio*,
3. chrześcijanie opowiadają się zasadniczo przeciw służbie wojennej.

Formuła ta stała się podstawą zaangażowania Kościołów w protestach przeciw rozpowszechnianiu broni jądrowej¹⁴.

Przedstawiciele PAKP brali udział w pracach i konferencjach organizowanych przez Światową Radę Pokoju¹⁵. Dotyczyły one m. in. zaniechania prób z bronią atomo-

Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej. Tworzyły go wszystkie Kościoły członkowskie PRE, o powstaniu Polskiego Oddziału Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej zob. „Cerkiewny Wiestnik”, 1963, nr 12, s. 17-18; K. Urban, *Z genezy i historii chrześcijańskich ruchów pokojowych w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” nr 227, Kraków 1987, s. 79-96.

¹³Przejawem tego była m. in. zorganizowana w lipcu 1969 roku w Zagorsku „Konferencja przedstawicieli wszystkich religii w ZSRR na rzecz pokoju i współpracy między narodami”. Z ramienia PAKP uczestniczył w niej bp Nikanor, relacja z konferencji zob. „Cerkiewny Wiestnik”, 1969, nr 8, s. 15-20.

¹⁴Ks. Marcin Hintz, *Sumienie a wojsko*, cz. 1, www.archiwum-edw.luteranie.pl/files/sumienie_a_wojsko_1.pdf (10.05.2015). PAKP ze względu na specyficzną politykę Patriarchatu Moskiewskiego, który początkowo dystansował się wobec wizji ekumenizmu reprezentowanego przez Światową Radę Kościołów, w początkowym okresie nie uczestniczył w jej pracach. Zmiana stanowiska Patriarchatu Moskiewskiego (rozmowy w Utrechcie w 1958 roku) wpłynęła także na optykę PAKP. W grudniu 1958 roku Sobór Biskupów podjął uchwałę, w której wyrażono solidarność ze stanowiskiem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego oraz uznano udział w ruchu ekumenicznym za wskazany i pożądany, a w 1961 roku PAKP został przyjęty do Światowej Rady Kościołów, zob. J. A. Hebly, *The Russians and the World Council of Churches*, Belfast- Dublin-Ottawa 1978, s. 45-46.

¹⁵Pierwszy Światowy Kongres Pokoju odbył się w kwietniu 1949 roku w Paryżu. Światowa Rada Pokoju została utworzona w 1950 roku w Warszawie podczas II Światowego Kongresu Obrońców Pokoju. Do końca lat 80. była ruchem podporządkowanym politycznie i finansowo ZSRR i realizującym, m. in. w państwach zachodnich i rozwijających się masowe protesty przeciwko polityce USA. Organizacja wykazywała dużą aktywność w zbieraniu podpisów po apelem sztokholmskim w 1950 roku oraz w organizowaniu corocznych marszów pokoju.

wą i wodorową oraz zakazu produkcji i rozprzestrzeniania tej broni¹⁶. W związku z kolejnymi zgromadzeniami Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej jej Polski Oddział oraz Polska Rada Ekumeniczna wydawały specjalne odezwy skierowane do wiernych. Z okazji II Ogólnochrześcijańskiego Zgromadzenia Pokojowego w Pradze (28 czerwca-3 lipca 1964 roku) pisano m. in. „Naród nasz, który głęboko doświadczył przekleństwa wojny i który znalazł się na dnie pogardy i zagrożenia, od dwudziestu lat buduje nowe życie, a w tym trudzie przyświecają mu ideały powszechnego pokoju. Naród nasz nie pragnie pokoju tylko dla siebie, ani nie tylko dla tej części naszego globu, ale dla wszystkich narodów. Propozycja rządu polskiego, jak plan Rapackiego czy plan Gomułki mogą mieć realne zastosowanie nie tylko w naszej strefie geograficznej, ale także w innych częściach świata”¹⁷.

Polski Oddział Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej był organizatorem ekumenicznych zebrań pokojowych (m. in. 16 września 1964 roku w Warszawie). Uczestniczyła w nich hierarchia i duchowieństwo prawosławne¹⁸. Oddział wspierał rozwój działalności ruchu pokojowego w kraju poprzez „zacieśnienie współdziałania ze wszystkimi organizacjami i siłami społecznymi, skupionymi we Froncie Jedności Narodu”. 24 listopada 1964 roku poparto również inicjatywy pokojowe zgłaszane na forum międzynarodowym w sprawie tworzenia strefy bezatomowej w Europie Środkowej oraz zamrożenia broni nuklearnych. Za największe zagrożenie dla pokoju uznano „plany utworzenia wielostronnych sił nuklearnych NATO z udziałem Niemieckiej Republiki Federalnej, w związku z czym pokrzyżowanie tych planów jest dziś najważniejszą sprawą całego ruchu pokojowego”¹⁹. „Politykę pokoju” realizowano m. in. poprzez wydawanie apeli i wysyłanie telegramów do rządów wielkich mocarstw, parlamentów i „miarodajnych osobistości w świecie”, w których potępiano wojnę jako środek działania politycznego. Jej elementem były też orędzia pokojowe do Kościołów i całego chrześcijaństwa²⁰.

W latach 60. PAKP wraz z uchwałami Prezydium Światowej Rady Pokoju wyrażał poparcie dla deklaracji taszkienckiej²¹, problemu rozbrojenia i nierozprzestrzeniania broni jądrowej. W tym ostatnim aspekcie Prezydium Światowej Rady Pokoju na

¹⁶ „Cerkiewny Wiestnik”, 1957, nr 4 i 5. Kościół prawosławny w Polsce uczestniczył w wielu konferencjach tego typu, m.in. w Paryżu (23-26.06.1956), Helsinkach (18.11.1956), Berlinie (30.03.1957-02.04.1957), Kolombo (10-16.06.1957).

¹⁷ *Odezwa Polskiej Rady Ekumenicznej skierowana do II Ogólnochrześcijańskiego Zgromadzenia Pokojowego w Pradze*, zob. „Cerkiewny Wiestnik”, 1964, nr 5.

¹⁸ Ekumeniczne zebranie pokojowe, „Cerkiewny Wiestnik” 1964, nr 9, s. 6-7. W trakcie spotkania ks. Jan Niewieczerał, superintendent Kościoła ewangelicko-reformowanego stwierdził: „Kościół zrzeczony w Polskiej Radzie Ekumenicznej, stanęły zdecydowanie w szeregu tych, którzy wojnę wykreślić pragną ze słownika współczesnego człowieka. Pragniemy żyć w pokoju i dla pokoju”, cyt. za W. Benedyktowicz, J. Chodak, *Kościół chrześcijański w walce o pokój*, Warszawa 1967, s. 78.

¹⁹ *W obronie pokoju*, „Cerkiewny Wiestnik” 1964, nr 12, s. 6-7.

²⁰ Między innymi II Ogólnochrześcijańskie Zgromadzenie Pokojowe (1964) przyjęło *Orędzie do Kościołów i Chrześcijan* oraz *Apel do rządów, parlamentów i miarodajnych osobistości w świecie*, zob. W. Benedyktowicz, J. Chodak, op. cit., s. 81.

²¹ Deklaracja podpisana w 1966 roku między Indiami i Pakistanem, w której obie strony wyrzekły się stosowania siły i zobowiązały do rozwijania dobrosąsiedzkich stosunków.

sesji w Budapeszcie (17-21 marca 1966 roku) przyjęło uchwałę, dotyczącą bezpieczeństwa europejskiego, w której stwierdzano, że jego głównym zagrożeniem „jest polityka odwetu, prowadzona przez militarystów niemieckich, dążących do posiadania broni jądrowej”²².

W drugiej połowie lat 60. Polski Oddział Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej w swoich działaniach podjął wiele inicjatyw o charakterze międzynarodowym, wpisujących się w politykę zagraniczną Polski. Wśród najważniejszych należy wymienić odezwę przeciwko wojnie w Wietnamie (11 maja 1966 roku). W przyjętym oświadczeniu po raz kolejny potępiono imperializm amerykański, jednocześnie wyrażając uznanie „tym siłom w narodzie amerykańskim, które przeciwstawiają się polityce wojny i eskalacji nacisku militarnego, stosowanego przez siły zbrojne Stanów Zjednoczonych w Wietnamie”. Życzono „narodowi wietnamskiemu rychłego i zwycięskiego zakończenia jego walki wyzwolenczej, zjednoczenia kraju i odbudowy życia, jako owocnego wyniku jego obronnych zmagania”²³. Jednocześnie wzywano do akcji solidarnościowej z walczącym narodem wietnamskim. W podobnym kontekście należy rozpatrywać uchwalony przez Ogólnopolskie Zgromadzenie Pokojowe w Warszawie *Apel do chrześcijan w USA* (12 grudnia 1967 roku). W obu przypadkach potępiano politykę USA wobec Wietnamu, przeciwstawiano się imperializmowi amerykańskiemu pod hasłem „obrony cywilizacji światowej”. Wpisywano się tym w ogólny ton propagandy rządowej²⁴.

Tematyka pokoju i bezpieczeństwa była stale obecna w publicystyce kościelnej. Szczególnie widoczne to było w latach 50. i 60. XX wieku, ale również w okresie późniejszym²⁵. W latach 60. autorem wielu artykułów poświęconych tematyce pokojowej zamieszczanych na łamach „Cerkiewny Wiestnik” był ks. Konstanty Gromadzki²⁶. Należy podkreślić, że ich treści były wpisane w głęboki kontekst politycznej konfrontacji NATO – Układ Warszawski, czy szerzej ujmując, Wschód – Zachód²⁷.

Aktywność na rzecz walki o pokój i bezpieczeństwo uległa ponownemu nasileniu w latach 70. Hierarchia i duchowieństwo w dalszym ciągu uczestniczyło w różnego rodzaju inicjatywach organizowanych przez Ogólnopolski Komitet Pokoju²⁸. W trakcie konferencji teologiczno-duszpasterskiej w siedzibie Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie (11-12 czerwca 1970 roku) wyrażono poparcie „dla

²²Sesja Prezydium Światowej Rady Pokoju, „Cerkiewny Wiestnik”, 1966, nr 3, s. 10.

²³Zebrań Polskiego Oddziału Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej, „Cerkiewny Wiestnik”, 1966, nr 6, s. 12. Światowa Rada Kościołów przekazała za pośrednictwem Polskiej Rady Ekumenicznej 20 tys. dolarów na lekarstwa, urządzenia szpitalne i narzędzia chirurgiczne dla Wietnamu Północnego, W. Benedyktowicz, J. Chodak, op. cit., s. 92.

²⁴Tekst *Apelu do chrześcijan w USA* zob. „Rodzina”, 1968, nr 1. Oddzielne orędzie w sprawie konfliktu wietnamskiego wydał 16 lutego 1966 roku Sobór Biskupów PAKP, zob. W. Benedyktowicz, J. Chodak, op. cit., s. 96-97.

²⁵Zob. roczniki „Cerkiewnych Wiestników” z lat 60. i 70. XX wieku.

²⁶*Pokój i ekumenia*, „Cerkiewny Wiestnik”, 1964, nr 2, s. 13-15.

²⁷W. Benedyktowicz, *Ekumenia, pokój, pojednanie*, Warszawa 1988, s. 125-131.

²⁸Zob. *Posiedzenie Ogólnopolskiego Komitetu Pokoju*, „Cerkiewny Wiestnik”, 1970, nr 3, s. 21.

władz partyjno-rządowych w Polsce na rzecz bezpieczeństwa europejskiego i zachowania status quo w Europie”²⁹. Poparcie dla idei II Apelu Sztokholmskiego wyrażono w trakcie spotkania w siedzibie PRE w Warszawie (8 września 1976 roku). Jego uczestnicy wezwali do powszechnego udziału w ogólnokrajowej kampanii na rzecz jego poparcia. W wydanej z tej okazji odezwie stwierdzano m.in. „Kościoły zrzeszone w PRE przyjęły z zadowoleniem II Apel Sztokholmski Światowej Rady Pokoju. Jesteśmy przekonani, że obrona i utrwalenie pokoju, w skali całego globu, jest zadaniem nie tylko rządów, ale także narodów, mas i jednostek [...] Od szeregu lat udzielaliśmy poparcia socjalistycznej inicjatywie pokoju, bezpieczeństwa i współpracy w Europie”³⁰. Pod Apelem zbierane były podpisy wśród prawosławnego duchowieństwa i wiernych.

W czasie spotkania Komisji Międzynarodowej Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej w Sofii (28 lutego – 4 marca 1978 roku) wygłoszone zostały m. in. referaty: *O pokój świata i sprawiedliwość, Światowa Rada Kościołów i antymilitaryzm – program działania, Rozbrojenie a Ameryka Łacińska i Strefa Karaibska*. Ponadto w grupach roboczych podejmowane były zagadnienia: rozbrojenia, złagodzenia napięć i europejskiego bezpieczeństwa; rozbrojenia i ekologii oraz źródeł światowych kryzysów. W większości treść wystąpień była zgodna z optyką władz komunistycznych³¹.

W sprawie pokoju na świecie i wyścigu zbrojeń atomowych specjalne oświadczenie wydali też 11 kwietnia 1978 roku księża dziekani PAKP. W całości utrzymane było w tonie ówczesnej partyjnej propagandy. Między innymi stwierdzano, że „po zapoznaniu się z zimnowojennymi usiłowaniami niektórych kół militarystycznych USA i krajów zachodniej Europy, należących do układu militarnego NATO, dążących do rozpoczęcia produkcji nowej, wielce szkodliwej dla ludzkości, broni neutronowej, zgłaszamy sprzeciw i protest [...] Rozpoczęcie produkcji, a zatem gromadzenie broni neutronowej, stać by się mogło przyczyną rozpętania wojny termojądrowej, niosącej zagrożenie dla ludzkości i wszelkiemu życiu”³². W maju 1978 roku z inicjatywy PRE, w Ośrodku Ewangelickim w Warszawie, odbyło się sympozjum pod hasłem „Pokój, Sprawiedliwość, Rozbrojenie”. Uczestniczyły w nim m. in. wszystkie Kościoły zrzeszone w PRE, Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu Kościoła Rzymskokatolickiego, organizacje rzymskokatolickie (Znak, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne, „PAX”, Caritas), Polski Oddział Towarzystwa Biblijnego, Związek Wyznania Mojżeszowego. Obecni byli także przedstawiciele Urzędu do Spraw Wyznań. W wydanym oświadczeniu podkreślano, że: „Pokój jest podstawą normalnego stanu rzeczy w harmonijnie upo-

²⁹ Archiwum Akt Nowych (AAN), Urząd do Spraw Wyznań (UdSW), sygn. 139/37, Sprawozdanie z konferencji teologiczno-duszpasterskiej z 14 czerwca 1970 r.

³⁰ *Odezwia Polskiej Rady Ekumenicznej z 8 września 1976 r.*, „Cerkiewny Wiestnik”, 1976, nr 10-12.

³¹ PAKP reprezentował ks. ihumen Szymon Romańczuk, zob. „Wiadomości PAKP”, 1978, nr 3-4, s. 178-181.

³² *Oświadczenie Dzekanów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w sprawie pokoju na świecie i wyścigu zbrojeń atomowych*, „Wiadomości PAKP”, 1978, nr 3-4, s. 177-178.

rządkowanym świecie [...] Popieramy inicjatywy i wysiłki na rzecz normalizacji stosunków międzynarodowych i uwolnienia świata od groźby wojny, podejmowane przez organizacje pokojowe, polityków i rządy, w tym rządy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, ZSRR i innych krajów socjalistycznych. Wiążemy swoje nadzieje z istniejącymi strukturami pokoju, jak ONZ i jej organy, liczne organizacje pozarządowe oraz świeckie i religijne ruchy pokojowe”³³. Wydawane rezolucje i oświadczenia w swoich treściach były charakterystyczne dla okresu zimnowojennej retoryki. Można w nich odnaleźć ton partyjnej propagandy.

Również w latach 80. Cerkiew udzielała władzom państwowym wsparcia w wielu inicjatywach pokojowych, mających charakter czysto propagandowy. Między innymi w 1980 roku konferencja duchowieństwa PAKP wsparła wysiłki zorganizowania międzynarodowej konferencji rozbrojeniowej. Duchowni wciągnięci zostali w sterowany „proces odprężenia, równouprawnienia i współpracy wszystkich państw” lansowany przez blok państw socjalistycznych³⁴.

Z inspiracji Urzędu do Spraw Wyznań duchowni prawosławni, jak również przedstawiciele innych Kościołów i związków religijnych, uczestniczyli w spotkaniach z władzami państwowymi. Ich efektem było wydawanie różnego rodzaju komunikatów prasowych, w których aprobowano aktualną politykę władz państwowych, wyrażając „troskę o naród, państwo i pokój”. W grudniu 1983 roku ogólnometropolitalny zjazd księży dziekanów wydał specjalne oświadczenie dotyczące eskalacji zbrojeń nuklearnych. Tym samym wpisywano się w politykę antyzachodnią władz państwowych. Potępiano rządy europejskie za wyścig zbrojeń oraz rozprzestrzenianie broni nuklearnej. W apelu łączono się „z braćmi i siostrami Europy Zachodniej, protestującymi przeciwko instalacji złowieszczych broni, które szykują dla wielu, wielu śmierć”³⁵. W większości przypadków treść apeli i oświadczeń była inspirowana przez władze państwowe.

W działalność na rzecz pokoju angażowana była również prawosławna młodzież. 20 maja 1986 roku odbyła się w Białymstoku „Międzynarodowa Chrześcijańska Młodzieżowa Sesja Pokojowa”. Zorganizowana przez Oddział Wojewódzki Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego i Koło Teologów Prawosławnych Szkół Teologicznych, Świeckich i Młodzieży Laickiej. Jej wynikiem był apel końcowy *Młodzież chrześcijańska na rzecz pokoju*³⁶.

³³ Oświadczenie z 11 maja 1978 r., „Wiadomości PAKP”, 1978, nr 3-4.

³⁴ AAN, UdSW, sygn. 132/28, k.114, Rezolucja duchowieństwa PAKP zebranego na konferencji duszpasterskiej w Warszawie w dniach 12-13 luty 1980 r.

³⁵ AWMP, Oświadczenie ogólnometropolitalnego zjazdu księży dziekanów pod przewodnictwem metropolity Bazylego i przy udziale Biskupów PAKP z 15 grudnia 1983 r.

³⁶ Młodzież chrześcijańska w sprawie pokoju, „Tygodnik Polski-Tygodnik Podlaski”, 1986, nr 29. Warto odnotować, że już w 1960 roku odbyła się pierwsza Chrześcijańska Konferencja Pokojowa Młodych (prowadziła działalność w ramach Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej).

W całym powojennym okresie znaczną inicjatywę w kwestii pokoju i bezpieczeństwa wykazywali prawosławni hierarchowie i duchowni. Na polu tym wyróżniał się zmarły w 1962 roku abp Tymoteusz (Szretter). W czerwcu 1962 roku abp Stefan (Rudyk) uczestniczył w obradach Polskiego Kongresu Pokoju w Warszawie³⁷. W latach 60. dużą aktywność wykazywał bp Bazyli (Doroszkiewicz), który od 1960 roku brał udział w pracach Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej³⁸. W 1963 roku hierarcha informował władze, że w działalności międzynarodowej Cerkiew powinna propagować idee „pokoju, strefy bezatomowej, uwolnienia narodów z niewoli kolonizmu i dyskryminacji rasowej”³⁹. We władzach naczelnych Polskiego Oddziału Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej PAKP reprezentował ks. Konstanty Gromadzki. Ponadto na III Zgromadzeniu Ogólnym Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej w Pradze (odbywającym się w okresie „praskiej wiosny” 31 marca – 5 kwietnia 1968) delegację Kościoła tworzyli: bp Nikanor (Niesłuchowski), ks. dr Jerzy Klinger, ks. Borys Szwarckopf i ks. hieromnich Sawa (Hrucyniak). W jego trakcie omawiane były m. in. kwestie: walki o sprawiedliwość społeczną i ekonomiczną, wojny w Wietnamie, agresji Izraela oraz bezpieczeństwo w Europie. Główny referat wygłosił abp Michał (Czub) ze Związku Radzieckiego⁴⁰. Treść wystąpień wpisywała się we wzorzec propagandy władz komunistycznych.

W okresie działalności Ogólnopolskiego Komitetu Pokoju⁴¹ jego członkami byli hierarchowie PAKP (m. in. abp Stefan i bp Bazyli). Ponadto bp Sawa był członkiem Komitetu Badań nad Pokojem przy Polskiej Akademii Nauk i członkiem Prezydium Białostockiego Komitetu Obrońców Pokoju. Wśród aktywnych działaczy było również wielu duchownych prawosławnych (ks. Antoni Sawicz – członek Komitetu Obrońców Pokoju). Ks. Jerzy Tofiluk od 1985 roku był przedstawicielem Kościoła prawosławnego w Polskim Oddziale Chrześcijańskiej Konferencji Pokoju.

Zakończenie

Kościół prawosławny wspierając „ruch pokojowy” wpisywał się w lansowany przez władze państwowe nurt „lojalności wyznaniowej” tzw. Kościołów mniejszościowych. Dokonując charakterystyki Kościołów mniejszościowych podkreślano, że jakkolwiek reprezentują niewielkie liczebnie zbiorowości to ogrywają istotną rolę w społecznej i

³⁷*Polski Kongres Pokoju*, „Cerkiewny Wiestnik”, 1962, nr 6, s. 21-25.

³⁸Hierarcha uczestniczył we wrześniu 1960 r. w „Chrześcijańskiej konferencji w obronie pokoju” w Pradze, reprezentował też Cerkiew w I (13-18.06.1961) i w II Ogólnochrześcijańskim Zgromadzeniu Pokojowym w Pradze (28.06-03.07.1964).

³⁹Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (AIPN) BU 01283/1651, k. 142, Sprawy dotyczące PAKP w Polsce. Opracowanie źródła „Włodzimierz” z 9 lipca 1963 r. Bp Bazyli był w latach 1961-1970 ordynariuszem diecezji wrocławsko-szczecińskiej. W dużej mierze jego wystąpienia związane były m. in. z zabiegami o objęcie stanowiska metropolity.

⁴⁰*Zgromadzenie Pokojowe w Pradze*, „Cerkiewny Wiestnik”, 1968, nr 3, s. 10; także „Cerkiewny Wiestnik” 1968, nr 6, s. 12-15.

⁴¹Ogólnopolski Komitet Pokoju (od 1990 roku Ogólnopolska Koalicja Pokoju) wzorowany był na Radzieckim Komitecie Obrony Pokoju (1949-1991).

wyznaniowej strukturze kraju. Sedno tkwiło w tym, że jak podkreślano „ich funkcjonowanie i swobodne warunki rozwoju stanowią korzystny z politycznego i propagandowego punktu widzenia dowód realizacji konstytucyjnych zasad w zakresie swobód obywatelskich i równouprawnienia wyznań. Społeczną rangę tych kościołów podnosi także prezentowana przez nie, a kontrastująca z hierarchią rzymskokatolicką, obywatelska i patriotyczna postawa”⁴². W tym ostatnim aspekcie zauważano również zaangażowanie w popieranie inicjatyw pokojowych władz. Zmierzano do przeciwstawiania tych Kościołów „opozycyjnemu i konserwatywnemu” Kościołowi rzymskokatolickiemu.

Ponadto władze państwowe widziały w Kościołach mniejszościowych specyficzny „pas transmisyjny” do wiernych. Z drugiej strony Kościoły te, w tym Cerkiew prawosławna, wyrażając akceptację i poparcie dla tego typu polityki ograniczały ewentualne represyjne lub niekorzystne dla ich funkcjonowania posunięcia władz państwowych. W przypadku zagadnień pokoju i bezpieczeństwa było to o tyle łatwe, że wynikało i było zgodne z teologicznymi przesłankami prawosławia.

Bez wątpienia Cerkiew była wciągana w politykę prowadzoną przez ówczesne władze. Budowa i utrzymanie pokoju miało się opierać na wizji stworzonej przez Związek Radziecki i wspieranej przez blok państw od niego zależnych. Polityka wyznaniowa władz zmierzała do całkowitego podporządkowania Kościołów i związków wyznaniowych aktualnym zadaniom politycznym. Jak stwierdzał Adam Łopatka (w latach 1982-1987 minister-kierownik Urzędu do Spraw Wyznań) nie mogła ona „kolidować z celami politycznymi, jakie państwo stawia sobie we wszystkich dziedzinach życia. Musi ona pozostawać w harmonii z pozostałymi dziedzinami polityki państwa”⁴³. Słusznie zauważył Kazimierz Urban, że kierownictwo PAKP w wielu swoich działaniach, w większej lub mniejszej dozie świadomości politycznej, widziało „polską rację stanu”, poczucie patriotyzmu i obywatelskiej postawy⁴⁴. Wynikało to również z przedstawionej na wstępie zasady synergii w relacjach państwo-Kościół.

Działalność na rzecz zachowania pokoju była również kontynuowana po 1989 roku, choć początkowo wraz z zakończeniem okresu zimnej wojny nie znajdowała się w głównym nurcie zainteresowań Kościoła. Po reaktywowaniu w 1993 roku Prawosławnego Duszpasterstwa Wojskowego w Siłach Zbrojnych III Rzeczypospolitej na łamach kościelnej prasy pojawiły się artykuły dotyczące szeroko rozumianej tematyki wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Należy zwrócić uwagę m. in. na publikacje: ks. bpa

⁴²AAN, UdSW, sygn. 132/31, k. 234, Notatka o kościołach nierzymskokatolickich zrzeszonych w PRE z 7 kwietnia 1984 r.

⁴³A. Łopatka, *Kierunki polityki wyznaniowej PRL*, „Wiadomości PAKP”, 1984, nr 1. W szerszym ujęciu o polskiej polityce wyznaniowej zob. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014.

⁴⁴K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce...*, s. 352. Po II wojnie światowej dodatkowym czynnikiem stała się wspomniana już słabość organizacyjna oraz potencjalne zagrożenia ze strony Kościoła rzymskokatolickiego.

gen. bryg. Mirona (Chodakowski)⁴⁵, hieromnicha Dionizego (Awksietijuk)⁴⁶, ks. płk. Mariana Bendzy⁴⁷ i bpa Jerzego (Pańkowski)⁴⁸. Zagadnienia powyższe były również tematem konferencji międzynarodowych: Naczelnym Kapelanów Sił Powietrznych Państw NATO, Naczelnym Kapelanów Wojskowych (m. in. głównym przesłaniem spotkania w Sarajewie w 2012 roku był temat „Religijni liderzy jako budowniczy pokoju”), Międzynarodowych Spotkań „Ludzie i religie” (m. in. w Bukareszcie pod hasłem „Pokój jest imieniem Bożym”). Bp Miron pisał, że restytucja duszpasterstwa wojskowego w tym prawosławnego, otworzyła wiele możliwości dla przezwyciężenia nalciałości, które zostały narzucone w okresie budowania wypaczonego ustrojowo modelu państwa i zależnego od niego wojska, w tym przywrócenie wartości chrześcijańskich wypracowanych przez wieki przez żołnierzy różnych tradycji chrześcijańskich⁴⁹.

Tematyka pokoju na świecie, w tym również globalnego zagrożenia terrorystycznego, w dalszym ciągu była mocno akcentowana w kościelnych przesłaniach wielkanocnych i listach bożonarodzeniowych. W połowie lat 90. Sobór Biskupów PAKP apelował o pokój wśród walczących stron na terenie byłej Jugosławii⁵⁰. Hierarchowie określili także swoje stanowisko wobec wojny w Iraku. Zostało ono zawarte w oświadczeniu wydanym 20 marca 2003 roku. Wyrażono w nim zaniepokojenie faktem rozpoczęcia działań wojennych w Iraku. Podkreślano, że „przedwczesne zakończenie misji inspektorów ONZ w Iraku i brak jednomyślności na forum ONZ oraz w gronie państw członkowskich Unii Europejskiej świadczy o poważnym kryzysie politycznym i moralnym współczesnego świata”. Jednocześnie zwrócono się o wznowienie wysiłków zmierzających do przywrócenia pokoju na całym terenie objętym działaniami wojennymi⁵¹.

Kościół prawosławny, wraz z PRE, zajął też jednoznaczne stanowisko wobec międzynarodowego terroryzmu. Przejawem tego był *List kondolencyjny Polskiej Rady Ekumenicznej do Ambasadora Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, w którym wyrażano solidarność i współczucie zarówno dla rodzin ofiar z 11 września, jak i całego

⁴⁵Bp Miron, *Wojna i pokój w pojęciu Kościoła prawosławnego*, „Polski Żołnierz Prawosławny”, 2006, nr 2, ss. 8-10. Bp Miron w latach 1998-2010 pełnił funkcję Prawosławnego Ordynariusza WP.

⁴⁶Hieromnich Dionizy (Awksietijuk), *Problem zabójstwa w kontekście wojny*, „Polski Żołnierz Prawosławny”, 2012, nr 1, ss. 6-8.

⁴⁷Ks. M. Bendza, *W walce o pokój i przyjaźń*, „Polski Żołnierz Prawosławny”, 2008, nr 2, ss. 4-5.

⁴⁸Bp Jerzy (Pańkowski), *Naród i patriotyzm w nauczaniu Kościoła prawosławnego*, „Polski Żołnierz Prawosławny”, 2014, nr 1, ss. 3-5. Hierarcha od 2010 r. pełni funkcję Prawosławnego Ordynariusza WP.

⁴⁹Bp Miron, op. cit., s. 9.

⁵⁰*Komunikat Kancelarii Św. Soboru Biskupów PAKP*, „Wiadomości PAKP”, 1995, nr 5.

⁵¹*Oświadczenie Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w sprawie wojny w Iraku z 20 marca 2003 r.*, „Wiadomości PAKP” 2003, nr 5, s. 10. Oświadczenie to współbrzmiało ze stanowiskiem wyrażonym w berlińskiej deklaracji *Verantwortliche der Kirchen vereint gegen Krieg In Irak*, której sygnatariuszami były m.in. Światowa Rada Kościołów i Konferencja Kościołów Europejskich, zob. T. R. Dębowski, *Kościół chrześcijański w Polsce wobec wybranych zagadnień międzynarodowych w latach 1989-2004*, s. 351.

narodu amerykańskiego. Wyrażano też nadzieję, że USA oraz cały świat upora się z terroryzmem, który stał się wyzwaniem dla społeczności międzynarodowej⁵².

Wraz z zachodzącym procesem demokratyzacji systemu społeczno-politycznego Polski oświadczenia i rezolucje PAKP w sprawie pokoju i bezpieczeństwa pozbawione były akcentów propagandowych charakterystycznych dla okresu zimnowojennego.

* * *

Stefan Dudra – profesor nadzwyczajny w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, kierownik Zakładu Stosunków Międzynarodowych oraz Pracowni Badań nad Mniejszościami Narodowymi i Etnicznymi. Absolwent Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze (1991). Doktorat w zakresie historii uzyskał w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Zielonej Górze (1996), a stopień doktora habilitowanego w Uniwersytecie Zielonogórskim (2005). Główne zainteresowania naukowe: najnowsza historia polityczna i historia Kościoła (ze szczególnym uwzględnieniem Kościołów wschodnich). Jest autorem kilkunastu monografii, m.in.: *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947-1960* (Głogów 1998), *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej* (Zielona Góra 2004), *Poza matką ojczyznę. Łemkowie na Ziemi Lubuskiej* (Wrocław 2008), *Cerkiew w diasporze: z dziejów prawosławnej Diecezji wrocławsko-szczecińskiej* (Poznań 2009), *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960* (Warszawa 2010). Artykuły i recenzje publikował m. in. w „Studiach Zachodnich”, „Roczniku Lubuskim”, „Cerkiewnym Wiestniku”, „Wiadomościach Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, „Roczniku Sądeckim”, „Roczniku Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, „Almanachu Karpackim Płaj” i „Almanachu Diecezjalnym. Roczniku Ośrodka Kultury Prawosławnej w Gorlicach”. Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”. Członek Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

⁵²Ibidem, s. 367. Należy podkreślić, że w tytule *Listu* użyto błędnej nazwy państwa: Stany Zjednoczone Ameryki Północnej zamiast Stany Zjednoczone Ameryki.

Martyna Masłowska

LARS OLOF JONATHAN SÖDERBLOM – PREKURSOR ZINSTYTUCJONALIZOWANEGO EKUMENIZMU NA RZECZ POKOJU

Nathan Söderblom, a właściwie Lars Olof Jonathan Söderblom urodził się 15 stycznia 1866 roku, w rodzinie pastora Jonasa Söderbloma (1823-1901) i Nikolony Sophii Blume (1838-1913). Miał jedenaścioro rodzeństwa. Dzieciństwo upłynęło mu pod znakiem silnej religijności ojca, co w dużym stopniu ukształtowało jego charakter. Rodzina Söderblomów osiedliła się w Trönö, w szwedzkiej, rolniczej prowincji Hälsingland. Należy zaznaczyć, że w tym czasie Szwecja była jednym z najbiedniejszych krajów Europy Zachodniej. Szwedzki rząd przeżywał kryzys, sytuacja w kraju była mało stabilna. W momencie śmierci Söderbloma Szwecja była już stosunkowo zamożnym państwem, a jej symbolem stała się fabryka Volvo, która rozpoczęła seryjną produkcję samochodów osobowych. Socjaldemokraci byli wówczas największą partią w parlamencie i to oni nadawali wyraźny, spójny ton prowadzonym działaniom politycznym. Nathan Söderblom znalazł się w środku tego burzliwego czasu i wyszedł na przeciw jego sprzeczności¹.

Söderblom ukończył licem w Hudiksvall, następnie kontynuował naukę na Uniwersytecie w Uppsali, gdzie studiował literaturoznawstwo. W 1886 roku otrzymał z wyróżnieniem tytuł licencjata. Należy zaznaczyć, że władał wieloma językami w tym greckim, hebrajskim, arabskim i łacińskim. Ponadprzeciętne zdolności językowe pozwoliły mu zdobyć stypendium i kontynuować naukę w Szkole Teologicznej w Uppsali, gdzie przez następne sześć lat studiował, zgłębiając teologię i historię religii².

W 1888 roku był współtwórcą i redaktorem naczelnym (przez pięć lat) studenckiego przeglądu „Meddelanden”, na którego stronach opublikował około 700 pozycji. W 1890 roku, jeszcze w czasie studiów wziął udział w konferencji studenckiej pod tytułem „Chrześcijanie w Nowej Anglii” i tam, po wysłuchaniu wykładu prelegującego duchownego, napisał w swoim dzienniku, zdanie, które wielu biografów uważa za prorocze, mianowicie: „Panie, daj mi pokorę i mądrość, aby służyć wielkiej sprawie – wolności i jedności Twego Kościoła”³.

W 1893 roku został wyświęcony na kapłana i mianowany kapelanem w szpitalu psychiatrycznym w Uppsali, jednak porzucił to stanowisko. W tym czasie poślubił Annę Forsell niezwykle utalentowaną kobietę, która była jedną z dwudziestu wśród

¹J. E. Andrae, *Nathan Söderblom*, Uppsala 1931, s. 61.

²Ibidem, s. 62- 64.

³Cyt. za: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1930/soderblom-bio.html (10.05.15).

1700 mężczyzn na Uniwersytecie w Uppsali. Anna urodziła mu dwanaścioro dzieci, współpracowała z mężem, a także publikowała własne teksty⁴.

Söderblom na początku 1894 roku objął stanowisko pastora kolonii Szwedzkiej w Paryżu. Przez siedem lat, głosił wiarę wśród malarzy, szwedzkich i norweskich pisarzy, biznesmenów, dyplomatów i turystów przebywających w mieście. Lata spędzone w Calais spędził także na nauce i publikacji tekstów jednocześnie służąc jako kapelan szwedzkich marynarzy w okolicy. W tym czasie podjął studia teologiczne, zagłębiał historię religii, oraz w dalszym ciągu doskonalił języki obce. Ostatecznie stał się pierwszym obcokrajowcem, który kiedykolwiek zdobył stopień doktora teologii na Wydziale Religii Protestanckiej na Sorbonie⁵.

Söderblom doświadczeniem zdobytym we Francji umocnił swoją młodzieńczą determinację do wspierania jedności wśród Kościołów chrześcijańskich. Jeden z jego biografów, Charles J. Curtis, zwrócił uwagę na to, że dobra znajomość języka francuskiego, zrozumienia kultury francuskiej i Paryża dały mu perspektywę międzynarodową. Ówczesne teologiczne prądy Francji miały wiele wspólnego z tymi, z ojczyzny Söderbloma, ponadto praca społeczna wśród Skandynawów we Francji przekonała go, że w życiu Kościoła właściwe działanie było równie ważne jak przekonania⁶.

Söderblom w 1901 roku powrócił wraz z rodziną do ojczyzny, gdzie do 1914 roku piastował stanowisko w Szkole Teologii Uniwersytetu w Uppsali, jednocześnie w latach 1912-1914 wykładał na Uniwersytecie w Lipsku. W czasie tych produktywnych lat, napisał serię książek z zakresu historii religii, psychologii i filozofii religii. Wraz z grupą współpracowników i studentów, Söderblom dokonał ożywienia teologicznego w Szwecji. Swoimi działaniami nadał wysoką rangę religioznawstwu porównawczemu w ramach, którego realizował tematykę wyjątkowości chrześcijaństwa w ujęciu historycznym, a także włączając doń badanie innych religii. Prowadził także w tym czasie intensywne studia o życiu i myśli Marcina Lutera⁷.

W 1914 roku Söderblom został mianowany przez króla arcybiskupem Uppsali, co było równoznaczne z funkcją prymasa Kościoła Szwecji. W następnych latach, wykonywał obowiązki kierownika zakładu kościelnego, organizował zwiedzanie kościołów w całym kraju, pozyskiwał fundusze, aby ponownie otworzyć stare obiekty kultu religijnego i zbudować nowe, zajmował się ożywianiem zapomnianych kościelnych rytuałów z przeszłości. Podchodził do pracy ewangelizacyjnej Kościoła z zapałem, organizując konferencje jako kanclerz Uniwersytetu w Uppsali. Jako pisarz i wykładowca, był również bardzo płodny. Ponadto został wybrany na członka Akademii Szwedzkiej, a w 1921 roku dołączył do Królewskiej Szwedzkiej Akademii Nauk⁸.

⁴http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1930/soderblom-bio.html (10.05.15).

⁵G. Aulén, *Nathan Söderblom as a Theologian*, W: *Church Quarterly Review*, nr 115, s. 15-48.

⁶H. J. Curtis, *Söderblom: Ecumenical Pioneer*, Minneapolis 1967, s. 38-40.

⁷http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1930/soderblom-bio.html (10.05.2015).

⁸Ibidem.

Na arenie międzynarodowej Söderblom dał się poznać jako architekt ruchu ekumenicznego XX wieku. Uważał on za swój obowiązek działać na rzecz zjednoczenia chrześcijaństwa. Podczas I wojny światowej pracował bez wytchnienia, by złagodzić warunki jeńców i uchodźców. W czasie swojej działalności głosił istnienie Boga we wszystkich wierzeniach świata i działał na rzecz porozumienia pomiędzy różnymi Kościołami. Rozbieżności religijne sprowadził do wspólnego mianownika – świętości. Jak stwierdził: „Świętość jest najważniejszym słowem religii; jest może nawet bardziej istotna od pojęcia Boga”⁹. Oznacza to, że istota religii polega nie na wyobrażeniu sobie osobowego Boga lecz na stosunku do *sacrum*. Jako pisarz i wykładowca, był niezwykle płodny. Wśród dzieł można wymienić: „Christian Fellowship. The United Life and Work of Christendom” (1923), „The Church and Peace” (1929) oraz „The Living God. Basal Forms of Personal Religion” (1933)¹⁰.

Natan Söderblom uczestniczył w licznych konferencjach międzywyznaniowych. Na jednej z nich, w Holandii, we wrześniu 1919 roku przedstawił plan powołania do życia Rady Ekumenicznej Kościołów. Miała to być organizacja zdolna do przemawiania w imieniu całego chrześcijaństwa na tematy religijne, moralne, ekonomiczne, społeczne i polityczne¹¹. Zakładał przy tym, że chrześcijaństwo nie może uwikłać się w bezpośrednie związki z partiami politycznymi¹². Kierując się tymi celami, Söderblom zorganizował w 1925 roku w Sztokholmie konferencję „Universal Christian Conference on Life and Work”, w której wzięli udział przedstawiciele Kościołów: anglikańskiego, luterkańskiego i prawosławnego. Podczas niej zadeklarował poparcie dla starań mających na celu stworzenie międzynarodowego wymiaru sprawiedliwości i arbitrażu. Niezależnie od tej inicjatywy wspierał ideę Ligi Narodów. *Nolens volens* wkraczał w ten sposób w świat polityki, a jego pro-pokoju nastawienie do wyzwań lat 20. (kryzys demokracji, rosnąca koniunktura dla dyktatur, napięcia w stosunkach między państwowymi) czyniło pacyfistyczną nie tylko jego teologię, ale i „jego politykę”¹³. Szczególnie z polskiej perspektywy oceniano ją bardzo wysoko, a to dlatego, że Söderblom wielokrotnie wyrażał wielką satysfakcję z powodu odrodzenia Rzeczypospolitej: „Jedyną jasną stroną tragicznego okresu wojny światowej jest fakt, który streszcza się w słowie POLSKA. Jest w tym fakcie coś cudownego, że Polska odzyskała samodzielny byt, ów kraj, który niegdyś oddał tyle usług zachodniej cywilizacji”¹⁴.

W powszechnej opinii konferencja sztokholmska stała się podwaliną pod utworzenie w 1945 roku Światowej Rady Kościołów. Ponieważ Kościoły nie posiadały

⁹Cyt. za: C. J. Curtis, op. cit., s. 41.

¹⁰Ibidem, s. 42-44.

¹¹K. Karski, *Rola Światowej Rady Kościołów w ruchu ekumenicznym*, <http://ekumenia.pl/wp-content/uploads/2014/03/rola-SRK-w-ruchu-ekumenicznym-K.Karski.pdf> (31.05.2015).

¹²A. I. Johansson, *Nathan Söderblom var en radikal nytänkare*, http://stabbygarden.se/ver3/wp-content/uploads/2014/04/nathan_soderblom_folder.pdf (31.05.2015).

¹³D. Lange, *Nathan Söderblom und seine Zeit*, Göttingen 2011, s. 364-388.

¹⁴Cz. Pilichowski, *Polska i Szwecja w rozwoju dziejowym*, „Powstaniec”, R. 13, nr 5, 29.01.1939, s. 12.

wówczas zinstytucjonalizowanego forum, to w ramach konferencyjnych, Söderblom wzywał wszystkie chrześcijańskie wspólnoty kościelne do walki „z niezdrowym nacjonalizmem, rasizmem, militarystką i uciskiem mniejszości”¹⁵. Zakładał, że w tym samym czasie, wiadomość o życiu i nauczaniu Jezusa musi być rozpowszechniana z ambon, w gazetach i w szkole. Wierzył, że za pomocą takich środków i miejsc, można stworzyć potężne instrumenty upowszechniania opinii chrześcijańskiej na rzecz pokoju. Należy zaznaczyć, że Kościół Rzymskokatolicki, pomimo zaproszenia, nie był reprezentowany na tej konferencji¹⁶. Co więcej, papież Pius XI wydał w 1928 roku encyklikę *Mortalium animos*, w której potępił zjawisko ekumenizmu. Pius XI mówił: „Wyznawcy tej idei nie tylko są w błędzie i łudzą się, lecz odstępują również od prawdziwej wiary, wypaczając jej pojęcie i stopniowo popadają w naturalizm i ateizm. Z tego jasno wynika, że ktokolwiek popiera podobne idee lub bierze udział w ich przedsięwzięciach, odstępuje zupełnie od religii przez Boga objawionej”¹⁷. Papież mówił dalej: „Jasną rzeczą więc jest, Czcigodni Bracia, dlaczego Stolica Apostolska swym wiernym nigdy nie pozwalała, by brali udział w zjazdach niekatolickich. Pracy nad jednością chrześcijan nie wolno popierać inaczej, jak tylko działaniem w tym duchu, by odszczepieńcy powrócili na łono jedynego, prawdziwego Kościoła katolickiego, od którego kiedyś, niestety, odpadli”¹⁸.

Działania zapoczątkowane przez Söderbloma doprowadziły w prostej linii – jako kluczowa inspiracja¹⁹ – do powstania Światowej Rady Kościołów, znanej w świecie, jako World Council of Churches, która jest organizacją ekumeniczną Kościołów chrześcijańskich. Utworzono ją 23 sierpnia 1948 roku w Amsterdamie, w obecności 351 delegatów reprezentujących 147 Kościołów z 44 państw²⁰. Według statutu jest ona: „...związkiem Kościołów, które zgodnie z Pismem Świętym uznają Pana Jezusa Chrystusa za Boga i Zbawiciela i dlatego wspólnie dążą do wypełnienia tego, do czego zostały powołane, to jest do chwały Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”²¹.

Powstała ona w wyniku integracji dwóch głównych nurtów ruchu ekumenicznego: Praktycznego Chrześcijaństwa oraz Wiary i Ustroju Kościoła. W 1961 roku połączyła się z nią Międzynarodowa Rada Misyjna. Obecnie zrzesza 347 Kościołów tradycji prawosławnej, przedchalcedońskiej, starokatolickiej, anglikańskiej, luterańskiej, ewangelicko-reformowanej, metodystycznej, baptystycznej i zielonoświątkowej ze

¹⁵K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1974, s. 62.

¹⁶G. Bell, *The Stockholm Conference 1925, The Official Report of the Universal Christian Conference on Life and Work*, Londyn 1926, s. 41.

¹⁷Cyt. za: N. Potehkin, *Nathan Söderblom. Hans utveckling till ekumenisk ledare*, Stokholm 2005, s. 13 (tłumaczenie własne).

¹⁸Cyt. za: *Ibidem*, s. 14.

¹⁹A. Jackelén, *Nathan Söderblom – ärkebiskopen som kommer ut i värmen*, „Svensk Kyrko Tidning” 2014, nr 12, s. 384-389.

²⁰W. Piechota, *Misje a ekumenizm w świetle doświadczeń Kościołów od Konferencji Misyjnej w Edynburgu i według II Soboru Watykańskiego*, Lublin 1979, s. 110.

²¹Cyt. za: *Ibidem*, s. 112- 116.

120 krajów. Do tej pory odbyło się dziesięć Zgromadzeń Ogólnych Światowej Rady Kościołów. Pierwsze posiedzenie Rady poświęcone było tematowi „Nieład świata i Boży plan zbawienia”²².

W pierwszym kształcie Światowa Rada Kościołów nie stanowiła jeszcze pełnej reprezentacji wyznań nierzymskokatolickich na świecie, brakowało bowiem przedstawicieli trzeciego nurtu Międzynarodowej Rady Misyjnej, części Kościołów prawosławnych (choćby Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego) oraz wielu Kościołów z Azji i Afryki. Dzięki odprężeniu politycznemu i dekolonizacji rozszerzenie nastąpiło podczas III Zgromadzenia Ogólnego w New Delhi (1961)²³.

W tym samym czasie stopniowo ulegało zmianie nastawienie Kościoła Rzymskokatolickiego do ruchu ekumenicznego, a stało się to szczególnie dzięki papieżowi Janowi XXIII, który niemal od początku swego pontyfikatu wiele uwagi poświęcał sprawie jedności chrześcijan. To właśnie Jan XXIII zapowiedział zwołanie „soboru ekumenicznego”, którym miał się okazać przełomowy dla działań ekumenicznych Sobór Watykański II (w jego sesjach w latach 1962-1965 uczestniczyli obserwatorzy z ramienia Światowej Rady Kościołów). W ramach przygotowań do soboru został utworzony w 1960 roku Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, dzięki czemu kontakty pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Światową Radą Kościołów nabrały nowego wymiaru, ale podstawą do podjęcia oficjalnej współpracy stał się uchwalony w 1964 roku przez Vaticanum II „Dekret o ekumenizmie”. Rzeczą znamionną jest, że Jan Paweł II w 1989 roku złożył kwiaty na grobie, potępionego przez Piusa XI, Söderbloma²⁴.

Konferencja sztokholmska została szczegółowo opisana w książce Söderbloma o tytule: „Sztokholm 1925”. Jak się później okazało publikacja ta, określiła podstawy przyszłej ekumenicznej wiary Svenska kyrkan – Kościoła Szwecji, podkreśliła potrzebę pogodzenia konkurencyjnych filozofii subiektywnej duchowości i obiektywnego działania społecznego²⁵. Najważniejsze jednak było w niej to, że wielokrotnie podkreślała potrzebę jedności i apel o pokój na świecie.

Należy zaznaczyć, że powołana w Amsterdamie organizacja była pod wieloma względami ułomna. W jej skład wchodziły przede wszystkim Kościoły protestanckie różnych odcieni, nadając Radzie specyficzny, silny protestancki charakter, którego nie była w stanie zminimalizować obecność reprezentantów Patriarchatu Konstantynopola, Kościoła Prawosławnego Grecji czy też niewielkich orientalnych Kościołów narodowych i Kościołów Starokatolickich. Należy zaznaczyć, że Rada opierała się głównie na Kościołach i ludziach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Wzrastające w

²²K. Karski, *Współczesny ruch ekumeniczny*, „Res Humana” nr 6/2011, s. 32-37.

²³A. Godfrejów-Tarnogórska, *Wspólna grupa robocza Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, „Znak” nr 668, Kraków 2011, s. 27- 29.

²⁴Ibidem, s. 28- 29.

²⁵Ibidem, s. 44.

tym czasie napięcie polityczne między Wschodem a Zachodem, które znalazło odbicie podczas obrad I Zgromadzenia Ogólnego, również nie pozostało bez wpływu na dalszą działalność Rady²⁶.

Od Soboru Watykańskiego II nastąpiło zbliżenie między Światową Radą Kościołów a Kościołem Katolickim, co wyraża się między innymi w powstaniu wspólnych grup roboczych czy komisji mieszanych. Sobór poświęcił ekumenizmowi dwa dokumenty – dekret *Unitatis redintegratio* (silnie piętno odegrała tu antykatolicka doktryna Ruchu Międzywyznaniowego) i deklarację *Nostra aetate* (zawierała ona stosunek do wyznań niechrześcijańskich i kontrowersyjną laudację na cześć buddyzmu, islamu, judaizmu). Spowodowało to w dalszym następstwie milczącą apostazję u katolików²⁷.

15 kwietnia 1964 roku, kilka miesięcy przed uchwaleniem Dekretu o ekumenizmie, odbyło się spotkanie przedstawicieli Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan i Światowej Rady Kościołów. Przedstawiono stanowiska w takich sprawach, jak wzajemne uznanie chrztu, małżeństwa mieszane, prozelityzm czy wolność religijna. Dziesięć lat później przewodniczący Światowej Rady Kościołów dr Philippe Potter przemawiał na poświęconym ewangelizacji Synodzie Biskupów w Rzymie. Powołana została także Komisja Mieszana Światowej Rady Kościołów i Kościoła Katolickiego²⁸.

Jak dotąd wydarzeniami najwyższej rangi we wzajemnych relacjach były dwie wizyty papieży złożone w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie. Był tam 10 czerwca 1969 roku Paweł VI, a 12 czerwca 1984 roku Jan Paweł II²⁹. „Czym jest Światowa Rada Kościołów, jeśli nie cudownym ruchem chrześcijan, synów Bożych, którzy byli rozproszeni, a obecnie szukają jedności. (...) Jesteśmy więc między wami, nasze imię jest Piotr. A Pismo Święte mówi nam, jaki sens Chrystus chciał nadać temu imieniu, i jakie obowiązki nam ono nakłada” - mówił Paweł VI³⁰.

Członkami Światowej Rady Kościołów mogą być Kościoły chrześcijańskie z minimalną liczbą 25 tysięcy wyznawców. W Polsce należą do niej: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Polskokatolicki, Kościół Ewangelicko-Augsburski oraz Kościół Starokatolicki Mariawitów³¹.

Nathan Söderblom zaraz na początku i pod koniec swojej kariery związany był z innym szwedzkim obywatelem świata, Alfredem Noblem. W 1897 roku, w San Remo, poprowadził nabożeństwo żałobne ku czci Alfreda Nobla. W 1930 roku przybył do Oslo, by otrzymać Pokojową Nagrodę nazwaną jego imieniem, przyznaną mu za

²⁶K. Karski, *Rola Światowej Rady Kościołów w Ruchu Ekumenicznym*, Warszawa 2010, s. 5.

²⁷N. Potehkin, *Nathan Söderblom...*, s. 16.

²⁸P. Katz, *Nathan Söderblom: A Prophet of Christian Unity*, Londyn 1949, s. 19.

²⁹B. Sundkler, *Nathan Söderblom: His Life and Work*, Londyn 1968, s. 38.

³⁰Cyt. za: R. McAfee-Brown, *Rewolucja ekumeniczna. Wokół zagadnień katolicko-protestanckiego dialogu*, Warszawa 1970, s. 117.

³¹<http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Swiatowa-Rada-Kosciolow;3984429.html> (18.05.2015).

działania na rzecz stworzenia wspólnej platformy chrześcijańskiej dla pokoju³². W uzasadnieniu nominacji czytamy: „Arcybiskup Söderblom zalecał spokój, pacyfizm, braterstwo i zrozumienie między religiami. Chciał zjednoczyć wspólnoty kościelne różnych narodowości oraz promował międzynarodowe zrozumienie możliwe do uzyskania poprzez jedność kościelną. Söderblom zorganizował i prowadził pierwsze światowe spotkanie ekumeniczne w Sztokholmie”³³. Wielkie wrażenie na słuchaczach, a później czytelnikach, wywarł wówczas jego wykład, który poświęcił roli Kościoła chrześcijańskiego w propagowaniu pokoju (zob. Aneks).

Nathan Söderblom zmarł 12 lipca 1931 na skutek ataku serca. Został pochowany z żoną Anną Söderblom Forsell, pod filarem w chórze w katedrze w Uppsali³⁴. Dzięki działalności prowadzonej przez szwedzkiego arcybiskupa zaangażowanie ekumeniczne stało się nieodzownym elementem życia i działalności niemal wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Współczesne dyskusje dotyczą tego, jak powinna wyglądać przyszła jedność Kościoła chrześcijańskiego. Poszczególne tradycje kościelne mają na ten temat własne wyobrażenia. Jedność pod przewodnictwem papieża jest trudna do przyjęcia przez większość Kościołów protestanckich. Dlatego obecnie najbardziej realistyczny jest model jedności w pojednanej różnorodności, którego elementy praktykowane są w działaniach Światowej Rady Kościołów. Nieodzownym elementem, a może i główną treścią zinstytucjonalizowanego ekumenizmu w formule Światowej Rady Kościołów, jest – zgodnie z intencją i wyobrażeniem Nathana Söderbloma – chrześcijańska misja na rzecz pokoju.

* * *

Aneks. Fragmenty wykładu Nathana Söderbloma, wygłoszonego 30 grudnia 1930 roku w Oslo z okazji przyznania mu Pokojowej Nagrody Nobla. Źródło: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1930/soderblom-lecture-.html

The Role of the Church in Promoting Peace

„(...) the duty of the church toward the cause of peace includes three essential tasks:

(1) To inculcate the spirit of fraternity and truth into the heart of mankind.

One of the bases of Christianity is the doctrine of our fraternity in Christ. Why should this doctrine not be inculcated as early and as generally as are the other Christian doctrines? Every elementary textbook in Christendom ought to contain something similar to the following, which appears in a modern catechism: "Just as law and justice prevent violence within the state, so shall they also rule between the states and prevent war. Christ's commandment to love one another must, therefore, be spread among all people.

³²H. Klas, *Nathan Söderblom's ecumenical cope. A visualization of a theological and ecumenical concept*, „Nordic Journal of Theology”, nr 66/2012, s. 4- 8.

³³Cyt. za: <http://kulturellaspar.se/fred/nathan-soderblom> (13.05.2015), (tłumaczenie własne).

³⁴Ibidem.

Therein lies the way to peace. All individuals and all nations should strive toward this end to the best of their ability." "The love of one's own people and one's country should not be defiled by unfriendly feelings against other people." Such inculcation is a duty even of the authors of history textbooks. As is widely known, the ecumenical movement has always included in its program cooperation with historians and teachers of all countries in expunging from textbooks everything that breeds contempt and hatred of another country, along with all untrue information concerning other nations. This subject was discussed at the International Congress of Historians in Oslo in 1928.

(2) The church must itself realize and impress upon others the sanctity of wise and fixed ordinances and unconditional obligations which extend justice beyond the boundaries of nations, thereby substituting cooperation for previous self-assertion.

Of the two people who have been honored this year by the Nobel Committee of the Norwegian Parliament, one, already world famous, is associated with peaceful endeavors in politics and the other is a participant in the work of the church for peace, the supranational validity of the commandment of love and of law in the name of Christ. Here our Northern countries have had something to say. In 1920, Norway and Sweden suggested a move toward conciliation and arbitration. This was proposed at the first meeting of the League of Nations Assembly after consultations between their two governments and Denmark's. Later at the eighth regular session of the Assembly in 1927, the draft of an international agreement on arbitration was presented by the Norwegian delegate. A further draft, drawn up on the initiative of the Swedish foreign minister, was presented in December, 1927, to the secretary-general of the League of Nations. All these played a part in the creation of the General Act, whose three chapters on conciliation, judicial settlement of disputes, and arbitration, along with a fourth chapter on provisions, build up to an impressive climax.

The law should possess firm foundations embedded in the minds of the people. One of my correspondents, whose life's work is involved in the international administration of law, writes to me from The Hague: "Even if the available means were more effective than they are at present, experience shows that, despite all efforts, institutions run an increasing risk of losing their vitality and their absolute objectivity because governments unfortunately tend to relinquish future benefits for present ones. It is, therefore, only by the support of a movement like this that the idea of peace can be made fruitful. Only through contact with such a movement can the work for political-legal peace be prevented from running on the wrong track."

"Man is defiled by that which comes from within him. For it is from within, from the hearts of men, that their evil thoughts arise." If peace is to become a reality on our earth, it must be founded in the hearts of the people. To whom should this task belong if not to the church, which calls itself the Prince of Peace and has as its watchword what is also a divine promise: "Glory to God in the highest and on earth peace." The human heart is fickle, and therefore peace must, according to the words of the prophets, be safeguarded by law and order, by a supranational judicial system which has the power to assert itself against nations endangering peace and which, without bias or compromise, holds justice to be the highest law. Nevertheless, any such legal system, however wise and strong, remains a mere shell if not supported by mankind's concern for peace and liberty. The people are – and should, through an expanding legal system, further develop into – the limbs of a single organism. They must cease to be antagonistic, suspiciously spying on each other. But if a body does not possess a soul, it differs little from a machine. In this instance, the soul is the love and justice of the Gospel, not the demon of selfishness. Consequently, all efforts toward peace should begin in our own hearts. How can people without discipline and self-control promote peace in the world?

(3) It follows from the point just made that we must strip the armed forces of their previous role which has been fostered by our fear, our lust for power, and by our serving Mammon, and we must make them the safeguard of security, peace, and liberty, just as the police force is the safeguard within the state.

While I was speaking at the peace assembly in the Engelbrekt Church on Armistice Day, November 11, a friend in San Francisco, who had witnessed the world catastrophe, sat writing to me about the moment when the World War came to an end and about its commemoration. He used these words :

"The world has not yet drunk its fill of blood sacrificed for human vanity, sin, envy, and tyranny. The cease-fire was not accompanied by trumpet blasts, banners, and jubilation, but limped its way from grave to grave, from line to line. We can still hear the death rattle of our wounded friends. Weapons have lost their splendor and fascination; human bankruptcy is complete; people are tired, worn out, only glad to have escaped death-humanity lays down its arms. This is not victory; this is defeat on all sides. Ragged, sick, hungry, and disillusioned, men wander aimlessly through devastated fields. In the silence of armistice they wend their way, thinking of those at home and those left out there. The great of the world have fallen, organized power is broken, old gods are sated with blood and hatred. Old clothes have to be burnt; the bloodstained uniform is no longer of use - it can no longer frighten children or disguise youth. Decorations are no longer envied as a proof of bravery; they are bonds, connections with a dying generation. Everyone fought, everyone was brave, everyone needed courage to fight. Now nothing is left. Things went too far. Mankind realized that the whole world had to find a new direction. The end came just before Advent. All Saints Day saw them struggling with death. Armistice Day saw men passing on in great numbers to those other lands which cannot be mapped by physics, mathematics, and medicine.

Time goes by. The broken cannon which ended in a bush on the battlefield is no longer horrifying. It is covered in moss, and small flowers raise their wondering heads through the spokes of its wheels. The brasswork becomes as green with verdigris as the fields in the spring, and birds build their nests in the muzzle. Perhaps young couples seeking privacy sit down on the gun carriage and talk about their dreams, love, and future - words befitting the eternal melody of the world in spring, murmured around the tools of death. The weapons have forgotten the taste of blood, and death rattles are no longer heard, for those who uttered them sleep beneath the earth. Perhaps the moldering hearts of those who were taken from us now give life to the flower sprouting forth twelve years later. But the dream was tom from the heart so suddenly. The war was to teach hatred instead of love. The hand which wanted to caress was to be clenched instead, the lip which yearned to speak of good was to wither. Life was stolen and death awarded in its place. The flowers do not speak of revenge; they spring up from hearts warmly remembered; rooted in bitter reality, they grow in a new dream.

Perhaps they are still here - not the great army of the slain but the multitude who sacrificed everything - those so far away, 'higher than thoughts can reach', but yet so near that they can whisper into our hearts without words. Were their sacrifices in vain? Do the fatherless, the widows, the brotherless now see a happier world, a more truthful world? Is there less hatred, less envy, less despair? Does the message of peace resound outside the portals of the church? Do we now stretch out our hands to one another more willingly? Have the creations of genius, which enable us to send words around the world in a few seconds and to use transport to break down distance - have these gifts of God bound us closer together than before? The question is not flung out from a great teacher to any particular pupil in the class; it creeps of itself into anxious and thoughtful hearts quietly pondering the duty of man and the future of our race.

The flying colors and the rumbling drums are spread out beneath fresh winds and sunny skies. The clop of horses' hooves, the beat of drums, the blast of shiny trumpets go before. Men follow. Not those between thirty-five and fifty - they have no such desire. They are not taken in. But the growing ones, the young to whom new gods are to be given, new ideas, new dreams, new tasks - the youth that is to build a new world? Poor world!"

So said my friend in San Francisco.

By such matters are our faith and the endurance of love tested. We must work and not despair.

In accordance with the resolution of the Ecumenical Council, the next Ecumenical Conference - that is to say, the next general examination of the peace mission of the church - is to be held in London in 1935. Will the obligation of the church to peace then be investigated more profoundly and more generally? Will the desire for brotherhood be stronger? The armaments of distrust and fear reduced? The supranational judicial system built on stronger foundations? Will the church be more united, and so better equipped to fulfill its duty toward peace?

If efforts toward peace are to get anywhere, they must be more realistic than in the past. The question is not whether one is orthodox in conforming to some peace formula or other, but whether one does something to promote peace. No road to peace exists other than that of the narrow path whose name is conversion. All men of goodwill ought to unite in perceiving this. We must not allow ourselves to be lulled into any monistic peace dream. We must struggle to win peace, struggle against schism, against the mad measures of fear, against the ruthlessness of Mammon, against hatred and injustice. This fight must be directed primarily toward the primitive man within us. Impatient minds may perhaps find such a concept hopeless, pessimistic, and old-fashioned. But we must face reality. The noble and practical measures for world peace will be realized only to the extent to which the supremacy of God conquers the hearts of the people. (...)"

* * *

Martyna Masłowska – politolog i pedagog, absolwentka Uniwersytetu Zielonogórskiego, stypendystka programu Erasmus (Abo Akademi University i Vaasa w Finlandii). Praca magisterska zatytułowana *Zderzenie z rzeczywistością. Feminizm w perspektywie polskiej i fińskiej*, obroniona w 2013 roku. Interesuje się problematyką społeczną oraz religijno-polityczną w Skandynawii. Przygotowuje pracę doktorską na temat: *Erozja modelu nordyckiego państwa wyznaniowego na przykładzie Szwecji i Finlandii*.

Dorota Maj

KONFERENCJA KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH A INTEGRACJA EUROPEJSKA. EWOLUCJA STANOWISKA

Integracja Europy od momentu zainicjowania w połowie XX wieku, pozostaje w obszarze zainteresowania europejskich Kościołów, co uwidacznia się w co najmniej kilku kontekstach. Po pierwsze, akcentowany jest postulat szerszego uwzględniania w integracji europejskiej czynników pozaekonomicznych, szczególnie wymiaru kulturowo-cywilizacyjnego. Tym samym działania integracyjne powinny prowadzić do ponownego odkrycia chrześcijańskich korzeni kontynentu. Po drugie, zauważalne są odwołania do ruchu ekumenicznego, postrzeganego przez Kościoły jako konieczny warunek pełnej integracji Europy. W tym kontekście można zauważyć, że procesy integrowania Europy sprzyjają także poszukiwaniu form współpracy pomiędzy Kościołami, która traktowana jest jako pewnego rodzaju wymóg przystosowania się do zmieniających się uwarunkowań zjednoczonej Europy. Po trzecie, ukazywana jest relacja pomiędzy działaniami zmierzającymi do instytucjonalizacji i pogłębiania procesu integracji europejskiej a podłożem religijno-kulturowym Europy.

Nie bez znaczenia jest fakt, że proces jednoczenia Europy, w tym szczególnie decyzje podejmowane przez instytucje europejskie, wywierają istotny wpływ na funkcjonowanie Kościołów i związków wyznaniowych w Europie. Poza tym światopogląd preferowany przez Kościoły i związki wyznaniowe wpływa na kształt i przebieg procesów integracyjnych. Można zatem mówić o sprzężeniu zwrotnym występującym pomiędzy integracją europejską a funkcjonującymi w Europie Kościołami i związkami wyznaniowymi.

Niniejszy artykuł stanowi próbę analizy stanowiska Konferencji Kościołów Europejskich (Conference of European Churches – CEC)¹, obecnie największej niekatolickiej organizacji ekumenicznej w Europie wobec procesów integracji europejskiej. W analizie wyodrębniony zostały dwa okresy: 1959-1991 oraz 1992-2013. Datą otwierającą zasadniczą część rozważań podjętych w artykule jest rok 1964, w którym Zgromadzenie Ogólne CEC przyjęło pierwszą Konstytucję, a tym samym luźne do tej pory regionalne forum ekumeniczne zyskało ramy instytucjonalne. Przełom lat 1991-1992 wyznacza pierwszą poważną rekonstrukcję CEC, która była reakcją na transformacje polityczne w Europie. Datą zamykającą jest natomiast rok 2013, w którym miało miejsce XIV Zgromadzenie Ogólne CEC. Co istotne, w roku 2013 dokonano głębo-

¹W artykule posługuję się angielskimi akronimami organizacji wyznaniowych, przede wszystkim ze względu na fakt, że są one powszechnie stosowane i uznawane przez ogół badaczy, zarówno w literaturze polskiej, jak i obcojęzycznej.

kiej reformy CEC, co zostało wyrażone w nowej Konstytucji oraz w długofalowym programie działań podejmowanych przez CEC.

Organizacja Konferencji Kościołów Europejskich

Powstanie Konferencji Kościołów Europejskich wpisuje się w nurt trzeciej fali ekumenizmu, sięgającej swoją genezą przełomu lat 50. i 60. XX wieku. Zgodnie z rekomendacją przyjętą wówczas przez Światową Radę Kościołów (World Council of Churches – WCC), rozwojowi ruchu ekumenicznego o zasięgu światowym miało towarzyszyć powoływanie lokalnych organizacji ekumenicznych. Inicjatywa ta była z jednej strony uzasadniana potrzebą skuteczniejszego koordynowania działań ekumenicznych, z drugiej zaś stwarzała możliwość realnego zaangażowania w dialog międzykościelny Kościołów o liczbie wiernych niepozwalającej na uzyskanie formalnego członkostwa w WCC. Zgodnie z przyjętym założeniem, w ciągu niespełna trzydziestu lat powstało siedem takich organizacji: Wschodnioazjatycka Konferencja Chrześcijańska (1953 r., od roku 1973 działa jako Chrześcijańska Konferencja Azji), Konferencja Kościołów Europejskich (1959 r.), Ogólnoafrykańska Konferencja Kościołów (1963 r.), Konferencja Kościołów Rejonu Pacyfiku (1966 r.), Karaibska Konferencja Kościołów (1973 r.), Rada Kościołów Bliskiego Wschodu (1974 r.) oraz Rada Kościołów Ameryki Łacińskiej (1982 r.).

Potrzeba utworzenia ogólnoeuropejskiego forum Kościołów była sygnalizowana już pod koniec lat 40., niemniej sprzyjające warunki do nawiązania relacji pomiędzy Kościołami przyniosła krótkotrwała odwilż w stosunkach pomiędzy Wschodem a Zachodem, do której doszło pod koniec lat 50. We wrześniu 1955 roku zorganizowano spotkanie w Brukseli, podczas którego podjęto decyzję o nawiązaniu instytucjonalnej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie. Inicjatywa została podjęta przez osoby dotychczas związane z WCC: Willema Visser't Hoofta, Martina Niemöllera, Egberta Emmena oraz Ernsta Wilmsa. Jak zauważył ponad dwadzieścia lat później Egbert Emmen, „odczuwaliśmy bardzo mocno paradoks sytuacji, w której się wówczas znajdowaliśmy. Wiele Kościołów wykonywało ogromną pracę misyjną w najdalszych zakątkach świata, wielu też chrześcijan było zaangażowanych w ową pracę. Jednakże w ogromnej liczbie przypadków nie było absolutnie żadnych relacji pomiędzy chrześcijanami i Kościołami w najbliższej sąsiadujących ze sobą państwach europejskich”².

W roku 1957 w duńskim mieście Liselund została zorganizowana „prekonferencja”, w której uczestniczyli przedstawiciele 30 Kościołów z 15 państw z obszaru Europy, natomiast innych 7 Kościołów miało status obserwatora. W trakcie tego spotkania wyznaczone zostały główne zasady funkcjonowania organizacji, ale przede wszyst-

²E. Emmen, *20 years of Conference of European Churches 1959-1979*, [w:] Conference of European Churches, *Unity in the Spirit – diversity in the Churches. The Report of the Conference of European Churches' Assembly VIII, 18th-25th October 1979*, Geneva 1979, s. 287.

kim zdecydowano, że w roku 1959 odbędzie się I Zgromadzenie Ogólne, które od początku stanowiło główny organ prawodawczy organizacji. Należy jednak wskazać, że już w trakcie I Zgromadzenia Ogólnego doszło do znaczącego rozdźwięku pomiędzy delegatami. Z jednej bowiem strony podkreślano wagę utworzenia forum Kościołów w Europie, z drugiej zaś wyrażano obawy, że organizacja będzie zbyt słaba, aby jej głos był brany pod uwagę w najważniejszych procesach decyzyjnych przebiegających w Europie.

Zgodnie z preambułą Konstytucji z roku 2013, CEC „jest ekumeniczną wspólnotą Kościołów w Europie, które wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela [...]”. Stanowiąc wspólnotę Kościołów, Konferencja została wezwana do szerzenia zaufania i szacunku wobec innych. Kościoły polegają na sobie w osiąganiu wspólnych celów”³. Dalej preambuła stanowi: „Odnosząc się do obszaru Europy, zaleceniem dla CEC jest dokładanie starań, aby pomagać Kościołom europejskim w dzieleniu życia duchowego, wzmacniania wspólnego świadectwa i służby oraz promowania jedności Kościoła i pokoju na świecie. Jak stanowi *Karta Ekumeniczna* (2001), Kościoły europejskie ponoszą odpowiedzialność za wzajemne wzywianie do pojednania wyrażanego jako jedność chrześcijaństwa oraz ze względu na pomyślność Europy i świata. CEC jest ponadto zobowiązana do kontynuowania szerszej współpracy ekumenicznej”⁴. Co jednak istotne, CEC nie posiada kompetencji stanowienia prawa obowiązującego dla Kościołów członkowskich, a każdy z nich jest autonomiczny w przestrzeganiu rekomendacji CEC.

Początkowo funkcjonowanie CEC opierało się na czterech organach: Zgromadzeniu Ogólnym, Komitecie Doradczym, Prezydium oraz Sekretariacie. Dodatkowo aż do roku 2013 nie istniał algorytm ustalania liczebności delegacji poszczególnych Kościołów na Zgromadzenie Ogólne. W praktyce oznaczało to, że w sprzyjających warunkach mniejsze Kościoły mogły forsować korzystne – z ich punktu widzenia – rozwiązania. Wraz ze zwiększającą się liczbą Kościołów członkowskich, a co za tym idzie ze wzrastającymi problemami w zakresie wewnętrznej komunikacji, jak i podziału kompetencji i relacji pomiędzy poszczególnymi organami, struktura uległa znacznemu uproszczeniu, jak również ograniczono skład osobowy poszczególnych jej elementów. Na mocy regulacji Konstytucji CEC z roku 2013 strukturę organizacyjną tworzą: Zgromadzenie Ogólne, Zarząd, Prezydium oraz Sekretariat.

W skład CEC wchodzi ponadto trzy komisje, z których dwie funkcjonowały jako autonomiczne organizacje, ale na mocy zawartych porozumień stały się częścią struktury CEC. Są to odpowiednio: Komisja „Kościoł i Społeczeństwo”, Komisja Kościelna ds. Migrantów w Europie oraz Komisja „Kościoły w Dialogu”.

³Conference of European Churches, *Constitution of the Conference of European Churches, adopted on the 7th of July 2013*, <http://assembly2013.ceceurope.org/index.php?id=1594> (27.08.2013), Preamble.

⁴Ibidem.

Struktura członkowska CEC jest zgodnie ze stanem na dzień 1 lipca 2015 roku tworzona przez 113 Kościołów oraz 5 sieci kościelnych o zasięgu światowym. Kościoły te prezentują tradycję starokatolicką (Kościoły mariawickie i utrechckie) ortodoksyjną wschodnią (Kościoły prawosławne i orientalne), protestancką (husyci, waldensi, kalwini, ewangelickie Kościoły unijne, arminianie, luteranie, metodyści, Kościoły ewangelikalne) oraz anglikańską⁵. Członkiem CEC nie jest Kościół rzymskokatolicki, ale należy podkreślić, że od VI Zgromadzenia Ogólnego CEC w roku 1971 podejmowana jest regularna współpraca z Radą Konferencji Episkopatów Europy, zaś od roku 1980 także z Komisją Konferencji Biskupów Unii Europejskiej (COMECE).

Konferencja Kościołów wobec integracji europejskiej w latach 1964-1991

Pomimo faktu, że procesy integracji europejskiej od początku funkcjonowania CEC stanowiły ważny obszar kościelnej aktywności, to należy zauważyć, że w omawianym okresie integracja była postrzegana przez CEC z nieco innej perspektywy. Po pierwsze, z rezerwą odnoszono się do samego pojęcia „integracja”, które zyskało na popularności wraz ze zdynamizowaniem współpracy państw Europy Zachodniej od lat 50. XX wieku. W dokumentach CEC publikowanych w latach 1964-1991 termin ten pojawiał się stosunkowo rzadko. Stosowano natomiast określenia zastępcze, na przykład takie jak kooperacja (*co-operation*) i pokojowa koegzystencja (*peaceful co-existence*)⁶. Po drugie, pojmowanie integracji europejskiej przez CEC wykraczało poza dominujący w naukach politycznych pogląd, który procesy integracji europejskiej wiąże ze Wspólnotami Europejskimi/Unią Europejską. W latach 1964-1991 CEC preferowała postrzeganie procesów integracji europejskiej z szerokiej perspektywy, a tym samym za działania integracyjne uznawane były wszystkie te inicjatywy, które zakładały podejmowanie wszelkich prób przywrócenia stabilności w Europie.

Pierwszy okres funkcjonowania CEC został zdominowany przez problematykę ustanowienia trwałego pokoju w Europie i eliminowania potencjalnych zagrożeń dla pokoju, takich jak nadmierny rozwój przemysłu zbrojeniowego. Pojednanie pomiędzy państwami w Europie zostało uznane przez CEC za konieczny warunek dla budowania nowej Europy, szczególnie zaś w kontekście sytuacji politycznej i społecznej zaistniałej po zakończeniu II wojny światowej. Szczególnie wiele nowych spostrzeżeń w

⁵W Konferencji Kościołów Europejskich anglikanizm postrzegany jest jako odrębny nurt chrześcijaństwa obok prawosławia, protestantyzmu i starokatolicyzmu; *Who we are?*, <http://ceceurope.org/who-we-are> (14.01.2008). Pogląd taki preferowany jest np. przez Józefa Kellera, według którego anglikanizm stanowi odłam eklektyczny, łączący w sobie doktrynę kalwinizmu i luteranizmu z elementami katolicyzmu (por. J. Keller, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Zarys religioznawstwa*, red. J. Keller, Warszawa 1988, s. 301). Podobne stanowisko zajmuje Gerhard J. Bellinger, wyróżniając anglikanizm obok katolicyzmu, protestantyzmu, Kościołów wschodnich, i innych jako wyznania funkcjonujące w obrębie chrześcijaństwa (por. G. J. Bellinger, *Leksykon religii świata*, Warszawa 1999, s. 95).

⁶Na przykład w dokumencie przygotowawczym do V Zgromadzenia Ogólnego CEC w roku 1967 – *Conference of European Churches, To serve and reconcile. The Task of the European Churches Today. Preparatory Document for the "Nyborg V" Assembly of the Conference of European Churches*, Geneva 1967.

zakresie tej problematyki wnosił raport VI Zgromadzenia Ogólnego CEC z roku 1971. Kluczowymi pojęciami pojawiającymi się w tym wymiarze były pokój i pojednanie. W ujęciu CEC pokój traktowany jest jako „jakość życia i osiągnięcie ludzkości”⁷. Pokój nie może być postrzegany wyłącznie w kategoriach braku wojny, ale również nie oznacza stanu pozbawionego napięć. W koncepcji pokoju propagowanej przez CEC swoje miejsce znajdują elementy o charakterze ewolucyjnym i rewolucyjnym. Jako proces o charakterze dynamicznym, pokój wymaga współpracy pomiędzy państwami w odniesieniu do kwestii politycznych, gospodarczych, kulturalnych i ekologicznych. Ponadto pokój oznacza wsparcie dla mniejszości kulturowych i grup językowych. Odnosząc się do biblijnych konotacji pojęcia „pokój” CEC stwierdziła, że pokój został dany grzesznemu człowiekowi przez Boga. Dostrzegając w nim boski pierwiastek, człowiek jest zobowiązany do podejmowania pracy na rzecz pokoju, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak również kolektywnym. Z kolei pojęcie pojednania w koncepcjach CEC oznacza relatywizację różnic pomiędzy podmiotami, jak również humanizację procesu ich rozwiązywania⁸. Odnosząc tak sformułowane pojęcia pojednania i pokoju do sytuacji w Europie, VI Zgromadzenie Ogólne CEC sformułowało trzy ogólne uwagi:

- Dążenie do pokoju dla Europy stało się równoznaczne z przetrwaniem.
- Osiągnięcie pokoju na poziomie poszczególnych państw nierozzerwalnie łączy się z osiaganiem pokoju pomiędzy państwami.
- Wypracowanie pokoju jest jedynym narzędziem wyeliminowania niepokoju wśród jednostek i narodów oraz ustanowienia współpracy pomiędzy nimi⁹.

W ujęciu CEC dążenie do pokoju w Europie nie było jedynie domeną państw. Raport zobowiązywał Kościoły do prowadzenia szerokich konsultacji z udziałem ekspertów z różnych dziedzin, w tym ekonomii, polityki czy socjologii, aby wskazać te obszary, w których Kościoły mogą najskuteczniej podejmować działania w tym zakresie. Ze względu na fakt, że pokój w Europie nie jest stanem trwałym, chrześcijanie mają obowiązek wykorzystywania wszystkich dostępnych środków dla ustanawiania pokojowej „koegzystencji i współpracy”. W takiej sytuacji instytucje europejskie nie mogą pozostawać statycznymi w swoich strukturach, ponieważ muszą elastycznie reagować na zachodzące zmiany.

Co istotne, dokumenty CEC wskazują, że pojednanie powinno przebiegać na dwóch poziomach:

- na poziomie poszczególnych państw, by tym samym zażegnać niebezpieczeństwo rozwoju sytuacji konfliktowych;
- pomiędzy poszczególnymi państwami, zarówno w ramach jednego bloku militarno-gospodarczego, jak również pomiędzy nimi.

⁷Conference of European Churches, *This happened at Nyborg VI. Report of the Sixth Assembly of Conference of European Churches, 26th April-3rd May 1971*, Geneva 1971, s. 78.

⁸Ibidem, s. 79.

⁹Ibidem, s. 80.

Problematyka pojednania pomiędzy państwami europejskimi została z kolei poddana pod dyskusję już w trakcie V Zgromadzenia Ogólnego CEC w roku 1967. Dokumenty co prawda zawierają dość ogólne i skąpe ustalenia w tym zakresie, nie mniej stanowisko zaprezentowane przez CEC wydaje się wyraźnie odbiegać od wizji przedstawianych wówczas przez polityków reprezentujących obydwie bloki. Dokumenty wskazują, że niezbędnym działaniem podejmowanym przez państwa, zarówno na terytorium Europy, jak i poza jej obszarem, powinno być nawiązywanie współpracy pomiędzy państwami. Co istotne, według CEC, taka współpraca nie mogła ograniczać się jedynie do państw skupionych w ramach jednego bloku militarnego, ale powinna być prowadzona również pomiędzy blokami¹⁰. Taka współpraca w opinii CEC była nie tylko możliwa, ale miała kluczowe znaczenie dla procesów pojednawczych w Europie. Główną zasadą nawiązywania relacji pomiędzy państwami powinno być wzajemne poszanowanie suwerenności oraz zagwarantowanie, że każda ze stron będzie traktowana jako równorzędny partner tej relacji¹¹.

Interesującym rozwiązaniem w kwestii europejskiego pokoju była zaproponowana w raporcie z VI Zgromadzenia Ogólnego CEC „polityka pierwszych kroków”. Raport co prawda dokładnie nie definiował, czym jest to działanie, niemniej została w nim umieszczona uwaga, że „odkąd chrześcijanie ponoszą współodpowiedzialność za przyszłość, powinni zachęcać do polityki pierwszych kroków”¹². Analiza dokumentów CEC w omawianym okresie pozwala przyjąć, że za „politykę pierwszych kroków” można uznać wszystkie te działania o charakterze politycznym, które miały na celu stopniowe odbudowywanie relacji pomiędzy państwami europejskimi, zaś ostatecznie miały prowadzić do przewyciężenia wszelkich podziałów w Europie, szczególnie tych powstałych w okresie zimnej wojny.

Problematyka pojednania państw Europy najszerzej została umówiona w dokumentach I Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego (European Ecumenical Assembly I – EEA1), które zostało zorganizowane przez CEC i CCEE w roku 1989. O ile we wcześniejszych dokumentach skupiono się przede wszystkim na problematyce „polityki pierwszych kroków”, w dokumentach EEA1 wyraźnie odczuwalny był wpływ transformacji politycznych, co skutkowało również zmianą postulatów w odniesieniu do Europy. Dokument końcowy EEA1 w części poświęconej przyszłości Europy odwoływał się do konieczności przewyciężenia wszelkich podziałów pomiędzy europejskimi narodami¹³. Detente w tym obszarze, według CEC, przyniosło ustanowienie Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie w roku 1975. Zasadniczą wątpli-

¹⁰Conference of European Churches, *To serve and reconcile...*, s. 27.

¹¹Ibidem.

¹²Conference of European Churches, *This happened at Nyborg VI...*, s. 81.

¹³*Final Document of the European Ecumenical Assembly “Peace with Justice for the Whole Creation”*, [w:] *Peace with Justice. The official documentation of the European Ecumenical Assembly, Basel, Switzerland, 15-21 May, 1989*, Geneva 1989, s. 49.

wością było pytanie o to, czy Europa była gotowa na taką zmianę, szczególnie w kontekście trzech wielkich przemian: rozwoju relacji pomiędzy Wschodem i Zachodem w procesie helsińskim, reform demokratycznych w państwach bloku wschodniego oraz rozwoju integracji europejskiej, która zyskała nową dynamikę wraz z przyjęciem *Jednolitego Aktu Europejskiego*¹⁴.

W odróżnieniu od Zgromadzeń Ogólnych CEC, w trakcie obrad EEA1 po raz pierwszy została zaprezentowana koncepcja integracji europejskiej, zmierzającej do stworzenia jednego europejskiego domu¹⁵. Jako główne zagrożenie dla Europy wskazano istnienie dwóch odrębnych bloków, ale jak zostało podkreślone, coraz bardziej zauważalne były próby zbliżenia pomiędzy państwami, nie tylko w ramach jednego bloku. Coraz bardziej realne stawały się szanse na przezwyciężenie podziałów w Europie, czego syndromem było ustanowienie nowego klimatu dla kontaktów między Wschodem i Zachodem, przejawiającego się większym wzajemnym zaufaniem. Wśród innych korzystnych w tym względzie zmian w Europie wskazano również reformy prowadzące w kierunku większej demokratyzacji w państwach bloku wschodniego, jak również intensyfikację w stosunkach pomiędzy blokami.

Europa w świetle dokumentów EEA1 nie może być ograniczana tylko do pewnej części kontynentu. W dokumencie zjednoczona Europa została porównana do wspólnego domu. Taki dom nie mógł jednak składać się wyłącznie z jednego pokoju, gdyż – jak trafnie to ujęto – życie w takim domu byłoby „duszne i męczące”¹⁶. Europa jako wspólny dom powinna składać się z wielu pokoi, z których każdy jest inny i spełnia odmienne zadanie, ale razem współtworzą miejsce do życia dla ludzi stanowiących jedną rodzinę. Ze względu na fakt, że Europa nie jest dużym kontynentem, zaś dostępne zasoby są ograniczone, niezbędnym krokiem jest przyjęcie pewnych zasad „europejskiego domu”. Po pierwsze, koniecznym warunkiem jest współodpowiedzialność za Europę, a w tym współpraca i odrzucenie barier i podziałów, które mogłyby stanowić przeszkodę we wzajemnej komunikacji. Po drugie, jest to podzielenie zasad: równości szans, wolności, sprawiedliwości, solidarności oraz uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym. Po trzecie, kreowanie postaw tolerancji względem różnych religii, kultur czy światopoglądu. Po, czwarte zasada „otwartych drzwi i okien”, umożliwiająca wymianę idei oraz nawiązywanie kontaktów¹⁷.

Podstawową zasadą integracji, obok pojednania państw, powinno być zachowanie różnorodności. Różnorodność nie jest przyczyną ani przejawem dezintegracji, a w pewnych okolicznościach może służyć umacnianiu jedności i pokoju. Kluczową rolę odgrywają tu dwa warunki. Po pierwsze, nie należy dopuszczać do transferu ideologii

¹⁴Ibidem.

¹⁵*Reconciliation in Europe – heritage and vision. Speech by Archbishop Kyrill of Smolensk and Vyasma [w:] “Peace with Justice for the Whole Creation”...*, s. 156-175.

¹⁶Ibidem, s. 174.

¹⁷*Final Document of the European Ecumenical Assembly...*, s. 53.

do stosunków pomiędzy państwami. W sferze polityki ideologia powinna być zastępowana etyką¹⁸. O ile więc ideologia może dzielić ludzi i państwa, o tyle wartości takie jak przetrwanie czy dążenie do pokoju mają charakter uniwersalny dla każdego człowieka, niezależnie od systemu, w którym funkcjonuje. Po drugie, systemy społeczno-gospodarcze mogą przyczyniać się do szerzenia pokoju, a także być jego gwarantem, ale tylko pod warunkiem, że w systemie tym również jest ustanowiony pokój. Jak zostało wskazane, wewnętrzne napięcia są przenoszone do sfery stosunków zewnętrznych. Nieodzownym elementem tej wewnętrznej homeostazy jest sprawiedliwość, postarzana na przykład poprzez pryzmat równych szans ludzi na ich rozwój.

Podsumowując stanowisko CEC wobec integracji europejskiej w latach 1964-1991 należy dodatkowo podkreślić, że rzadko powoływano się na działania podejmowane przez Wspólnoty Europejskie. W zasadzie jedyne bezpośrednie nawiązanie do Wspólnot Europejskich znalazło się w raporcie z VIII Zgromadzenia Ogólnego CEC, w którym odwołując się do planowanego rozszerzenia o państwa Europy Południowej, CEC apelowała, by Kościoły z tego regionu nie ograniczały swojej działalności w CEC¹⁹. Poszukując przyczyn takiego stanu rzeczy można przyjąć, że w tym czasie większym zaufaniem CEC cieszyły się te inicjatywy, które były ukierunkowane na rozwiązanie konkretnych problemów pojawiających się w przestrzeni publicznej. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że w omawianym okresie integracja Europy w ramach Wspólnot – w opinii Konferencji Kościołów Europejskich – była traktowana bardziej jako ekonomiczno-polityczny eksperyment niż proces, który w kolejnych latach miał trwale zmienić oblicze Europy.

Konferencja Kościołów Europejskich wobec integracji europejskiej w latach 1992-2013

Po przemianach politycznych, które miały miejsce na przełomie lat. 80 i 90. XX wieku, w zdecydowany sposób zmieniło się podejście CEC do procesów integracji europejskiej.

W pierwszej kolejności należy zasygnalizować pewien rodzaj specjalizacji CEC, który przejawia się w powoływaniu organów zobowiązanych do monitorowania integracji europejskiej oraz utrzymywaniu stałego kontaktu z instytucjami unijnymi. W początkowym okresie istnienia organizacji taką funkcję pełniły powoływane komitety i grupy robocze. W roku 1999 zawarto porozumienie z utworzoną w roku 1959 Europejską Ekumeniczną Komisją dla Kościoła i Społeczeństwa (European Ecumenical Commission for Church and Society – EECCS), w efekcie którego została powołana Komisja „Kościoł i Społeczeństwo” (The Church and Society Commission of Conferen-

¹⁸*Reconciliation in Europe – heritage and vision.*, s. 173.

¹⁹Conference of European Churches, *Unity in the Spirit...*, s. 81.

ce of European Churches - CSC-CEC). Organ ten specjalizuje się w kilkunastu obszarach, w tym integracji europejskiej i procesie legislacyjnym Unii Europejskiej. Posiada stałe przedstawicielstwa w Brukseli i Strasburgu. Warto wskazać, że CSC-CEC rozwija współpracę instytucjonalną nie tylko z Unią Europejską, ale również z Radą Europy, Organizacją Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Organizacją Narodów Zjednoczonych oraz Sojuszem Północnoatlantyckim²⁰. Głównym zadaniem CSC-CEC jest monitorowanie procesów integracji europejskiej oraz publikowanie raportów.

Inną zmianą w podejściu CEC do integracji europejskiej jest zmiana głównych obszarów zainteresowania Konferencji Kościołów Europejskich. Na pierwszy plan wysunięte zostały zagadnienia związane z implementacją unijnego prawa oraz akcesją nowych państw członkowskich.

Pomimo faktu, że to przyjmowane rozwiązania prawne przesądzają o sposobach i kierunkach integracji europejskiej, a tym samym o jej znaczeniu na kontynencie europejskim, CEC dopiero od roku 2000 zaczęła poddawać analizie i ocenie akty prawne Unii Europejskiej. Pierwszym aktem prawnym, do którego odniosła się CEC była *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (KPP)²¹. Ze względu na fakt, że dokument odwoływał się do treści, które dotychczas nie były brane pod uwagę w unijnym prawie, spotkał się z dużym zainteresowaniem CEC. 18 kwietnia 2000 roku do Konwentu, którego zadaniem było opracowanie tekstu KPP, wpłynął szkic dokumentu opracowany przez Komitet Wykonawczy Komisji „Kościół i Społeczeństwo”²². Szkic dokumentu składał się z trzech części: wprowadzenia, postanowień ogólnych oraz propozycji regulacji w zakresie wolności myśli, sumienia i wyznania. We wprowadzeniu zawarte zostało stwierdzenie, że „KPP postrzegana jest jako istotny element rozwoju Unii Europejskiej i jej państw członkowskich”²³. Kilka ważnych uwag zostało zawartych w części poświęconej zagadnieniom ogólnym. Stwierdzono między innymi, że regulacje KPP winny zyskać rangę norm prawnych, a nie jedynie deklaracji politycznych. W części tej odniesiono się ponadto do ochrony praw w wymiarze indywidualnym. Zaproponowano, aby jednostkom zapewnić możliwość dostępu do Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej w przypadku naruszeń przysługujących im praw. W ostatniej części projektu odwołano się natomiast nie tylko do wolności myśli, sumienia i religii, ale przede wszystkim wyrażone zostało stanowisko w zakresie życia małżeńskiego i rodziny. W tym względzie CEC posłużyła się dyplomatyczną formułą, stwierdzając, że prawa te zostały uregulowane w bardzo różnorodny sposób w prawie wewnętrznym państw członkowskich i w związku z tym KPP powinna te roz-

²⁰ *Europe on the move. The churches' commitment to European Integration. Annual report of the Church and Society Commission 2004*, http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/CSC_Annual_Reports/annual_report_04.pdf (30.11.2013).

²¹ *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, Dz. Urz. UE 2012 C 326, s. 2.

²² *Draft Charter of Fundamental Rights of the European Union* (CHARTE 4233/00, CONTRIBUT 107), <http://ec.europa.eu/done/filedownload.do?docIn=8309&cardId=8309> (05.01.2011).

²³ *Ibidem*, s. 2.

wiązania respektować²⁴. Tym samym odcięła się od debaty prowadzonej przez gremia naukowe, ale również Kościoły i związki wyznaniowe w zakresie najbardziej kontrowersyjnych regulacji.

Kolejnym aktem prawnym poddanym krytycznemu oglądowi przez CEC był *Traktat z Nicei zmieniający Traktat o Unii Europejskiej, Traktaty ustanawiające Wspólnoty Europejskie i niektóre związane z nimi akty*²⁵. Krytycznie na temat Traktatu Nicejskiego wypowiedział się Komitet Wykonawczy Komisji „Kościoł i Społeczeństwo”, obradujący w Brukseli 13 stycznia 2001 roku. W trakcie dyskusji podniesiono przede wszystkim argument, że Traktat Nicejski nie czyni wystarczających kroków ku temu, aby uzyskać szerszą akceptację społeczną dla celów Unii Europejskiej. Przewodniczący Komisji, Keith Jenkins stwierdził, że „jeżeli w trakcie Szczytu w Nicei istniała zgoda co do celów i zamiarów Unii, to być może szczyt ten powinien być bardziej owocny. Byłoby wielką tragedią, gdyby wartości takie jak pokój czy pojednanie, które leżą u źródła projektu europejskiego, przestały odgrywać istotną rolę w nowej sytuacji w Europie i zapobiegać powstawaniu nowych barier w Europie”²⁶.

Aktem prawnym, z którym CEC wiązała duże nadzieje na reformę Unii Europejskiej, był *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*. Już 22 marca 2002 roku, a więc niespełna miesiąc po pierwszym spotkaniu Konwentu, CEC za pośrednictwem Komisji „Kościoł i Społeczeństwo” zachęciła Kościoły członkowskie oraz inne Kościoły europejskie do aktywnego włączenia się w proces powstawania Konstytucji Europejskiej. Ponadto CEC, przy współpracy z COMECE, zapowiedziała stałe monitorowanie prac nad Traktatem. 27 września 2002 roku CEC wspólnie z COMECE przesłała do przewodniczącego Konwentu Europejskiego swoje stanowisko wraz z propozycjami przepisów regulujących status Kościołów i związków wyznaniowych w Konstytucji Europejskiej. W dokumencie zauważono, że prawo unijne w wielu swoich obszarach odnosi się do funkcjonowania Kościołów i związków wyznaniowych, jednak zaakcentowano, że umieszczenie w treści Traktatu zapisów bezpośrednio regulujących status Kościołów „wyrażałoby wzrastającą rolę religii, Kościołów i wspólnot religijnych w dalszym rozwoju Unii Europejskiej”²⁷. Niewątpliwie oprócz brzmienia preambuły, najważniejszym zagadnieniem dla Kościołów pozostawała kwestia dialogu pomiędzy Kościołami i instytucjami Unii Europejskiej. W tym celu Komisja „Kościoł i Społeczeństwo” zorganizowała w Brukseli w dniach 23-25 października konsultacje „Konstytu-

²⁴Ibidem, s. 5.

²⁵*Traktat z Nicei zmieniający Traktat o Unii Europejskiej, Traktaty ustanawiające Wspólnoty Europejskie i niektóre związane z nimi akty*, Dz. Urz. WE 2001 C 80, s. 1.

²⁶*Treaty of Nice does not go far enough says Church and Society Commission' Executive Committee*, http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/cec/CEC_Documents/Press_Release_Attachments/Press_Release_Archive_files/2000_2002_Press_Release_Archive/Nicesummit-print.htm (01.09.2013).

²⁷Church and Society Commission of the Conference of European Churches, Commission of the Bishops' Conferences of the European Community, *Churches and Religious Communities in a Constitutional Treaty of the European Union*, <http://www.comece.org/site/en/publications/otherpublications/article/3339.html> (31.08.2013), s. 1.

cja Unii Europejskiej a Kościoły”. W obradach wzięło udział ponad 60 przedstawicieli Kościołów i ekspertów z 25 państw, zaangażowanych w powstawanie projektu Konstytucji Europejskiej, ale również członkowie Komisji Europejskiej. W trakcie obrad podkreślono konieczność prowadzenia otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu pomiędzy Unią Europejską a Kościołami, organizacjami filozoficznymi oraz organizacjami niewyznaniowymi. Zaapelowano, aby taki przepis w niezmienionej postaci został umieszczony w artykule regulującym status wymienionych podmiotów. Jak skonkludowano, „dialog ten musi zapewniać możliwość przedstawiania Kościołom ich punktu widzenia i opinii dotyczących specyficznych decyzji przygotowywanych przez instytucje. Kościoły nie mogą być instrumentalizowane. Konieczne jest ustanowienie kilku miejsc kontaktów pomiędzy instytucjami unijnymi i Kościołami”²⁸.

Przyjęcie Traktatu Konstytucyjnego przez Radę Europejską wywołało pozytywne reakcje CEC, chociaż należy zauważyć, że pojawiły się także głosy krytyczne. W dokumencie poświęconym przyszłości Europy, CEC zawarła bardzo ogólne stwierdzenie, że rozwiązania zawarte w Traktacie Konstytucyjnym, które zostały ukierunkowane na dalszy rozwój Unii Europejskiej, zostały z zadowoleniem przyjęte przez CEC i jej Kościoły członkowskie²⁹. Pozytywnie odniesiono się do przepisów art. I-51³⁰, szczególnie w zakresie dialogu z instytucjami Unii Europejskiej. Co więcej, CEC wyraziła gotowość do kontynuowania i wzmacniania tego dialogu. Interesującą kwestią jest stanowisko CEC odnośnie do braku bezpośredniego odwołania do chrześcijaństwa w preambule Traktatu. Brak *invocatio Dei* zasygnalizowano dyplomatycznym stwierdzeniem, że znaczna część Kościołów członkowskich CEC oczekiwała wyraźnego nawiązania do chrześcijańskiego dziedzictwa w Europie³¹.

Wobec nieratyfikowania *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*, kryzys reformy Unii Europejskiej rozwiązano przyjmując *Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską*³². Od początku prace nad nowym traktatem były przedmiotem zainteresowania ze strony CEC, co w zasadzie jest zrozumiałe w kontekście fiaska Traktatu Konstytucyjnego, z którym organizacja wiązała liczne nadzieje, zwłaszcza, że udało się w nim zawrzeć wiele regulacji korzystnych z perspektywy Kościołów i związków wyznaniowych. Stąd też CEC, jak również organizacje Kościoła rzymskokatolickiego regularnie śledziły rozwój prac nad treścią Traktatu reformującego, aby mieć pewność, że najważniejsze dla nich regulacje Traktatu Konstytucyjnego zostaną także umieszczone w nowym Traktacie.

²⁸*Churches and European institution: the need for dialogue*, „CEC/KEK Monitor”, no. 45, Winter 2003, s. 1.

²⁹Conference of European Churches, *Future of Europe. A contribution to the public debate launched by the European Institutions*, http://csc.ceceurope.org/fileadmib/filer/csc/European_Integratio/FutureofEurope.pdf

³⁰Przywoływane stanowisko CEC powołuje się jeszcze na zapisy art. I-51.

³¹*The EU Constitution...*, s. 2.

³²*Traktat z Lizbony...*

W lipcu 2007 roku działająca w imieniu CEC Komisja „Kościoł i Społeczeństwo” opublikowała raport na temat Traktatu Lizbońskiego. Raport miał właściwie formułę przewodnika dla Kościołów członkowskich CEC, bowiem krótko przedstawiał kluczowe regulacje, które miały zostać wprowadzone Traktatem. Omówiona została treść preambuły, wartości i cele integracji europejskiej, zasada dialogu z Kościołami i społeczeństwem obywatelskim, inkorporacja KPP oraz rozwiązania instytucjonalne: m. in. zasady głosowania, zadania parlamentów krajowych i Parlamentu Europejskiego³³. Co istotne, raport nie zawierał opinii CEC w odniesieniu do konstrukcji dokumentu i jego treści, a jedynie wskazywał podjęte przez CEC działania, takie jak konsultacje z innymi organizacjami wyznaniowymi czy debaty z europejskimi politykami.

Podobnie jak w przypadku *Traktatu Konstytucyjnego*, także w przypadku Traktatu Lizbońskiego CEC dużą wagę przykładała do kwestii dialogu Unii Europejskiej z Kościołami i związkami wyznaniowymi. W tym celu w roku 2007 została zainicjowana debata, która miała koncentrować się na odpowiedzi na pytanie o to, czy w przypadku Europy konieczne jest ustanawianie kolejnych zinstytucjonalizowanych form dialogu?³⁴

Wyniki debaty zainicjowanej w roku 2007 zostały zaprezentowane w raporcie rocznym Komisji „Kościoł i Społeczeństwo” z roku 2008³⁵. Dokument podkreślił, że przepisy art. 17 Traktatu Lizbońskiego są problematyczne zarówno z perspektywy instytucji Unii Europejskiej, jak również Kościołów i związków wyznaniowych, zwłaszcza organizacji ekumenicznych takich jak CEC. Nową wątpliwością, która została zaakcentowana w raporcie, było pytanie o stan dialogu pomiędzy Kościołami i związkami wyznaniowymi. W tym kontekście raport wskazywał na pewne rozwiązania, istotne z punktu widzenia Kościołów i związków wyznaniowych. Jako warunek niezbędny raport wskazywał dążenie do jedności pomiędzy Kościołami, ponieważ tylko w ten sposób ich głos będzie słyszalny w Europie³⁶. Niemniej w raporcie kwestią bez odpowiedzi pozostawało pytanie o wsparcie dla dotychczasowych form dialogu pomiędzy Kościołami a instytucjami Unii Europejskiej. Komisja zapowiedziała jednak, że wraz ze swoim partnerem ekumenicznym – COMECE – przedstawi propozycje rozwiązań Komisji Europejskiej, Parlamentowi Europejskiemu i Radzie Europejskiej w sprawie sposobów rozwoju form dialogu. Konkretne propozycje w tej materii zostały zaprezentowane we wspólnym stanowisku Komisji „Kościoł i Społeczeństwo” oraz COMECE wydanym 27 kwietnia 2010 roku³⁷. Wskazano, że na dialog ten powinny składać się praktyki dobrego rządzenia, otwartość tematów dialogu oraz szczerść. W tym sensie

³³Conference of European Churches, *CSC Report on the Treaty Reform*, http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/European_Integration/CSCReportTreatyReform.pdf (20.06.2012), s. 1-4.

³⁴Ibidem, s. 4.

³⁵*Religion in the Public Sphere. Dialog into the future. Annual Report of the Church and Society Commission 2008*, http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/CSC_Annual_Reports/cececk_CSC_annual_report2008_FINAL_01.pdf (30.11.2013).

³⁶Ibidem, s. 5.

ważnym czynnikiem dialogu jest wyrażanie przez instytucje Unii Europejskiej woli współpracy ze społeczeństwem obywatelskim w celu włączenia go w proces stanowienia prawa i rządzenia. Otwartość w odniesieniu do tematów dyskusji w ujęciu CEC i COMECE powinna sprowadzać się do możliwości poruszania wszystkich istotnych kwestii związanych ze wszelkimi obszarami polityk prowadzonych przez Unię Europejską³⁸. Natomiast wymóg szczerości powinien dawać obydwu stronom możliwość wyrażania opinii krytycznych.

W latach 1992-2013 CEC również po raz pierwszy zwróciła uwagę na problematykę akcesji państw do Unii Europejskiej. Zobowiązanie do monitorowania procesu akcesji do Unii Europejskiej nowych państw członkowskich zostało sformułowane w trakcie XII Zgromadzenia Ogólnego CEC w roku 2003³⁹. Już w grudniu 2003 roku Komitet Naczelny CEC skierował do Kościołów członkowskich list otwarty, zatytułowany *Europa w roku 2004*, w którym ustosunkował się do najważniejszych wydarzeń w Europie, zaplanowanych na nadchodzący rok 2004. Odnosząc się do wagi wydarzeń w roku 2004, wskazano, że rok miał być „szczególnie znaczący dla kontynentu jako całości oraz jego rozwoju. Ten rok przyniesie wiele sposobności, które przesądzą o przyszłości Europy”⁴⁰. Do najważniejszych wyzwań stawianych przed Europą w roku 2004 Komitet Naczelny w liście skierowanym do Kościołów wskazywał na rozszerzenie Unii Europejskiej, wybory do Parlamentu Europejskiego, poszukiwanie nowej formuły współpracy po fiasku *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy* oraz podjęcie decyzji w sprawie ewentualnego negocjowania unijnego członkostwa Turcji.

Do akcesji z roku 2004 odniosła się Komisja „Kościoł i Społeczeństwo”. Po raz pierwszy Komisja „Kościoł i Społeczeństwo” nawiązała do tego wydarzenia, publikując w periodyku wydawanym przez CEC okolicznościowe przesłanie⁴¹. Jak wskazano w tym przesłaniu, akcesja do Unii Europejskiej „dla niektórych nowych państw członkowskich stanowi symboliczny moment, który oznacza koniec podziałów politycznych w Europie”⁴². Szerszy komentarz do tego wydarzenia znalazł się w raporcie Komisji „Kościoł i Społeczeństwo” z roku 2004, w którym akcesja nowych państw członkowskich – obok przyjęcia Traktatu Konstytucyjnego – została uznana za najważniejsze wydarzenie w Unii Europejskiej w roku 2004⁴³. Do rozszerzenia Unii Europejskiej o państwa Europy Środkowej i Wschodniej Komisja „Kościoł i Społeczeństwo”

³⁷Commission of the Bishops' Conferences of European Community, Church & Society Commission of Conference of European Churches, *Article 17 of the Treaty on the Functioning of the European Union. General considerations on the implementation of the dialogue foreseen by its paragraph 3*, csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/European_Integration/20100427_COMECE-CSC_Proposal_on_the_Article_17_TFEU.pdf (20.06.2012).

³⁸Ibidem, s. 4.

³⁹Conference of European Churches, *The Trondheim Report*, Geneva 2003, s. 44.

⁴⁰*Letter to the Churches on Europe in 2004*, “CEC/KEK Monitor”, no. 46, Spring 2004, s. 3.

⁴¹Commission Eglise & Société, *Déclaration à l'occasion de l'élargissement de l'EU*, “CEC/KEK Monitor”, no. 47, Summer 2004, s. 5.

⁴²Ibidem.

⁴³*Europe on the move...*, s. 4.

odniosła się w wydanym w roku 2009 dokumencie programowym, poświęconym przyszłości Unii Europejskiej i roli Kościołów w procesie integracji europejskiej⁴⁴. Tu z kolei znalazło się stwierdzenie, że „akcesja do Unii Europejskiej państw z Europy Środkowej i Wschodniej jest krokiem milowym dla dziejów Unii Europejskiej i unifikacji Europy”⁴⁵.

O wiele poważniejszym problemem, zarówno z perspektywy funkcjonowania Unii Europejskiej, jak również Kościołów i związków wyznaniowych oraz powoływanych przez nie organizacji, wydaje się jednak potencjalna akcesja Turcji.

W roku 2004 za pośrednictwem Komisji „Kościół i Społeczeństwo” CEC przeprowadziła szerokie konsultacje wśród Kościołów członkowskich, co wynika z faktu, że ewentualne włączenie Turcji do struktur unijnych wpłynęłoby nie tylko na kształt stosunków politycznych w Europie, ale również na warunki życia wielu Europejczyków⁴⁶. Efektem przeprowadzonych konsultacji było wydanie dwóch dokumentów, z których pierwszy został opublikowany w czerwcu, zaś drugi w październiku 2004 roku.

Stanowisko z czerwca 2004 roku było dość obszernym raportem, ukazującym problematykę potencjalnego członkostwa Turcji w Unii Europejskiej przy uwzględnieniu wielu aspektów. Dokument w zasadzie nie nawiązywał do politycznych i ekonomicznych warunków akcesji Turcji, pozostawiając te kwestie w gestii Rady Europejskiej, Parlamentu Europejskiego oraz Komisji Europejskiej. Dokument koncentrował się natomiast na trzech zagadnieniach: prawach człowieka, wolnościach religijnych oraz katalogu wartości, które stanowią podstawę aksjologiczną Unii Europejskiej. W odniesieniu do respektowania przez Turcję praw człowieka, stanowisko CEC nawiązywało do opinii wydawanych przez instytucje europejskie. Główny wniosek sprowadzał się do stwierdzenia, że pomimo pozytywnych działań podejmowanych przez władze Turcji, zarówno w odniesieniu do systemu prawnego, jak również implementacji procedur demokratycznych, to jednak standard w dziedzinie przestrzegania i ochrony praw człowieka w Turcji nadal w znaczącym stopniu odbiega od standardu utrzymywanego w Unii Europejskiej⁴⁷. W kontekście wolności religijnych dokument akcentował, że co prawda Turcja podjęła działania na rzecz współpracy ze związkami religijnymi, niemniej nadal nierozwiązanym problemem pozostają trudności, jakie napotykają związki religijne, odwołujące się w swojej doktrynie do religii innych niż islam. Do kwestii tych zaliczono przeszkody w uzyskaniu osobowości prawnej, ingerencję w sprawy wewnętrzne oraz utrudnienia w kształceniu osób duchownych⁴⁸.

⁴⁴Church & Society Commission, Conference of European Churches, *European Integration. A way forward? Churches in Europe contributing to Europe's future: framework and issues*, Brussels 2009.

⁴⁵Ibidem., s. 40.

⁴⁶*Europe on the move...*, s. 5.

⁴⁷Conference of European Churches, Church and Society Commission, *The Relation of the European Union and Turkey from the Viewpoint of the Christian Churches*, http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/European_Integratio/EUandTurkey.pdf (12.06.2012), s. 3.

⁴⁸Ibidem., s. 4.

Nawiązując do zagadnienia wartości konstytuujących Unię Europejską, dokument Konferencji Kościołów zawierał ogólną uwagę, w myśl której przewaga w Turcji wartości charakterystycznych dla islamu nie stanowi dla Kościołów przeszkody przy ewentualnej akcesji Turcji do Unii Europejskiej⁴⁹. W podsumowaniu CEC skonkludowała, że decyzja o ewentualnym członkostwie Turcji w Unii Europejskiej będzie nie tylko krótkoterminową decyzją o charakterze politycznym i ekonomicznym, ale przede wszystkim będzie to decyzja przesądzająca o istocie Unii Europejskiej. W tym sensie Konferencja postulowała, że przed ewentualną akcesją Turcji, Unii Europejska potrzebuje poważnej debaty na temat swojej wizji i istoty⁵⁰.

Krótszy dokument został opublikowany w październiku 2004 roku⁵¹. O ile dokument z czerwca miał charakter polemiczny, to dokument z października był już oficjalnym stanowiskiem CEC. To, co w istotny sposób odróżnia ten dokument, to dość jednoznaczne stanowisko w odniesieniu do potencjalnego członkostwa Turcji w Unii Europejskiej. Co prawda nadal podkreślano, że jest to ważne dążenie z punktu widzenia Kościołów, niemniej na pierwszy plan wysunęła się potrzeba zagwarantowania stabilności strukturalnym unijnym. Stwierdzono, że Unia Europejska nie może pozwolić sobie na stosowanie podwójnych standardów w zakresie wymogów stawianych państwom ubiegającym się o akcesję⁵². Ponadto, ze względu na fakt, że włączenie Turcji w struktury unijne wywoła dalekosiężne konsekwencje dla funkcjonowania Unii Europejskiej, decyzja ta będzie wymagała wsparcia ze strony obywateli państw członkowskich. W przeciwnym razie problemem dla Unii stanie się wzrastający rozdźwięk pomiędzy jej strukturami a obywatelami⁵³.

Podsumowanie

W ciągu pięćdziesięciu lat funkcjonowania CEC w istotny sposób zmieniło się stanowisko organizacji wobec integracji europejskiej. O ile w latach 1964-1991 koncentrowano się na przede wszystkim na problematyce zagwarantowania trwałego pokoju, to w drugim okresie funkcjonowania organizacji aktywność ta przesunęła się na implementację unijnego prawa i akcesję nowych państw członkowskich. Duże znaczenie przywiązywane jest do działań na rzecz odpowiedniego – z perspektywy Kościołów i związków wyznaniowych – zaakcentowania znaczenia Kościołów i związków wyznaniowych w procesach integracji europejskiej.

⁴⁹Ibidem, s. 6.

⁵⁰Ibidem, s. 9.

⁵¹Conference of European Churches, *The relationship of the EU to Turkey*, http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/European_Integration/RelationshipofEUtoTurkey.pdf (12.06.2012).

⁵²Ibidem, s. 2.

⁵³Ibidem, s. 3.

* * *

Dorota Maj – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce, asystent w Zakładzie Ruchów Politycznych na Wydziale Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zainteresowania naukowe: sprzężenia religii i polityki, problematyka nowych ruchów społecznych i demokracji bezpośredniej.

Katarzyna Kaczmarek

POLITYCZNY KONTEKST DZIAŁALNOŚCI MATKI TERESY Z KALKUTY

Wstęp

26 sierpnia 1910 roku w Skopje przyszło na świat trzecie dziecko Albańczyków wywodzących się z Prizrenu. Agnes Ganxha Bojaxhiu, „Pączek kwiatu”¹. Dziecko zostało ochrzczone dzień po swoich narodzinach. Katolicka wspólnota² zyskała wówczas nie tylko nową członkinię, ale – co pokazały następne lata – aktywną działaczkę, jedną z najbardziej wpływowych kobiet XX wieku, której misja i praca na zawsze zapisały się w dziejach ludzkości.

„Najpotężniejsza kobieta świata”, „matka ubogich”, „święta za życia”. To tylko niektóre określenia jakie przypisano Matce Teresie. Ona sama, w charakterystycznej, skromnej szacie pozostała wierna filozofii życia, którą ukształtował dom rodzinny, zakon loretanek, do którego wstąpiła i późniejsze doświadczenia zdobyte w pracy z najuboższymi.

Matka Teresa z Kalkuty to postać zaliczana do kanonu największych osobowości XX wieku. Sama jednak nigdy nie dążyła do sławy, popularności. Istotą jej życia, była chęć niesienia pomocy, walka o powszechny pokój i bezpieczeństwo. Działania, które podejmowała w tym celu zyskały międzynarodową aprobatę, uznanie kręgów politycznych, ale także milionów ludzi.

Celem niniejszego opracowania jest zatem przedstawienie zarówno życia jak i dzieła Matki Teresy z Kalkuty. Omówienie zależności między działaniami podyktowanymi religijnymi czynnikami i ich politycznymi następstwami. Wyjaśnienie jak najpokorniejsza zakonnica świata stała się ikoną i symbolem za życia.

Agnes Ganxha Bojaxhiu

Agnes Bojaxhiu wywodziła się z dobrze sytuowanej rodziny. Jej ojciec, biznesmen, znający kilka języków, prowadził interesy na terenie całej Europy. Przez cały okres swojego życia angażował się w działalność polityczną. Wiele wskazuje na to, że to albański patriotyzm doprowadził do jego śmierci. Okoliczności zgonu nie są jasne do

¹ „Ganxhe znaczy ‘pączek kwiatu’”, <http://www.nasza-arka.pl/2003/rozdzial.php?numer=9&rozdzial=2>, (2.03.2015).

²Zob. ibidem. Albania – to niewielki kraj, który przez stulecia zmagał się z licznymi najazdami i okupantami. Od XV wieku do początku wieku XX, kraj ten znajdował się w tureckiej strefie dominacji i wpływów, czego efektem było narzucenie Albańczykom islamu. Rodzina Matki Teresy wywodziła się z katolickiej mniejszości. Od pokoleń głęboka religijność i pobożność stanowiły najważniejsze wartości jakie kultywowano w najbliższym otoczeniu późniejszej Błogosławionej.

dnia dzisiejszego. Wysoce prawdopodobny wydaje się być scenariusz o podstępnym otruciu przez jugosłowiańską policję, jednak wątek ten nigdy nie został oficjalnie potwierdzony³.

Rodzice i rodzeństwo Agnes byli dla niej niezwykle ważni, to chwile spędzone w rodzinnym domu ukształtowały jej charakter i usposobienie. Niebagatelną rolę w kształtowaniu postawy życiowej swoich dzieci odegrała matka późniejszej założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonek Miłości. Jak pisze Navin Chawla w publikacji poświęconej życiu Matki Teresy: „matka wywarła znaczny wpływ na małą Agnieszkę (takie imię otrzymała na chrzcie nazajutrz po urodzeniu), szczególnie w sferze duchowej, ponieważ matka była kobietą religijną nie tylko w sensie formalnym; jej oddanie sprawom wiary miało aspekty praktyczne. Nigdy nie odprawiała z kwitkiem ludzi, którzy pojawili się na jej progu, bez względu na to, czy szukali jedzenia, schronienia, ubrań czy nawet pieniędzy”⁴. Religijność, pobożność i głęboka wiara stały się drogowskazami jej życia. Losy w przeważającym stopniu, od chwili narodzin, aż do momentu śmierci, były naznaczone wieloma czynnikami religijnymi. Pielęgnowanie wartości chrześcijańskich dały siłę rodzinie Agnes przetrwać wiele trudnych, wręcz dramatycznych wydarzeń, jak choćby śmierć ukochanego ojca, czy utrata środków do życia. Decyzja o opuszczeniu domu i pozostawieniu rodziny nie należała do najłatwiejszych. Po raz pierwszy, w wieku dwunastu lat Agnes postanowiła, że swoje życie poświęci służbie Bogu. Początkowo spotkała się ze sprzeciwem ze strony matki. Nie poddawała ona pod wątpliwość samego faktu wyboru drogi życiowej córki, lecz wiek, który w mniemaniu matki był zdecydowanie za wczesny. Agnes mimo wszystko nie ustawała w wysiłkach pogłębiania wiary. Aktywność w parafii z roku na rok przybliżała ją do podjęcia ostatecznej decyzji.

W wieku osiemnastu lat Ganhxa zdecydowała się opuścić dom rodzinny. Celem jej życia miała stać się służba biednym i cierpiącym. Rozterki związane z wyjazdem nie powstrzymały jej przed wstąpieniem do zakonu loretanek w Bengalu⁵. Kongregacja, do której zdecydowała się wstąpić prowadziła swoją działalność misyjną przede wszystkim na terytorium Indii. Rozpoczynając nowicjat Ganhxa przyjęła imię Teresa, a po złożeniu pierwszych ślubów wysłano ją do Kalkuty, gdzie miała ukończyć kurs nauczycielski⁶. W trakcie swojego życia w zakonie loretanek Teresa była zarówno nauczycielką jak i dyrektorką szkoły Najświętszej Marii Panny w Bengalu. Okres spędzony w klasztorze był dla Teresy etapem odnajdywania własnej drogi życiowej. Lata zakonne mimo, że szczęśliwe, pełne spokoju i wygod, powodowały u Teresy momenty refleksji nad własnym powołaniem i tożsamością: „z krwi jestem Albanką. Mam

³Ibidem.

⁴N. Chawla, *Matka Teresa*, Warszawa 1998, s. 21-22.

⁵Ibidem, s. 21-24.

⁶„Fenomen Matki Teresy z Kalkuty”, [http://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/677990,Fenomen-Matki-Teresy-z-Kalkuty,\(20.03.2015\).](http://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/677990,Fenomen-Matki-Teresy-z-Kalkuty,(20.03.2015).)

obywatelstwo indyjskie. Jestem mniszką katolicką. Z powołania należę do całego świata. W sercu jestem całkowicie własnością Jezusa”⁷. Kontakt z matką, która z jednej strony wspierała pracę córki w zakonie, ale z drugiej strony przypominała jej o wartościach i postawie miłosierdzia wobec biednych i cierpiących utrwalił w niej przekonanie, że nie tak powinna realizować własne powołanie.

Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości

Po dwudziestu latach spokojnego, szczęśliwego, godnego i rozważnego życia, Teresa postanowiła wypełnić rolę jaką kształtowała w sobie już od najmłodszych lat. Po uzyskaniu oficjalnej zgody papieża na opuszczenie zgromadzenia, udała się na przedmieścia Kalkuty, aby tam poszukiwać najbiedniejszych z biednych, aby w najuboższych indyjskich slumsach rozpocząć dzieło swojego życia – misję misjonarki miłości⁸.

Sytuacja polityczna, społeczna i gospodarcza kraju, w którym pragnęła służyć Matka Teresa była dramatyczna. Bieda, ubóstwo, zniszczenia wojenne, a co za tym idzie epidemie chorób takich jak trąd czy gruźlica spowodowały, że Kalkuta lat czterdziestych przedstawiała obraz nędzy i cierpienia jej mieszkańców: „znaczna część mieszkańców rodzi się, żyje i umiera na ulicy. Dachem dla tych desperatów jest najczęściej siedzenie ławki, kąt w bramie, porzucony wózek, gazeta lub karton wyrzucony na ziemię. To ludzie biedni, pochodzący w większości ze wsi, którzy przybyli do miasta w poszukiwaniu choćby odrobiny szczęścia, w rzeczywistości jednak są zmuszeni do życia na ulicach Kalkuty, w codziennym mozolnym poszukiwaniu kilku rupii dla siebie i swojej rodziny”⁹. To piękne i radosne kiedyś miasto stało się miejscem, w którym biedni konali na ulicach, gdzie większość społeczeństwa żyła na jego marginesie. Matka Teresa przez dziesiątki lat spędzonych w Zakonie obserwowała pogarszającą się sytuację mieszkańców Kalkuty. To liczne przypadki śmierci ubogich, pozbawionych możliwości godnego umierania doprowadziły ją do momentu, w którym swoją pracą postanowiła zmienić ten stan rzeczy.

Po opuszczeniu loretanek, Matka Teresa chciała być jak najbliżej potrzebujących. Początkowo w swoich działaniach była osamotniona. Pozbawiona środków umożliwiających zakup wyżywienia i lekarstw dla chorych, szukała pomocy w każdym możliwym miejscu. Jej praca była naznaczona licznymi wyrzeczeniami. Rok po opuszczeniu klasztoru Matka Teresa otrzymała do dyspozycji pomieszczenie, zaczęły do niej dołączać stopniowo coraz większe grupy wolontariuszy, pragnące dzielić razem z Matką dzieło pomocy najuboższym. Powiększająca się wspólnota przekształciła się w Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłosierdzia. Jak pisze Reidar Huseby w bio-

⁷Charakterystyka Matki Teresy udostępniona dziennikarzom przed wręczeniem jej Pokojowej Nagrody Nobla w Oslo w 1979 roku.

⁸M. di Lorenzo, *Matka Teresa. Blask miłości*, Poznań 2005, s. 35-36.

⁹Zob. D. Lapierre, *Miasto radości*, Warszawa 1990.

grafii Matki Teresy: „w pierwszym okresie Misjonarki Miłości koncentrowały się na udzielaniu pomocy potrzebującym rodzinom w slumsach. Głównym zadaniem było dostarczanie jedzenia i lekarstw, a także informacji o elementarnej, a tutaj w najwyższym stopniu potrzebnej higienie. W 1952 roku powstał pierwszy dom dla umierających, Nirmal Hriday. W kilka lat później Shishnu Bahvan gotowe było przyjąć pierwsze niechciane i porzucone dzieci”¹⁰. Wspomniane domy stanowiły fundament pracy misjonarek. Zarówno pierwszy jak i drugi powstał z nadzieją na poprawę warunków bytowych bezdomnych i sierot. W pierwszych latach działalności Matka Teresa wraz ze swymi współpracownicami przemierzały dzielnice Kalkuty w poszukiwaniu chorych i umierających, w późniejszym okresie wieść o Matce Ubogich rozniosła się, czego efektem stały się zgłoszenia osób znajdujących się u kresu życia.

Duchowość

Nirmal Hriday stanowił dla biednych, trędowatych spokojne schronienie do którego zmierzali, aby odnaleźć poczucie bezpieczeństwa i wewnętrzny spokój. Przyjmowano wszystkich: „nikt w Nirmal Hriday nie umarł załamany, w rozpacz, niechciany, głodny czy niekochany. Oto dlaczego uważam ten dom za skarbiec Kalkuty. Dajemy im wszystko to, o co proszą, a czego wymaga od nich wiara. Jedni proszą o wodę z Gangesu, inni o wodę święconą, jeszcze inni o dobre słowo lub o modlitwę. Staramy się dać im wszystko, czego pragną. Niektórzy proszą tylko o jabłko, chleb lub papierosa. Inni po prostu chcą, by ktoś przy nich siedział”¹¹. Powyższy fragment oddaje filozofię życia Matki Teresy, tak zgodną z jej tożsamością i rodzajem powołania. Wyrzeczenia i cierpienie stały się podstawą jej funkcjonowania i dalszej aktywności, której konsekwencje były jak najbardziej wymierne.

Z roku na rok rosła liczba zakładanych domów miłosierdzia, misjonarki organizowały misje w różnych częściach świata, bez względu na ich geopolityczną sytuację. Każdy czyn miał podłoże wywodzące się z głębokiej religijności i pobożności siostry. To dzięki jej wykształceniu, w dużej mierze zdobytemu w zakonie loretańek, Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości otrzymało fundamenty teoretyczne, dzięki którym funkcjonowało. Poglądy Matki Teresy odzwierciedlała jej praca, a skromność i pokora to najważniejsze wartości, które pielęgnowała przez całe swoje życie.

Specyficzne miejsce w rozważaniach Matki Teresy zajmowała kwestia cierpienia. Cierpienie przejawiające się bólem fizycznym, można uleczyć. Medycyna dysponuje farmaceutykami, dzięki którym siostry zgromadzenia mogły uśmierzyć bóle potrzebujących. Innym rodzajem męki, z jaką w codziennej pracy spotykali się wolontariusze pracujący w domach Matki Teresy, był ból istnienia – samotność, brak poczu-

¹⁰R. Huseby, *Matka Teresa*, Warszawa 1993, s. 36.

¹¹S. Zalewski (przeł.), *Matka Teresa z Kalkuty. Droga miłości*, Warszawa 1985, s. 54.

cia celu, bezpieczeństwa¹². To refleksji nad tym zagadnieniem Matka Teresa poświęciła swój duchowy rozwój. W tym cierpieniu upatrywała przyczyn rosnącej agresji na świecie, zróżnicowania bytowego ludzi, czy prób zakłócenia pokoju. Psychologiczny aspekt cierpienia stał się nieodłącznym elementem pracy zarówno jej, jaki i wszystkich osób które stały się częścią założonej przez Matkę Teresę wspólnoty¹³.

Gruntownie zakorzeniona w filozofii życia Matki Teresy teologia chrześcijańska była obecna we wszystkich sferach życia siostr misjonarek, kształtowała ich postawy, usprawiedliwiała działania i motywowała do dalszej aktywności. Zakładając zgromadzenie Matka Teresa zbudowała podwaliny teoretyczne wspólnoty. Każdy element stanowił swoiste odzwierciedlenie filozofii Matki Teresy. Ogromną rolę przywiązywała do dyspozycyjności siostr, do gotowości udania się w najbardziej odległe zakątki świata, do posłuszeństwa. Jak pisze Maria di Lorenzo: „tak samo jak założyciel Towarzystwa Jezusowego, Matka Teresa przywiązywała wielką wagę do posłuszeństwa. W posłuszeństwie i pokorze, dwóch pojęciach typowo ignacjańskich, widziała bowiem elementy charakteryzujące jej siostry”¹⁴. Do cnót teologicznych i kardynalnych dołączyła determinację, rozagę, pokorę i skromność. Zdobyte doświadczenie przekute na realne czyny, sprawiło, że stała się przewodnikiem dla milionów ludzi bez względu na religię jaką wyznawali, czy status materialny. Wolontariusz dołączający do wspólnoty musiał wyzbyć się wygód i pychy. Proste idee zyskały wielu zwolenników, a Matka Teresa stworzyła w pewnym sensie oryginalny rodzaj własnej duchowości, która była dostosowana do sposobu życia jaki wybrały siostry, do formy apostołatu, do której postanowiły wstąpić i do ich własnych indywidualnych potrzeb. Matka Teresa stała się duchową przewodniczką życia wielu milionów ludzi, bez względu na wyznawaną przez nich religię, na ich status materialny, czy obywatelstwo. Matka Teresa chciała być obywatelką całego świata. Ponad granicami pomagać najuboższym, realizując siebie i własne powołanie.

Wielkość Matki Teresy

Z czasem o pracy Matki Teresy dowiedział się świat. Z dnia na dzień stała się ikoną przemierzającą najniebezpieczniejsze i najuboższe dzielnice w poszukiwaniu potrzebujących. Jak stwierdza Maria di Lorenzo: „światową sławę zyskała Matka Teresa dzięki filmowi dokumentalnemu telewizji BBC, nakręconemu w 1969 roku przez Malcolm Muggeridge’a po tym, jak lokalna gazeta codzienna Kalkuty ‘The Statesman’ napisała o niej po raz pierwszy, opowiadając czytelnikom ‘dziwne’ przygody pewnej siostry, która przybyła z Europy do Indii, aby służyć mieszkańcom slumsów, żyjącym w

¹²K. Spink, *łańcuch miłości. Matka Teresa i jej cierpiący uczniowie*, Warszawa 1990, s. 8-26.

¹³Cz. Ryszka, *Rozwój nowych gałęzi*, <http://www.niedziela.pl/arttykul/73179/nd/%E2%80%9ESwieta-zKalkuty%E2%80%9D>, (23.03.2015), w 1963 roku Matka Teresa powołała Zgromadzenie Braci Misjonarzy Miłości.

¹⁴M. di Lorenzo, op. cit., s. 44-45.

największej nędzy”¹⁵. Z chwilą publikacji kolejnych dzieł poświęconych Matce Teresie jej medialna sława docierała do najodleglejszych zakątków globu. Agnes Ganxha Bojaxhiu stała się autorytetem, legendą na którą do końca jej życia były zwrócone oczy całego świata. Ona sama jednak nigdy za tym nie przepadała. Stanowczo przeciwstawiała się dziennikarzom, próbującym stworzyć z jej osoby ikonę wszechczasów. Kontakty z mediami uznawała za swoją pracę, obowiązek któremu musiała podołać, gdyż służyło to jej misji.

Wraz ze wzrostem popularności i aprobaty dla swych działań, Matka Teresa wciąż rozwijała zakon. Powstawały nowe domy, sierocińce czy miejsca, gdzie biedni mogli otrzymać pożywienie. Przestała być postacią anonimową, a każda nowa inicjatywa zyskiwała pomocny rozgłos. Matka Teresa musiała również sprostać oczekiwaniom, jakie niosła za sobą medialna popularność. Liczne wykłady, publiczne wystąpienia, spotkania, kongresy i odbieranie prestiżowych nagród nie zmieniło jednak filozofii jej życia. Wolna od egoizmu, przedstawiająca całkowicie altruistyczną postawę wobec świata żyła skromnie: „zawsze była wolna od osobistych uprzedzeń i nie wahała się przed zabraniem głosu, kiedy działo się coś złego”¹⁶. Z czasem jednak Matka Teresa zainteresowanie swoją osobą zaczęła postrzegać jako ogromne obciążenie. Dziennikarze obserwujący każdy jej krok, najmniejszą informację dotyczącą codziennego życia siostr wyolbrzymiali do rangi ogromnej historii pojawiającej się w wydaniach informacyjnych najważniejszych stacji telewizyjnych. Koleje losu Matki Teresy stały się widowiskiem dostępnym dla społeczności całego świata.

W tym samym czasie zyskała również wielu przeciwników, krytykujących jej pracę i metody, którymi się posługiwała. Pierwsza połowa XX wieku to dla Indii nie tylko czas kryzysu gospodarczego i społecznego, ale także dynamiczny rozwój ruchów fundamentalistycznych¹⁷ i to w dużej mierze główne podmioty, które stanęły w opozycji wobec osoby Matki Teresy i to te środowiska najgłośniej krytykowały działalność zgromadzenia. Przyjmowanie chrześcijaństwa od wielu lat w Indiach spotyka się z ogromną niechęcią szczególnie ze strony organizacji nacjonalistycznych, które widzą w tym zagrożenie dla hinduskiej tożsamości, ale i próbę podważenia obowiązującego porządku społecznego. Ataki ze strony środowisk fundamentalistycznych, które były skierowane w stronę Matki Teresy opierały się na założeniu, że podstawowym celem jej misji jest krzewienie katolicyzmu wśród biednych zgłaszających się do ośrodków zgromadzenia¹⁸. Do dnia dzisiejszego wielu przeciwników pracy Matki Teresy przytacza powyższe argumenty.

¹⁵Ibidem, s. 78-79.

¹⁶N. Chawla, op. cit., s. 32.

¹⁷K. Izak, *Nie tylko islam. Ekstremizm i terroryzm religijny*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, nr 12, 2015, s. 198.

¹⁸K. Dębnicki, *Krzyż nad Gangesem*, „Wprost”, 1999, nr 885.

Dzięki rozgłosowi, dzieło jej życia zyskało wielu naśladowców, a ona sama stała się ucieleśnieniem kobiety wiary, nadziei, miłosierdzia, odwagi, duchowości chryścocentrycznej i eucharystycznej¹⁹. Trafiała do świadomości ludzi biednych i bogatych, bez względu na rasę, płeć czy religijność. Weszła do kanonu znanych osobistości świata i jak każda z nich od tego momentu zyskała grono zwolenników jak i przeciwników. Wszystko to sprawiło, że pracą, a przede wszystkim postacią Matki Teresy zainteresował się świat polityki.

Wartości, które pielęgnowała przez całe swoje życie, były często odmienne od tych, które były charakterystyczne dla otaczającej rzeczywistości. Kult materializmu, hedonizm, komercyjny styl życia i relatywizm moralny wyraźnie kontrastowały z modelem życia propagowanym przez Matkę Teresę. *Nolens volens* stawała się ona ikoną alternatywnej (idealistycznej) kultury masowej. Równoległe kryzysy gospodarcze, społeczne i polityczne (wewnętrzne i międzynarodowe) prowadziły decydentów politycznych do próby ocieplenia ich własnego wizerunku. Doskonałym środkiem wiodącym do tego celu stawały się dla nich odwołania do etosu i samej osoby Matki Teresy. Jej religijność nieuchronnie wkraczała w ten sposób w świat polityki. W wymiarze biernym (gdy politycy chcieli zdyskontować popularność zakonnicy) i czynnym (gdy ona sama uznała, że jej misja może zyskać poprzez pomoc polityków). Jak pisze Navin Chawla: „Matka Teresa, którą popierają jedynie najbiedniejsi z biednych, wchodzi do możliwych tego świata równie łatwo, jak do dzielnic nędzy. U siebie, w Kalkucie ‘w każdej chwili’ może (i robi to) wejść do gabinetu wpływowego ministra Bengalu Zachodniego. Mieszkańcy Kalkuty wiedzą doskonale, że minister nigdy jej niczego nie odmówi. Zapytany o to, co on szef lewicowego rządu i ateista, ma wspólnego z Matką Teresą, dla której Bóg jest wszystkim, odparł: Łączy nas miłość do biednych”²⁰.

Nie tylko przedstawiciele indyjskiej władzy państwowej byli przychylnie nastawieni w stosunku do Matki Teresy i sióstr Zgromadzenia Misjonarek Miłości. Liczne spotkania z Indirą Gandhi pozwoliły zakonnicy na rozszerzenie działalności w kraju. Korzyści płynące ze znajomości obu kobiet, były zarówno dla jednej jak i drugiej niezmiernie korzystne. Matka Teresa planując kolejne przedsięwzięcia nigdy nie spotkała się z sprzeciwem ze strony indyjskiego rządu, któremu przewodniczyła Indira Gandhi. Każda prośba o pomoc zostawała pozytywnie rozpatrzona i najszybciej jak to tylko było możliwe wykonana. Dla Indiry Gandhi przyjaźń z Matką Teresą była ogromnym kapitałem, który wykorzystywała w zmaganiach politycznych ze swoimi rywalkami. W trakcie drugiej kampanii wyborczej przewodnicząca Kongresu I podjęła kroki w celu zjednania mas. Jej sytuacja polityczna była o tyle trudna, że po zakończeniu pierwszej kadencji, w której sprawowała funkcję premiera jej wizerunek był bardzo mocno nadszarpnięty licznymi oskarżeniami o nadużycia, czy aresztowaniami. Zaangażowanie w sprawy biednych i głodujących, wspieranie działalności Matki Teresy

¹⁹C. Siccardi, *Matka Teresa. Wszystko zaczęło się w mojej ziemi*, Pelplin 2010, s. 8.

²⁰N. Chawla, op. cit., s. 160-161.

przysporzyło Indirze zwolenników, czego wymiernym następstwem było wyborcze zwycięstwo. Przyszła Premier Indii stawiała się w roli rzeczniczki ogólnonarodowych idei. Jak pisze Maria Marczevska-Rytko: „Gandhi starała się wyjść poza istniejące podziały i prowadzić politykę ogólnonarodową, zaspokajającą w miarę możliwości interesy całej ludności kraju. Dlatego stawiała siebie jako w roli polityka ponadklasowego i ponadpartyjnego, zabiegając o poparcie dla swoich programów wśród różnych warstw społecznych i sił ekonomicznych”²¹. Matka Teresa obdarzając Indirę sympatią uwierzytlniła ten wizerunek w oczach indyjskich wyborców.

Z czasem normą stały się spotkania z przywódcami innych państw. W tym gronie znajdowali się m. in.: prezydent Francji François Mitterrand, Jacques Chirac, premier Wielkiej Brytanii John Major, prezydenci Stanów Zjednoczonych Ameryki – Ronald Reagan George Bush i Bill Clinton. Niejednokrotnie z Matką Teresą spotykała się również była Sekretarz stanu Stanów Zjednoczonych Hillary Clinton²². Do grona osób, które miały możliwość osobistej rozmowy z założycielką zgromadzenia należy również dopisać byłego prezydenta i laureata Pokojowej Nagrody Nobla – Lecha Wałęsę.

W tych warunkach misja Matki Teresy zyskiwała na nowym znaczeniu: do działalności charytatywnej na rzecz ubogich dochodziła płynąca również z motywacji religijnych działalność na rzecz światowego pokoju. Po Nathanie Söderblomie, Johnie R. Mott, amerykańskich kwakrach oraz Georgesie Pire i Martinie Lutherze Kingu stawała się Matka Teresa kolejną ikoną chrześcijańskiego pacyfizmu i walki o prawa człowieka o zasięgu światowym²³. Skromna zakonnica stawiała się *de facto* ważnym aktorem politycznym i to o zasięgu globalnym.

Do zdecydowanych sukcesów Matki Teresy należały jej działania na rzecz pokoju w Pakistanie i w Etiopii. Z kolei sytuacją, która w pewnym sensie przerosła jej możliwości mediacyjne był konflikt Stanów Zjednoczonych Ameryki z Irakiem. List wystosowany do prezydentów obu państw nie odniósł zakładanego rezultatu. Mimo to, po zakończeniu wojny, minister zdrowia Iraku, zaprosił misjonarki miłości do swojego kraju, aby te mogły zająć się rannymi i osieroconymi dziećmi²⁴. Korzystając z chwilowego zawieszenia broni Matka Teresa uratowała również spod ostrzału w Bejrucie Zachodnim uwięzione dzieci. Jako jedna z pierwszych zjawiała w miejscach dotkniętych kataklizmami tak jak w Armenii. Spotykała się z przedstawicielami władz Chińskiej Republiki Ludowej. Jej zgromadzenie otworzyło także w stolicy Związku Radzieckiego schronisko dla bezdomnych dzieci²⁵.

²¹Zob. M. Marczevska-Rytko, *Przywództwo polityczne Indiry Gandhi*, [w:] *Model przywództwa. Wymiar lokalny, krajowy, międzynarodowy*, red. A. Piasecki, Kraków 2006.

²²N. Chawła, op. cit., s. 161.

²³Wymienieni byli laureatami Pokojowej Nagrody Nobla. Po Matce Teresie z Kalkuty zaszczytu tego dostąpili jeszcze trzej działacze religijni: Desmond Mpilo Tutu, XIV Dalajlama Tybetu i Carlos Felipe Ximenes Belo, por. J. Kulska, *Faith-based diplomacy i transnarodowi aktorzy religijni*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 584.

²⁴N. Chawła, op. cit., s. 164-165.

²⁵Zob. A. Mari, *Matka Teresa i jej papież*, Kraków 2014.

W 1979 roku jej praca została doceniona. Prestiż otrzymanego wyróżnienia nie mógł być porównywalny z żadną dotychczas odebraną nagrodą. Komitet Noblow-ski zdecydował o przyznaniu Matce Teresie Pokojowej Nagrody Nobla. Przewodniczący Kapituły w następujący sposób argumentował decyzję: „pracy Matki Teresy przyświecał szacunek dla pojedynczego człowieka, dla jego wartości i godności. Ludzie skrajnej nędzy, umierający bezdomni, opuszczeni trędowaci byli przyjmowani przez nią i jej siostry z ciepłym współczuciem, pozbawionym protekcyjności, opartym na poszanowaniu dla Chrystusa w człowieku... W oczach Matki Teresy osoba, która w powszechnym rozumieniu, przyjmuje, jest również dawcą, i to takim, który daje najwięcej”²⁶. To za jej namową zrezygnowano z tradycyjnego bankietu, który odbywał się po oficjalnej gali. Pieniądze, które miały pokryć koszty przygotowania spotkania, przeznaczono na cele misyjne Matki Teresy. W świecie, w którym uznanie staje się siłą napędową do działań wielu osób, Matka Teresa potrafiła zrezygnować z przyjmowanych honorów i korzystając z medialnej popularności, nakierowywać oczy całego świata na problemy ludzi potrzebujących.

Ciekawą częścią jej życia oprócz rozległych kontaktów z przedstawicielami władzy świeckiej całego świata, były również relacje ze Stolicą Apostolską. Zakładając Zgromadzenie Sióstr Misjonarek, Matka Teresa otrzymała formalną zgodę na kształtowanie nowej kongregacji. Jednak, uważam, nikt wówczas nie spodziewał się jak duże znaczenie dla całego Kościoła katolickiego będzie miała ta decyzja. Ukształtowanie całkowicie nowego podejścia do modelu wiary, wyrzeczenie się spokojnego, bezpiecznego życia na rzecz działań o pokój i pomoc najuboższym sprawiło, że Matka Teresa stała się najpotężniejszą kobietą Kościoła katolickiego. Jej dobroć i poszanowanie dla skromności i pokory w dużej mierze ocieplało wizerunek całego Kościoła. Sprawiało, że był bliżej człowieka. Autorytet Matki Teresy wzmacniany licznymi spotkaniami z inną ważną postacią XX wieku – papieżem Janem Pawłem II przeniknął do wyobraźni milionów ludzi²⁷. Każdy jej czyn był odbierany jako czyn Kościoła, każda jej mowa była identyfikowana z filozofią wspólnoty. Matka Teresa stała się obok papieża najważniejszą emisariuszką wiary i nadziei, bez której pozycja Kościoła katolickiego nie byłaby tak gruntownie zakorzeniona w świadomości globalnych społeczeństw.

Po odebraniu Nagrody Nobla Matka Teresa odbierała także inne wyróżnienia. Uczestniczyła w kongresach, spotykała się z politykami, zakonnikami, dziennikarzami. Znajomość z najważniejszymi osobami światowej polityki, zdecydowanie ułatwiała pracę zgromadzenia. Bezpośredni kontakt, pozwalał Matce Teresie wpływać na decyzję dotyczące różnych spraw, czy to zachowania pokoju na świecie, czy rozszerzenia swojej działalności. W przypadku zaostrzania konfliktów praca sióstr Matki Teresy na obszarach ogarniętych działaniami pozwalająca na zminimalizowanie humanitarnych krzywd bezbronnej ludności. Jak podkreśla Tomasz Terlikowski: „Matka Teresa z Kal-

²⁶Cz. Ryszka, *Święta z Kalkuty*, <http://www.niedziela.pl/wydruk/73782?ra=nd>, (18.04.2015).

²⁷Zob. A. Mari, op. cit.

kuty stała się ikoną popkultury. Jej charakterystyczna, lekko pochylona postać jest symbolem zaangażowania charytatywnego i pracy dla najuboższych. Jej dzieło i osoba przyciąga wszystkich: wierzących i niewierzących, zafascynowanych i tych, którzy chcieliby znaleźć na jej życiorysie skazę, by móc ją choć trochę odbrać. I tak jest już od wielu dziesięcioleci. Tysiące artykułów i książek sprawiają wrażenie, że jest to jedna z najlepiej znanych osób na świecie”²⁸.

Zakończenie

Korzyści płynące z osobistej znajomości z Matką Teresą były bardzo wymierne nie tylko dla polityków. Chęć uzyskania wiarygodności, swoistego autorytetu i ocieplenia wizerunku w oczach wyborców i opinii publicznej, wpływały na obiektywnie pozytywną w skutkach pomoc, niesioną Matce Teresie przez najważniejszych aktorów światowej sceny politycznej. Rosnąca sława siostr i coraz większe zaangażowanie politycznych podmiotów w działalność Matki Teresy doprowadziły jednakże do sformułowania przez sceptyków wątpliwości dotyczących przede wszystkim finansowania i samej pracy Zgromadzenia. Krytycy Matki Teresy swoje zastrzeżenia wyrazili wokół sposobu zarządzania datkami, które siostry otrzymywały w ramach charytatywnego wsparcia misji. Liczne konta i zgromadzone na nich sumy przynosiły pytania, co do celów, na które miały być przekazane. Wątpliwości dotyczyły także niektórych darczyńców. Ponadto kontestatorzy „mitu” Matki Teresy uważają, że sformułowana przez zakonnicę jej własna „teologia cierpienia” służyła do prób nawracania na chrześcijaństwo najuboższych, których siostry odnajdywały, i których zabierały do prowadzonych przez siebie domów²⁹. Spekulacje wokół kwestii domniemanego prozelityzmu, jako warunku udzielanej pomocy, nigdy nie zostały poparte ustaleniami biografów zakonnic. Matka Teresa zmarła 5 września 1997 w Kalkucie. Siostry Zgromadzenia Misjonarek Miłości z powodzeniem kontynuują jej dzieło. Obecna przełożona zgromadzenia, Mary Prema Pierick, koncentruje się na działalności charytatywnej w regionie Oceanu Indyjskiego i południowej Afryki. W tym celu często spotyka się z politykami³⁰.

* * *

Katarzyna Kaczmarek – magister politologii, absolwentka Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień związanych z rolą kobiet we współczesnym świecie, feminizmem, a także partycypacją społeczną. Interesuje się także tematyką dotyczącą sprzężeń religii i polityki. W tym kontekście opublikowała artykuły dotyczące problematyki islamskiej (irańskiej) i koptyjskiej.

²⁸T. Terlikowski, *Piekło Matki Teresy*, <http://www.rp.pl/artikul/930406.html?print=tak&p=0>, (21.04.2015).

²⁹Zob. F. Kucharczak, *Obalacze „mitu” Matki Teresy*, <http://gosc.pl/doc/1478772.Obalacze-mitu-Matki-Teresy>, (21.04.2015).

³⁰*President Meets with Superior General of the Missionaries of Charity*, http://www.statehouse.gov.sc/news.php?news_id=2150 (31.05.2015).

Marek Mutor

**POLSKA RACJA STANU, EUROPEJSKI UNIWERSALIZM
I WYMogi EWANGELII. NAJWAŻNIEJSZE ASPEKTY MYŚLI
ARCYBISKUPA BOLESŁAWA KOMINKA DOTYCZĄCEJ
POJEDNANIA POLSKO – NIEMIECKIEGO**

Bolesław Kominek (1903-1974)¹, wrocławski biskup i kardynał, był jednym z prekursorów pojednania polsko-niemieckiego po drugiej wojnie światowej. Do historii przeszedł przede wszystkim jako autor Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku. Dokument ten, zawierający słynne zdanie „udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”, dziś może być postrzegany jako ważny akt w dziejach powojennej Europy². Dorobek tego wybitnego hierarchy na polu relacji polsko-niemieckich jest jednak o wiele bogatszy. Właściwie w całym okresie powojennym znaczna część uwagi Bolesława Kominka poświęcona była stosunkom z zachodnim sąsiadem, zwłaszcza w kontekście działań na rzecz uregulowania statusu diecezji na polskich ziemiach zachodnich i północnych. Kluczowe miejsce zarówno w jego refleksji, jak i praktycznych działaniach, zajmowała sprawa stabilizacji granicy na Odrze i Nysie. Bolesław Kominek nie tylko animował dialog „ponad granicami”, nawiązywał liczne kontakty z organizacjami i przedstawicielami Kościoła Niemieckiego, ale także prowadził wiele działań o charakterze quasi – dyplomatycznym³.

Działalność Bolesława Kominka na swoje źródło i odzwierciedlenie w jego refleksji ideowej. Celem niniejszego wywodu jest zrelacjonowanie kilku najbardziej charakterystycznych aspektów myśli Bolesława Kominka wobec postulatu pojednania

¹Por. np. A. Hanich, *Ksiądz infułat Bolesław Kominek pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego (1945-1951)*, Opole 2012; idem, *Ksiądz Bolesław Kominek. Wspomnienia i dokumenty pastoralnego pierwszego administratora apostolskiego Śląska Opolskiego (1945-1951)*, Opole 2012; K. Jaworska, *Relacje między państwem a Kościołem Katolickim w (archi)diecezji wrocławskiej w latach 1956-1974*, Legnica 2009; *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. J. Krucina, Wrocław 2005; *Ksiądz kardynał Bolesław Kominek twórca chrześcijańskich struktur życia społecznego. W 80-lecie powstania diecezji katowickiej*, red. R. Brom, J. Śliwiok, Katowice 2005; Z. Brzezinka, *Życie i działalność ks. dra Bolesława Kominka w latach 1903-1945*, Katowice 1989, mps Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego; *Dei virtus. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974.

²Por. np. *Pojednanie i polityka. Polsko – niemieckie inicjatywy pojednania w latach sześćdziesiątych XX wieku a polityka odprężenia*, red. F. Boll, K. Ziemer, wsp. T. Roth, Warszawa 2010; *Wokół Orędzia. Kardynał Bolesław Kominek – prekursor pojednania polsko – niemieckiego*, red. W. Kucharski, G. Stauchold, Wrocław 2009; B. Kerski, R. Kycia, R. Żurek, „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. *Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Genez – kontekst – spuścizna*, Olsztyn 2006; P. Madajczyk, *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku*.

³Por. M. Mutor, *Działalność wrocławskiego biskupa Bolesława Kominka w Rzymie w latach 1960-1972*, [w:] *Droga do stabilizacji polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej. W 40 rocznicę wydania konstytucji apostolskiej Pawła VI Episcoporum Poloniae coetus*, red. W. Kucharski, Wrocław 2013; W. Kucharski, *Stabilizacja polskiego Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle raportów polskich dyplomatów w Rzymie z lat 1945-1972*, [w:] *Droga...*, op. cit.

polsko – niemieckiego. Podstawą będzie analiza wyboru jego najważniejszych artykułów oraz wypowiedzi odnoszących się do tej tematyki. Należy przy tym pamiętać, że teksty publikowane w warunkach państwa komunistycznego i funkcjonującej w nim cenzury, siłą rzeczy nie mogły oddawać pełnej gamy poglądów wrocławskiego metropolity.

Bolesław Kominek przez całe życie wiele pisał i publikował⁴. Istotne miejsce w jego powojennym dorobku zajmowała kwestia ziem zachodnich i legitymizacja ich przynależności do Polski⁵. Myśl Kominka odnośnie pojednania polsko – niemieckiego była w funkcją tej zasadniczej dla niego kwestii, wynikiem namysłu nad problematyką polskiej granicy zachodniej i statusu ziem zachodnich⁶ (a także polskiej administracji kościelnej na tych terenach). Skupimy się tu na refleksji rozwijanej przez Bolesława Kominka w latach sześćdziesiątych XX wieku (a zatem w okresie, w którym powstało Orędzie). W tym okresie jego poglądy wykrystalizowały się już w dojrzały i kompletny system. Niemniej jego zasadnicze tezy ukształtowały się już w okresie, kiedy pełnił funkcję administratora apostolskiego w Opolu (1945-1951)⁷.

Działanie na rzecz pojednania polsko – niemieckiego wg abp. Bolesława Kominka można sprowadzić do trzech najważniejszych aspektów. Po pierwsze wrocławski biskup widział pojednanie polsko – niemieckie jako drogę do trwałego uregulowania granicy na Odrze i Nysie, a zatem jako element polskiej racji stanu. Po drugie wskazywał, że pojednanie polsko – niemieckie jest elementem budowania uniwersalizmu europejskiego. Po trzecie wreszcie traktował pojednanie jako imperatyw wynikający z Ewangelii.

Pojednanie polsko – niemieckie jako wymóg polskiej racji stanu

Pierwszy aspekt refleksji Bolesława Kominka dotyczył bezpośrednio problemów jego czasów. Wynikiem powojennych rozstrzygnięć (Jałta, Poczdam) część dawnych terenów Niemieckich na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej zostało przyznanych Polsce. Miała to być rekompensata za utratę znacznie większego terytorium na wschodzie zaanektowanego przez ZSRR. Konsekwencją zmiany granicy były masowe przesiedlenia ludności. Skutkiem wojny było także narzucenie Polsce przez Stalina komunistycznej

⁴Por. J. Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945-1992*, Warszawa 1997, s. 148-159.

⁵Por. W. Kucharski, *Ziemie Zachodnie w piśmiennictwie kardynała Bolesława Kominka*, [w:] *Ziemie Zachodnie – historia i perspektywy*, red. W. Kucharski, G. Strauchold, Wrocław 2001, s. 203-219.

⁶W piśmiennictwie Bolesława Kominka pojęcie „Ziemie Zachodnie” odnosi się do całości terenów włączonych do państwa polskiego w wyniku drugiej wojny światowej (ziemie zachodnie i północne), por. W. Kucharski, *Ziemie Zachodnie w piśmiennictwie...*

⁷Poglądy te w okresie opolskim kształtowały się głównie pod wpływem zetknięcia z powojenną rzeczywistością ziem zachodnich, całym konglomeratem problemów występujących na tych terenach, w szczególności kwestią narodowościową na Śląsku Opolskim. Por. np. B. Kominek, *O stosunkach kościelnych na Śląsku Opolskim z punktu widzenia polskiej racji stanu*, [w:] *Ksiądz Bolesław Kominek. Wspomnienia i dokumenty pastoralne pierwszego administratora apostolskiego Śląska Opolskiego (1954-1951)*, oprac. A. Hanich, Opole 2012, s. 170-188; B. Kozielski [B. Kominek], *Mozaika na Opolszczyźnie*, „Tygodnik Powszechny 1946, nr 30.

dyktatury. Nie potwierdzona traktatowo granica na Odrze i Nysie stanowiła dla polskich komunistów silny argument na rzecz militarnej obecności ZSRR w Polsce, jako gwarancji nienaruszalności teŝe granicy. Jednocześnie sytuacja ta wzmacniała zależność Polski od wschodniego sąsiada. Na gruncie kościelnym konsekwencją nieuregulowania kwestii polskiej granicy zachodniej była prowizoryczność polskiej administracji kościelnej na ziemiach zachodnich. Niemieccy katolicy w większości uważali polską obecność na dawnych wschodnich terenach niemieckich za sytuację tymczasową i ostro sprzeciwiali się wszelkim gestom Watykanu, które miałyby sugerować coś innego. Stolica Apostolska, związana konkordatem z Niemcami, stała zatem na stanowisku, że utworzenie na tych terenach kanonicznych polskich diecezji może nastąpić dopiero po podpisaniu traktatu pokojowego, który jednoznacznie ustalałby przebieg granicy polsko–niemieckiej. Takie nastawienie Watykanu dawało polskim komunistom liczne okazje do przypuszczania ataku na polskich biskupów. Władze, grając na żywym po wojnie lęku społeczeństwa przed Niemcami, zarzucały episkopatowi, że nie był on w stanie „załatwić” kwestii kanonicznego potwierdzenia przynależności diecezji ziem zachodnich do struktur polskiego Kościoła. W reakcji samoobrony polska hierarchia kościelna sięgała po twardą, nieraz antyniemiecką retorykę. To z kolei bardzo drażniło Niemców, którzy tym bardziej naciskali na Watykan. W ten sposób powstał swego rodzaju zakłęty krąg⁸.

Refleksje abp. Bolesława Kominka były reakcją na te problemy (zarówno geopolityczne jak i wewnątrzkościelne). Były próbą budowania idei, na gruncie której można było wyjść z tej, zdawałoby się, nierozwiązywalnej sytuacji. Przede wszystkim abp Bolesław Kominek stał na stanowisku, że powojenny porządek granic, a zatem także obecność polskiego Kościoła na ziemiach zachodnich, to nieodwracalne fakty⁹. Wskazywał, że Polacy mają mandat do tych terenów – wynikający z racji moralnych i geopolitycznych. Niemcy ponieśli bowiem konsekwencje wywołanej przez siebie wojny, a Polacy, choć byli pierwszymi jej ofiarami, bynajmniej nie wyszli z wojny wzmocnieni. Nie znaleźli się teŝ na dawnych terenach niemieckich z własnej woli. Polska, jeśli zostałaby pozbawiona teraz ziem zachodnich, pozostałaby państwem kadłubowym, niezdolnym do egzystencji. Do tego dochodził argument historyczny (powrót do Polski prastarych ziem piastowskich), który jednak traktowany przez Bolesława Kominka jako argument o mniejszym znaczeniu¹⁰.

Wrocławski metropolita był zatem twardym obrońcą polskich praw do ziem zachodnich i nienaruszalności granicy na Odrze i Nysie. Jednocześnie jednak miał

⁸Por. R. Żurek, *Kościół katolicki a granica na Odrze i Nysie Łużyckiej – próba wizualizacji tematu*, [w:], *Ziemie Zachodnie – historia i perspektywy...*, s. 189-202.

⁹B. Kominek, *Fakty nieodwracalne* „Przewodnik Katolicki”, 1964, nr 45, idem, *Kościół w epoce dialogu*, „Tygodnik Powszechny”, 1964, nr 47; por. idem, *Kościół na ziemiach zachodnich w rozgłośni watykańskiej (konferencje wygłoszone w 1963 r.)* [w:] idem, *W służbie ziem zachodnich*, z teki pośmiertnej wybrał i przygotował do druku ks. J. Krucina, Wrocław 1977, s. 121-149.

¹⁰Por. idem, *Ziemie zachodnie – mandat sprzed dwudziestu lat*, „Tygodnik Powszechny”, 1965, nr 22.

świadomość, że utrata tych terenów była boleśnie odczuwana przez Niemców. Swobodne poczucie krzywdy oddalało zaś niemiecką opinię publiczną od ostatecznego uznania nowych granic. Kominek postulował zatem podejmowanie dialogu, który mógłby prowadzić do przełamania fatalizmu dziejów¹¹. Budowanie dialogu należało zacząć od zmiany kilku paradygmatów polskiej retoryki. Po pierwsze abp Bolesław Kominek, wbrew dominującym tendencjom do zacierania śladów „niemczyzny”¹², dostrzegał znaczenie niemieckiego dziedzictwa kulturowego na ziemiach zachodnich. Uznawał potrzebę postawy szacunku wobec ponemieckiej spuścizny¹³. Jak twierdził: „Staramy się szanować wszystko, co miłego dobrego i twórczego zachowało się z lat przedwojennych. (...) Życzymy sobie szczerze, by polska rzeczywistość Ziemi Zachodnich łączyła nie tylko wszystkich członków naszego narodu, ale torowała drogę zrozumienia i pokoju z naszymi sąsiadami – przede wszystkim tymi, którym niewywołany przez nas bieg wypadków wojennych odebrał te ziemie”¹⁴.

Ponadto – w odróżnieniu od głosów z głównego nurtu polskiej opinii (w tym opinii katolickiej) – uważał, że należy dostrzec cierpienia Niemców związane z utratą ojcowizny. Zwracał uwagę, że przesiedlenie dotknęło także wielu ludzi nie będących zwolennikami hitleryzmu, a nawet będących jego ofiarami. Podkreślał przy tym, że za decyzję o zmianie granic i przesiedleniach nie odpowiadają Polacy, lecz Alianci. Zrozumienie cierpienia niemieckich nie miało bynajmniej usprawiedliwiać rewizjonizmu. Miało za to rozładowywać najpoważniejszy psychologiczny czynnik resentymentu, jakim był strach i wzajemna nieufność. Uznanie cierpienia Niemców po stronie polskiej, zdaniem Kominka, mogło pomóc samym Niemcom w przyjęciu postawy ekspiacyjnej oraz potraktowaniu utraty ojcowizny jako formyzadoścuczynienia, która „nie budzi chęci zemsty, bo sama prowadzi do uświadomienia rozmiarów własnej winy”¹⁵. Ważne było budowanie atmosfery ułatwiającej uzyskanie świadomej wewnętrznej zgody po stronie niemieckiej. Jak pisał abp Kominek w 1965 r.: „Zgoda psychiczna Niemców związana z akceptacją naszej granicy zwiększa znacznie szansę pokoju w tym rejonie. (...) Być może wpłynie na taki bieg rzeczy i twórczy czas dialogu, wymiany myśli, głębszej cyrkulacji niesfałszowanych wartości (...)”¹⁶.

Ważnym programowym tekstem był zatrzymany przez cenzurę artykuł „Propozycje dialogu z Niemcami”, który miał ukazać się w Tygodniku Powszechnym jesienią 1965 r. – jako element przygotowania opinii publicznej na Orędzie. Abp Bolesław Kominek stwierdza w nim jasno, że kwestia granicy (nazywanej *heissessEisen* – gorące

¹¹Idem, *Kościół w epoce dialogu...*

¹²Por. B. Linek, „Odniemczanie” województwa śląskiego w latach 1945-1950 (w świetle materiałów wojewódzkich), Opole 1997; idem, *Polityka antyniemiecka na Górnym Śląsku w latach 1945-1950*, Opole 2000.

¹³Por. B. Kominek, *Cmentarzysko, które odżyło[w:] Szkice do portretu...*, s. 221.

¹⁴Idem, *Wrocławska Wigilia Tysiąclecia*, [w:] *W służbie...*, s. 177.

¹⁵Idem, *Ziemia zachodnie – mandat...*; [w:] *Szkice...*, s. 189-191.

¹⁶Ibidem, s. 195-196.

czelazo) jest zasadniczym problemem w relacjach polsko-niemieckich. Jednocześnie dostrzega po stronie niemieckiej pierwsze oznaki wspomnianej wyżej „psychicznej zgody” na *status quo* – tak odczytywał Memorandum Kościoła Ewangelickiego z 1 października 1965 r., którego sygnatariusze wzywali niemiecką opinię do uznania granic. Trwanie w konfrontacji, zdaniem Kominka, nie przybliżyło do celu, jakim było uznanie granicy. Dialog natomiast dawał takie nadzieje – o ile jednak był budowany z uwzględnieniem kilku podstawowych warunków: po obu stronach powinno dominować podkreślanie tego, co łączy, niezbędny jest szacunek dla prawdy historycznej, a także szacunek dla partnera dialogu. Dialog powinien być stale inicjowany, a odpowiedzialność za jego podtrzymanie spoczywa na obu stronach¹⁷.

Z tego też sposobu myślenia wynikała inicjatywa wystosowania Orędzia do biskupów niemieckich. W tekście listu polskich biskupów znalazły się wszystkie wskazane wyżej postulaty dotyczące warunków dialogu. Przede wszystkim w prezentowanej wizji historii polsko – niemieckich stosunków biskupi polscy podkreślili elementy łączące oba narody (okresy współpracy, wymiany kulturowej, wspólnych świętych itp.). Równocześnie bardzo mocno podkreślali krzywdy doznane przez Polaków w czasie ostatniej wojny. Przy zachowaniu wszelkich proporcji dostrzegali też cierpienia Niemców, dla których utrata części terytoriów była gorzkim owocem wojny. Kluczowym elementem Orędzia było wezwanie do pojednania i dialogu¹⁸. Dialog ten powinien stopniowo przybliżać do uznania granicy. Jak wyraził to w czasie kazania w katedrze wrocławskiej 6 lutego 1966 roku: „Orędzie biskupów polskich nie powstało wbrew naszym słowom (...) Bo wypowiedzi biskupów o nieodwracalnej rzeczywistości polskiej na Ziemiach Zachodnich zostały zaaprobowane przez cały naród. Ale co się stało? Zostały nasze słowa zakwestionowane przez poważną część prasy zachodnoniemieckiej. Ta prasa rzuciła na nas oszczerstwa przed światem. A chodziło i chodzi o to, żeby za granicą nie natrafiać na sprzeciwy. Żeby nie oddalać ostatecznego uznania naszej obecności tutaj (...)”¹⁹.

Porozumienie na płaszczyźnie dialogu i przekonanie społeczeństwa niemieckiego do niezmienności granicy na Odrze i Nysie mogło stać się geopolityczną alternatywą wobec utrzymywania granicy na zasadzie militarnej gwarancji ZSRR. Wydaje się, że był to jeden z kluczowych argumentów abp. Bolesława Kominka na rzecz pojednania, który, ze zrozumiałych względów nie mógł być wyrażany publicznie. Wrocławski metropolita jednak wielokrotnie dzielił się tym spostrzeżeniem na nieformalnych spotkaniach²⁰. W czasie jednego z takich spotkań mówił: „nie zamierzam się włączyć do histerycznej kampanii anty – NRFowskiej w Polsce. Zresztą kampania ta ma

¹⁷ Idem, *Propozycje dialogu z Niemcami*, [w:] *Szkice...*, s. 245-260.

¹⁸ Orędzie biskupów polskich od ich niemieckich braci w Chrystusowym Urzędzie Pastorskim z 18 listopada 1965 roku – por. *Wokół Orędzia...*, s. 383-411.

¹⁹ B. Kominek, *W samym sercu Ewangelii*, [w:], *Szkice...*, s. 226.

²⁰ Np. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (AIPN) BU 01011/9, k. 692, Meldunek dot. wypowiedzi abpa Kominka, 7.1.1966; ibidem, k. 694-694, Tezy dot. stosunku abp. Kominka do problemów niemieckich, 11.1.1966.

swój specyficzny posmak. Kierownicy partii wiedzą dobrze, że Polacy rzeczywiście nienawidzą tylko Rosjan. U nas jest zwierzęca nienawiść do Związku Radzieckiego ... i dlatego komuniści chcą nienawiść skierować w inną stronę, ... Poza tym kampania ta odgrywa jeszcze jedną rolę – trzymając Polaków w strachu przed Niemcami, łączy się ich ze Związkiem Radzieckim i komunistami”²¹.

Wyciągnięcie ręki do niedawnego oprawcy, próba nawiązania dialogu nie poprzez zakwestionowanie historii, ale pomimo jej obciążeń – były centralnym aspektem myśli abp. Bolesława Kominka. Pojednanie miało być drogą do trwałego uznania granicy na Odrze i Nysie. Z tej perspektywy pojednanie polsko-niemieckie, tak jak je rozumiał abp Bolesław Kominek, stanowiło element polskiej racji stanu²².

Pojednanie polsko-niemieckie na drodze do uniwersalizmu europejskiego

Bolesław Kominek wpisywał postulowany proces pojednania polsko-niemieckiego także w znacznie szerszy kontekst. Chodziło o poszukiwanie pokojowych rozwiązań dla konfliktów międzynarodowych i próbę budowania trwałego ładu pokojowego w Europie. Jak pisał do kapłanów diecezji wrocławskiej w 1967 roku: „Mijają czasy wodzów, dyktatorów i narzuconych totalitaryzmów oraz ich ideologii. W całym świecie idzie „nowe” – „rodzi się w boleściach”. Zaczyna powoli zwyżkować osobowość ludzka i braterstwo, potrzeba autentycznej wolności wewnętrznej i społecznej. Zaczęło się po II wojnie światowej na całym świecie gorączkowe szukanie dróg wyjścia ludzkiego postępu i cywilizacji”²³.

Odpowiedzią na to poszukiwanie mogła być chrześcijańska postawa dialogu, inspirowana Ewangelią. W pewnym sensie owo „nowe”, które miało nadejść, to nic innego jak powrót idei uniwersalnej chrześcijańskiej Europy; do czasów, w których żyła przywoływana często przez abp. Bolesława Kominka św. Jadwiga Śląska, czczona do dnia dzisiejszego zarówno przez Niemców, jak i Polaków. „Żyła (św. Jadwiga – przyp. MM) w czasie, kiedy człowieczeństwo i kultura sięgały dalej niż ciasne granice terytoriów, nacjonalizmów i egoizmów. Żyła w okresie, w którym żywa była jeszcze idea i wielkiej wspólnoty chrześcijańskiej i wspólnoty człowieczej”²⁴.

Bolesław Kominek obserwował niewątpliwie tendencje integracyjne w zachodniej Europie, animowane w tym okresie przez chrześcijańskich polityków. Do-

²¹AIPN 01011/9, Meldunek [informacja] Komendy MO we Wrocławiu do Dyrektora Departamentu IV MSW, Wrocław 6.07.1963 r., k. 334–335.

²²Por. np. B. Kominek, *Ziemie Zachodnie...*, idem, *Roma Locuta*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, 1972, nr 4, s. 5–13.

²³Archiwum Ośrodka „Pamięć i Przyszłość” (AOPiP) -BK 16, k. 38, Arcybiskup Bolesław Kominek, *Listy do kapłanów. List I. Dlaczego dialog?*, Trzebnica 28 września 1967 r.

²⁴AOPiP – BK 16, k.21–23, Abp Bolesław Kominek, Jubileuszowe słowo powitalne na 700-lecie kanonizacji św. Jadwigi w Trzebnicy, 1967 r.

strzegął szansę, jaka wiązała się z tymi inicjatywami. Wierzył, że kiedyś i Polska będzie mogła uczestniczyć – jako wolne państwo – w politycznej wspólnocie Europy (pogląd taki w latach sześćdziesiątych XX wieku był dość radykalny i wymagał szerokiego horyzontu myślowego). Warunkiem było realne, oparte na prawdzie pojednanie polsko-niemieckie. Dodajmy, że pojednanie to musiało być oparte na zasadzie akceptacji powojennych granic. Albowiem – jak uważał wrocławski arcybiskup – jeśli granice mają kiedyś zniknąć, muszą być najpierw bezwzględnie i ostatecznie potwierdzone. Jak wspominał wieloletni współpracownik pierwszego po wojnie wrocławskiego kardynała – ks. Jan Krucina: „[Raz wracaliśmy z Jugosławii w ’67 roku] i na granicy pod Klagenfurtem, podszedłem do austriackich celników i powiedziałem, że przejeżdża arcybiskup wrocławski. Odpowiedzieli, że ich nie interesuje żaden paszport: [...] „Mamy pięknie powitać, podnieść szlaban i życzyć dobrej podróży.” Wówczas Kominek poprosił kierowcę, żeby zatrzymał samochód, wrócił do tych celników i powiada: „To było wspaniałe. Wiecie panowie, tak sobie wyobrażam przyszłą Europę. Ale wy stracie trochę roboty” [...]”²⁵.

Pojednanie polsko-niemieckie było zatem postrzegane przez abp. Bolesława Kominka jako element budowania Europy Jednej²⁶. Uniwersalizm, a nie narodowy czy klasowy egoizm, miał być nowym paradygmatem dialogu europejskiego. W jednej ze swych notatek autor Orędzia pisał: „Sposób mówienia nie może być nacjonalistyczny, lecz musi być europejski w najgłębszym znaczeniu tego słowa. Europa to przyszłość-nacjonalizmy są wczorajsze.(...) Pogłębienie dyskusji o organizacji rozwiązania federacyjnego dla wszystkich narodów Europy, m.in. poprzez stopniową rezygnację z narodowej suwerenności w kwestiach bezpieczeństwa, gospodarki i polityki zagranicznej”²⁷.

Pojednanie polsko-niemieckie mogło stać się zatem zaczątkiem nowego sposobu myślenia o relacjach międzynarodowych, swoistym laboratorium dialogu. Bolesław Kominek rozważał zresztą możliwość przeniesienia idei pojednania także na relacje polsko-rosyjskie. W latach sześćdziesiątych XX wieku jednak nie było widać po stronie wschodniej adresata takich ewentualnych inicjatyw, stąd też nie mogły być one podjęte. Swymi przemyśleniami na ten temat Kominek dzielił się jedynie nieoficjalnie z nielicznymi współpracownikami, ale też np. ze skamandryckim poetą Kazimierzem Wierzyńskim²⁸.

²⁵ AOPIp, Świadczenie ks. Jana Kruciny.

²⁶W. Lipscher, *Arcybiskup Kominek wpisany w aktualny kontekst Europy*, mps. OPIP.

²⁷Notatka abp. Bolesława Kominka kierowana do prymasa Stefana Wyszyńskiego [za:] B. Kerski, T. Kycia, R. Żurek, *Przebacamy.....*, s.52- 53.

²⁸J. Krucina, *Horyzont Europy*, [w:] *Szkice do portretu....*, s. 79-87; por. AIPN, BU 01011/9, k 710, Pismo KW MO Wrocław do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, 31.1.66.

Pojednanie jako imperatyw Ewangelii

W jednym ze swych przemówień abp Bolesław Kominek mówił: „Orędzie biskupów polskich wyszło z treści polskich, ale przebiło się do treści ogólnoludzkich”²⁹. W zdaniu tym zawiera się trzecia perspektywa kominkowej refleksji o pojednaniu polsko-niemieckim. Pojednanie było dla abp. Bolesława Kominka postulatem wypływającym z samego serca Ewangelii. Autor Orędzia przekonywał, że jest to imperatyw chrześcijańskiej postawy. Wedle tego poglądu chrześcijanin zawsze powinien próbować podjąć dialog, a ten, kto dialog inicjuje, zawsze jest silniejszy, moralnie wyższy³⁰.

Abp Bolesław Kominek, tworząc koncepcję pojednania polsko-niemieckiego w latach sześćdziesiątych XX wieku, był w dużym stopniu pod wpływem nauczania Pawła VI i jego wezwań do dialogu³¹. Dialog z Niemcami widział jako konkretne wcielenie ogólnej papieskiej idei dialogu, co wielokrotnie podkreślał. W refleksji Kominka Kościół katolicki, uniwersalna społeczność o zasięgu globalnym, jawił się jako naturalne środowisko dialogu międzynarodowego – zarówno ze względu na ponadnarodową perspektywę, jak też na wartości, którymi się kieruje. Kościół bowiem ma przede wszystkim uczyć tolerancji, a chrześcijanin zobowiązany jest wyrzec się odwetu. Postawa wyrzeczenia się odwetu nie oznaczała ignorowania krzywd, przeciwnie – tym bardziej skłaniała do pielęgnowania śladów męczeństwa (np. obozów koncentracyjnych) – ale równocześnie umożliwiała poszukiwanie rozwiązań pokojowych³². Jak przekonywał w przemówieniu z 27 czerwca 1965 roku: „Jako chrześcijanie ufamy, że i zaciśnięta pięść zamienia się przy dobrej woli w życzliwie wyciągniętą dłoń do zgody, do współpracy (...) Te gesty naszych rąk wyciągają się nie tylko do wszystkich rodaków w kraju, ale kierują się również na znak zgody i pojednania za granice Polski. Także do narodu naszych wczorajszych najeźdźców. Gesty wyciągniętych dłoni jako oznakę dobrej woli wyciągamy na wszystkie strony – na wschód i na zachód, powtarzając Chrystusowe *Paxvobis*”³³.

Biskup wrocławski uważał, że chrześcijanin nie może odkładać swojej wiary na bok, nawet gdy wkracza w świat relacji międzynarodowych. Wiara i miłość chrześcijańska są bowiem siłą, która może stanowić czynnik przezwycięzania – wydawałoby się nierozwiązywalnych – problemów, także w sferze polityki. Nie możemy zatem zadowalać się powierzchowną wiarą i fikcyjną miłością³⁴. Postulowanej przez abp. Ko-

²⁹B. Kominek, *W samym sercu Ewangelii*, [w:] *Szkice do portretu...*, s. 242-243.

³⁰Ibidem, s. 225; AOPiP-BK 16, k. 38, Arcybiskup Bolesław Kominek, *Listy do kapłanów. List I. Dlaczego dialog?*, Trzebnica 28 września 1967 r., [w:] idem, *Kościół w epoce dialogu...*

³¹Por. R.J. Araujo, J. A. Lucal, *Papal Diplomacy and the Quest for Peace. the United Nations from Pius XII to Paul VI*, Philadelphia 2010, s. 90-96.

³²B. Kominek, *Kościół między pokoleniami*, [w:] *Szkice do portretu...*, s. 209.

³³Idem, *Cmentarzysko, które odżyło*, [w:] *Szkice do portretu...*, s. 221.

³⁴Idem, *W samym sercu Ewangelii*, [w:] *Szkice do portretu...*, s. 242-243.

minka postawy dialogu nie należy mylić z naiwnością. Wrocławski biskup wielokrotnie podkreślał, że pojednanie jest możliwe tylko wtedy, kiedy winny dostrzeże swoją winę, okazuje skruchę. Zarówno w relacjach międzyludzkich, jaki w międzynarodowych konieczna jest ekspiacja.

„Przebaczenie i pojednanie wiążą się z winą. Oczywiście wina niemiecka w stosunku do narodu polskiego jest gigantyczna i nie może być porównywana z poczuciem winy niemieckiego, polskiego narodu [sic!]. Ale nie należy – jak powiedziałem przeprowadzać żadnych rozliczeń. Zbawiciel na krzyżu i to w jednej chwili, wybaczył łotrowi wszystkie zbrodnie. Rzecz jasna przebaczenie i wybaczenie odnosi się – jak można tak powiedzieć – tylko do tych, którzy są gotowi do pokuty, którzy się rzeczywiście poczuwają do winy. Tam, gdzie nie ma przyznania się do winy, nie ma też i przebaczenia”³⁵.

Podsumowanie

Refleksja abp. Bolesława Kominka odnosząca się do pojednania polsko–niemieckiego najpełniej wybrzmiała w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy powstało Orędzie biskupów polskich i następujące po nim inicjatywy. Jak wspominał ten okres ks. Jan Krucina: „[...] Przed wyjazdem arcybiskupa Kominka do Rzymu o Orędziu [jako takim] nie było mowy, więc zaskoczyło mnie tak, jak nas wszystkich tutaj. Myśl musiała się zrodzić w Rzymie. Natomiast cel był podwójny: zjednać Niemców do współżycia z Polakami i to w istniejących granicach, a więc na Odrze i Nysie. Pojednanie, wyjście naprzeciw, ale przy zaakceptowaniu rzeczywistości. [...] To nie był tylko zamiar polityczny, ale ewangeliczne otwarcie ku Europie. [...] Trzeba pamiętać, że zabetonowany przez komunizm Wschód, nagle wyrwał się w szeroki, chrześcijański świat. Idea Orędzia dojrzewała więc wraz z rozwojem sesji soborowych [...]”³⁶.

Trzy perspektywy – polska, europejska i chrześcijańska – zasadniczo definiują tę refleksję. Występowały w piśmiennictwie i wypowiedziach wrocławskiego biskupa równolegle. Polska racja stanu, uniwersalizm europejski i chrześcijańskie przesłanie – to były dla niego wartości zbieżne, niekonkurencyjne. W tym kontekście widział pojednanie polsko–niemieckie. Wydaje się, że potrzeba było wyjątkowo szerokich horyzontów, aby tego rodzaju poglądy artykułować w epoce, kiedy polski strach przed Niemcami był ciągle żywy, kiedy postulat rewizji granicy na Odrze i Nysie był w zachodnich Niemczech ciągle obecny w debacie publicznej, kiedy żelazna kurtyna niezachwianie dzieliła Europę.

³⁵Stenogram wywiadu, jakiego udzielił abp Bolesław Kominek Hansjakobowi Stehle dla telewizji niemieckiej ARD, [w:] *Wokół Orędzia...*, s. 280.

³⁶AOPiP, Świadectwo Jana Kruciny.

* * *

Marek Mutor – dyrektor Ośrodka Pamięć i Przyszłość we Wrocławiu – państwowej instytucji kultury, której celem jest promowanie polskiego dziedzictwa narodowego i upowszechnianie dorobku historycznego i kulturowego stworzonego przez Polaków po II wojnie światowej. Twórca państwowych programów w obszarze kultury i ochrony dziedzictwa narodowego – m.in. *Patriotyzm Jutra*, *Świadkowie Historii*. Twórca i organizator wystaw, m.in. *Pociąg do historii* czy *Solidarny Wrocław*. Promotor projektu budowy we Wrocławiu Muzeum Ziem Zachodnich. Pod kierunkiem naukowym prof. dra hab. Grzegorza Straucholda przygotowuje doktorat biograficzny o kardynale Bolesławie Kominku.

Religia w przestrzeni publicznej

Robert T. Ptaszek

JAK GENDER MAINSTREAMING WPŁYWA NA POLITYKĘ UNII EUROPEJSKIEJ WOBEC CHRZEŚCJAŃSTWA

We wszystkich znanych z historii kulturach religia jest zasadniczym elementem kultury, [...] jej elementem dominującym i determinuje strukturę wartości, a tym samym wewnętrzny system i porządek kultur [...]. Dopiero nowożytna Europa stworzyła definicję kultury, która pozwala jej występować jako dziedzina różniąca się od religii lub całkowicie jej przeciwstawna.

Joseph Ratzinger

Uwagi wstępne

Nie jestem politologiem lecz filozofem, specjalizującym się w zagadnieniach związanych z obecnością religii w kulturze. Dlatego w tekście bardziej niż na kwestiach ściśle politycznych koncentruję się na wskazaniu narastających rozbieżności między stanowionymi w Unii Europejskiej przepisami i normami prawnymi, a chrześcijańską wizją człowieka i prawa naturalnego. Efekty tego procesu pokazują słowa Josepha Ratzingera, będące mottem tekstu. Omówię też jedno z ważniejszych narzędzi, za pomocą których Unia dystansuje się od chrześcijańskiego obrazu człowieka i chrześcijańskiego systemu wartości.

W artykule świadomie ograniczam prezentację polityki religijnej Unii Europejskiej do jej stanowiska wobec chrześcijaństwa. Jest to bowiem religia, która zdecydowała o kształcie Europy i jej kultury¹. Sposób traktowania chrześcijaństwa w Unii Europejskiej decyduje zatem w istotny sposób o tym jak funkcjonuje cała ta struktura nie tylko w wymiarze kulturowym, ale także społecznym i politycznym.

Podjmując to zagadnienie uwzględniam fakt, że mamy dziś do czynienia z różnymi stanowiskami odnośnie kierunku, w którym powinna podążać jednocząca się Europa. Znajdziemy wśród nich zarówno wizje religijne (szczegółowo opisane przez Jana Pawła II i Benedykta XVI) jak też skrajnie antyreligijne, propagowane przez środowiska lewicowe i liberalne. Są także stanowiska neutralne, które traktują Unię Eu-

¹Spośród licznych publikacji ukazujących jak bardzo chrześcijaństwo wpłynęło na kulturę Europy polecam szczególnie tekst: M. Rusecki, *Chrześcijaństwo jako fundament Europy*, [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, red. R. T. Ptaszek, M. Piwowarczyk, Lublin 2012, s. 39-94.

ropejską jako pragmatyczną instytucję ekonomiczno-polityczną, która powinna być neutralna w kwestiach moralnych i religijnych i zostawić to krajom członkowskim.

Nie ulega jednak wątpliwości, że współcześnie widoczne są coraz szybsze zmiany w polityce wobec religii chrześcijańskiej prowadzonej zarówno przez Unię Europejską jako całość, jak też tej, którą prowadzą poszczególne tworzące ją państwa. Można też wskazać kierunek tej ewolucji – zmierza ona do wyeliminowania chrześcijaństwa i głoszonego przez niego systemu wartości z przestrzeni publicznej lub, gdyby to okazało się niemożliwe, do jak największego ograniczenia jego oddziaływania na jednostki i społeczeństwo. Ponieważ jest to teza ważna dla całości podjętych tu rozważań, w pierwszej części tekstu pokażę argumenty i przykłady, które – jak sądzę – pozwolą ją uzasadnić.

Jeśli zgodzimy się z taką tezą trzeba odpowiedzieć na dwa pytania. Pierwsze, bardziej ogólne sformułować można następująco: Czym w Unii Europejskiej próbuje się zastępować chrześcijański system wartości? Wyczerpująca odpowiedź na tak sformułowane pytanie to jednak zagadnienie na obszerną monografię.

Dlatego w tekście skoncentruje się na drugiej kwestii. Pokażę i scharakteryzuję jedno z narzędzi, za pomocą których współczesna Unia Europejska dystansuje się od chrześcijaństwa. Narzędziem tym jest gender mainstreaming.

Większość problemów, z którym mamy do czynienia podejmując próby opisu gender mainstreaming wynika stąd, że narzędzie to pojawiło się pod koniec XX wieku (czyli niezbyt dawno), a obecnie jest stosowane przez poszczególne kraje i instytucje unijne w coraz liczniejszych obszarach ludzkiego życia. Powoduje to, że wciąż przybiera materiałów źródłowych, które należy analizować. Ponadto teksty poświęcone tej problematyce mają w większości formę wystąpień i polemik publikowanych nie w książkach, lecz w czasopiśmie, a często także w prasie codziennej i Internecie. To wyjaśnia, dlaczego w tekście o charakterze naukowym zmuszony jestem tak często odwoływać się do tego typu źródeł.

Polityka Unii Europejskiej wobec chrześcijaństwa

Aby określić dominującą w Unii Europejskiej postawę wobec religii filozof zajmujący się kwestiami relacji kultura-religia musi dysponować obszernym i możliwym do weryfikacji, a przez to wiarygodnym, materiałem źródłowym. Taki materiał znaleźć można przede wszystkim w dwóch sferach aktywności Unii Europejskiej: polityce i świecie mediów.

W tekście ograniczam się do pierwszego z wyróżnionych obszarów. Sądzę bowiem, że dla opisanego przemian religijnych we współczesnej Europie sfera polityki jest szczególnie ważna. Chcę pokazać, że mimo licznych deklaracji o rozdziale sfer polityki i religii Unia Europejska prowadzi dosyć konsekwentnie swoją politykę wobec

chrześcijaństwa (choć trzeba przyznać, że nie jest tak konsekwentna w swojej polityce wobec islamu). Podstawowym narzędziem realizacji tej polityki są uchwalane na różnych szczeblach administracji i wprowadzane w życie dokumenty. I choć wiele z nich nie dotyczy bezpośrednio religii, to jednak zawarte w nich ustalenia wyraźnie pokazują jakie miejsce w Unii Europejskiej ich autorzy przeznaczają dla chrześcijaństwa.

Oprócz tego Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej oraz sądy w tworzących ją krajach coraz częściej rozstrzygają spory dotyczące kwestii związanych z różnymi przejawami obecności religii w kulturze. Te wyroki i ich uzasadnienia to kolejne materiały źródłowe bardzo przydatne dla badacza sytuacji chrześcijaństwa we współczesnej Unii Europejskiej.

Na wstępie tej prezentacji trzeba podkreślić, że nieliczne, bezpośrednie sformułowania odnoszące się do religii w traktatach Unii Europejskiej nie dają wystarczających powodów do stwierdzenia, że Unia w jakiś szczególny sposób dyskryminuje kościoły chrześcijańskie. Ogląd i ocena sytuacji zmienia się jednak, gdy spojrzeć na dokumenty Unii Europejskiej w szerszej perspektywie.

Odnotować bowiem należy co najmniej kilka niepokojących faktów:

- w dokumentach tych chrześcijaństwo traktowane jest wyłącznie jako jedna z wielu tradycji religijnych. Całkowicie pomijany jest jego fundamentalne znaczenie dla rozwoju Europy i jej kulturowego dziedzictwa.
- choć ustawodawstwo Unii Europejskiej odwołuje się do pojęć i idei, które do europejskiej kultury wniosło chrześcijaństwo (takich jak na przykład godność człowieka), to interpretuje je w odmienny, zwykle lewicowo-liberalny sposób. Efekty takiej postawy są przez stronę chrześcijańską niemożliwe do zaakceptowania. Trudno się temu dziwić, gdyż zamiast pozytywnego rozumienia wolności (jako możliwość wyboru dóbr najlepszych w konkretnych sytuacjach życiowych człowieka) Unia w swojej polityce i prawodawstwie bazuje na koncepcji negatywnej (wolność jako samowola – nic nie muszę). W efekcie za podstawowe prawa człowieka uznaje między innymi prawo do aborcji, prawo do eutanazji czy też prawo do posiadania dziecka (także przez pary, no bo przecież nie „małżeństwa”, homoseksualne).
- co gorsza podstawy polityki i prawodawstwa Unii Europejskiej oparte są na założeniach jawnie sprzecznych nie tylko z tym, czego naucza chrześcijaństwo, ale wręcz na tyle zideologizowanych, że niemożliwych do zaakceptowania z punktu widzenia zdrowego rozsądku. Aby nie być gołosłownym kilka charakterystycznych przykładów:

Analiza dokumentów wydawanych przez różne agendy Unii Europejskiej pozwala postawić tezę, że grupą społeczną, o którą obecnie najbardziej troszczą się instytucje unijne są mniejszości seksualne. Że tak jest w istocie pokazuje chociażby fragment *Rezolucji Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lutego 2014 r. w sprawie unijnego planu przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i*

tożsamość płciową². Czytamy tam między innymi: „Parlament Europejski wnioskował już dziesięciokrotnie o przyjęcie kompleksowego unijnego instrumentu politycznego na rzecz równości na gruncie orientacji seksualnej i tożsamości płciowej”³. Ta aktywność Parlamentu jest o tyle niezrozumiałe, że trudno obecnie znaleźć w prawodawstwie państw Unii jakikolwiek przepis rzeczywiście dyskryminujący mniejszości seksualne. Toteż zgodzić się należy z argumentem, który podaje w Polsce większość osób sprzeciwiających się tej rezolucji. Zawarte w niej propozycje „są formą społecznej inżynierii, która niesłusznie faworyzuje pewne kategorie osób”⁴.

Warto też zwrócić uwagę na sprzeczny z chrześcijańską wizją człowieka charakter kolejnych rezolucji w obronie mniejszości seksualnych podejmowanych w ciągu ostatniego dziesięciolecia przez Parlament Europejski. I tak *Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie homofobii w Europie*⁵ z 2006 roku zawiera nie tylko bardzo szeroką i nieprecyzyjną definicję homofobii⁶, ale także stwierdzenia, które świadczą o stawianiu przez autorów tych dokumentów prawa mniejszości seksualnych przed wszystkimi innymi. Jako przykład służyć może punkt B *Rezolucji* gdzie czytamy, że: „homofobia przejawia się w różnorodnych formach, takich jak [...] dyskryminacja poprzez naruszanie zasady równości, nieuzasadnione i niedające się usprawiedliwić ograniczenia praw, tłumaczone częstokroć względami porządku publicznego, wolności religijnej i prawa do sprzeciwu sumienia”⁷.

Dokument postuluje także możliwość i potrzebę ingerencji w niezależność konstytucyjno-prawną Państw Unii. W punkcie C czytamy bowiem, o szeregu „niepokojących zdarzeń”, za które uznano między innymi „wprowadzenie do konstytucji [tych państw – R.T.P.] zmian w celu wyraźnego zakazania związków osób tej samej płci”⁸.

Co więcej, za przejaw homofobii *Rezolucja* uważa między innymi (punkt E) fakt, że: „w niektórych Państwach Członkowskich partnerzy tej samej płci nie mogą korzystać ze wszystkich praw i ochrony, jakie przysługują małżeństwom heteroseksualnym, wskutek czego doświadczają dyskryminacji i nierówności”⁹. Wskazuje też na konieczność (punkt I 5) „zwiększenia wysiłków na rzecz walki z homofobią poprzez edukację, na przykład kampanie przeciwko homofobii w szkołach, na uniwersytetach

²Dokument 2013/2183(INI). Tekst dostępny w Internecie pod adresem: http://www.rownosc.info/media/uploads/rezolucja_parlamentu_europejskiego_z_dnia_4_lutego_2014_r.pdf.

³Ibidem.

⁴Cytat za: <http://www.otwarta.org/index.php/pe-za-rezolucja-przeciw-dyskryminacji-osob-lgbt/> (12.06.2015).

⁵Dokument P6_TA(2006)0018 tekst dostępny w Internecie pod adresem: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2006-0018+0+DOC+XML+V0//PL>.

⁶„homofobię można zdefiniować jako nieuzasadniony lęk i niechęć wobec homoseksualizmu oraz osób homoseksualnych, biseksualnych i transseksualnych, oparte na uprzedzeniach podobnie jak rasizm, ksenofobia, antysemityzm i seksizm”(Ibidem).

⁷Ibidem [we wszystkich cytowanych fragmentach podkreślenia moje – R. T. P.].

⁸Ibidem.

⁹Ibidem.

i w mediach, a także za pomocą środków administracyjnych, sądowych i legislacyjnych¹⁰.

Jeszcze dalej w zakazywaniu jakiegokolwiek krytyki działań mniejszości seksualnych posuwa się cytowana już *Rezolucja* przyjęta w 2014 roku. Czytamy tam między innymi: „państwa członkowskie powinny rejestrować przestępstwa popełniane z nienawiści do osób LGBTI oraz prowadzić w sprawie tych przestępstw dochodzenia, a także przyjąć przepisy karnoprawne zabraniające podżegania do nienawiści ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową”¹¹.

Takie sformułowanie nie dotyczy bezpośrednio obecności chrześcijaństwa w kulturze. Zwróćmy jednak uwagę na dwie kwestie. Przede wszystkim krytycy dokumentu pokazują, że przyjmując go w 2014 roku: „odrzucono alternatywną rezolucję wzywającą Unię Europejską i państwa członkowskie do zapewnienia pełnych i równych praw człowieka dla wszystkich obywateli, a nie jedynie dla wymienionych w tytule rezolucji, wąskich subkultur identyfikujących się w oparciu o kontrowersyjne praktyki seksualne”¹².

Ponadto czytając dokument znajdziemy w nim na przykład takie stwierdzenia: „coraz więcej krajów europejskich stara się zagwarantować równe szanse, integrację społeczną i szacunek, a także ochronę przed dyskryminacją ze względu na orientację seksualną, wyrażanie płciowości i tożsamość płciową oraz uznawanie rodzin z partnerami tej samej płci”¹³. Tego nie da się go pogodzić z powszechnym (a zatem akceptowanym też przez chrześcijaństwo) stanowiskiem, że małżeństwo to związek mężczyzny i kobiety. Ten i podobne przykłady pokazują wyraźnie, że dokumenty Unii Europejskiej wbrew społecznemu interesowi i w sposób sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem faworyzują wąskie, lecz z różnych powodów wpływowe, środowiska.

Warto nieco dokładniej pokazać jakie są skutki takiej polityki.

Jan Paweł II o post-chrześcijańskiej Europie

Zagadnienie to przedstawię na podstawie tekstów Jana Pawła II. Za najważniejszy z nich uznałem adhortację *Ecclesia in Europa*¹⁴. Zdecydował o tym fakt, że zawarta w niej analiza sytuacji współczesnej Europy i obecności w niej chrześcijaństwa zadziwia precyzją a zarazem wieloaspektowością spojrzenia. Co więcej, choć Papież wspomnianą adhortację napisał w 2003 roku to nie tylko przewidział nasilenie antychrześcijań-

¹⁰Ibidem.

¹¹*Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lutego 2014 r. w sprawie unijnego planu przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową* (2013/2183(INI)), punkt J (V).

¹²Cytat za; <http://www.ordoiuris.pl/rezolucja-lunacek--parlament-europejski-poparl-tworzenie-przywilejow-dla-subkultur-lgbti,3366,i.html> (16.06.2015).

¹³*Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lutego 2014 r.*, punkt F.

¹⁴Posynodalna adhortacja apostolska „*Ecclesia in Europa*” Ojca Świętego Jana Pawła II 28.06.2003. tekst dostępny w Internecie pod adresem: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html.

skich działań Unii Europejskiej, lecz także wskazał ich niebezpieczne konsekwencje, których dziś, z coraz większą siłą, rzeczywiście doświadczamy.

Papież pokazał, że choć współczesna Europa deklaruje, że odrzuca chrześcijaństwo aby wyzwolić człowieka, to w rzeczywistości podejmując takie działania dostarcza ludziom wielu nowych problemów. Trafnie zdiagnozował też przyczyny tego stanu rzeczy. Za główną z nich uznał to, że odrzucając chrześcijaństwo Europa burzy fundament, na którym została zbudowana. Nie ulega bowiem wątpliwości, że: „Chrześcijaństwo było na naszym kontynencie głównym czynnikiem jedności ludów i kultur oraz integralnej promocji człowieka i jego praw. [...]

Wiara chrześcijańska należy w sposób radykalny i decydujący do fundamentów kultury europejskiej. Chrześcijaństwo [...] nadało kształt Europie, zaszczepiając w niej [...] podstawowe wartości. Także współczesna Europa, która dała światu ideał demokracji i prawa człowieka, czerpie swe wartości z dziedzictwa chrześcijańskiego. Bardziej niż jako miejsce geograficzne można ją określić jako «pojęcie w głównej mierze kulturowe i historyczne, które znamionuje rzeczywistość zrodzoną jako kontynent również dzięki jednoczącej sile chrześcijaństwa, które zdołało zintegrować między sobą różne ludy i kultury, i jest ściśle związane z całą kulturą europejską».

Jednak dzisiejsza Europa, w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa [...] głęboki kryzys wartości. Choć dysponuje większymi środkami, sprawia wrażenie, że brakuje jej rozmachu, by wypracować wspólny plan i przywrócić motyw nadziei swoim mieszkańcom¹⁵.

W ten sposób Europa sprzeniewierzyła się swojemu duchowemu powołaniu. Według Papieża polega ono na tym, że Europa była przez wieki (i powinna być nadal) promotorką uniwersalnych wartości. Zasady i wartości, które głosi chrześcijaństwo nie są bowiem przeznaczone wyłącznie dla wyznawców tej religii, lecz jako pochodzące od Boga, Stwórcy świata powinny stanowić fundament myślenia i działania wszystkich ludzi. Papież mówił o tym wielokrotnie. Chyba najdobitniej myśl tę wyraził książce *Pamięć i tożsamość*. Czytamy tam: „Boskie prawo Dekalogu ma moc wiążącą jako prawo natury również dla tych, którzy nie akceptują Objawienia”¹⁶.

Toteż, zdaniem Papieża, wszelkie próby wykluczenia z ludzkiego życia Boga nie powodują zaniku ludzkiej religijności. Próby takie pokazują jedynie, że człowiek, którego pozbawi się możliwości wiary w Boga jest w stanie uwierzyć we wszystko.

To zrozumiałe, bo neutralne światopoglądowo może być jedynie państwo, a nie jego obywatele. A przecież głównym celem istnienia państwa ma być dobro wspólne obywateli. Dlatego Jan Paweł II podkreślał: „postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli niezależnie od tego jaką religię lub świa-

¹⁵Adhortacja *Ecclesia in Europa*, op. cit., p. 108.

¹⁶Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 137.

topogląd oni wyznają. Ale postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa, życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością¹⁷.

Papież określił też minimalne oczekiwania Kościoła katolickiego wobec Unii Europejskiej i tworzących ją państw: „Pełniąc swe zadania, poszczególne instytucje państwowe i europejskie winny działać ze świadomością, że ich rozporządzenia prawne będą w pełni respektować demokrację, jeśli uwzględnią formy «zdrowej współpracy» z Kościołami i organizacjami religijnymi.[...]».

Pragnę przede wszystkim, aby przy pełnym poszanowaniu świeckiego charakteru instytucji zostały uznane trzy komplementarne zasady:

- prawo Kościołów i Wspólnot religijnych do swobodnego organizowania się, zgodnie ze swymi statutami i własnymi przekonaniami;
- poszanowanie specyficznej tożsamości wyznań religijnych i prowadzenie strukturalnego dialogu między Unią Europejską a tymi wyznaniem;
- poszanowanie statusu prawnego, jaki Kościoły i instytucje religijne już posiadają na mocy prawodawstwa państw członkowskich Unii¹⁸.

Papieskie sugestie pozostały niestety niespełnionymi postulatami. Co więcej, obecnie zasady i poglądy akceptowane przez środowiska decyzyjne w Europie są w wyraźnej opozycji do tego co głosi chrześcijaństwo a zatem także do nauczania Jana Pawła II. W efekcie coraz wyraźniej widać, że w Unii Europejskiej bycie chrześcijaninem jest coraz trudniejsze.

Chrześcijaństwo dyskryminowana większość?

Pisząc o sytuacji chrześcijan we współczesnej Europie należy wyrazić radość z faktu, że Rezolucje Parlamentu Europejskiego mają tylko znaczenie polityczne, natomiast nie powodują bezpośrednich konsekwencji prawnych. Gdyby bowiem tak było wszystkich chrześcijan, którzy czytają i akceptują takie teksty jak *List do Rzymian* 12-13: „Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły życie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zbrodzenie”, jako homofobów należałoby aresztować lub przynajmniej poddać przymusowej resocjalizacji.

To jeden z wielu przykładów pokazujących, że chrześcijaństwo, a zwłaszcza Kościół katolicki stał się dziś głównym celem ataków nie tylko ośrodków politycz-

¹⁷Jan Paweł II, *Przemówienie w Lubaczowie*, czerwiec 1992.

¹⁸Adhortacja *Ecclesia in Europa*, op. cit., p 114.

nych, ale także opiniotwórczych Unii Europejskiej. Ataki te dały dosyć wymierne rezultaty. Wspomnijmy o najbardziej znaczących.

Oto raport przygotowany przez Gudrun Kugler, dyrektor wiedeńskiego *Observatorium Nietolerancji i Dyskryminacji względem Chrześcijan w Europie*¹⁹, pokazuje, że w roku 2012 na naszym kontynencie miało miejsce prawie 170 przypadków nienawiści oraz społecznego wykluczenia chrześcijan. Jak podaje na swoich stronach agencja KAI prowadzą one do tego, że w Europie „tworzy się wrogi klimat wokół chrześcijan, pozwalając odpowiedzialnym za akty przemocy wobec wierzących uniknąć kary”²⁰.

Aby pokazać, że taki antychrześcijański klimat rzeczywiście istnieje przywołam jeden z wielu przykładów. Będzie to tak zwana *Sprawa Lautsi* albo *Italian Crucifix Case*. Soile Lautsi, obywatelka Włoch fińskiego pochodzenia, w imieniu swoim i dwojga swoich dzieci wniosła do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka skargę przeciwko Republice Włoskiej. Twierdziła, że obecność krzyża w klasach włoskich szkół państwowych, do których uczęszczały jej dzieci, jest sprzeczne z zasadą sekularyzmu, zgodnie z którą chciała ona je wychować²¹.

3 listopada 2009 roku Trybunał uznał, że obecność krzyża w klasach narusza prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami oraz prawo uczniów do wolności religijnej. Co ciekawsze przewodniczącą zespołu orzekającego była sędzia Françoise Tulkens profesor Uniwersytetu w Louvain, wtedy jeszcze mającego w swojej nazwie słowo Katolicki.

Dopiero Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu w pełnym składzie tak zwanej Wielkiej Izby przyjął 18 marca 2011 odwołanie się Włoch od wyroku w sprawie obecności krzyża w szkole. Stosunkiem głosów 15 do 2 sędziowie odrzucili pozew.

Nieuzasadniona, a przynajmniej przesadna krytyka chrześcijaństwa wpływa też na sposób postrzegania religii w społeczeństwach Unii Europejskiej. I tak na przykład przeprowadzone w Wielkiej Brytanii w 2004 roku badania ankietowe pokazały, że „60% respondentów uważa, że religia jest szkodliwa dla społeczeństwa [...]. Najbardziej zdumiewające, że pogląd taki podziela 20% osób wierzących. Ludzie uważają, że religia jest źródłem przemocy, nietolerancji i «innego zła». Ponad jedna czwarta ankietowanych [...] poinformowała, że ich zdaniem ateści są lepsi niż ludzie pobożni.

¹⁹Treść raportu dostępna jest w Internecie pod adresem: <http://www.intoleranceagainstchristians.eu/publications/legal-restrictions-affecting-christians-report-2012.html>.

²⁰Cytat za: <http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x68434/c-fam-w-europie-narasta-wrogosc-wobec-chrzescijan/> (14.06.2015) Raport informuje między innymi, „że w 2010 r. 84 proc. aktów wandalizmu we Francji dotyczyło chrześcijańskich miejsc kultu. Dokument przypomina też sprawę biskupa hiszpańskiej diecezji Alcalá de Henares – Juana Antonio Reig Plá, któremu rada miejska zabroniła publicznych wystąpień podczas oficjalnych spotkań, gdyż w homilii przypominał, że akty homoseksualne są grzechem” (Ibidem).

²¹Sprawę tę dokładnie opisuje Marek Piechowiak w tekście: *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, file:///C:/Users/Administrator/Downloads/Negatywna_wolnosc_religijna.pdf (14.06.2015).

55% respondentów uważa, że moralne cechy człowieka nie zależą od tego, czy jest on religijny, czy nie”²².

Jak widać działania mające na celu przekształcenie kultury Europejskiej w kulturę bez istotnego komponentu religijnego okazały się, przynajmniej na razie, nie całkiem udane. Doprowadziły jednak do istotnej zmiany w sposobie rozumienia roli, jaką powinna odgrywać w niej religia.

W efekcie mamy dziś do czynienia z sytuacją co najmniej dziwną. W zbudowanej na fundamencie wiary w Chrystusa Europie zaczyna brakować miejsca dla chrześcijaństwa. Doszło do tego, że postawy większości współczesnych środowisk opinio-twórczych nie da się określić inaczej niż za pomocą słowa „chrystofobia” oznaczającego irracjonalny lęk przed wszystkimi postaciami chrześcijaństwa. Jak zauważa prof. Joseph Weiler²³: „Postawa antychrześcijańska jest uważana za coś normalnego, wręcz stosownego. Nieprzyzwoite jest natomiast bycie antysemitą czy islamofobem. Wielu ludzi, którzy określają siebie mianem laików, w rzeczywistości jest chrystofobami. Nienawidzą Kościoła i alergicznie reagują na każdy religijny gest”²⁴.

Taka sytuacja oddziałuje także na chrześcijan. Coraz częściej zachowują się oni tak, jakby wstydzieli się swojej wiary. Co więcej, często dają sobie wmówić, że wiara to wyłącznie ich prywatna sprawa. Powoduje to, że czują się zmuszeni do tłumaczenia z obecności w miejscach publicznych krzyża i innych symboli ich religii. A w debacie na temat tak istotnych kwestii jak aborcja, eutanazja czy in vitro słyszymy wyraźnie wyartykułowany głos liberałów czy ateistów, natomiast brakuje jasnego stanowiska chrześcijan. Stanowiska akcentującego fakt, że akceptacja tych pomysłów to łamanie podstawowych norm prawa naturalnego.

Krytykom mówiącym że moralność religijna nie powinna być traktowana jako kryterium przy tego typu decyzjach bo nie wszyscy ludzie są wierzący warto przypomnieć słowa cytowanego już prof. Weilera, który, o czym warto pamiętać, nie jest chrześcijaninem, lecz ortodoksyjnym Żydem: „OK, w takim razie nie możemy zmuszać ludzi do tego, żeby nie zabijali innych. Bo zakaz «Nie zabijaj» pochodzi z Dekalogu, który związany jest z religią. Owszem, gdyby ktoś chciał ustanowić prawo zmuszające wszystkich do chodzenia na Mszę, to byłoby sprzeczne z wolnością religijną”²⁵.

To, że żyjemy dziś w postchrześcijańskiej Europie przyznają też sami chrześcijanie. Jan Paweł II w 2003 roku w cytowanej już Adhortacji *Ecclesia in Europa* tak opisywał sytuację współczesnej Europy:

²²<http://innemedium.pl/wideo/brytyjczycy-twierdza-ze-religia-przynosi-wiecej-szkody-niz-pozytku> (15.06.2015). „Naukowców uderzył również fakt, że młodzi [...] ludzie, uważają, że religia jest przydatna i niezbędna dla świata. Z stwierdzeniem tym zgodziło się 30% Brytyjczyków w wieku od 18 do 24 lat. Dla porównania ten sam pogląd wyraziło 19% respondentów w wieku od 55 do 64 lat (Ibidem).

²³Joseph Weiler – profesor New York University, specjalista od prawa europejskiego. Przed Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu bronił prawa obywateli Włoch do umieszczenia krzyża w szkołach publicznych.

²⁴Podaję za: <http://www.rp.pl/artykul/938021.html?print=tak&p=0> (15.06.2015).

²⁵Ibidem.

„Czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. [...]. Wśród wielu aspektów [...] chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, [...] przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w ode-rwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo.

W wielu sferach publicznych łatwiej jest deklarować się jako agnostycy niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne”²⁶.

Po przedstawieniu sytuacji chrześcijaństwa w Unii Europejskiej pora przejść do omówienia narzędzia, które okazało się szczególnie użyteczne przy eliminacji tej religii z życia publicznego. Tym narzędziem jest gender mainstreaming.

Czym jest, a za co chciałby uchożyć gender mainstreaming

Zacząć trzeba od definicji. Tu jednak pojawiają się problemy, choć trzeba przyznać, że dla osób zaangażowanych w propagowanie gender mainstreaming kwestia ta jest dosyć prosta. Ich zdaniem „z punktu widzenia Unii Europejskiej gender mainstreaming ma dosyć wąską definicję: to wdrażanie, integrowanie problematyki równościowej we wszelkie działania instytucji unijnych i państw członkowskich”²⁷.

Takie wyjaśnienie jednak nie wystarcza. Trudno bowiem nie zapytać, po co czytelne i zrozumiałe określenia w rodzaju sex equality (wskazujące na równość mężczyzn i kobiet wobec prawa) zastępować niejasną kategorią gender mainstreaming? Zwłaszcza, że kategoria ta do opisywania problematyki równościowej nic nowego nie wnosi. Przecież aby pokazać, że w różnych czasach i kulturach jedna płeć dominowała nad drugą nie ma potrzeby posługiwać się nową, niejasną terminologią. Chodzi przecież o dominację mężczyzn nad kobietami (lub odwrotnie) a nie o konflikt między różnymi, w mało precyzyjny sposób scharakteryzowanymi genderami.

Pośrednio potwierdziła to między innymi w wydanym w dniu 20.12.2013 *Oświadczeniu w sprawie nieprawdziwych interpretacji pojęcia gender* Agnieszka Koźłowska-Rajewicz, ówczesny Pełnomocnik Rządu do spraw Równego Traktowania. W dokumencie tym pisała: „Postulat równości kobiet i mężczyzn nie oznacza kwestionowania różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami. Chodzi jedynie o równość wobec prawa, dostępu do dóbr, usług, przywilejów, awansu, równej płacy za pracę tej samej

²⁶ Adhortacja *Ecclesia in Europa*, 2003, op. cit., p. 7.

²⁷ Za: http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,98083,15194525,Barbara_Limanowska__Co_to_jest_gender.html (12.06.2015).

wartości. Te dążenia nie eliminują w żaden sposób różnic biologicznych czy najważniejszych ról, jakie pełnią kobiety i mężczyźni, a więc roli matki i ojca, ze wszelkimi konsekwencjami dotyczącymi ich specyfiki”²⁸.

Jak widać użycie terminu „gender mainstreaming” raczej utrudnia niż ułatwia opis problematyki dotyczącej równości kobiet i mężczyzn wobec prawa. Pozwala to sądzić, że przez zastosowanie tej terminologii chce się osiągnąć coś jeszcze.

Skoro tak to warto nieco dokładniej przyjrzeć się samemu terminowi „gender”. Nie jest to łatwe ponieważ zwolennicy i propagatorzy tego terminu nie bardzo potrafią (albo nie chcą, bo taką możliwość też trzeba wziąć pod uwagę) jasno powiedzieć, czym jest gender. A kwestia ta ma podstawowe znaczenie, gdyż do 1955 roku w języku angielskim słowo „gender” oznaczało rodzaj gramatyczny rzeczownika, który jak wiemy może być męski, żeński lub nijaki. I jak można się domyślać nie budziło większych emocji.

Zmiany sposobu rozumienia terminu „gender”

Sytuacja zmieniła się zasadniczo gdy w 1955 roku amerykański psycholog i seksuolog John Money użył tego słowa na określenie tożsamości płciowej nie pokrywającej się z płcią biologiczną²⁹. Od tego czasu określenie gender zrobiło ogromną karierę. Z popularnością nie szła jednak w parze precyzja jego używania. W efekcie spotykamy się dziś z odmiennymi sposobami wyjaśniania co tak naprawdę kryje się pod nazwą gender. Spróbujmy to pokazać na konkretnych przykładach.

Zgodnie z pierwotnym użyciem słowa „gender” przez Johna Money’ a oznacza ono subiektywny sposób odczuwania przez mężczyzn i kobiety tego co należy do ich ról płciowych. Mówiąc najprościej termin „gender” w tym znaczeniu używany jest dla pokazania, że ludzie nie zawsze zachowują się zgodnie z tym, na co wskazuje ich płeć biologiczna³⁰.

Takie wyjaśnianie znaczenia terminu gender powszechne jest w mediach. Aby się o tym przekonać wystarczy zajrzeć go *Gazety Wyborczej*, uznawanej nie bez racji za główną propagatorkę gender w Polsce³¹. Znajdujemy tam liczne artykuły popularyzujące takie rozumienie tego terminu. Przytoczę dwa charakterystyczne i dość aktualne przykłady:

²⁸<http://rownnetraktowanie.gov.pl/aktualnosci/oswiadczenie-w-sprawie-nieprawdziwych-interpretacji-pojecia-gender> (12.06.2015).

²⁹Na ten temat zob. np.: M. A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, tłum. L. Woroniecki, Warszawa 2013, s. 52.

³⁰Na przykład niektóre kobiety z własnego wyboru podejmują ciężką pracę fizyczną, a niektórzy mężczyźni spełniają się prowadząc dom czy gotując.

³¹Sądzę, że przytoczone w artykule cytaty z *Gazety Wyborczej* pokazują słuszność takiego określenia. Więcej informacji o postawie *Gazety* wobec chrześcijaństwa i gender znaleźć można w książce: A. Dmochowski, *Kościół „Wyborczej”*, Warszawa 2014.

W internetowej wersji dodatku do *Gazety (Wysokie Obcasy* z dnia 27.12.2013) znajdujemy rozmowę z Barbarą Limanowską³², z której dowiadujemy się, że: „Gender jest teorią – nie ideologią – z obszaru wiedzy humanistycznej, która pozwala patrzeć na zmianę stosunków społecznych poprzez reakcję między mężczyznami i kobietami. Na to, jakie funkcje pełniły i pełnią w danym okresie kobiety, a jakie mężczyźni”³³.

W podobny sposób oprócz feministek na łamach *Gazety Wyborczej* wypowiadają się także niektórzy katolicki księża. Na przykład ks. prof. Alfred Wierzbicki w tekście pod znamienym tytułem *Nieprecyzyjni biskupi, niedouczeni radni* stwierdził: „Pojawia się idea gender, która przedstawia konflikt płci w wymiarze kulturowym, co może budzić niepokój. Ale gender jest przede wszystkim metodologicznym opisem kultury, w której role męskie i żeńskie zmieniają się. Gender jednak nie jest bynajmniej jakąś złowrogą ideologią. Spójrzmy na to w ten sposób: gender zauważa i jakoś promuje wymianę ról. Co to oznacza w praktyce? Kobieta realizuje się w życiu zawodowym - i nie przestaje być kobietą, a mężczyzna może spełniać opiekę nad dzieckiem, biorąc urlop tacierzyński, zarezerwowany wcześniej dla kobiet. Czy przez to przestaje być mężczyzną?”³⁴.

Takie wyjaśnienie znaczenia terminu „gender” ma jednak zasadniczą – a przez to dyskwalifikującą je – wadę. Do opisu postaw i relacji mężczyzn i kobiet w różnych kulturach termin ten jest zbędny. No bo przecież zamiast wprowadzać nową, w dodatku niezbyt jasną kategorię „gender” znacznie prostsze i efektywniejsze jest od dawna praktykowane posługiwanie się zrozumiałym a zarazem precyzyjnym zwrotem „sposoby rozumienia męskiej/żeńskiej roli płciowej”.

Warto zatem zapytać po co zatem do coraz większej liczby dokumentów i aktów prawnych wprowadza się terminy gender i gender mainstreaming? A trafiają one do tak ważnych dokumentów jak na przykład *Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* uchwalona w Stambule w 2011 roku. Twórcy *Konwencji* oparli się wyłącznie na definicji „płci kulturowej” (gender) rozumianej jako „społecznie skonstruowane role, zachowania, działania i cechy, które dane społeczeństwo uznaje za właściwe dla kobiet i mężczyzn” (Art. 3 c)³⁵.

³²Barbara Limanowska – działaczka feministyczna, konsultantka ONZ i OBWE w dziedzinie przeciwdziałania handlowi ludźmi, praw kobiet i polityki genderowej. W latach 1997-2001 dyrektorka Ośrodka Informacji Środowisk Kobięcych OŚKA. [...] W latach 2007-2008 doradczyni UNDP do spraw polityki genderowej w Europie Wschodniej. Podają za: <http://genderstudies.pl/index.php/zajecia/barbara-limanowska/>. (11.06.2015).

³³Za: http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,98083,15194525,Barbara_Limanowska_Co_to_jest_gender.html (12.06.2015)

³⁴Za: http://wyborcza.pl/1,75248,15280600,Ksiadz_z_KUL_o_gender_Nieprecyzyjni_biskupi_niedouczeni.html#ixzz2vdsGv4Ty (11.06.2015).

³⁵W oryginalnej wersji językowej artykuł ten brzmi następująco: “gender” shall mean the socially constructed roles, behaviours, activities and attributes that a given society considers appropriate for women and men; za: <http://www.conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?CL=ENG&NT=210> (11.06.2015). Wątpliwości budził także fakt, że zgodnie z art. 4 pkt. 3 *Konwencji* zakazywano dyskryminacji „z jakichkolwiek przyczyn takich jak: płeć, rasa, kolor skóry, język, religia, przekonania polityczne lub inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, przynależność do mniejszości narodowych, majątek, urodzenie, orientacja seksualna, tożsamość płciowa, wiek, stan zdrowia, niepełnosprawność, stan cywilny, status migranta lub uchodźcy lub inny status”.

W Polsce sprawę tę usiłowała wyjaśnić Agnieszka Kozłowska-Rajewicz. W *Oświadczeniu w sprawie nieprawdziwych interpretacji pojęcia gender* stwierdziła: „Pojęciu gender, którym już od dawna zajmuje się polska i światowa nauka, przypisuje się nieprawdziwe znaczenia i próbuje udowodniać, że gender to niszczenie rodziny, seksualizacja dzieci, dowolność wyboru płci czy odrzucanie macierzyństwa. Ponieważ samo określenie brzmi obco, a komentatorzy używający nieprawdziwych argumentów nie posługują się rzetelną wiedzą, a jedynie nieuzasadnionymi wyobrażeniami, wyjaśniam, co następuje.

W dokumentach prawnych większość wyrażen zawierających pojęcie gender nawiązuje do równości kobiet i mężczyzn. Funkcjonujące w prawie wyrażenia jak gender equality (równość kobiet i mężczyzn), gender pay gap (luka płacowa), gender mainstreaming (uwzględnienie perspektywy równości płci w głównym nurcie polityki), czy gender based violence (przemoc ze względu na płeć), ilustrują różne aspekty związane z równością kobiet i mężczyzn, za którymi idą konkretne polityki państwa lub samorządu. [...]

Tak w polityce jak prawie, tak w Polsce jak za granicą, gender odnosi się do równego traktowania kobiet i mężczyzn³⁶.

Powyższe wyjaśnienie trudno uznać za zadowalające przede wszystkim z tego powodu, że nie wiadomo, dlaczego mówiąc o mężczyznach i kobietach, dokumenty Unii Europejskiej odeszły od posługiwania się stosowaną dotychczas, czytelną i precyzyjną kategorią „płeć” (sex). Tymczasem termin „gender” niesie ze sobą cały szereg innych konotacji.

Kontrowersje wokół terminu „gender”

Osoby wprowadzające do dokumentów Unii terminologię gender nie uwzględniają faktu, że posługiwanie się kategorią „gender” prowadzi do negacji nie tylko tradycyjnie rozumianych ról płciowych, ale także samych płci. Że tak jest w istocie pokazują wyraźnie strony internetowe zachęcające do podjęcia tzw.: „gender studies”. I tak na promującej je stronie Instytutu Społecznych Nauk Stosowanych UW znajdujemy następująca informację: „Gender Studies – studia i badania nad problematyka społecznej i kulturowej tożsamości płci: opisują, analizują, dekonstruuja wszystkie przesady związane ze stereotypami kobiecości i męskości. Tematyka ta dotyczy wszystkich dziedzin życia i nauki, uzupełnia akademicką wiedzę, «odczarowuje» mity, rozszerza perspektywę o spojrzenie na dokonania całej ludzkości, a nie tylko męskiej połowy. Gender Studies stanowi krytykę kultury i niesie propozycje jej zmiany.

Podyplomowe Studia nad Społeczną i Kulturową Tożsamością Płci „Gender Studies” ISNS UW oferują, co semestr nową ofertę cykli zajęć z zakresu socjologii,

³⁶Za: <http://rownetraktowanie.gov.pl/aktualnosci/oswiadczenie-w-sprawie-nieprawdziwych-interpretacji-pojecia-gender> (12.06.2015).

psychologii, prawa, historii, teorii kultury, teorii literatury i innych dziedzin nauk humanistycznych. Łączy je wspólna perspektywa: wykładowcy prowadzą badania i analizują dokonania swojej dziedziny naukowej z perspektywy tożsamości płci³⁷.

Podobne opisy tego czym jest gender znaleźć można na stronach internetowych innych instytucji prowadzących w Polsce takie studia. Oto przykład: „Podypłomowe Gender Studies im. Marii Konopnickiej i Marii Dulębianki³⁸ dostarczają interdyscyplinarnej wiedzy w zakresie społeczno-kulturowej tożsamości płci, poddają krytycznej analizie dotychczasowe przekonania o «naturze» człowieka i zwracają uwagę na to, co przemilczane, wypierane czy usuwane z kultury, nauki, społeczeństwa. Przełamując stereotypy kobiecości i męskości, Gender Studies proponują alternatywne projekty identyfikacyjne – «wolności od tożsamości» i «wolności do tożsamości»³⁹.

I choć obecnie ze strony ISNS zniknęła informacja, że: „Gender Studies (...) Wraz z Women’s, Lesbian, Homosexuality, Disability i wreszcie Diversity Studies traktują kulturę jako fenomen dynamiczny, który nie musi się opierać na hierarchii społecznej wyłącznie o charakterze heteronormatywnym”⁴⁰ to cel tych propagujących gender studiów jest dosyć jasny.

Pod pozorem troski o niewątpliwie szlachetne idee takie jak równość płci, czy prawa kobiet zwolennicy gender świadomie przemycają do języka kontrowersyjne i niebezpieczne rozumienie tego terminu. Zgodnie z nim ma on określać subiektywne pojmowanie tożsamości płciowej, która może być dowolnie kształtowana przez każdego człowieka. Przy takim rozumieniu terminu „gender” znaczenie traci fakt, że człowiek przychodzi na świat jako mężczyzna lub kobieta. Zamiast tego pojawia się wolność autokreacji – człowiek niezależnie od swoich cech biologicznych sam wybiera sobie najbardziej odpowiednią z wielu różnych, lecz posiadających status równorzędnych alternatyw orientacji seksualnych.

Do czego to prowadzi w praktyce najlepiej pokazuje opcja, jaką swoim użytkownikom zaproponowała amerykańska wersja portalu społecznościowego Facebook. Zamiast płci mężczyzna lub kobieta mogą określać swoją tożsamość płciową za pomocą ponad 50 określeń takich jak na przykład: *agender, bigender, gender questioning, pangender, czy two-spirit*⁴¹.

³⁷Za: <http://www.isns.uw.edu.pl/studia.php?isns=studia-podyplomowe-gender> (13.06.2015) W praktyce oznacza to między innymi prowadzenie zajęć z takich przedmiotów jak na przykład teologia feministyczna, filozofia feministyczna czy feministyczna krytyka literacka. Za: <http://www.gender.amu.edu.pl/> (13.06.2015).

³⁸Jednostka dydaktyczna wpisana w struktury Instytutu Badań Literackich Polskiej (w oryginale – Państwowej) Akademii Nauk.

³⁹Za: <http://genderstudies.pl/index.php/gender-studies/> (13.06.2015).

⁴⁰Tekst znajduje się w archiwum autora.

⁴¹Oto pełna lista nowych tożsamości płciowych: *Agender, Androgyne, Androgynous, Bigender, Cis, Cisgender, Cis Female, Cis Male, Cis Man, Cis Woman, Cisgender Female, Cisgender Male, Cisgender Man, Cisgender Woman, Female to Male, FTM, Gender Fluid, Gender Nonconforming, Gender Questioning, Gender Variant, Genderqueer, Intersex, Male to Female, MTF, Neither, Neutrois, Non-binary, Other, Pangender, Trans, Trans*, Trans Female, Trans* Female, Trans Male, Trans* Male, Trans Man, Trans* Man, Trans Person, Trans* Person, Trans Woman, Trans* Woman, Transfeminine, Transgender, Transgender, Female, Transgender Male, Transgender Man, Transgender Person, Transgender Woman, Transmasculine,*

I to jest właśnie powód, dla którego terminologię gender, stosowaną w polityce i prawodawstwie należy uznać za narzędzie kontrowersyjne i niebezpieczne.

Gender mainstreaming jako narzędzie polityki Unii Europejskiej

Pamiętać trzeba jednak, że tym co oficjalnie przyjmuje w swoich dokumentach Unia nie jest gender lecz gender mainstreaming.

Krótki zarys rozwoju gender mainstreaming w Europie

Ponieważ chcę uniknąć zarzutów nieobiektywizmu prezentując historię gender mainstreaming w Europie odwołam się do artykułu *Gender mainstreaming. Włączanie kobiet do neoliberalnej Europy?*, którego autorami są Susanne Schunter-Kleemann i Dieter Plehwe⁴². Tekst pochodzi z Biblioteki Online Think Tanku Feministycznego, trudno zatem uznać, że jest przesadnie krytyczny wobec gender.

Artykuł pokazuje, że gender mainstreaming to zjawisko mające krótką historię. Autorzy tekstu uważają, że początki gender mainstreaming sięgają nie dalej niż do lat 80. XX wieku. Za źródło i pierwowzór gender mainstreaming uznają nowe podejście w teorii organizacji nazwane „zarządzaniem różnorodnością” lub teorią „przedsiębiorstwa wielokulturowego”, które w tym czasie powstało w Stanach Zjednoczonych. Jeśli nawet zaakceptuje się taki punkt widzenia (mimo, że podobieństwa między gender mainstreaming, a teorią przedsiębiorstwa wielokulturowego nie są oczywiste⁴³) to i tak mówimy o czymś, co w zachodniej kulturze pojawiło się stosunkowo niedawno. Odnotujmy też, że sam „termin gender mainstreaming ukuto podczas przygotowań do Światowej Konferencji w Sprawach Kobiet w Pekinie w 1995 r. Urzędnicy UE szybko podchwycili, dostosowali i zaczęli promować to nowe pojęcie, podkreślając jednocześnie związane z nim terminy pozytywne, takie jak «partycypacja» i «przejrzysta polityka»”⁴⁴.

Natomiast w dokumentach Unii Europejskiej po raz pierwszy pojęcie gender mainstreaming „przedstawiono formalnie w 1996 r. w memorandum Komisji Europejskiej zatytułowanym *Włączanie wymiaru gender do wszystkich politycznych kon-*

Transsexual, Transsexual Female, Transsexual Male, Transsexual Man, Transsexual Person, Transsexual Woman, Two-Spirit. Podaję za: <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2558768/APNewsBreak-New-gender-options-Facebook-users.html> (14.06.2015) Co więcej liczba dostępnych „tożsamości płciowych” stale rośnie. W czerwcu 2014 roku w Wielkiej Brytanii użytkownicy Facebooka mieli do wyboru już 71 możliwości wyboru płci kulturowej. Za: <http://www.telegraph.co.uk/technology/facebook/10930654/Facebooks-71-gender-options-come-to-UK-users.html> (14.06.2015).

⁴²Tekst dostępny jest pod adresem: http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0070schunter_plehwe.pdf.

⁴³Zob.: S. Schunter-Kleemann i D. Plehwe, *Gender mainstreaming. Włączanie kobiet do neoliberalnej Europy?*, op. cit., s. 2-3.

⁴⁴Ibidem, s. 4.

cepcji i uchwał UE [Integrating a Gender Dimension into All Political Concepts and Measures of the EU]⁴⁵.

Przy okazji warto odnotować dosyć interesujący fakt. W ulotkach i dokumentach mających przekonać Polaków do wyrażenia w referendum zgody na przystąpienie naszego kraju do Unii Europejskiej termin „gender mainstreaming” nie występował, lecz był konsekwentnie tłumaczony jako „polityka równości kobiet i mężczyzn”.

Trzeba jednak podkreślić, że gender mainstreaming nie okazał się zbyt skutecznym narzędziem polityki równościowej. Zdecydowało o tym kilka faktów, które podają przywołując dosłownie słowa autorów cytowanego tekstu – przypomnę: osób, do których opinii odwołują się środowiska genderowe i feministyczne. Przede wszystkim: „pomimo dużego zainteresowania ze strony Komisji Europejskiej, nie istnieje prawnie uznana i wiążąca definicja gender mainstreamingu, ani na poziomie Unii, ani poszczególnych państw. Większość publikacji i źródeł prawnych zdaje się z góry zakładać moc prawną tego terminu [...]. Mówiąc wprost, idea gender mainstreamingu nie jest obecnie ani prawnie ani politycznie wiążąca, i jako taka wymyka się zagadnieniom natury prawnej. [...] Wobec tego możliwości gender mainstreamingu w zakresie tworzenia obowiązujących regulacji w porównaniu z możliwościami koncepcji równego traktowania trzeba uznać słabe”⁴⁶.

Ponadto: „gender mainstreaming dzieli z koncepcjami równego traktowania ich główne słabości, te same problemy wywodzące się z ich wspólnego źródła – liberalnej tradycji równych praw. Jak pokazują wyniki badań, w odróżnieniu od akcji afirmatywnej, tak gender mainstreaming, jak i równe traktowanie skupiają się raczej na równości proceduralnej, niż rzeczywistej”⁴⁷.

Autorzy odnotowują też „powstanie neoliberalnej odnogi «feminizmu» indywidualizacji, który głośno odrzuca działania afirmatywne i twierdzi, że radykalnie broni praw jednostek (włącznie z prawem do prostytutki etc.) to pewien sukces w poszerzaniu grona zagorzałych zwolenników neoliberalnej hegemonii. Proces ten jest mocniej ugruntowany w Stanach Zjednoczonych niż w Europie, jednak ta sama strukturalna transformacja gender, która przyczynia się do wzrostu nierówności pomiędzy kobietami i mężczyznami oraz pomiędzy grupami kobiet o różnej pozycji społecznej, jest daleko posunięta również w społeczeństwach europejskich”⁴⁸.

Przywołany tekst pokazuje, że na gender mainstreaming należy spojrzeć szerzej niż tylko jako na politykę równości kobiet i mężczyzn. Zaś fakt, że raczej nie przynosi zniwelowania nierówności oraz jej związku z feminizmem i neoliberalizmem pozwalają dostrzec drugi wymiar gender mainstreaming i potraktować go jako jeden z nurtów współczesnej ideologii (w znaczeniu opisowym a nie wartościującym).

⁴⁵Ibidem, s. 6.

⁴⁶Ibidem, s. 7.

⁴⁷Ibidem, s. 6.

⁴⁸Ibidem, s. 15.

Czym interesom służy gender mainstreaming

W najbardziej ogólnym rozumieniu terminem ideologia określa się zespół poglądów, które przedstawiają sytuację oraz stanowią teoretyczną podstawę działalności jakiejś grupy. Należy zatem zapytać o jaką grupę chodzi w przypadku gender mainstreaming. Odpowiedź jest dosyć oczywista – gender mainstreaming wspiera środowisko, które określa się jako LGBT (Lesbians, Gays, Bisexuals, Transgender) ⁴⁹. Obecnie pojawiają się w tym skrócie kolejne litery: I (osoby interseksualne ⁵⁰), Q od queer (ogólniejsze pojęcie odnoszące się osób nie-heteroseksualnych) albo questioning (osoba niepewna swojej orientacji seksualnej albo poszukująca) ⁵¹.

O tym, że gender mainstreaming propagują środowiska LGBT przeczytać możemy na przykład w broszurce *FAQ – gender studies* wydanej przez kadrę prowadzącą takie studia na UMK w Toruniu. W odpowiedzi na pytanie czy: *Badania genderowe można utożsamić z badaniami prowadzonymi przez środowiska LGTB* czytamy tam między innymi:

„Nie można tych badań utożsamiać, choć perspektywa feministyczna i badania dotyczące wykluczenia i dyskryminacji rozwijane przez środowiska LGTB w określonych przypadkach (u pewnych badaczy, w niektórych nurtach) się zazębiają. Dotyczy to przede wszystkim rozważań feministycznych na temat przyjmowanych kulturowo założeń, że każdy jest heteroseksualny (przymusowa heteroseksualność) oraz dyskryminacji ze względu na inność (kobieta jako inny, lesbijka jako inny, gej jako inny etc.)” ⁵².

Jak widać gender oraz gender mainstreaming związane są przede wszystkim z ruchem feministycznym oraz środowiskami LGBT. Warto zatem przypomnieć jakie cele stawiają sobie te ruchy. Aby to zrobić przytoczę sztandarowy tekst niedawno zmarłej żydowskiej lesbijki i feministki Shulamith Firestone. W jej najważniejszej książce *The Dialectic of Sex (Dialektyka płci)*, opublikowanej w 1970 roku czytamy: „Tak, jak wyeliminowanie klas ekonomicznych wymaga rewolucji klasy uciśnionej (proletariatu) i przejścia przez nią środków produkcji na drodze przejściowej dyktatury, tak wyeliminowanie klas płciowych wymaga rewolucji klasy uciśnionej (kobiet) i objęcia przez nią władzy nad środkami reprodukcji: nie tylko przywrócenia kobietom możliwości dysponowania własnym ciałem, lecz także ich (przejściowej) kontroli nad całą sferą ludzkiej płodności – nowymi sposobami kontroli ludzkiej populacji oraz

⁴⁹Niekiedy używa się innej kolejności liter – LGTB.

⁵⁰Interseksualizm, zwany wcześniej hermafrodytyzmem, czy obojactwem (których to pojęć – przynajmniej według Grupy Edukatorów Seksualnych Ponton – nie powinno się już stosować ponieważ są zabarwione pejoratywnie). Osoba interseksualna to taka, która urodziła się z narządami seksualnymi męskimi i żeńskimi równocześnie. Za: <http://ponton.org.pl/pl/strona/plec-i-mniejszosci-seksualne> (16.06.2015).

⁵¹Ibidem.

⁵²Za: <http://www.studiagender.umk.pl/pliki/faqgender.pdf>.

wszystkimi instytucjami społecznymi związanymi z rodzeniem i wychowywaniem dzieci. Ostatecznym celem rewolucji socjalistycznej było nie tylko usunięcie przywilejów klas ekonomicznych, lecz także wyeliminowanie samego podziału na klasy ekonomiczne; podobnie ostatecznym celem rewolucji feministycznej nie może być jedynie usunięcie męskich przywilejów, jak zakładano w pierwszym ruchu feministycznym, lecz usunięcie samego rozróżnienia na płci: różnice genitalne między ludźmi straciłyby znaczenie kulturowe. [...] Reprodukacja gatunku, której cały ciężar spoczywa na jednej płci, a korzyści rozkładają się na obydwie, zostałyby zastąpiona jakąś formą sztucznego rozrodu. Dzieci należałyby do obu płci lub do żadnej – zależnie od punktu widzenia; powiązanie dziecka od matki (i vice versa) zostałyby zastąpione przez znacznie krótszy okres zależności od niewielkiej grupy osób, a kultura wyrównywała by pozostałe nierówności między dziećmi i dorosłymi, wynikające np. z mniejszej siły fizycznej. Podział pracy zostałyby całkiem usunięty przez wyeliminowanie pracy jako takiej (poprzez rozwój cybernetyki). Tyrania rodziny biologicznej zostałyby złamana⁵³.

Powyższy fragment pokazuje jasno, że główny cel gender stanowi zakwestionowanie i rozbitcie uznawanego powszechnie za naturalny modelu męskiej i żeńskiej tożsamości płciowej. Jego likwidacja jest konieczna bo tylko w ten sposób „seksualne mniejszości, które dziś egzystują na społecznym marginesie, mogą uzyskać pełną społeczną akceptację”⁵⁴.

Firestone potwierdza też, że ideologia feministyczna jest kontynuacją rozważań zapoczątkowanych w XIX wieku przez Marksa i Engelsa: „Podjęłam próbę posunięcia analizy klasowej krok naprzód, poprzez naświetlenie jej korzeni sięgających do biologicznego podziału między płciami. Nie odrzucamy wniosków, do których doszli socjaliści; przeciwnie – radykalny feminizm może poszerzyć ich analizę, oferując jeszcze głębszą podbudowę, złożoną z obiektywnych uwarunkowań, tym samym tłumacząc wiele trudności socjalizmu. [...] Moim celem jest zespolenia tego, co najistotniejsze u Marksa i Engelsa (materializm historyczny), z tym, co najlepsze u Freuda (zrozumienie wewnętrznego życia mężczyzny i kobiety i tego, co je kształtuje) w celu wypracowania rozwiązania o charakterze politycznym a zarazem prywatnym, które byłoby ugruntowane w rzeczywistych warunkach⁵⁵.

Deklaracje takie wyraźnie pokazują, że gender traktowany jako ideologia może być niebezpieczny dla jednostek i społeczeństw ponieważ:

- rozdziela obiektywną płć biologiczną i subiektywną tożsamość płciową,

⁵³Za: <http://publica.pl/teksty/shulamith-firestone-dialektyka-plci-fragment/3>.

⁵⁴M. Rosiak, *Gender w oczach (fa)logocentryka*, „Lectioes & Acroases Philosophicae” VII 1 (2014). Tekst dostępny w Internecie pod adresem: http://www.forumfilozoficzne.org/images/czytelnia/ROSIAK_gender.pdf.

⁵⁵Za: <http://publica.pl/teksty/shulamith-firestone-dialektyka-plci-fragment/3>.

- głosząc hasła wyzwolenia człowieka chcą dokonać dekonstrukcji „dotychczas funkcjonujących stereotypów”. Za takie stereotypy oprócz „płci biologicznej” uznaje między innymi małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny oraz macierzyństwo.

W ten sposób gender stawia się nie tylko w opozycji do nauk biologicznych i medycznych. Podważa także chrześcijańską wizję człowieka, którą najprościej wyraża tytuł książki Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*⁵⁶.

Toteż Kościół katolicki stanowczo przeciwstawia się gender mainstreaming. Robi to przede wszystkim pokazując zagrożenia będące skutkiem jego propagowania.

Dlaczego doktryna gender jest z gruntu antychrześcijańska

Nie dziwi więc fakt, że Kościół katolicki stał się dziś głównym celem ataku zwolenników gender. Trzeba jednak koniecznie podkreślić, że (wbrew oficjalnej przekazowi mediów głównego nurtu) krytyczne wobec gender mainstreaming wypowiedzi przedstawicieli Kościoła nie są atakiem. Są obroną i to nie tyle obroną Kościoła co raczej obroną prawdy o człowieku oraz obroną podstawowej komórki społecznej jaka jest rodzina.

Aby to zilustrować ograniczmy się do Kościoła katolickiego w Polsce. Występując przeciw wprowadzaniu terminologii i języka gender do oficjalnych, a zarazem będących podstawą stanowienia prawa oraz realizacji polityki dokumentów Kościoła w Polsce dba o skuteczną realizację zapisów *Konstytucji RP* z 1997 roku. Chodzi zwłaszcza o te zapisy, które są zawarte w następujących artykułach:

Art. 18. Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej.

Art. 48. Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania.

Art. 72. Rzeczpospolita Polska zapewnia ochronę praw dziecka. Każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją.

Można zatem paradoksalnie stwierdzić, że to polski Kościół, bardziej niż sprawujący władzę politycy troszczy się dziś o przestrzeganie zapisów podstawowego aktu prawnego, jakim jest *Konstytucja RP*.

Najważniejsze zagrożenia ze strony gender mainstreaming przedstawił papież Benedykt XVI. W 2012 roku na spotkaniu z Kurią Rzymską tak mówił o błędach tej koncepcji: „Oczywisty jest głęboki błąd tej teorii i podporządkowanej jej rewolucji antropologicznej. Człowiek kwestionuje, że ma uprzednio ukonstytuowaną naturę swojej cielesności, charakteryzującą istotę ludzką. Zaprzecza swojej własnej naturze i po-

⁵⁶Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Chrystus odwołuje się do „początku”, Lublin 1981.

stanawia, że nie została ona jemu dana jako fakt uprzedni, ale to on sam ma ją sobie stworzyć. Według biblijnego opisu stworzenia, do istoty człowieka należy bycie stworzonym przez Boga jako mężczyzna i jako kobieta. Ten dualizm jest istotny dla istoty ludzkiej, tak jak ją Bóg nam dał. Dochodzi do zakwestionowania właśnie tej dwoistości, jako danej wyjściowej. Nie jest już ważne to, co czytamy w opisie stworzenia: «Stworzył mężczyznę i niewiastę» (Rdz 1, 27). Nie, teraz uważa się, że to nie On stworzył ich mężczyznę i kobietą, ale że dotychczas określało to społeczeństwo, a teraz my sami o tym mamy decydować.

Mężczyzna i kobieta jako rzeczywistości stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. Człowiek kwestionuje swoją naturę. Jest on teraz jedynie duchem i wolą. Manipulowanie naturą, potępiane dziś w odniesieniu do środowiska, staje się tutaj wyborem podstawowym człowieka wobec samego siebie. Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który następnie autonomicznie coś sobie wybiera jako swoją naturę. Dochodzi do zakwestionowania mężczyzny i kobiety w ich wynikającej ze stworzenia konieczności postaci osoby ludzkiej, które nawzajem się dopełniają. Jeżeli jednak nie istnieje dwoistość mężczyzny i kobiety jako dana wynikająca ze stworzenia, to nie ma już także rodziny, jako czegoś określonego na początku przez stworzenie. Ale w takim przypadku również potomstwo utraciło miejsce, jakie do tej pory jemu się należało i szczególną, właściwą sobie godność⁵⁷.

Tak zasadnicze różnice w sposobie widzenia świata i człowieka powodują, że konflikt między gender i nauką Kościoła katolickiego jest nieunikniony.

Nieuchronny konflikt: gender mainstreaming versus chrześcijaństwo i jego kultura

Jeśli ktoś ma wątpliwości, że gender mainstreaming chce tak osłabić pozycję chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego tak, by nie był on w stanie skutecznie bronić prawdy o człowieku i zbudowanej w oparciu o nią europejskiej kultury proponuję zapoznać się z wywiadem z Nadią Bolz-Weber – pastorką Kościoła Luterńskiego w Ameryce (Evangelical Lutheran Church in America – ELCA)⁵⁸ zamieszczonym 12.03.2014 roku w *Wysokich Obcasach* – sobotnim dodatku do *Gazety Wyborczej*⁵⁹.

⁵⁷Podaję za: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_pl.html (dostęp 10.03.2014).

⁵⁸Wspólnota liczy w USA około 4 milionów wyznawców. Nie jest to liczba jak na tamte warunki imponująca – dla porównania katolików jest w Stanach Zjednoczonych ponad 60 milionów.

⁵⁹http://www.wysokieobcasy.pl/wysokieobcasy/1,127763,15579850,Nadia_Bolz_Weber_pastorka_z_tatuazem.html (17.06.2015).

Jaki Kościół może zaakceptować gender

Tekst ten jest ważny, bo pokazuje jaki Kościół, a dokładniej jakie nauczanie Kościoła zwolennicy gender mainstreaming są w stanie zaakceptować. Pozwolę sobie zatem zacytować jego obszerne fragmenty.

Na wstępie Pani Pastor pokazuje jak traktuje tekst *Biblii* współczesna teologia feministyczna: „W *Biblii* zapisano tak wiele rzeczy, że każdy sam musi zdecydować, co jest dla niego istotą jej przekazu – i czytać resztę przez pryzmat owej istoty. Jeśli zatem uważasz, że sercem biblijnego posłania jest: oto zasady i oto szufladki, w których musisz się zmieścić, żeby Bóg cię kochał – wtedy ten fragment *I Listu do Koryntian*⁶⁰ jest dla ciebie bardzo ważny. Ale jeśli uważasz, że w centrum *Biblii* jest miłość Boga i Jezusa, wtedy nie ma on znaczenia. Dla mnie Ewangelia, historia Jezusa, jest sercem *Biblii*. I cała reszta, która nie dorasta do tej Dobrej Nowiny, ma mniejsze znaczenie”.

Nietrudno dostrzec, że czytając i interpretując *Biblię* w taki sposób można za jej pomocą uzasadnić praktycznie każdy pogląd. Że tak jest w istocie świadczą kolejne wypowiedzi Pani Pastor:

„Moim zdaniem tożsamość płciowa jest do pewnego stopnia konstruowana społecznie, może być płynna i obejmuje całe spektrum postaw i zachowań. Nie jest tak, że tu oto mamy zestaw atrybutów żeńskich, a tu męskich. [...]”

Chciałabym żyć w świecie postgenderowym, w którym nikt by mnie nie pytał, jak to jest być kobietą pastorką. Żeby płęć była tylko jedną z cech, jak jasne włosy czy praworęczność. Ale jeszcze tam nie jesteśmy”.

W dalszej części tekstu Pani Pastor agresywnie krytykuje Kościół katolicki i kontestuje jego naukę. Dobrze pokazuje to jej odpowiedź na pytanie: *Dlaczego wiele osób tak bardzo obawia się zatarcia granic między płciami?*

„Moim zdaniem taki niepokój i strach rodzi się u ludzi, którzy mieli i mają władzę, a teraz nie chcą jej stracić. I dlatego, gdy pojawi się konkurencja, znieślawiają ją i przekonują, że oddanie jej władzy będzie miało straszne konsekwencje. Poczytaj sobie argumenty przeciwników przyznania prawa głosu Afroamerykanom – są bardzo podobne do retoryki głoszącej, że równouprawnienie kobiet jest niebezpieczne. Stanowisko waszego Kościoła to perwersyjna i niefortunna próba utrzymania władzy, która wymyka mu się z rąk.”

A potem następuje wykład poglądów „postępowego Kościoła chrześcijańskiego” za jaki Panią Pastor niewątpliwie uważa założony przez siebie „Dom Wszystkich Grzeszników i Świętych”.

a. „Edukacja seksualna w szkołach:

Im więcej wiemy o tym, jak funkcjonuje nasze ciało, tym lepszych dokonujemy wyborów. I nie rozumiem, czemu ktoś miałby mieć z tym problem.

⁶⁰Chodzi o fragment *I Kor 6,9*: „mężczyźni współżycjący z sobą nie odziedziczą Królestwa Bożego”.

b. Antykoncepcja:

Dorastałam w bardzo konserwatywnej chrześcijańskiej wspólnotcie, w której nikt nigdy nie rozmawiał o antykoncepcji. Dziewczyny oczywiście zachodziły w ciążę, bo ani one, ani ich partnerzy nigdy nie mieli prezerwatyw. Dlaczego? Bo kupienie gumki oznaczało, że zamierzasz zgrzeszyć - a to dużo gorsze, niż jeśli po prostu dasz się ponieść chwili. Idiotyzm! [...] antykoncepcja nie jest problemem ani dla mnie, ani dla luterańskiego Kościoła reformowanego.

c. Masturbacja:

Ponownie – im więcej wiemy o naszym ciele, tym lepiej nim rozporządzamy. Dla mnie potępienie masturbacji jest trochę jak powiedzenie, że nie powinno się wycierać nosa, oddawać moczu czy się pocić. To jedna z rzeczy, które robi ciało. Nie ma w tym nic złego i nie ma się czego wstydić, tak po prostu jesteśmy zbudowani. Wszystko ku chwale bożej, bo w końcu stworzono nas na obraz i podobieństwo Boga. Zresztą, wiesz, co Bóg przyjął za swoje? Ludzkie ciało! Bóg wcielił się w człowieka! A przecież mógł sobie oszczędzić czkawki czy odcisków. Więc jeśli ktoś ma problem z ludzkim ciałem, to my, nie Bóg.

d. Seks przedmałżeński:

Oj, nie wydaje mi się, żeby Bóg tak bardzo przejmował się seksem. Moim zdaniem Bóg raczej nie chce, żebyśmy krzywdzili siebie i innych, do czego zdecydowanie może dojść podczas seksu – także w heteroseksualnym małżeństwie – i na wiele sposobów. Jeśli więc oprzemy nasze osobiste wybory na prostej zasadzie, żeby nie krzywdzić siebie i innych, jest to moim zdaniem dużo lepsza etyka seksualna niż arbitralna lista rzeczy, które możesz i których zdecydowanie nie powinnaś robić.

e. Aborcja:

Zawsze były i będą powody, które zmuszają kobiety do przerywania ciąży. Więc nie wierzę, że delegalizacja aborcji czy to, że Kościół uważa ją za niemoralną, sprawi, że problem zniknie. Moim zdaniem możemy jednocześnie przyznać, że przerywanie ciąży wiąże się z ogromnym smutkiem i stratą, i zadbać o to, by kobiety mogły mieć bezpieczne zabiegi. Bo aborcja była, jest i będzie. A ta decyzja jest wystarczająco trudna i dramatyczna, żebyśmy nie musieli jeszcze potępiać kobiet, które ją podejmują. Ani skazywać ich na robienie tego w sekrecie i w warunkach zagrażających życiu i zdrowiu albo zmuszać je do urodzenia dzieci, których nie powinny mieć⁶¹.

Jak widać zwolennicy gender mainstreaming mogą zaakceptować wyłącznie Kościół, który głosi zdecydowanie antychrześcijańskie i antybiblijne poglądy. Taką wspólnotą jest grupa, którą prowadzi cytowana Pani Pastor. Nie jest nią natomiast Kościół katolicki, na którego nauce zbudowana jest zachodnia kultura. I dlatego jedno i drugie staje się przedmiotem systematycznych ataków ze strony zwolenników gender.

⁶¹Wszystkie cytaty za: *Nadia Bolz-Weber - pastorka z tatuażem*, tekst dostępny w Internecie pod adresem: http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,127763,15579850,Nadia_Bolz_Weber_pastorka_z_tatuażem.html

Zamiast podsumowania

Unia Europejska znajduje się dziś w centrum konfliktu, którego skutki ważne są dla każdego z nas i dla naszej kultury. Konflikt jest nieunikniony bo obie jego strony są przekonane o swoich racjach.

Z jednej strony mamy zwolenników i propagatorów gender mainstreaming. Twierdzą oni, że ideologii gender nie ma. To tylko wymysł Kościoła katolickiego, który w ten sposób chce odwrócić uwagę od problemu pedofilii w swoich szeregach. Gender studies to poważna dziedzina naukowa, o czym ma świadczyć fakt, że wykłada się ją na wielu uniwersytetach. Natomiast gender mainstreaming to skuteczny sposób sprawowania polityki równości płci.

Przyjmując takie założenia zwolennicy gender atakują Kościół zarzucając mu, że nie akceptuje równości kobiet i mężczyzn, a krytykując takie zjawiska jak gender studies czy gender mainstreaming posługuje się „językiem nienawiści”.

Natomiast Kościół katolicki⁶² uważa gender za zagrożenie. Wskazuje, że posługiwanie się tą kategorią nieuchronnie prowadzi do zakwestionowania biologicznej tożsamości kobiety i mężczyzny. Ma zatem destrukcyjny charakter, a szczególnie zagrożą instytucji małżeństwa i podstawowej komórce społecznej jaką jest rodzina.

Strona katolicka podnosi wobec gender następujące zarzuty:

- Naukowość gender budzi uzasadnione wątpliwości⁶³.

- gender mainstreaming nie jest spójna. „Nie posiada jednorodnego ideologicznego korpusu wyposażonego w jednolitą strategię polityczną. Jest różnorodnym zbiorem refleksji i twierdzeń. Wynika to już z samego faktu, że tworzy ją wielu aktorów i wiele wpływów, takich jak np.: feminizm, który był jej kolebką, środowiska LGBT, marksizm, środowiska lewicowe, lobby walczące o ograniczenie liczby ludności na świecie, etc.”⁶⁴.

- akceptacja genderowej wizji człowieka prowadzi ostatecznie od negacji podstawowych faktów dotyczących ludzkiej natury, które uznaje za „stereotypy”.

⁶²Warto pamiętać, że przeciw ideologii gender występuje nie tylko Kościół w Polsce. „Biskupi hiszpańscy w dokumencie „Prawda ludzkiej miłości” z 2012 r. analizowali ideologię gender stwierdzając, że prowadzi ona do kultury, która nie rodzi życia, ale śmierć. W podobnym tonie wypowiadali się biskupi Kostaryki. Biskupi słowaccy przestrzegali wiernych przed ideologią gender w liście pasterskim czytany, w pierwszą niedzielę adwentu 2013 r. Głos zabierali biskupi Szwajcarii. 10 grudnia 2013 r. biskup Chur, Vitus Huonder, napisał list „Gender – teoria ogromnego kłamstwa”. We Francji od kilku już lat trwa bardzo intensywna kampania społeczna przeciwko ideologii gender i próbom wprowadzenia jej do szkół podstawowych (podpisany był już dekret o nauczaniu w szkołach podstawowych od 1 września 2013 r. zgodnie z teoriami gender; na skutek masowych protestów dekret ten cofnięto). Zdaniem wybitnego znawcy nauki społecznej Kościoła, abp. Giampaolo Crepaldiego z Triestu, ideologia gender stała się metodą nowej kolonizacji Ameryki Łacińskiej. Uważa on, że Zachód kolonizuje naturę ludzką, wywierając coraz większe naciski na rządy poszczególnych krajów, by zmieniały ustawodawstwo dotyczące prokreacji, życia i rodziny. A 28 grudnia 2013 r. prezydent Ekwadoru Rafael Correa wypowiedział się jednoznacznie przeciwko ideologii płci. Za: http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x74785/czy-istnieje-ideologia-gender/.

⁶³W kwestii rzetelności i naukowości studiów gender sceptyczni są także przedstawiciele środowisk naukowych. I tak na przykład: „prof. Ewa Jackowska, psycholog kliniczny, wskazuje, że uwagi krytyczne wzbudzają: brak rzetelnych badań empirycznych potwierdzających założenia teoretyczne i związaną z tym niespoistość w obrębie samej koncepcji, niedociągnięcia metodologiczne, nadużycia interpretacyjne” (Ibidem).

⁶⁴Ibidem.

W tej sytuacji trudno uznać rozwój gender mainstreaming wyłącznie za kolejny etap postępu czy walki z dyskryminacją płci. Podważa się tu bowiem podstawowe fakty związane z naturą człowieka. Tymczasem władze wielu szacownych polskich uczelni firmują kierunki studiów, gdzie osoby z tytułami naukowymi (które ktoś im musiał nadać i zatwierdzić) nauczają, że ludzie nie tylko mają „płcie kulturowych” (gender), ale że liczba tych płci ciągle rośnie. Co więcej na podstawie tych nauk i za pomocą genderowego języka w Unii Europejskiej formułowane są dokumenty i przepisy prawne. Przepisy te coraz częściej są przyjmowane także w Polsce⁶⁵.

Oceniając gender mainstreaming warto raz jeszcze przywołać wątpliwości zawarte w tekście *Gender mainstreaming. Włączanie kobiet do neoliberalnej Europy?*:

„Jeśli gender mainstreaming jako model reorganizacji jest tak efektywny i korzystny, za jaki się go uważa, całkowicie uzasadnione jest pytanie, dlaczego, pomimo rzekomych zysków w zakresie wydajności, nie nastąpiło żadne dostrzegalne przejście kobiet na stanowiska zajmowane przez mężczyzn? Czy dyskryminacja kobiet na rynku pracy rzeczywiście wynika jedynie z błędów w sposobie zarządzania i popełnianych przy planowaniu kosztów operacyjnych? Takie raczej wąskie «wyjaśnienie» sytuacji w kategoriach «błędu ludzkiego» jest zdecydowanie zbyt ograniczone”⁶⁶.

Sądzę, że mimo różnorodnych krytyk zarówno gender, jak też gender mainstreaming szanse, by współczesna Unia Europejska odeszła w swoich dokumentach i polityce od tej terminologii są niewielkie. Gender mainstreaming w Europie będzie się rozwijać choćby dlatego, że na jego propagowanie przeznaczane są naprawdę poważne środki finansowe. Ale odpowiedź na pytanie kto i dlaczego to robi? – to już materiał na zupełnie inne opracowanie.

* * *

Robert T. Ptaszek – profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Kierownik Katedry Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych w Instytucie Kulturoznawstwa Wydziału Filozofii KUL. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Societa Internazionale Tommaso d’Aquino, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego i Polskiego Towarzystwa Nauk o Bezpieczeństwie. Redaktor naczelny pisma: „Drohiczyński Przegląd Naukowy. Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego”. Autor wielu publikacji naukowych, w tym monografii (*Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008) oraz pomysłodawca i redaktor naukowej serii wydawniczej *Religijność Alternatywna*.

⁶⁵Dobrym przykładem realizacji polityki gender mainstreaming jest przyjęcie przez Sejm RP w dniu 23.07.2015 r. *Ustawy o uzgodnieniu płci*. Według *Ustawy* dokonane przez sąd uzgodnienia płci będzie podstawą do sporządzenia nowego aktu urodzenia, zmiany numeru PESEL i wydania dowodu osobistego oraz może być podstawą do zmiany nazwiska. Za: <http://www.infor.pl/prawo/novosci-prawne/726180,Ustawa-o-uzgodnieniu-plci-procedura-i-skutki-prawne.html> (24.08.2015).

⁶⁶S. Schunter-Kleemann i D. Plehwe, *Gender mainstreaming. Włączanie kobiet do neoliberalnej Europy?*, op. cit., s. 13.

Waldemar Rogowski

ŚWIECKOŚĆ PAŃSTWA, KONFESYJNOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA. OBECNOŚĆ RELIGII W SFERZE PUBLICZNEJ – ROZWAŻANIA CHARLESA TAYLORA

Jeśli wierzyć Mircei Eliademu, poprzez fakt objawienia religijność zostaje wpisana w strukturę świadomości człowieka i jest jej niezaprzeczalnym, nieredukowalnym oraz nieodłącznym elementem. Chcąc wyrugować ten element przestajemy mieć do czynienia z człowiekiem, gdyż religia analizowana przede wszystkim od strony podmiotu, stanowi strukturalny składnik człowieczeństwa¹. Przestrzeń konfesyjna w jaką zdaje się być uwikłany człowiek poszukujący Absolutu domaga się uniwersalizmów, nie uwikłanych w temporalne zmiany kulturowe czasów, w których przychodzi mu żyć. Co więcej tablica aksjologiczna, którą ów człowiek akceptuje podlega ciągłym próbom liberalizowania zasad i prawd objawionych przez kulturowe panowanie zmienności. Niezmiennność i trwałość tradycji zostaje poddawana erozji, a metafizycznie ugruntowana religijność człowieka wraz z nadejściem *modernitas* zdaje się ulegać mniej lub bardziej radykalnym zmianom, które obserwujemy od kilku dekad. Dowodem potwierdzającym zachodzenie tych zmian może być stwierdzenie Marii Marczewskiej-Rytko, iż to „paradygmat sekularyzacji stał się najistotniejszym punktem odniesienia dla dyskusji związanych z miejscem religii tak w ujęciu jednostkowym jak i globalnym”².

Religijność człowieka przesuwana w sferę prywatną z jednoczesnym zmniejszeniem się zainteresowania zorganizowanymi formami przeżywania kultu rodzi tzw. duchowość współczesną o charakterze indywidualistycznym, lub synkretycznym, wychodzącą poza historycznie ukształtowane religie³. Jako projekt alternatywny pojawia się również ujmowanie Boga jako *Deus otiosus* – oddalonego od spraw ludzkich Stwórcy, który z chłodną obojętnością przygląda się swemu stworzeniu. Procesy sekularyzacyjne wieszczące zmierzch chrześcijaństwa oraz stopniowe „wyzwalanie” się różnych dziedzin życia spod „kontroli” Kościoła wpisują się w zjawisko określane mianem nowoczesnej kultury zachodniej. Według Janusza Mariańskiego „teorie sekularyzacyjne w formie skrajnej przyjmują często postać ideologii zwanej sekularyzmem, która próbuje uzasadnić tezę o zbędności, czy wręcz szkodliwości religii w życiu publicznym. Zdecydowani przeciwnicy religii przepowiadają jej koniec, propagując se-

¹M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, T. 1, Warszawa 1988, s. 1.

²M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 183.

³Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 203.

kularyzację, wspierają rozdział Kościoła od państwa, a niekiedy narzucają siłą rozwiązania wrogie religii”⁴. Jak stwierdza Agata Bielik-Robson, „Hegłowskie *hic rhodus, hic salta* obowiązuje jako reguła myśli nowoczesnej, która inwestuje w ziemski świat, nie godząc się na egzystencję odwleczoną...”⁵. Mówiąc o bliżej nie określonej awangardzie humanistycznej – kojarzonej raczej z lewicą – Bielik-Robson dostrzega walkę zwolenników „absolutnej immanencji” ateistycznej proveniencji, niedopuszczających w myśleniu żadnej hipotezy transcendentnej, ze zwolennikami „immanencji wzbogaconej”, której akolici skłaniają się ku tezie stwierdzającej, że kondycja człowieka jako jednostki wolnej i podmiotowej jest pochodną religijnej normy sformułowanej na gruncie judeochrześcijaństwa⁶. Głosy takie wspiera – jak się wydaje bezdyskusyjna – idea świeckości, czy laickości państwa⁷, choć jak twierdzi Paweł Borecki „W doktrynie prawa oraz w orzecznictwie, zwłaszcza sądów konstytucyjnych i administracyjnych, nie istnieje powszechnie akceptowana, kompleksowa wykładnia świeckości państwa, pozwalająca jednoznacznie wytyczyć granicę między państwem laickim a konfesyjnym. Omawiana koncepcja ustrojowa definiowana jest przede wszystkim negatywnie – wskazuje się, czym państwo laickie nie jest, względnie czym być nie powinno”⁸.

Genezy koncepcji laickości państwa we współczesnym kształcie można doszukiwać się w głównych hasłach Rewolucji Francuskiej czerpiących z oświeceniowej myśli politycznej choć pewne wątki obserwuje się już w czasach odrodzenia w myśli Marsyliusza z Padwy. Kolejne wzmocnienie procesu laicyzacji państwa dokonało się dzięki XIX-wiecznym nurtom pozytywistycznym jednak dopiero po II wojnie światowej odpowiednie regulacje znalazły się w konstytucji Francji, która stała się wzorcem dla innych państw. W modelu francuskim zachodzi dziś nie tylko rozdzielenie instytucji państwa i Kościoła, lecz obowiązuje również zakaz „wchodzenia” religii w przestrzeń publiczną i co wydaje się kuriozalne „ustawodawstwo francuskie pozbawiło kościoły osobowości prawnej, dopuściło ingerencję państwa w wewnętrzne sprawy kościołów”⁹. W tej sytuacji można mówić o zakrzywieniu ideałów państwa liberalnej demokracji, gdzie z jednej strony mówi się o zagrożeniach wolności indywidualnej, których przyczynę stanowi religia, a jednocześnie ogranicza się wolności jednostki do manifestowania konfesyjności w przestrzeni publicznej.

⁴Idem, *Sekularyzacja, desekuraryzacja, nowa duchowość*, Kraków 2013, s. 193.

⁵A. Bielik-Robson, *Przedmowa*, [w:] A. Bielik-Robson, M. A. Sosnowski (red.) *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, Warszawa 2013, s. 5.

⁶Ibidem, s. 6.

⁷Różnicę pomiędzy laickością, czyli spychaniem religii przez państwo w sferę prywatności, a świeckością jako przyjaznym lub neutralnym oddzieleniem państwa i religii, w którym niewyznaniowe państwo uznaje rolę religii w przestrzeni publicznej, rozumiem w podobny sposób jak Piotr Burgoński. Zob. P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] Idem, M. Gierycz (red.) *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 225.

⁸P. Borecki, *Państwo laickie. Współczesna rzeczywistość ustrojowa i perspektywa na przyszłość*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 2007 nr 2, s. 61.

⁹P. Burgoński, *Modele relacji...*, op. cit., s.224.

Z drugiej strony Jose Casanova stwierdza, że jesteśmy świadkami nie tyle procesu prywatyzacji religii co jej upublicznienia¹⁰. W wymiarze globalnym w ostatnich dekadach XX wieku religia wkroczyła w przestrzeń publiczną, nie pozwalając zepchnąć się na margines sfery prywatnej, co prowadzi do pewnego, wydawać by się mogło, kolejnego paradoksalnie brzmiącego stwierdzenia, że to jedynie sekularyzacyjny model zachodnioeuropejski zdaje się być osamotniony w podtrzymywaniu wizji trwałej dekonstrukcji metafizyki. Przyczyny tych rozbieżnych stanowisk można upatrywać również we współczesnej narracji filozoficznej. Namysł nad rzeczywistością, której jesteśmy częścią przynosi jak się wydaje nieprzewidywalną dychotomię poglądów w kwestii określenia teraźniejszości. Z jednej strony może wydawać się, iż ugrzęźliśmy „w gąszczu różnorodnych tworców pojęciowych, jak „późna nowoczesność”, „druga nowoczesność”, „refleksyjna nowoczesność”, „płynna nowoczesność” albo „hiper-nowoczesność”¹¹, z drugiej zaś wielu badaczy jednoznacznie wymienia przedstawicieli filozofii postmodernistycznej interpretujących owo „post” w sposób pozytywny (G. Deleuze, M. Foucault, F. Guattari, J. Lyotard, G. Vattimo) lub negatywny (J. Habermas, A. J. Toynbee, D. Bell)¹². Kłopoty z postmodernizmem zdają się wynikać zarówno z szerokości pojęcia, które zasięgiem swym obejmuje wiele dyscyplin naukowych, jak i ze zgłaszanych wątpliwości co do jego zaistnienia. Rodzi się zatem konkluzja, iż jeżeli można mówić o postmodernizmie, to nie jest on wyłącznie kwestią filozoficzną, ale ma charakter ogólnokulturowy, zawierający również treści polityczne czy religijne. Stąd podobny dysonans poznawczy można odczuwać w kwestii rozpowszechnionej tezy o słabnięciu religii, czy religijności w ujęciu globalnym.

Pippa Norris i Ronald Inglehart zauważyli, że: „obecnie teoria sekularyzacji jest kwestionowana jak nigdy dotąd w jej długiej historii”¹³. Idąc tym tropem można stwierdzić, że oto dziś mamy w zasadzie do czynienia z pojęciem desekularyzacji czy postsekularyzmu. Jak jednoznacznie stwierdza Peter Berger: „Pogląd, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywy. Dzisiejszy świat poza pewnymi wyjątkami jest tak szalenie religijny, jak nigdy do tej pory”¹⁴. I znów paradoksalnie do swoistego nurtu związanego z postsekularyzmem możemy zaliczyć myślicieli przeróżnych ideowych proveniencji. Czynnikiem łączącym jest krytyczny stosunek do sekularyzacji, choć dychotomię stanowisk wyznacza nie tylko konfesyjność lub laickość autorów. Według Gregora McLennana po jednej stronie – tej związanej z religią – lokują się Charles Taylor, czy Michel de Certeau, po drugiej Slavoj Žižek, który broni dziedzictwa

¹⁰Por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 21.

¹¹M. Lipowicz, *Problem z „Ponowoczesnością”: Pusty spór formalny, czy zmiana charakteru egzystencji ludzkiej?*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 111.

¹²Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004; M. Miczyńska – Kowalska, *Wartości w postmodernizmie*, Lublin 2013; A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?* „Ethos” 1996, nr 9.

¹³R. Inglehart, P. Norris, *Sacrum I profanum: Religia I polityka na świecie*, Kraków 2005, s. 28.

¹⁴P. Berger, *La desecularisation du monde*, [w:] Idem, *Le Reenchantement du monde*, Bayard 2001, s. 15, 24. Cyt. za: Paul Valadier, *Nędza Polityki I moc religii*, Warszawa 2010, s. 192.

judeochrześcijańskiego w ramach wspierania i promocji marksizmu, oraz Roberto Unger i Alain Badiou, wprowadzający do słownika pojęcia wieczności, łaski czy świętości, pozostając przy tym ateistami. Gdzieś pośrodku McLennan sytuuje Richarda Rorty'ego, który nie ukrywa swojego związku z pragmatyzmem a jednocześnie wielkiego zdystansowania wobec Kościoła i religii i Gianniego Vattimo, który wychowany w tradycji religijnej Włoch, próbuje znaleźć miejsce dla chrześcijaństwa w zmieniającym świecie. Wymieniany jest również Jürgen Habermas, starający się wypracować przestrzeń dialogu pomiędzy „naturalizmem i religią”, oraz Jacques Derrida, skłaniający się w stronę enigmatycznej „religii bez religii” czy też „poza religią”. By podkreślić skalę zjawiska McLennan zauważa również podejmowanie tematu w dyskursie feministycznym przez Judith Butler czy Rosi Braidotti¹⁵. Istny konglomerat postaci i idei dowodzi ważności omawianych problemów.

Na podstawie powyższych rozważań rodzi się pytanie o świeckość świata cywilizacji zachodniej oraz miejsce religii w życiu publicznym. W wymiarze politologicznym pytania te dotyczą świeckości państwa związanej z procesem emancypacji instytucji politycznych spod wpływu Kościoła, jak również możliwości wykorzystywania religii jako swoistego nośnika wartości w wymiarze jednostkowym i grupowym. Istotnym dla dalszych rozważań wydaje się również sposób implementacji wspomnianych wartości w dyskurs polityczny i sferę publiczną. Powyższe zagadnienia są w moim przekonaniu jednym z podstawowych problemów humanistyki oraz stanowią ważny aspekt w rozległym horyzoncie analiz podejmowanych przez jednego z najważniejszych współczesnych filozofów Charlesa Taylora. Kierunek refleksji Taylora wyznacza studium nad epoką świecką, pojęciem świeckości oraz kondycją wiary religijnej we współczesnym społeczeństwie oraz jak się wydaje pewne próby swoistej zachęty do implementacji wartości religijnych w przestrzeni publicznej.

Taylor, podobnie jak wyżej cytowany Jose Casanova wyraża sceptyczny stosunek wobec tezy o totalnym zeświecczeniu współczesnej Europy¹⁶. Jako, że w kwestii przekonań religijnych współczesna kultura europejska przedstawia bardzo zróżnicowany ideowo obraz kanadyjski filozof wyabstrahowuje cztery nurty myślowe. „Są to: a) świecki humanizm, czyli humanizm wyłączony, b) antyhumanistyczny neonietzscheanizm, c) nurty uznające jakieś dobro wykraczające poza życie (wyznawcy transcendencji) i d) ci wyznawcy transcendencji, którzy nie oceniają dziedzictwa Oświecenia jednoznacznie negatywnie, ale uznają, że metafizyczny prymat życia, choć błędny i ograniczający, zaowocował w praktyce pewnymi korzyściami”¹⁷. Wobec powyższego Taylor określający siebie jako przedstawiciela ostatniego nurtu odrzuca również linearny wymiar sekularyzacji wyróżniając trzy znaczenia świeckości.

¹⁵Por. G. McLennan, *The Postsecular Turn*, „Theory, Culture & Society” 2010, nr 27, s. 4.

¹⁶Ch. Taylor, *Religia a integracja europejska*, „Res Publica Nowa” 2006 zima, s. 36.

¹⁷Cyt. Za: W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, Rzeszów 2008, s. 178.

W pierwszym znaczeniu świeckość dotyczy wyparcia religii z przestrzeni społecznej. Wskazuje na postępujący proces Weberowskiego „odczarowania”, za sprawą którego, sfera publiczna i zachodzące w jej obrębie działania uwalniają się spod wpływu religii i zaczynają funkcjonować w sposób autonomiczny. „Wraz z postępującym odczarowaniem, zwłaszcza w społeczeństwach protestanckich zaczął kształtować się nowy model, zarówno w odniesieniu do kosmosu, jak i społeczeństwa politycznego”¹⁸. Życie polityczne i gospodarcze, które wcześniej były silnie związane z konfesyjnością zostaje odeń trwale oderwane. Tak rozumiana świeckość pozostaje w ścisłym związku z leżącym u podstaw nowoczesnych społeczeństw procesem funkcjonalnej dyferencjacji, polegającym na tym, że różne funkcje, które pierwotnie były realizowane łącznie, rozpadają się na oddzielne domeny¹⁹. Taylor podkreśla, że nie mamy do czynienia z zanikiem religii, lecz ze zmianą rozłożenia akcentów jej obecności w życiu publicznym. Ten typ więzi między religią a państwem wskazujący na zastąpienie dawnych form obecności Boga jako fundamentu bytu politycznego jej nowymi przejawami lokującymi Boga jako przedmiot indywidualnej lub zbiorowej identyfikacji kanadyjski filozof nazywa neodurkheimowskim. Wiąż tę tworzy poczucie przynależności grupowej i poczucie tożsamości religijnej obywateli. Polityczną konsekwencją opisywanej zmiany jest świeckość państwa, gdzie życie publiczne oderwane jest od religii. Jednak dla dalszych rozważań istotnym jest stwierdzenie Taylora iż : „Bóg lub religia nie tyle zniknęli z życia publicznego, ile mają ogromne znaczenie dla tożsamości jednostek bądź grup, a co za tym idzie – są także potencjalnym elementem definiującym tożsamości polityczne”²⁰.

W drugim znaczeniu Taylor sekularyzację postrzega jako erozję szeroko rozumianych wierzeń i praktyk religijnych. Rozpad tych ostatnich to kolejny proces, który sprawia, że religia, myślenie religijne i wiara nie tylko oddzielają się od tychże praktyk lecz również stają się sprawą całkowicie prywatną, lub w ogóle zanikają. Jednak – jak konstatuje kanadyjski myśliciel – bardzo często istotny zanik praktyk religijnych nie prowadzi wcale do uwiądu wiary. Zmiany w jednym z aspektów religijności czyli przynależności do Kościoła, praktykach religijnych czy wierze *per se* nie przekładają się automatycznie na zmiany w innych przestrzeniach. Społeczeństwa „świeckie”, w których państwo i Kościół zostały rozdzielone, wcale nie muszą tracić wiary czy odwracać się od praktyk religijnych. Taylor wskazuje na państwa skandynawskie gdzie doszło tam do zaniku praktyk religijnych i uwiądu wiary²¹. Dania może stanowić współczesną egzemplifikację, gdyż jest oficjalnie państwem wyznaniowym, w którym w zasadzie praktyki religijne obumarły. Nie negując procesu zeświecczenia państw zachodnich, Taylor sprzeciwia się wyciąganiu skrajnie negatywnych wniosków w posta-

¹⁸Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002, s. 53.

¹⁹Idem, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 425.

²⁰Idem, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010, s. 259.

²¹Idem, *Epoka świecka i różne ścieżki wiary*, „Znak” 2010, nr 665, s. 21.

ci też o schyłku religii. „Zwraca również uwagę na coraz większą obecność religijnych postaw zapośredniczonych w subiektywnej sferze jednostki, które wykraczają jednocześnie poza tradycyjne chrześcijańskie wzorce wiary. Zdaniem Taylora główną przyczyną indywidualizacji religii jest rozprzestrzenienie się – w okresie powojennym – romantycznych ideałów ekspresywizmu i autentyczności, które wzywa ją do odnalezienia własnego i niepowtarzalnego sposobu istnienia”²².

Trzecie znaczenie sekularyzacji, które – jak stwierdza Marek Drwięga „okazuje się najbliższe poglądom Taylora, oznacza gwałtowną pluralizację form życia, w tym także religijności, a więc – mówiąc najprościej – pojawienie się wielu różnorodnych możliwości przeżywania religii. Taylor diagnozuje ten proces w taki oto sposób: my, współcześni, żyjemy w świecie, w którym nie ma jednego światopoglądu, istnieje za to szeroko pojęty pluralizm i słowo „wybór” czy „alternatywa” oznacza, że nikt nikogo ani nie zmusza do przyjęcia określonych poglądów w sferze religii, ani też nie piętnuje odmiennych przekonań. Przestrzeń, w której kształtują się współczesne postawy religijne, to po pierwsze, przestrzeń naznaczona wielością rozwiązań i propozycji, po drugie – przestrzeń umożliwiająca wolny, osobisty wybór. Podstawą tego ostatniego są różne dobra, a jednym z nich jest właśnie możliwość budowania własnej tożsamości w oparciu o identyfikację z tym, co religijne”²³. Najistotniejszym przekazem powyższych dociekań dotyczących epoki świeckiej jest dla Taylora fakt, iż wybór doczesności pozbawionej wszelkiego religijnego wymiaru stał się powszechnie dostępną opcją. Taylor mówi o swoistej tranzycji od społeczeństwa, w którym wiara w Boga była traktowana bezdyskusyjnie i należała do kanonu podstawowych wartości, do społeczeństwa, w którym wiara nawet dla człowieka głęboko wierzącego jest tylko jedną z wielu propozycji na rynku idei. Podobny pogląd w latach 90-tych w Polsce głosił Józef Tischner, który „Jako jeden z nielicznych przedstawicieli duchowieństwa przyznawał, że coraz mniej Polaków poszukuje identyfikacji w religii, a podsystem instytucjonalny i normatywny państwa zdają się zmierzać do ograniczenia eklezyjalnej legitymizacji władzy. W tej sytuacji katolicyzmowi groziła funkcja bycia jedną z wielu propozycji na pluralistycznym i wolnym rynku idei i religii”²⁴.

Analizując omawiane procesy kanadyjski filozof wprowadza pojęcie humanizmu samowystarczalnego jako leżącego u podstaw nowoczesności, właśnie w sensie powszechności wyboru dróg bez Boga, wcześniej rezerwowanej wyłącznie dla elit społecznych. Dziś człowiek może poszukiwać „pełni życia” poza religią. „Nie stawiam również tezy, że samowystarczalny humanizm jest jedyną alternatywą dla religii. W naszej epoce zaznaczają się istotne prądy, które można nazwać niereligijnymi antyhumanizmami, występujące pod takimi nazwami jak <<dekonstrukcjonizm>> czy

²²D. Barnat, *Świeckość jako podłoże rozumienia – zarys stanowiska Charlesa Taylora*, „Diametros” 2013, nr 36, s. 7-8.

²³Por. M. Drwięga, *Świecka epoka a koniec religii*, „Znak” 2010, nr 665, s. 14.

²⁴Por. W. Rogowski, *Dylematy liberalizmu. Wokół myślenia politycznego Józefa Tischnera*, Toruń 2013, s. 9.

<<poststrukturalizm>> i wywodzące swoje korzenie z ogromnie wpływowych tekstów XIX-wiecznych, przede wszystkim dzieł Nietzschego” – czytamy u Taylora²⁵. Według Witolda M. Nowaka „Sytuację zrodzoną przez zarzucenie teistycznej wizji świata Taylor (Przyp. W.R.) określa mianem „utruty zestrojenia” (loss of attunement). Pojęcie „zestrojenie” czerpie Taylor z tradycji pitagorejsko-platońskiej. W Timaiosie Platon dał wykład synchronii między rytmami duszy jednostkowej, „dobrze nastrojonej”, i Duszy Powszechnej. Świat, w którym dziś żyjemy jest uniwersum postkosmicznym, nieposiadającym boskiego przeznaczenia i danego etycznego ładu. Nie czujemy się już częścią większej całości”²⁶. Taylorowskie rozważania wpisują się w spór o to, który model adekwatnie opisuje miejsce religii we współczesnym życiu publicznym. Najbardziej znane koncepcje prezentują John Rawls i Jürgen Habermas. Sławomir Sztajer twierdzi, iż: „Liberalna koncepcja prywatyzacji religii w wydaniu późnego J. Rawlsa polega na tym, że państwo gwarantuje obywatelom wolność religii pod warunkiem respektowania przez nich rozdziału Kościoła od państwa oraz podporządkowania się zaprezentowanej koncepcji rozumu publicznego. O ile racje religii nie są zupełnie wykluczone ze sfery publicznej, o tyle jej rola polityczna jest istotnie ograniczona przez zastrzeżenie wymagające przekładalności racji religijnych na świeckie. Wymóg przekładalności nie tylko marginalizuje znaczenie religii dla tworzenia idei wspólnego dobra, ale ponadto prowadzi do szeregu paradoksalnych sytuacji, w których znajdują się religijni uczestnicy życia publicznego”²⁷. Z kolei zwolennik postsekularyzmu Jürgen Habermas przekonuje, że: „w wielogłosowej sferze publicznej, w której toczy się spór między wierzącymi i niewierzącymi obywatelami, należy odwołać się do zdrowego rozsądku, który podpowiada, że nauka nie jest w stanie ogarnąć wszystkich kwestii, jak na przykład problemu powinności, moralności, usprawiedliwienia itd. Świecka część społeczeństwa powinna zatem wysłuchać racji strony religijnej, by sprawdzić, jaką naukę mogłaby z nich wyciągnąć. Jeśli zamiast tego próbowała by wykluczyć religię ze sfery publicznej, naraziłaby się na odcięcie się od ważnych źródeł sensu”²⁸. W ten dyskurs wpisuje się proponowany przez Taylora podział znaczeń pojęcia sekularyzacji. Daje to podstawy do przeprowadzenia analizy historycznie ukształtowanych modeli relacji polityki i religii, które w chwili obecnej roszczą sobie pretensje do bycia wzorami uniwersalnymi, a więc obowiązującymi w każdym państwie i w każdej kulturze.

Pierwszy ze wspomnianych modeli nawiązuje do przywoływanej wyżej narracji wrogiej separacji i określany jest mianem świeckości francuskiej. „Sekularyzacja, która przyjmuje tego rodzaju postać, zamienia się niekiedy – jak twierdzi Taylor – w

²⁵Ch. Taylor, *Świecka epoka. Dlaczego porzucamy religie*, „Dziennik” 2007, nr 287, dodatek „Europa”, nr 49, s. 12-13.

²⁶W. M. Nowak, *Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych” 2008 III, s. 97.

²⁷S. Sztajer, *Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulacie prywatyzacji religii*, „Przegląd Religioznawczy”, 2012 nr 4, s. 46.

²⁸J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002, nr 9, s. 10–16.

obsesję z powodu religii. Bo też każdy symbol o charakterze religijnym, który pojawia się w przestrzeni publicznej – czy to będzie krzyż, chusta czy czador – narusza świeckość republiki. Żadnej religii w przestrzeni publicznej – oto istota modelu francuskiej sekularyzacji²⁹. W *Źródłach podmiotowości* Taylor proponuje jednak drugi model, który uwzględnia pluralistyczne ujęcie rozumienia wiary a co za tym idzie współczesnej sytuacji religii. Jego istota streszcza się w wyrażeniu *managing diversity*, które wpisuje się również w komunitariańskie rozumienie wspólnoty jako swoistej dialektyki różnic, czy nawet sprzeczności. Skoro mamy zatem do czynienia z dialogicznym dopuszczeniem różnorodności przekonań we wspólnocie, czy społeczeństwie epoki świeckiej, to niezbędnym staje się umiejętne zarządzanie tą dyferencją. Zdaniem Taylora właśnie to jest klucz do opisu głębokiego zróżnicowania światopoglądów i form religijności, która dominuje we współczesnych społeczeństwach, lecz także stwarza możliwości twórczego dialogu. Marek Drwięga dostrzega, że Taylorowskie „Zarządzanie różnorodnością” realizuje się zarówno w kręgu kultury anglosaskiej, jak i skandynawskiej, w której mamy do czynienia z zupełnie innym rozumieniem religii, czy też w kręgu kultury romańskiej, szczególnie hiszpańsko – włoskiej. Z punktu widzenia historii polskich relacji między sferą państwową i religijną propozycja rozumienia sekularyzacji jako *managing diversity* może również okazać się interesująca³⁰.

W związku z powyższym zarysowuje się potrzeba hermeneutycznego ujęcia Taylorowskich propozycji opisujących rolę religii w sferze publicznej. Zacząć należy od próby scharakteryzowania owej sfery na tle innych istotnych narracji. Jolanta Itrich–Drabarek definiując sferę publiczną zwraca uwagę, że pojęcie to „jest nierozdzielnie związane z dyskursem publicznym o jej uniwersalnym wymiarze, o działaniach mających wpływ na jej funkcjonowanie. Jest próbą opisu sporów i konfliktów podmiotów mających ideologiczny, symboliczny i realny wpływ na jej oblicze. Sferę publiczną określić można jako dziedzinę życia, której własność materialna, kulturowa i intelektualna należy do wszystkich (państwa, społeczeństwa), a której działanie było lub jest finansowane na podstawie upoważnionych podmiotów”³¹. Sfera publiczna jest punktem stykowym, w którym dokonuje się przechodzenie z obszaru prywatnego do publicznego, zaś najważniejsze jej zadanie to kontrola działań władzy oraz stwarzanie przestrzeni dyskursu nad istotnymi dla społeczeństwa sprawami. W ujęciu Jürgena Habermasa sfera publiczna „ma za zadanie wytworzenie opinii publicznej. Jej kluczowym składnikiem jest społeczeństwo cywilne. Stąd pojęcie politycznej cywilnej sfery publicznej, czyli takiej, która zrzesza organizacje pozarządowe, stowarzyszenia, Kościoły, związki zawodowe i inne instytucje pozapolityczne”³². Habermas dopuszcza za-

²⁹M. Drwięga, *Świecka epoka...*, op. cit., s. 15.

³⁰Ibidem.

³¹J. Itrich–Drabarek, *Problem sfery publicznej*, „Studia Politologiczne” 2009, vol 14, s. 70.

³²Por., J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Warszawa 1999, T.1, s.557-561. Oczywiście chodzi tu o określenie sfery publicznej występującej w państwach po II wojnie światowej.

tem nie tylko istnienie, lecz również aktywne występowanie czynnika religijnego w sferze publicznej.

W analizie tejże sfery nie sposób pominąć propozycji Johna Rawlsa. Według niego istotą owej sfery jest rozumne współdziałanie, współpraca oparta na dialogu w celu ustanowienia i podtrzymania pokoju i społecznego porządku w warunkach różnic poglądów. Rawls zwraca uwagę na to, że stosowanie przymusu jest akceptowane jedynie w ustalonych demokratycznie granicach prawnych i dla ochrony wartości publicznych. Wymienia wartości, których implementacja i obrona stają się pryncypialne w sferze publicznej. Katalog obejmuje wolność, równość, pokój, tolerancję, wzajemny szacunek, solidarność, życie ludzkie, otwartość, upublicznianie ważnych informacji. „Co do nich jest i musi być zgoda w społeczeństwach demokratycznych. Są one nadrzędne wobec wartości niepublicznych i prywatnych. Stanowią istotne składniki porządku konstytucyjnego i stanowią podstawę dla regulacji podstawowych stosunków międzyludzkich. Zakładając je w sferze publicznej, ustalone są podstawowe zasady i normy dla najważniejszych relacji między obywatelami i innymi podmiotami. Składają się one na sprawiedliwość publiczną polityczną. Są konkretyzowane w postaci praw, instytucji, działań politycznych. Zasady i normy sprawiedliwości mają być bezstronne, nie mają dyskryminować ani uprzywilejowywać nikogo. To one określają, komu i w jaki sposób zapewnić równość możliwości, kto i na jakich warunkach ma posiadać własność, kto ma prawo głosować, jakie religie tolerować, jak dzielić dobra materialne”³³. Istotne dla dalszych rozważań jest również rozumienie liberalnej koncepcji prywatyzacji religii Rawlsa, który proponuje by państwo gwarantowało obywatelom wolność religii pod warunkiem respektowania przez nich rozdziału Kościoła od państwa oraz podporządkowania się zaprezentowanej koncepcji rozumu publicznego. O ile racje religii nie są zupełnie wykluczone ze sfery publicznej, o tyle jej rola polityczna jest istotnie ograniczona przez zastrzeżenie wymagające przekładalności racji religijnych na świeckie. Wymóg przekładalności nie tylko marginalizuje znaczenie religii dla tworzenia idei wspólnego dobra, ale ponadto prowadzi do szeregu paradoksalnych sytuacji, w których znajdują się religijni uczestnicy życia publicznego.

Sferę publiczną jako główną cechę nowoczesnego społeczeństwa próbuje definiować również Charles Taylor. Opisuje ją jako stowarzyszenie konstytuowane wyłącznie przez wspólne działanie, jakie podejmuje się w ramach tegoż społeczeństwa, gdzie dochodzenie do wspólnego stanowiska, odbywa się poprzez wymianę idei, myśli, czy rozmaitych supozycji. Przy tym wbrew teorii Rawlsa kanadyjski myśliciel stara się „nie deprecjonować roli doświadczenia religijnego jednostek (...), bardzo mocno podkreśla znaczenie wspólnotowego aspektu religii. Religia dla niego to nie tylko, a nawet nie tyle wymiar ludzkiego życia wyznaczony przez jednostkowe doświadczenie

³³Cyt. za: T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2001, s. 47.

religijne, ile przez doświadczenie więzi społecznej we wspólnocie”³⁴. Sfera publiczna to także „wspólna przestrzeń, gdzie dzięki mediom elektronicznym i drukowanym, a także bezpośrednio, mają się spotkać członkowie społeczeństwa; gdzie mogą rozważać sprawy wspólnej troski; gdzie wreszcie mogą w tych kwestiach dojść do wspólnych poglądów”³⁵. Sfera publiczna odgrywa istotną rolę w procesie samoakceptacji współczesnego społeczeństwa jako wolnego i sprawiedliwego, gdzie ludzie w sposób swobodny kształtują swe opinie w sposób indywidualny lub konsensualny oraz, gdy wspólne uzgodnienia wpływają na politykę rządu legitymizując ją lub doprowadzając do zmian w polityce. Elementami konstytuującymi sferę publiczną są według kanadyjskiego filozofa przestrzenie tematyczne łączące się w jedną większą przestrzeń nie będącą zgromadzeniem oraz wytworzone w odpowiednim kontekście kulturowym przeświadczenia³⁶. Sfera publiczna, podobnie jak u Rawlsa, jest dialogiczna, z tą różnicą, że jej celem jest wytworzenie mającego charakter normatywny wspólnego zdania na dany temat będącego efektem syntezy w Heglowskim rozumieniu. Osiągane w ten sposób porozumienie musi być owocem refleksji, wynikiem krytycznej debaty, nie zaś sumą istniejących w danej populacji poglądów. Jednak zjawiskiem towarzyszącym dzisiejszej demokracji jest zjawisko, które za Danielem Bellem, można określić końcem wieku ideologii. Na gruncie polityki zaowocowało to traktowaniem wyborów i debaty politycznej nie jako sporu, w którym zwyciężają najbardziej racjonalne argumenty, lecz widowiska, gdzie zwyciężcą jest polityk o osobowości najbardziej przypadającej do gustu wyborców. Charles Taylor proponuje intelektualny i tradycjonalistyczny wymiar wspólnoty, który prowadzi do wytworzenia społeczeństwa obywatelskiego jako przeciwwagi dla totalitarnego modelu omnipotencji państwa. Idealny model społecznej egzystencji człowieka według filozofa z Kanady lokuje obywatela jako członka wspólnoty, do której należy nie tylko ze względu na utylitarną koncepcję społeczeństwa. Artykulacja interesów jednostki wzmocniona przez rodzimą wspólnotę, nabiera wówczas mocy sprawczej. Postulowany model społeczeństwa obywatelskiego nie tylko stanowi przeciwagę wobec każdej próby sprawowania rządów w sposób autorytarny, lecz także wspomaga procesy decyzyjne związane z działaniami podnoszącymi jakość życia społecznego. Model ten zakłada dobrowolną aktywność podmiotów w przestrzeni społecznej wyrażaną w tworzeniu organizacji i stowarzyszeń, których to członków łączy pewien system przekonań, wizje dobrego życia wsparte na aksjologii wywiedzionej także z religii, lecz również na kompromisie, wzajemnym szacunku, czy Taylorowskiej teorii tożsamości, która jest niezależna od sfery publicznej.

³⁴Por. P. Gutowski, *Subiektywne doświadczenie czy więź wspólnotowa? William James i Charles Taylor o religii*, [w:] Ch. Grabowski, J.P. Hudzik, J. Kłós (red.), *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje*, Warszawa 2012, s. 127.

³⁵Ch. Taylor, *Polityka liberalna a sfera publiczna* [w] *Spoleczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków-Warszawa, 2010, T. II, s. 22.

³⁶Ibidem, s. 23.

Pomimo tego, że sferę publiczną starają się opisywać wybitni intelektualiści próbując tworzyć wielkie narracje nie brakuje także głosów krytycznych wobec tychże prób. Ryszard Skarżyński określa opisywane wysiłki jako pozbawione sensu, gdyż: „stosunki społeczne nie dają się zmienić drogą snucia wielkich społecznych wizji partycypacji, a zwykły człowiek nadal nie jest obywatelem w takim sensie o jakim myśleli kontynuatorzy przesłania Rousseau (...) a stabilna sfera publiczna wolnych i równych obywateli, którzy nie żyliby na koszt innych ludzi, nie przejmowali ich wytworów pracy i nie manipulowali nimi, nigdy nie istniała”³⁷. W związku z powyższym pomimo, iż teza Ryszarda Skarżyńskiego dowodząca tego, że sfera publiczna jest przedmiotem intelektualnych fantazji, a przedmiotem badań są zachowania polityczne obywateli jako prawnie przynależnych do konkretnego państwa wydaje się słuszna przynajmniej w wymiarze politologicznym, to w przypadku Taylora może być jedynie częściowo trafna. Taylor sferę publiczną rozumie filozoficznie jako wyobrażoną przestrzeń dyskursu, swoiste imaginarium społeczne konstruowane przez wspólne przeświadczenia obywateli nie będących nawet we wspólnej przestrzeni topicznej (wspólna przestrzeń wyłaniająca się ze zgromadzenia) będące wskaźnikiem prawomocności³⁸. Strefa publiczna jest zatem miejscem, w którym dyskutowane są propozycje rozwiązań, które powinny być inspiracją dla rządzących, jak w klasycznej metodzie analizy systemowej Davida Eastona. Dopełnieniem Taylorowskiego myślenia o sferze publicznej jest namysł nad rolą religii w nowoczesnym społeczeństwie, gdyż konfesyjność nie jest aktywnością typowo prywatną, realizuje się wspólnotowo. W monumentalnym dziele *Secular Age* kanadyjski filozof konstatuje, iż nie można sfery publicznej rozważać jedynie w kwestiach interesu politycznego, gdyż istnieje również metaprzestrzeń wartości. Każdy człowiek i każde społeczeństwo ma jakiś ideał(y) ludzkiego życia: jakie życie możemy uznać za spełnione? Jakie życie możemy uznać za wartościowe? Za co najbardziej podziwiamy ludzi? Nie możemy uniknąć zadawania sobie takich i podobnych pytań. Odpowiedzi na nie stanowią budulec jednostkowych światopoglądów, teorii filozoficznych, kodeksów moralnych oraz indywidualnych i instytucjonalnych praktyk kultowych. Obecność religii w sferze publicznej z pewnością ułatwia odpowiedzi na powyższe pytania wpisując się w debatę o wartości będące fundamentem demokracji i stanowi bezpiecznik przeciw upolitycznianiu prawdy. Zatem w świeckim państwie Taylor proponuje namysł nad wykorzystywaniem wartości jakie niesie religia co w dialogicznej postaci obserwujemy podczas debat światopoglądowych.

³⁷R. Skarżyński, *Czy polityka jest publiczna? Punkt widzenia politologa*, [w:] J. P. Hudzik, W. Woźniak (red.) *Sfera publiczna. Kondycja – Przejawy – Przemiany*, Lublin 2006, s. 30 - 31.

³⁸Por. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria ...*, op. cit., s. 121.

* * *

Waldemar Rogowski – adiunkt na Wydziale Humanistycznym i Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Demokracji w Grudziądzu. Doktorat w zakresie nauk o polityce obronił w 2010 roku na Wydziale Humanistycznym i Nauk Społecznych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Swoje zainteresowania koncentruje wokół problematyki filozofii polityki, nowych ruchów społecznych, wzajemnych relacji pomiędzy chrześcijaństwem a polityką, szczególnie w warunkach transformacji ustrojowej. Opublikował monografię *Dylematy liberalizmu. Wokół myślenia politycznego Józefa Tischnera* (Toruń 2013).

Łukasz Młyńczyk

POLITYZACJA I POLITYCZNOŚĆ WSPÓŁCZESNEJ NARRACJI RELIGIJNEJ

Toczące się od wielu lat spory dotyczące poziomu reprezentatywności religii w domenie politycznej są w znacznym stopniu nieefektywnie interpretowane, dlatego też współczesny rozwój politologii religii pozwala na przeprowadzenie analizy wyższego rzędu. Bez wątplenia znaczące miejsce w tym projekcie zajmować będą religioznawcy, jednak z całą pewnością to właśnie politolodzy – jako „znawcy polityki” – reprezentują komplementarne wnioski, stanowiąc swoiste alter ego religioznawców. Sytuacja ta obrazuje zjawisko koincydencji wyjaśnień, w taki sposób pojawiające się opinie religioznawców oraz politologów zbiegają się, jednak nie muszą one przecinać się w żadnym istotnym punkcie¹. Wystarczy, że reprezentują wiedzę o tym samym zjawisku, która w określonych wypadkach zyskuje relewantny status. Można również zaznaczyć, że analiza politologów, reprezentantów nauk społecznych, pozwala na zainteresowanie się doczesnymi efektami funkcjonowania religii, spośród których ich najwyższy stan to właśnie przekształcenie w format tego, co polityczne.

Polityczność a religijność

Politolog w ramach politologii religii oczywiście może korzystać z założeń teologii, czego znakomitym przykładem są rozważania Carla Schmitta w ramach jego teologii politycznej². Zauważał on już przeszło 90 lat temu, że najistotniejsze pojęcia polityczne, to zsekularyzowane pojęcia teologiczne³. Stąd, dokonując dużego skrótu myśli niemieckiego teoretyka polityki, otrzymaliśmy pojęcie polityczności, jako suwerennej decyzji o zaistnieniu stanu wyjątkowego, a więc podziału na wroga i przyjaciela. Idea państwa prawa w czasach współczesnych, jak zauważał Schmitt, pojawiła się równocześnie z deizmem, wynikała z przekonań teologicznych i metafizycznych, które wykluczały występowanie cudów w realnym świecie (oprócz wspomnianego stanu wyjątkowego)⁴. Analogia, jaką zbudował autor, polegała właśnie na tym, że suweren powstrzymuje się od bezpośredniego wpływu na porządek prawny, podobnie jak Bóg nie ingeruje w istniejące prawa natury. Polityczność była więc dla Schmitta sytuacją

¹Por. Ł. Młyńczyk, *Koincydencja jako alternatywa dla „krytycznego racjonalizmu Poppera”*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 26/2010, s. 22-31.

²Zob. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000; Idem, *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, Warszawa 2014.

³Idem, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 60.

⁴Ibidem, s. 61.

wyjątkową, niejako transcendującą. Zastosowanie tego pojęcia przez politologów przekracza wolicjonalną potrzebę uznawania ich nauki jako dosłownie empirycznej. Polityczność dzieje się często pozaempirycznie, w rozumieniu niemożliwości obserwacji tego procesu żadnymi prostymi, dostępnymi narzędziami. Oczywiście sekularyzacja pojęć teologicznych i przeniesienie ich na grunt nauki o polityce stanowi klucz do zrozumienia, jednak nie dla każdego oraz nie wszystkiego. Stąd pojawiła się obiektywna potrzeba wykorzystania religijności jako zjawiska podlegającego prostemu opisowi oraz jego analogiczne użycie w konwencjonalnej polityce. Przykład polskiego życia politycznego, poddany analizie, jest zasadny właśnie z powodu niestandardowego poziomu religijności polskiego, konserwatywnego społeczeństwa. Zauważmy jednak, że jeśli w istocie za zasadne przyjąć, iż wpływ religii, przede wszystkim rzymskokatolickiej w Polsce ma tak widoczne oznaki, to jednak w przeważającej części podlega ona procesowi standardowego upolitycznienia (polityzacji), rzadziej zaś transkrypcji na język tego, co polityczne. Obserwujemy wyraźny deficyt postaw religijnych, o jakich moglibyśmy mówić że są na wskroś uczciwe, mimo, że są równocześnie *par excellence* polityczne. Od razu należy zastrzec, że nie chodzi o *pascalowski* dylemat udawania pobożności czy bigoterię. Standardowy rozdział kościoła od państwa zakłada istnienie dwóch rzeczywistości w przestrzeni i wyobraźni społecznej. Tymczasem jest to rozdzielanie jakie poza nominalnie wyrażonym stanem idealnym, zwykle unicestwienia samo siebie, przede wszystkim z racji deklarowanej otwartości świata zachodniego. W ten sposób niemal z inżynierską precyzją wyklucza się treści chrześcijańskie w Unii Europejskiej, jednocześnie w imię wyższych, choć niedefiniowalnych racji, uznaje się pozycję muzułmanów w Europie, którzy pielęgnują w sobie postawy całkowicie i otwarcie dezawuuujące zasady tolerancji jakie są wobec nich stosowane. Jakkolwiek krytycznie można oceniać akty terroru, które są konsekwencją specyficznej, jak na humanistyczne standardy Europy, religijności, wpisują się one w pojęcie polityczności zaproponowane nauce przez Carla Schmitta. Nie oznacza to jednak, że sama polityczność winna podzielić los, skazanego na infamię za poważny narodowo-socjalistyczny epizod, określanego mianem „oficjalnego rzecznika nazistowskiego reżymu⁵” oraz dzierżącego tytuł „koronnego jurysty Trzeciej Rzeszy⁶”, swego fundatora. Jest ono bardziej opisem niedosłownie obserwowanej rzeczywistości niż stanowiskiem wprost normatywnym. Tym niemniej mimo literalnie wyrażonego podziału na wroga i sojusznika w świecie islamu, ważniejsza staje się *explicite* wyartykułowana potrzeba wykluczenia wroga publicznego, bądź przez jego unicestwienie bądź przez uniemożliwienie mu prowadzenia życia w sposób, do jakiego się od początku przyzwyczaili⁷. John Gray zauważa, że zamachowcom w Londynie „[...] mogło chodzić o

⁵Loc. cit.: M. Lilla, *Lekkomyślny umysł: intelektualści w polityce*, Warszawa 2006, s. 48.

⁶R. Skarżyński, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Warszawa 2012, s. 21.

⁷Por. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 199-201.

przejaw symbolicznej, apokaliptycznej przemocy, która sama w sobie jest już prawie celem, sposobem wykazania, że zachodni styl życia [...] został osądzony i skazany”⁸. Nawet wysokie prawdopodobieństwo uczynienia przemocy formułą najwyższego działania, nie uniemożliwia istnienia czegoś więcej, łączącego w sobie cele polityczne oraz religijne. Potencjału tego nie ma terror, ponieważ jak uważali już starożytni Grecy ma on charakter niemy. Natomiast sam akt wrogości można odczytać jako urzeczywistnienie się polityczności czyli efektu zjednoczenia politycznego.

To, dlaczego Schmitt określił polityczność *sytuacja wyjątkową* wiąże się w ścisłym sensie z ukonstytuowaniem się owego głównego i reprezentatywnego dla polityki podziału, który na poziomie ziemskim unieważnia wszelkie inne różnice. Polityczność nie jest więc dlań stanem permanentnym. Tak zrozumieć można również funkcjonowanie islamu w Europie, który nie asymiluje się, ponieważ w konsekwencji własnej istoty zawsze zatrzyma się na dualnym świecie wroga oraz sojusznika. Ten wymiar religijności otrzyma więc każdorazowo cechy stricte polityczne. Mówienie o nieprawidłowych aluzjach historycznych, nieuprawnionych analogiach czy wreszcie w odniesieniu do tekstu *Koranu* o „wyjętych z kontekstu słowach proroka”, świadczy o niskiej świadomości teoretycznej autorów powyższych zarzutów. Jedyne kontekst o jakim możemy mówić, to bezalternatywny stan polityczny, którego cechą jest istnienie co najmniej dwóch zwalczających się porządków, ponieważ jak to widział Schmitt, polityczny świat odznacza się pluriwersum, a nie uniwersum⁹. Wrogiem z perspektywy unijnych mocodawców pozostaje jednak inna monoteistyczna religia, choć będąca historycznym filarem europejskości, to traktowana jest dziś już niesłusznie jako alternacja władzy państwowej, której częściowym sukcesorem uznaje się abstrakcyjny byt ponadnarodowy. Istotą owej ekskluzji będzie jednak widoczne zakorzenienie się tego, co polityczne w tym, co religijne, ponieważ ludzie oczekują najczęściej binarnego porządku, którego ostateczny wybór eliminuje wszelką alternatywę, czyniąc ją niedostępną. Tymczasem oficjalna instytucjonalna europejskość to zbiór zasad, które stosowane są wybiórczo, a w odniesieniu do obcych treści rażąco niekonsekwentnie. Powoduje to sytuację przenikania doktryn stanowiących antytezę zasad europejskich, ponieważ te ostatnie nie są rygorystycznie przestrzegane i wymagane przez samych europejskich demiurgów. Religijność staje się katalizatorem wojny o podłożu cywilizacyjnym, ponieważ stanowi zabezpieczenie przed wnikaniem do świadomości innych treści religijnych, z oczywistych powodów uznanych za wrogie. Analogicznie jak u Schmitta, może mieć ona dosłowny sens egzystencjalny, a nie być małą znaczącą metaforą, jaką można zagłuszyć w pospolitym dyskursie. Cel religijny zyskuje więc efekt polityczny, co będzie identyczną cechą myślenia chrześcijan jak i muzułmanów. Równocześnie klasyczny europejski spór między światem religijnym i laickim toczy się na

⁸Religia powróciła pod postacią wojny: rozmawiają John Gray i Jan Wróbel, [w:] *Idee z pierwszej ręki. Antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, Warszawa 2008, s. 139.

⁹C. Schmitt, *Pojęcie polityczności...*, s. 224.

poziomie formułowania powierzchownych zarzutów o chęć wprowadzenia i obronę przed państwem wyznaniowym, mimo że obie strony odwołują się do zasad, jakim przyznają identyczną sankcję normatywną, a ich słuszność jest w równym stopniu abstrakcyjna dla statystycznego obserwatora. W tym sensie reprezentują one ten sam zsekularyzowany świat pojęć i wyobrażeń, będący filarem identycznej aktywności politycznej. Zastosowanie teologii politycznej dla zrozumienia tego stanu wynika z jej możliwości szukania odpowiedzi na pytania dotyczące zarówno kwestii indywidualnych oraz społecznych. Nawet jeśli są to proste recepty, a dla wielu zdecydowanie niehumanitarne, to jednak nie można ignorować faktu, że są dostępne. Trwała sekularyzacja *pax Europea*, jaką od lat postuluje się na gruncie dominującego postmodernizmu, ma obiektywne problemy z wytworzeniem czegoś więcej niż porządku wyłącznie antychrześcijańskiego, a dodatkowo nie rozwiązuje kwestii funkcjonowania pozachrześcijańskich wyznań, prócz ich bardziej niż życzliwego tolerowania¹⁰.

Wartości, jakie jedynie nominalnie nazywane są jednostkowymi, podlegają umasowieniu, a liberalne zasady otrzymały filtr poprawności politycznej, co zamiast wzmocnić indywidualne biografie, doprowadza do postulowania równości będącej zaprzeczeniem wcześniej podkreślanej wolności. Schmitt pozostawał oponentem liberalizmu, ponieważ w jego przeświadczeniu liberalny porządek jako pozbawiony sytuacji wyjątkowej, nie doprowadzał do powstania polityczności. Z perspektywy czasu można dopisać postscriptum do tego zarzutu. Nie możemy dziś bezwzględnie odrzucić poglądu, że liberalizm w swej istocie nie dotyka polityczności. Czyni to, ponieważ radykalnie zmieniły się okoliczności, w jakich rozwija się przestrzeń tego, co polityczne. Klasyczny liberalizm wymyślono w warunkach dominacji świata zachodniego, który dokonywał powszechnego „uwłaszczenia” swoich wartości. Projekt wydawał się doskonały, a granice wolności jednostki zdawały się zabezpieczać przed zewnętrzną uzurpacją. Problem, jaki powszechnie ignorowany jest w dzisiejszej Europie, polega na działaniach implozyjnych wewnątrz UE, ponieważ błędnie założono, że już sama możliwość przebywania w naszej domenie z jej ekonomiczną atrakcyjnością, wymusi potrzebę i chęć przyjęcia rządzących tu praw. Schmitt zauważał, że „[...] prawdziwe teorie polityczne muszą zakładać, iż człowiek z natury jest zły lub przynajmniej że jest on istotą problematyczną, niespokojną i niebezpieczną”¹¹. Zatem słabość aksjologiczna laickiej Europy, to przede wszystkim problem doczesny, a jednocześnie wewnętrznie ją osłabiający, ponieważ w istocie powoduje rezygnację z polityczności. W szerszym znaczeniu nie chodzi o brak religii, lecz faktyczny deficyt wiary, w tym wypadku w liberalny porządek. W takim ujęciu demokratyczny konsensus stanowiłby ucieleśnienie przyjętych wartości, lecz także ich zabezpieczenie, nie zaś nieustanną rotację. Wybór uniwersalnych wartości i ich przestrzeganie nie czyni człowieka oso-

¹⁰Por. P. Paliwoda, *Kambei Shimada*, Warszawa 2015, s. 107-115.

¹¹C. Schmitt, *Pojęcie polityczności...*, s. 232.

bowym wzorcem dobra. Chrześcijaństwo zrozumiało to dużo wcześniej, korzystając z instytucji spowiedzi. Wartości liberalne pozwalają dziś w równym stopniu ucieleśniać potrzeby polityczne jednostek, które w geście sprzeciwu wobec ich relatywizacji sumują się w zbiorowy projekt. Przy tym nie zostają uśrednione, lecz wyłącznie w abstrakcyjnej strefie polityczności zyskują faktyczną zdolność do ich realizacji. Impet z jakim zwalczą się tradycyjną europejską religijność jest przede wszystkim rywalizacją o charakterze politycznym, mimo że dotyczy głównie wartości pozamaterialnych. Zastanawiać musi, że naturalną przestrzeń dialogu pomiędzy Europą świecką a chrześcijaństwem wypełnia się tolerancją innej religii, która jest i będzie cywilizacyjnie nieporównywalnie bardziej sprzeczna z porządkiem europejskim, pozostając jego radykalną antytezą. Wobec tego chrześcijaństwo w Europie stanowi dziś ucieleśnienie tego, co polityczne, ponieważ mocodawcy UE odebrali sobie narzędzia i zdolności do tworzenia sytuacji wyjątkowej. Jak przestrzegał Schmitt jednostronne wyrzeczenie się wojny nie zapobiega jej użyciu przez wroga¹². Stanowisko konwencjonalnych ośrodków polityki w UE nie reprezentuje wobec powyższego wolności, lecz jedynie równość. W efekcie redukuje się potrzeby wszystkich do wspólnego ich natężenia, a więc odbiera się prawo do zarządzania własną wolnością jako nadrzędnym jednostkowym dobrem. W tym duchu porządek lewicowy uzurpuje sobie prawo do określenia się jako liberalny, aby usprawiedliwić swoją niską polityczną efektywność. W konsekwencji zrównuje się prawa, które przeczą europejskości oraz te, od wieków ją reprezentujące i współtworzące. Zapomniano przy tym, że liberał kwestionuje każdy porządek, który odbiera wolność i nie rekompensuje mu tego żaden społeczny egalitaryzm czy tolerancja, bowiem może stać w sprzeczności z dążeniami jednostki¹³. Oczywiście można zauważyć, że polityczne sąsiedztwo wartości liberalnych i chrześcijaństwa nie doprowadziło w Europie do wojen religijnych i już ten fakt skłania do zastanowienia się, czy Schmittowska asocjacja i dysocjacja czyni wrogiem porządek świecki i chrześcijaństwo. Jednostka definiuje się w dążeniu do osiągnięcia własnego szczęścia i wówczas zaczyna działać, nawet jeśli oznacza to nieszczęście innych¹⁴. Wydaje się bezsprzecznym, że tę liberalną klauzulę rozumieją przede wszystkim ludzie religijni, zaś ich przeciwnicy ulegli złudzeniu, że można mieć identyczne potrzeby, których zaspokojenie tworzy idealne społeczeństwo. Wspomniane jednostkowe dążanie najpełniej realizuje się dopiero w tym, co polityczne¹⁵. Ergo: odbierając ludziom wolność pozytywną, pozbawia się ich istotnych cech politycznych. Odpowiedź na współczesne problemy Europy znajdziemy właśnie w polityczności, a nie jej eliminowaniu, ponieważ podobnie jak religijność zaliczyć można ją do pierwotnych cech spo-

¹²Por. ibidem, s. 221-222.

¹³Zob. R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

¹⁴Por. T. Todorov, *Ogród niedoskonały*, Warszawa 2003, s. 213.

¹⁵Por. Ł. Młyńczyk, *Między kreatywnością a próżnowaniem. Polityczność dwóch typów idealnych*, Warszawa 2015, s. 177-178.

łecznych. Wiele słuszności można przyznać Fukuyamie w jego tezie o fakcie, że „Europejczycy mają rację w teorii”¹⁶. Widzi on zasadność kontroli wartości (instytucje międzynarodowe), jakie mogą być pogwałcone przez suwerenne państwa narodowe, ale zastrzega, że musi istnieć ich strażnik i arbiter¹⁷. Nie bronią się one bowiem same, mocą własnego autorytetu. Demokracja zyskuje więc siłę i znaczenie w sposób instytucjonalny, oczywiście przy założeniu korzystania i wypełniania jej praw. Prawa i wolności to o tyle dobry kierunek, o ile zrozumiemy, że można je obronić wyłącznie w sposób polityczny. To oczywisty paradoks skuteczności demokracji liberalnej. Twierdzenie „jak najmniej państwa” to nie synonim „zero państwa” czy „obumierania państwa”. Dopiero po tych zastrzeżeniach właściwego znaczenia nabiera korzystanie z polityczności.

Powróć do anonsowanej wcześniej uczciwości postaw religijnych względem zlaicyzowanej polityki UE. Widać to dopiero w filtrze Schmittowskiej polityczności. Niejako niezależnie od konsekwencji eschatologicznych pozostawiają sobie prawo do prezentowania odmiennego stanowiska w domenie tego, co polityczne. Dlatego eliminacja sprzeczności ma dla ludzi religijnych charakter ostateczny i bezalternatywny, tak aby zapobiec jakimkolwiek negatywnym konsekwencjom. W efekcie korzystają w pełni z treści tego, co polityczne, podczas gdy tradycyjne instytucje popadają w antynomie, jako wynik jednoczesnego używania polityki w sposób ją wykluczający. Co ciekawe oś konfliktu nie dotyczy już rywalizacji między postępem a przesądem, a nowoczesna myśl liberalna w pewien sposób odczarowała i zhumanizowała religię. Skutecznie złagodzone wpływy teologii politycznej i jej oś: objawienie – przesąd – przeemoc¹⁸. Tym niemniej udało się to osiągnąć właśnie na drodze konsensusu wewnątrz zachodniego, gdzie polityczność i religijność stały się komplementarne. Należy oczywiście pamiętać, że polityczność to pojęcie zdecydowanie szersze od tego, co proponował Carl Schmitt. Z oczywistych względów zachodnia myśl polityczna musiała szukać innej formuły niż wojna i walka. Tym niemniej należy przypomnieć, że niemiecki teoretyk polityki wskazywał wyraźnie, że wojna nie jest ani sensem ani celem polityki, a nawet jej treścią, a jedynie stale obecną przesłanką, warunkującą ludzkie zachowania i działania, mającą konkretny sens egzystencjalny¹⁹. W tym ujęciu ciekawie brzmią trywialne zapewnienia, że *dźihad* to wyłącznie metafora. Warto przywołać prostą, ale retorycznie nośną uwagę Nassima Nicholasa Taleba: to, że czegoś nie znaleziono, nie oznacza dowodu na fakt, że tego nie ma, a jedynie dowód na to, że nie zostało to znalezione²⁰. Pozwala to lepiej zrozumieć potencjalność polityczności, nawet

¹⁶Europejczycy mają rację w teorii: rozmawiają Francis Fukuyama i Maciej Nowicki, [w:] *Idee z pierwszej ręki. Antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, Warszawa 2008, s. 16-22.

¹⁷Ibidem, s. 18.

¹⁸M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa 2009, s. 100.

¹⁹C. Schmitt, *Pojęcie polityczności...*, s. 205-206.

²⁰N. N. Taleb, *Czarny Łabędź: o skutkach nieprzewidywalnych zdarzeń*, Warszawa 2014, s. 97-98, 105.

w jej najbardziej radykalnym Schmittowskim ujęciu. Schmitt, jak sam podkreślał, nie tworzył „militarystycznej definicji polityczności”, lecz wskazywał na pewien prawdopodobny, a zarazem ostateczny efekt polityki. W tym znaczeniu zjawiska społeczne są jedynie potencjalnie polityczne, ponieważ mają w sobie zdolność do realizowania, która byłaby niemożliwa poza sferą tego, co polityczne. Klasyczny już dziś podział na *sacrum* i *profanum* funkcjonował w Europie przez długi czas, jednak dzisiaj istnieje poważne zagrożenie dla tego *status quo*. Niestety jest ono niewłaściwie umiejscawiane. Renesans religijności i procesy desekularyzacyjne nie wynikają bezpośrednio z rywalizacji między tymi dwoma płaszczyznami. Mylnie założono niezdolność zakorzenienia się wartości europejskich, ponieważ nie miały one właściwej sankcji i poza deklaracjami, nie były traktowane przez ich orędowników jako cechy jednoczące zbiorowości. Okazało się jednak, że kategoria tożsamości europejskiej nie jest wyłącznie pustym sloganem, czego dowód dostarczyła chociażby na wskroś europejska PEGIDA. Jest sprawą drugorzędną, czy ta europejska identyfikacja była odpowiedzią na nieudane inkorporowanie świata pozaeuropejskiego czy wykorzystano ją jako tarczę dla prawdziwych wartości, które traktowano pryncypialnie. Obserwując religijność Europejczyków nie można z absolutną pewnością stwierdzić, że nie mamy do czynienia z wiarą, która stawia wyżej wartości doczesne od transcendentnych. Mówiąc o uczciwości reprezentowanych postaw, podkreślamy wyłącznie ich kontekst polityczny, nie zaś wartość religijną. Chantal Mouffe analizując pojęcie polityczności Schmitta zaproponowała przejście od antagonizmu do agonizmu, zmieniając kategorię *wroga w przeciwnika*, ponieważ już sama obecność w porządku demokratycznym pozwala uświadomić sobie, że oponenti należą do tego samego zrzeszenia politycznego²¹. Byłaby to słuszna i skuteczna uwaga analityczna, o ile istniałyby wiarygodne dowody na to, że owa świadomość w równym stopniu dotyczy wszystkich nominalnie określanych Europejczykami. Postulat Mouffe jest interesujący, jednak ma zasadniczą wadę, bowiem nie uwzględnia udziału tych, których celem jest unieważnienie owego zrzeszenia. Intencjonalnej asymilacji w Europie religii niechrześcijańskich może przecież towarzyszyć świadome fałszowanie jej skuteczności. Często jest tak, że Europa nie wymaga już upodobnienia się, tylko adaptuje się sama do politycznych zwyczajów imigrantów. Taka neutralizacja polityczności osłabia od wewnątrz samą strukturę, ponieważ skutek owej rezygnacji tworzy się okoliczność do jej użycia przez uspionego przeciwnika. W takim razie ujęcie Schmitta jest trafniejsze, ponieważ zakładał on, że już pojawienie się konkretnej sytuacji rozstrzygającej, czyli realnej walki, jest miarodajne dla tego, co polityczne.

Mark Lilla mówiąc o wielkiej separacji religii od polityki wskazywał na fenomen Zachodu, który potrafił zbudować własną filozofię polityczną stanowiącą odpowiedź na potęgę teologii politycznej, dziś wykorzystywaną przede wszystkim przez

²¹Ch. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2009, s. 35.

przedstawiciele islamu²². Pamiętajmy jednak, że owa separacja miała w historii Zachodu także swoje wyjątki. Można wskazać elementy przesądzające o tym, że odpowiednio politykę Ronalda Reagana wobec Związku Radzieckiego i Geорга W. Busha wobec Iraku i Afganistanu można określić mianem krucjat. Laicka filozofia polityczna Europy o ile mogłaby dość łatwo uzyskać przewagę, to jest to jedynie dominacja w dyskursie. Stan mentalny, który nie przesądza o uzyskaniu jakiejkolwiek konwencjonalnej dominacji politycznej. Wynika to bezpośrednio z faktu, że zakorzenienie decyzji politycznej w boskim objawieniu zyskuje podwójną sankcję, jaka na poziomie standardowych ludzkich wyobrażeń jest po prostu łatwiej implementowana. Nadzieje na demokratyzowanie islamu i stopniową sekularyzację muzułmanów wynikają zapewne z naiwnego profetyzmu. Nie trudno skonstatować, że jedna teologia polityczna będzie najlepszą odpowiedzią na inną, jej wrogą. Nie dotyczą jej bowiem paradoksy uniwersalnych rozwiązań prawnych, jakie wymuszają przestrzeganie praw nie tylko przez tych, wobec których są, ale jednocześnie przez których są stosowane.

Polityzacja a religijność

Współczesna narracja religijna podlega coraz powszechniej zjawisku polityzacji, co znamienne, najczęściej większość nie odwołuje się przy tym do założeń teologicznych, lecz do konwencjonalnego wykorzystania jej społecznych przejawów nauczania. Szczególnie w Polsce obserwuje się niemal całkowite zignorowanie procesów "wielkiej separacji" religii i polityki, zastępując to sporem wokół potocznie rozumianego rozdziału kościoła od państwa. Polityczność z kolei, jako forma tożsamości zbiorowej, pozwala formułować postulaty religijne oraz będące pochodną myślenia religijnego, jako format sprzeciwu głównie wobec zagrożenia nie tyle ze strony tego, co niereligijne, lecz w tej religijności odmienne. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w jakiej deklarowana apolityczna religijność faktycznie jest elementem realizacji szerszego interesu politycznego, zaś polityczność religii zachowuje najistotniejsze cechy samego wyznania, czyniąc je istotnym elementem szerszej konstrukcji cywilizacyjnej. Obserwujemy zderzanie ze sobą wtórnego upolitycznienia oraz wtórnej sakralizacji.

Religijność jako forma i treść mobilizacji społeczeństwa uwarunkowana jest przez binarny układ rzeczywistości społeczno-politycznej i religijnej. W ujęciu Schmitta moglibyśmy mówić o sporze wewnątrz politycznej jedności. Niezwykle trudno byłoby w polskiej debacie publicznej doszukać się bezpośredniego odwołania się do objawienia (sytuacji wyjątkowej). W zamian za to uzyskujemy aproksymatyczną narrację, gdzie z treści rytualnych, czyni się uproszczony wizerunek sporu między katolikami a ateistami. Przy czym ów podział nie ma żadnych formalnych podstaw, a

²²Mark Lilla – wypowiedź, *Czy religia jest wrogiem polityki? Relacja z debaty „Dziennika” i „Europy” z udziałem Marka Lilli, Mirosławy Grabowskiej i Tadeusza Bartosia*, „Dziennik” 29 marca 2008.

opiera się raczej na epitetowaniu strony przeciwnej. W uproszczeniu uczestników można rozpoznać po emblematkach religijnych (różaniec czy krzyż) lub ich braku. Ten przejaskrawiony wizerunek oddaje jednak istotę sporu i jej faktyczny poziom doktrynalny. Z jednej strony pojawiają się zarzuty o ingerowanie hierarchów Kościoła katolickiego w życie polityczne, bądź subtelniej sakralizację konkretnej partii politycznej. Głośnym echem odbiła się wypowiedź prof. Magdaleny Środy, mówiącej o upolitycznieniu religii i ureligijnieniu PiS, czego dowodem miała być manifestacja religijności pod pałacem prezydenckim²³. Całość wypowiedzi odwoływała się do kontekstu, jakim było zaprzysiężenie prezydenta Andrzeja Dudy. Z drugiej strony odpowiedzią mediów konserwatywnych było odwołanie się do faktów (ustawa *in vitro*) oraz wskazywanie, że jest to szerszy projekt określany „ofensywą strachu” lewicy, obliczony na konkretny efekt wyborczy²⁴. Nie trudno wywnioskować, że ta wymiana argumentów krytycznych wynika z celowościowej postawy każdego człowieka, czyli sytuacji w jakiej zmierza on do osiągnięcia użyteczności jednostkowej, stąd jest to wybór mający w efekcie skutkować przyrostem konkretnych korzyści politycznych. Mamy pozostałości rozgraniczenia, jakie każą nam rozpoznać w obu stronach kategorie teistyczne oraz ateistyczne. W tak utrwalonych działaniach nie ma już miejsca na odnoszenie się do objawienia i boskości. Wystarczy, że powstaje dla obu czytelny manichejski podział, przy czym zwaśnione strony są jednocześnie po stronie dobra, choć trwają w radykalnej opozycji. To, co rzuca się w oczy w powyższym sporze polega na purytańskim wskazywaniu na upolitycznienie religii oraz bardzo detalicznej i dosłownej odpowiedzi, że tak nie jest. Max Weber wspominał, że nie dysponujemy właściwymi narzędziami, pozwalającymi nam na możliwość obiektywnego rozpoznania celów i wartości, jakimi kierują się jednostki. Dodatkowo staje się to utrudnione, kiedy zestawiamy ze sobą w jednej aktywności doczesne cele polityczne oraz religijną eschatologię. Polski katolicyzm dokonuje jednak, prawdopodobnie w pełni świadomie, redukcji, bowiem odwołuje się przede wszystkim od autorytetów religijnych naszych czasów, (papież Jan Paweł II; papież Franciszek). Jest to uzasadnione poprzez konieczność opisu problemów aktualnych, jakie nie były *expressis verbis* wyłożone w tradycyjnym nauczaniu przedsoborowym. Dowodzi to, że także doczesne życie katolików stanowi dla nich wartość autoteliczną, co ekonomicznie i politycznie nie musi ich odróżniać ani od ateistów ani od muzułmanów. W ten sposób mieszają się ze sobą cele, trudno rozróżnić co jest użytecznością polityczną, a co wyłącznie religijną. Samo w sobie upolitycznienie decyduje o zwielokrotnieniu możliwości realizacji jednostkowego dobra, wobec czego błędnie określane jest jako zjawisko społecznie niepożądane, zmieniające jakość praw, jakie traktuje się priorytetowo. Fakt, że ludzie deklarujący się jako wie-

²³Magdalena Środa: *Jesteśmy świadkami narodzin nowej politycznej religii. Ureligijnienie PiS i upolitycznienie religii*, [w:] <http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,130517,18518614,sroda-jestesmy-swiadkami-narozdin-nowej-politycznej-religii.html>. Dostęp: 14.08.2015.

²⁴W. Wybranowski, *Święte przestraszenie*, „Do Rzeczy”, Nr 33/132, 10-16 sierpnia 2015.

rzący, przekroczyli separację religii i polityki wynika z faktu, że ich wolność jest w niewłaściwy sposób zabezpieczona. Dotyczy to jednocześnie muzułmanów oraz chrześcijan, ale zdolność adaptacji do obiektywnych warunków w postulowanym świecie postreligijnym nie jest dlań identyczna.

Odwrótny przykład to dyskusje wokół ratyfikacji przez polski parlament konwencji antyprzemocowej oraz potępienia przypadków pedofilii wśród polskich duchownych. Sama ocena obu tych reakcji uświadamia nam, że próbowano dokonać ich „sakralizacji”, aby w ten sposób osłabić znaczenie konkurencyjnych środowisk politycznych. Nie ograniczono krytyki do napiętnowania zła, ocenianego się z punktu widzenia standardowych wartości humanistycznych, lecz tworzono złudzenie, że akty pedofilskie i przemoc w rodzinie wynikają z doktryny katolickiej lub co najmniej ze społecznej nauki kościoła. Zło jakie nie mieści się w standardowym osądzie działań ludzkich, zostało pozbawione atrybutu człowieczego i przenoszono je na same instytucje. Znamienne jest, że obie strony zaczęły wierzyć w ten polityczny blef, ponieważ pozwalał on prezentować swoje racje poprzez obustronne odwołanie się do przemocy konwencjonalnej jak i symbolicznej. Wiele przykładów z polskiego życia publicznego obrazuje strategię uproszczeń i celowych redukcji zjawisk, tak aby niosły one odpowiedni ładunek emocjonalny, zupełnie tak, jakby afekty społeczne stanowiły najwyższą polityczną wartość. Obie strony, wymagając wzajemnie niwelowania negatywnego wpływu zasad sprzecznych z ich doktryną, kreują rzeczywistość będącą hiperbolą faktycznych problemów. W rezultacie potęgując własne lęki.

Polski konflikt religijno-polityczny zachowuje w sobie jedynie echa pierwotnej polityczności i w tym tylko znaczeniu należałoby uznać go za nieuczciwy. Uczestnicy wzajemnie zarzucają sobie nieszczerą intencję, co jeszcze można próbować racjonalnie wytłumaczyć. Równocześnie okłamują sami siebie, przyjmując kompromisy, które wyłącznie osłabiają ich pozycję. Historyczna rola Kościoła katolickiego w Polsce w czasach *ancien regime* nie wyczerpywała się w jego kreowaniu religijności, lecz obronie wartości, jakie w demokratycznych systemach do dziś uznaje się za uniwersalne. Z tego właśnie powodu już po transformacji ustrojowej traktowano stanowisko duchownych jako głos pełnoprawnych uczestników życia społecznego, co więcej ze szczególnym naciskiem na jego rezonans polityczny. Hierarchowie uznali więc, że skoro ich obecność jest nie tylko tolerowana, ile stanowi element dyskursu politycznego, korzystali z tej uprzywilejowanej sytuacji. Już sam ten fakt obrazuje nam, że okoliczności i okazje polityczne nie czynią, nawet w systemie demokratycznym, rozróżnienia między sferą sacrum a profanum. Polityczne negocjacje to nie tylko najskuteczniejszy środek realizacji potrzeb, ale też wyłączny w odniesieniu do zasad współdziałania społecznego. Władza świecka, która zdecydowała się prowadzić dialog ze stroną kościelną czyniła to wskutek przekonania, że normy pozareligijne są atrakcyjniejszym wyborem dla jednostek. Niestety dla polityków, owo wciągnięcie świata duchownego

skutkowało tworzeniem zaplecza dla mogącej pojawić się opozycji politycznej. Wówczas próbowano wykluczyć Kościół katolicki z dyskursu z powodów formalnych. Haśła, jakie zdają się być mało atrakcyjne z punktu widzenia wolności wyboru jednostki, mają jednak wysoką zdolność mobilizacyjną oraz efektywność polityczną. Polityzacja religii w Polsce nie jest wyłącznym darem środowisk świeckich związanych z tradycyjną religijnością, lecz w równym stopniu odpowiadają za to politycy, nominalnie nazywający się liberalnymi, którzy nie potrafili własnych praw traktować w sposób rudymmentarny i bezkompromisowy. Co ciekawe w najnowszej historii Polski można znaleźć tylko jeden element, który świadczyłby o próbie połączenia polskiej polityki z teologią, poprzez dwukrotną próbę parlamentarnej intronizacji Jezusa Chrystusa na Króla Polski²⁵. Jak zwykle w polskiej debacie strony pogubiły się we własności argumentów. Oponenti odwoływali się do teologii, a zwolennicy zarzucali im tej teologii wykorzystanie²⁶. Przykład ten może jednak sugerować, że dominujące potrzeby polityczne zawierają się w standardowych odniesieniach i analizach, stanowiąc jakiś komponent polskiego pozytywizmu politycznego.

Zakończenie

Teologia polityczna posądzana była o zasłanianie się przemocą, co dopiero wskutek zaistnienia wielkiej separacji udało się wyeliminować. Należy jednak podkreślić dwie wątpliwości dotyczące powyższego. Twierdzenia tego nie można odnieść do zderzenia islamu i demokracji liberalnej, jeśli przyjmiemy, że również islam podlega regułom owego rozdzielenia. Współczesna niechęć do rozgraniczenia fundamentalizmów religijnych w Europie wynika z ucieczki od konieczności przyznania, że islam jest politycznie nihilistyczny, podczas gdy chrześcijaństwo jest sojusznikiem w obronie wartości europejskich. W zamian za to sugeruje się, że terroryści nie mają motywacji religijnych, a ich programem politycznym jest po prostu powszechny terror. Zarzut ten trudno jest sformułować wobec chrześcijan, więc imputuje się im chęć tworzenia państwa wyznaniowego. Jednocześnie z wielką gorliwością podkreśla się, że tego typu dążenie obce jest muzułmanom, a jedyne czego potrzebują to poprawa statusu materialnego. Z analizy tego typu otrzymamy kuriozalny wniosek, że religijność w Europie wygenerowała trzy grupy: areligijnych terrorystów; niezamożnych muzułmanów i roszcujących sobie pretensje do sukcesji władzy – chrześcijan. Druga wątpliwość dotyczy przekonania, że przemoc religijna jest celem politycznym. Radykalny błąd polega na tym, że sytuacja polityczna wymusza adekwatność zastosowanych środków (nawet

²⁵Warto pamiętać, że spór o *Invocatio Dei* w projektach polskiej konstytucji w III RP przed uchwaleniem polskiej ustawy zasadniczej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, dotyczył głównie przestrzeni symbolicznej i nie komponował się w żaden większy projekt polityczny.

²⁶Por. Ks. Tadeusz Kiersztyn, *Intronizacja Jezusa Chrystusa na Króla Polski*, <http://www.frona.pl/blogi/jezus-chrystus-krol-polski/intronizacja-jezusa-chrystusa-na-krola-polski,7785.html>. Dostęp: 14.07.2015.

ostatecznych), co nie oznacza, że samo ich użycie może być końcowym projektem politycznym. Jeśli to zostanie uświadomione, wówczas konsekwencją będzie odkrycie, że terror nie może się zakończyć bez znalezienia jego przyczyn i ich neutralizacji, dla Schmitta mającej charakter rozstrzygającego środka politycznego. Uważna lektura *Der Begriff des Politischen* pozwoli zrozumieć, że same akty terroru nie tworzą w ogóle nowej treści politycznej, w związku z tym terrorysta to odpowiednik Schmittowskiego żołnierza, który wyłącznie realizuje wcześniej wyznaczone cele polityczne.

Ronald Dworkin pisze: „nie twierdę, że nie istnieje osobowy bóg, który uczynił niebiosa i kocha swoje stworzenia. Twierdę tylko, że takie istnienie boga nie ma samo w sobie znaczenia dla prawdy wartości religijnych.”²⁷ Kontynuując te myśli, można dodać, że istnienie/nieistnienie Boga nie ma znaczenia dla funkcjonowania skutecznej teologii politycznej. Gdyby miał miejsce krytyczny spór pomiędzy nauką a wiarą w odniesieniu do istnienia Boga, to także mógłby on zostać rozstrzygnięty wyłącznie na poziomie polityki. Celnie ów spór unieważniał w wywiadzie radiowym profesor Kazimierz Jodkowski: „gdyby istniał naukowy dowód na obecność Boga, wówczas wiara byłaby niepotrzebna”. W sferze symboliki, jaka w równym stopniu dotyczy rzekomo materialnego świata polityki, wszelkie wątpliwości doprowadzają nas do konieczności ich politycznego usankcjonowania. Niezbędne staje się nabywanie świadomości funkcjonowania religijności jak cechy jednocześnie pierwotnie i wtórnie upolitycznionej. Innymi słowy, transcendentność religii występuje również, a w ostatnim czasie przede wszystkim, jako atrybut intencjonalnej transkrypcji na język polityki. Prawdopodobnie nie zawsze w pełni świadomie, jednak ludzie pragną realizacji swoich celów, nie tyle w sposób ściśle religijny, ale właśnie dosłownie polityczny. Część polityków oczekuje, że podstawą życia społecznego będzie jednocześnie areligijność oraz apolityczność. Biorąc pod uwagę elementy tożsamości zbiorowych, nawet reprezentowane jednostkowo, tego typu żądanie to nonsens. Efektem tego byłoby pozbanienie społeczeństwa konstytuujących je cech społecznych. Nawet jeśli osiągnięty skutek miałby jakieś właściwości polityczne, w konsekwencji degradowałby on sam siebie.

²⁷R. Dworkin, *Religia bez Boga*, Warszawa 2014, s. 32-33.

* * *

Łukasz Młyńczyk – politolog, doktor, adiunkt w Zakładzie Teorii i Metodologii Badań Politologicznych Instytutu Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Specjalizuje się w badaniach dotyczących teorii polityki, ze szczególnym uwzględnieniem procesów poznawczych dotyczących polityczności zjawisk społecznych. Autor książki *Między kreatywnością a próżnowaniem. Polityczność dwóch typów idealnych* (Wydawnictwo Elipsa – Warszawa 2015). Redaktor tematyczny czasopism naukowych „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” oraz „Przegląd Narodowościowy = Review on Nationalities”. Komentator polityczny.

Bartłomiej Secler

RELIGIA – POLITYKA – DEMOKRACJA W PERSPEKTYWIE MYŚLI JÓZEFA TISCHNERA

Wprowadzenie

Bogaty dorobek pisarski księdza Józefa Tischnera – zarówno naukowy, jak i publicystyczny, można podzielić na trzy grupy zagadnień. Pierwszym obszarem refleksji jest problematyka związana z teologią, wiarą, religią. Drugą grupę stanowią teksty filozoficzne, które często korespondują z jego pisarstwem teologicznym i religijnym. Co ciekawe – jak zauważył Maciej Bielawski w jednym z numerów miesięcznika „Znak” – „niektórzy filozofowie twierdzili, że filozofia Tischnera nie jest godna uwagi, gdyż >>rozmięcza<< ją teologia, zaś wielu teologów deprecjonowało jego przemyślenia, nazywając je filozofowaniem, które nie ma nic wspólnego z teologią. Jeszcze inni mówili, że twórczość autora *Etyki solidarności* to tylko... ascetyka, kaznodziejstwo, literatura okolicznościowa czy nawet demagogia, a nie >>prawdziwa<< filozofia bądź teologia”¹. Trzecią grupę zagadnień stanowi natomiast problematyka społeczno-polityczna. I tu także nie obyło się bez sporu o tischnerowskie poglądy i stawiane diagnozy². Niemniej jednak we wszystkich trzech, wskazanych wyżej, grupach zagadnień znajdziemy wątki, które wpisują się w temat niniejszego artykułu. Jako że tekst ten osadzony jest na gruncie politologii dominować będzie perspektywa społeczno-polityczna relacji pomiędzy religią – polityką – demokracją. Warto jednak odnotować, by uniknąć ewentualnych nieporozumień, że u Tischnera wątki teologiczne, religijne, społeczne czy polityczne są ze sobą ściśle związane. Powoduje to niekiedy problemy natury interpretacyjnej tischnerowskiej myśli, która jest wielowątkowa, acz przemyślana, spójna i uporządkowana.

Celem tekstu jest wyartykułowanie tych wątków ze spuścizny Tischnera, które korespondują z problematyką religii i polityki. Ogromna ilość materiału, którą w tej kwestii można poddać analizie oraz ograniczenia wydawnicze wymusiły przyjęcie określonych ram, tj. w pierwszej kolejności chciałbym zwrócić uwagę na specyfikę relacji religia-polityka, dalej zaś na tischnerowskie rozumienie miejsca i roli Kościoła w życiu publicznym, problem religii politycznej oraz stosunek krakowskiego myśliciela do demokracji. Rozważania te poprzedzone są krótką informacją biograficzną na temat Księdza. W ostatniej części tekstu zamieszone zostało podsumowanie.

¹M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” nr 3 z 2001.

²Zob. B. Secler, *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1955-2000. Studium politologiczno-medioznawcze*, Poznań 2015, passim.

Człowiek – filozof – ksiądz³

Józef Tischner urodził się 12 marca 1931 roku w Starym Sączu. Rodzice, ojciec Józef, matka Weronika Chowańcówna, byli nauczycielami. Dzieciństwo i młodość przyszły ksiądz spędził w Łopusznej, gdzie ojciec kierował tamtejszą szkołą. Po wybuchu wojny Tischnerowie wyjechali na kilka lat z rodzinnej miejscowości. Najpierw mieszkali w Rabie Wyżnej, później w Rogoźniku, w którym Tischner ukończył szkołę powszechną i pierwszą klasę gimnazjum. W 1945 roku podjął naukę w gimnazjum w Nowym Targu – tu cztery lata później zdał maturę. Już wtedy poważnie myślał o kapłaństwie. Przeciwny temu pomysłowi był jego ojciec i to właśnie za jego namową młody Tischner złożył papiery na Wydział Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Cały czas myślał jednak o zostaniu księdzem. Po roku spędzonym na studiowaniu prawa, wstąpił w końcu do krakowskiego seminarium na Podzamczu. „Kiedy wreszcie zdecydowałem się na teologię poczułem wielką ulgę”⁴ – zwierzył się po latach Tischner.

Jego studia seminaryjne przypadły na jeden z najtrudniejszych okresów dla Kościoła w powojennej Polsce. To wtedy doszło m.in. do procesu Kurii krakowskiej, uwięzienia prymasa Stefana Wyszyńskiego czy usuwania wydziałów teologicznych z uniwersytetów. W seminarium Tischner miał kontakt z wykładowcami, którzy wpłynęli na kształtowanie jego późniejszego myślenia religijnego. Byli to m.in. ks. prof. Kazimierz Kłósak (pod jego kierunkiem Tischner rozwijał swoje zainteresowania filozoficzne, związane przede wszystkim z filozofią niemiecką), późniejszy biskup, ks. prefekt Jan Pietraszko, a także ks. dr Karol Wojtyła, z którym Tischner miał zajęcia z etyki społecznej.

Na księdza Tischner został wyświęcony w 1956 roku przez bpa Franciszka Jopa, po czym został skierowany do pracy w parafii pod Oświęcimiem. Wkrótce, podjął studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a następnie na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po obronie doktoratu⁵ w 1963 roku powierzono Tischnerowi wykłady z filozofii w krakowskim seminarium duchownym. W tym okresie zaczął także odprawiać msze i głosić kazania w kościele św. Anny, gdzie proboszczem był bp Pietraszko. W 1965 roku Tischner zadebiutował na łamach „Tygodnika Powszechnego” (dotąd publikował jedynie w pismach specjalistycznych), a rok później w „Znaku”, gdzie ukazał się jeden z jego najważniejszych i najgłośniejszych tekstów *Schyłek chrześcijaństwa*

³Tytuł tej części nawiązuje do słynnych słów Tischnera: „Najpierw czuję się człowiekiem, potem filozofem, potem długo, długo nic i dopiero księdzem”. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 86.

⁴A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 18.

⁵Rozprawę pt. *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* przygotował pod kierunkiem prof. Romana Ingardena. Natomiast kolegium habilitacyjne odbyło się na Akademii Teologii Katolickiej 27 czerwca 1972 roku. Recenzentami rozprawy o *Fenomenologii świadomości egotycznej* byli: Izydora Dąbrowska, ks. Marian Jaworski, Władysław Stróżewski. Prace dostępne w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

tomistycznego⁶, który wywołał niespodziewanie szeroką dyskusję m.in. o relacjach chrześcijaństwa z myślą współczesną⁷.

Popularność Tischnera rosła bardzo szybko. Już w latach siedemdziesiątych stał się znaczącą postacią w życiu intelektualnym Polski. Współpracował z wieloma środowiskami: lekarzami, prawnikami, uczonymi czy artystami. W 1980 roku podjął działalność publiczną na szerszą skalę. Przełomowym wydarzeniem było październikowe kazanie wygłoszone w Katedrze Wawelskiej dla przywódców „Solidarności”. Homilia dała początek *Etyce solidarności*⁸, najgłośniejszej książce krakowskiego myśliciela, która przyniosła mu rozgłos na światową skalę⁹. Jego kazanie z okazji I Zjazdu „Solidarności” zostało włączone w poczet oficjalnych dokumentów zjazdowych. Także Jan Paweł II podczas wizyty w Gdańsku w 1983 roku cytował teksty Tischnera jako najlepiej oddające prawdę o „Solidarności”¹⁰.

Tischner był kapłanem Związku Podhalan. Popularnością cieszyły się jego coroczne msze pod Turbaczem¹¹. Wspierał rozwój kultury góralskiej. W 1981 roku wraz z Hansem-Georgiem Gadamerem i Krzysztofem Michalskim założył Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu i wielokrotnie uczestniczył w organizowanych przez Instytut spotkaniach intelektualistów z Janem Pawłem II w Castel Gandolfo. Po zamachu na papieża w 1981 roku telewizja poprosiła Tischnera o komentarz. Szybko stał się lubianą, a nade wszystko słuchaną postacią medialną. Po roku 1989 działalność publiczną Tischnera okazała się przemyślanym programem duszpasterskim. W wielu artykułach, książkach, wywiadach towarzyszył Polakom w oswojeniu się z wolnością i w budowaniu nowego ładu – nie tylko tego polityczno-społecznego – ale również etycznego.

W ostatnich latach swojego życia ciężko zachorował na raka krtani. Leczenie i przeprowadzane operacje nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Tischner przestał mówić. Nadal jednak pisał. W tym okresie powstała jego ostatnia książka *Ksiądz na manowcach* oraz przejmujące teksty o Bożym Miłosierdziu. Zmarł 28 czerwca 2000 roku w jednym z krakowskich szpitali. Ciało ks. Tischnera spoczywa w Łopusznej¹².

⁶J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” nr 01 z 1970.

⁷W. Bonowicz, *Parafia Tischnera*, „Znak” nr 03 z 2001, s. 76.

⁸J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981. Zob. także wydania późniejsze z 1992 i 2000 roku.

⁹W. Bonowicz, op. cit., s. 77.

¹⁰A. Karoń-Ostrowska, *Pasterz i liberal*, „Newsweek” nr 06 z 2005; B. Secler, *Myśl Jana Pawła II w publicystyce Józefa Tischnera*, w: T. Wallas (red.), *Przeszłość odległa i bliska. Studia z zakresu politologii i historii*, Poznań 2012, s. 269-277.

¹¹Zachowane kazania ks. Tischnera z mszy pod Turbaczem znajdują się w książce: J. Tischner, *Słowo o ślebobdzie. Kazania spod Turbacza 1981-1997*, Kraków 2003.

¹²Szerzej (m.in.): W. Bonowicza, *Tischner*, Kraków 2001; T. Ponikto, *Józef Tischner – myślenie według miłości*, Kraków 2013; B. Secler, *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu...*, op. cit.; J. Tischner, *Dziennik 1944-1949. Niewielkie pomieszanie klepek*, Kraków 2014.

Religia – polityka – religia polityczna

Społeczne myślenie o porządku politycznym było – poniekąd od zawsze – związane z wyobrażeniami religijnymi, a wraz z nastaniem chrześcijaństwa, także teologicznymi. W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia Ojcowie Soboru Watykańskiego II podkreślili świecki charakter polityki¹³. Kilkadziesiąt lat później kard. Joseph Ratzinger i późniejszy papież przekonywał, że głównym zadaniem religii jest rozdzielenie tego co eschatologiczne i tego co polityczne oraz odbóstwo państwa i polityki. Śledząc jednak relacje pomiędzy religią a polityką można mieć wątpliwości czy jakiegokolwiek postulaty odnoszące się do odpolitycznienia religii i uwolnienia polityki z pierwiastków religijnych, nie są tylko sugestiami pozostającymi w sferze rozważań teoretycznych. Stanisław Obirek pisząc o współczesnym katolicyzmie przekonuje, że religia jest ofiarą polityki i odwrotnie¹⁴.

XIX-wieczne przypuszczenia, iż wraz z nastaniem społeczeństwa przemysłowego, religia będzie tracić na znaczeniu okazały się błędne. Pippa Norris i Ronald Inglehart słusznie zwracają uwagę, że poglądy o „śmierci religii” i postępującym procesie sekularyzacji spotykają się w ostatnich kilkudziesięciu latach z dużą krytyką. Prezentowane są argumenty świadczące o sile i witalności religii w dzisiejszych czasach¹⁵. Z punktu widzenia relacji pomiędzy religią a polityką istotnym jest pytanie o genezę politycznego uwikłania religii oraz działań politycznych inspirowanych religią¹⁶. W jednej ze swoich książek José Casanova przekonuje, że stosunków na linii polityka – religia nie można sprowadzać jedynie do konstytucyjnego porządku rozdziału państwa od Kościoła. Dla zapewnienia wolności religii od państwa czy wolności państwa od religii, konieczne są działania zmierzające do oddzielenia religii od państwa lub zniesienia religii państwowej¹⁷. Działania te jednak nie powodują, że polityka w dalszym ciągu nie wnika w sferę religii, a religia w sferę polityki.

Tischnerowska refleksja nad relacją religia – polityka ma niejednokrotnie wymiar praktyczny. Sprowadza się bowiem do namysłu nad miejscem i znaczeniem Kościoła w państwie oraz roli tej instytucji w procesie budowania i umacniania demokracji. Mając na uwadze problem poczucia bezradności chrześcijaństwa wobec zagadnień społecznych – wynikało ono z osobistego doświadczenia Tischnera, którego młodość przypadła na wojnę i stalinizm, krakowski myśliciel przeciwny był zamykaniu się Kościoła w kręgu *stricte* religijnym. Wyrażał przekonanie, że wiara człowieka nie może ograniczać się do murów świątyni lecz musi oddziaływać na zewnątrz, rzuto-

¹³Zob. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”.

¹⁴S. Obirek, *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 51.

¹⁵Por. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006, s. 27-28.

¹⁶S. Obirek, op. cit., s. 51.

¹⁷J. Casanova, *Religie polityczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, passim.

wać na przestrzeń publiczną. Rolą Kościoła nie może być tylko wskazywanie człowiekowi drogi do Boga. Kościół musi pomagać i uczyć swoich wiernych, jak właściwie kształtować relacje z drugim człowiekiem, jak formować etyczne wybory katolików w dziedzinie gospodarki, polityki i życia społecznego. Pod tym względem – nauczanie hierarchów Kościoła i postawy laikatu – budziły zdecydowany krytycyzm Tischnera¹⁸.

Zdaniem myśliciela, Kościół ma na przykład obowiązek uczyć ludzi wierzących właściwego i odpowiedzialnego stosunku do pracy. To właśnie od jakości pracy zależy to, jak wygląda lub może wyglądać doczesne życie jednostki. W jednej ze swoich książek Tischner zauważa, że tzw. ekonomia pracy jest w chrześcijańskiej wizji egzystencji ludzkiej integralną częścią ekonomii zbawienia. Codziennie, kiedy człowiek podejmuje swoją pracę to walczy nie tylko – jak podkreślał filozof z Łopusznej – o jakość i ilość „chleba powszedniego”, ale także o swoje zbawienie¹⁹. Te Tischnerowskie rozważania o pracy są chyba najlepszym przykładem, a nawet dowodem na wielkie znaczenie społecznego wymiaru wiary, ale także religii kształtującej postawy człowieka.

W czasach kiedy Tischner związany był z duszpasterstwem akademickim przy krakowskim kościele św. Anny (lata sześćdziesiąte), nie ukazał się żaden tekst jego autorstwa o politycznym zaangażowaniu chrześcijan. Wynikało to przede wszystkim z ograniczeń nakładanych przez ówczesną cenzurę. Warto podkreślić, iż pisząc w tamtym okresie o udziale wierzących w życiu politycznym, można było tylko zalecać ludziom popieranie ustroju „sprawiedliwości społecznej”. Od tego jednak Tischner był bardzo daleki. Mimo to uważał, że nauczanie Kościoła powinno obejmować sferę polityczną²⁰. Może o tym chociażby świadczyć tischnerowskie zainteresowanie teologią wyzwolenia²¹.

Myśliciel czerpał z niej m.in. uzasadnienie kluczowej dla swych ówczesnych koncepcji gospodarczych „opcji na rzecz ubogich”, a także odrzucenie indywidualistycznego podejścia do wiary. Tischner pisał w latach 90. XX wieku, że w takiej wierze nie ma miejsca dla drugiego człowieka. „Nie widać głodu, nie widać więzień, nie widać zmarnowanego człowieczeństwa. Widać natomiast zwykły egoizm podlany religijnym sosem”²² – podkreślał. Tischnerowska etyka solidarności łączyła się z teologią wyzwolenia tym, iż politycznym obowiązkiem katolików jest walka zarówno o własne interesy, jak i o godność człowieka. Pogląd ten był tak popularny, że legł u podstaw współpracy nawiązanej przez środowisko związane z „Tygodnikiem Powszechnym” i mie-

¹⁸J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 128-129.

¹⁹J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei: wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1997, s. 72.

²⁰J. Gowin, op. cit., s. 129-130.

²¹Teologia wyzwolenia jest nurtem we współczesnej teologii latynoamerykańskiej, który powstał jako reakcja na sytuację „absolutnej negacji Boga”, ubóstwo, wyzysk, niesprawiedliwość społeczną i zinstytucjonalizowaną przemoc. Punktem wyjścia rozważań teologicznych w teologii wyzwolenia jest ubogi człowiek (żyjący w niezasażonej nędzy) zarówno jako jednostka oraz jako lud i klasa. Ubóstwo człowieka i społeczeństwa jest wynikiem niesprawiedliwych struktur społecznych. Zaradzić temu ma wyzwolenie, które jest procesem uwalniania się z wszelkiego rodzaju zniewoleń i grzechów.

²²J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 201.

sięcznikiem „Znak” z kręgami lewicowej i laickiej opozycji antykomunistycznej w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Początkowo Tischner do tego dialogu nie odnosił się ze zbytnią sympatią i starał się nie angażować w działalność opozycyjną. Inaczej było gdy powstała „Solidarność”. Wtedy stał się jednym z duszpasterzy tego niezależnego ruchu społecznego. Nie podważał też politycznego charakteru działalności związku, choć zaznaczał, że „Solidarność” przywraca polityce zasadniczy sens, mianowicie – sens służby dobru wspólnemu i obronie godności ludzkiej²³.

Między październikiem 1980 a czerwcem 1981 roku Tischner pisał jedną ze swoich najgłośniejszych książek *Etykę solidarności*. Wtedy też, w wielu kręgach – kościelnych i politycznych – zaczęto mówić o „etyce solidarności”. „To zaczęło funkcjonować jako obiegowe powiedzenie. Etyka była narzędziem walki politycznej, a polityka także narzędziem etyki, jedno się z drugim łączyło. Moje teksty miały charakter hermeneutycznej interpretacji wydarzeń, one nie chciały projektować rzeczywistości tylko ją opisywać. Nie miały na celu pokazania tego, co powinno być, miały jedynie opisywać to, co jest”²⁴ – tłumaczył po latach autor.

Etyka solidarności – według Tischnera – była w pierwszej kolejności próbą rekonstrukcji etosu pracy. Przede wszystkim chodziło o oczyszczenie języka z komunistycznej iluzji. Duszpasterz chciał na nowo pokazać, na czym polega wyzysk człowieka przez drugiego człowieka, czym jest strajk i czy zawsze ma charakter destrukcyjny, czy też może mieć znaczenie konstruktywne. Z dziełem wiązało się jednak sporo nieporozumień, gdyż dzieło nie spełniało oczekiwań wszystkich. Byli bowiem tacy, którzy doszukiwali się w niej etyki normatywnej, a zatem odpowiedzi na pytanie – co robić? Byli tacy, którzy chcieli jakiś konkretnych rad, wskazówek politycznych czy nawet ekonomicznych. „Tymczasem była to analiza etycznej substancji świadomości człowieka bez wnikania w konteksty polityczno-ekonomiczne. Sprawa polegała na tym, żeby w ogóle pokazać czytelnikom, że taka sfera – sfera samoświadomości społecznej – istnieje i jest ważna. Większość była skupiona na szczytach góry lodowej, czyli na różnych konkretach, nie zauważając, że choroba socjalizmu sięga o wiele głębiej”²⁵ – tłumaczył po latach Tischner.

Pomimo licznych rozterek Tischner kontynuował swoją obywatelską aktywność duszpasterską w czasach stanu wojennego i w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. Widać jednak z całą wyrazistością, że to, o czym mówił i pisał nacechowane było napięciem, a czasami wręcz ocierało się o sprzeczność. Z jednej strony odprawiał msze za ojczyznę, podczas których podtrzymywał nadzieję i mobilizował do kontynuowania oporu. Z drugiej jednak strony, niektóre wystąpienia Księdza były gorzką refleksją nad kryzysem polskości, krytyczną oceną religijności masowej czy nawoływa-

²³J. Gowin, op. cit., s. 131.

²⁴A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie*, Kraków 2003, s. 99.

²⁵Ibidem, s. 99.

niem Polaków do umiaru politycznego. To właśnie pod tym ostatnim względem był on bliski wówczas łagodnej postawie prymasa Józefa Glempa wobec władz²⁶.

Warto podkreślić, iż przywoływane lata 80. XX wieku to okres, w którym poglądy Tischnera na temat publicznych zadań religii dopiero się kształtowały, nie były zatem wolne od niekonsekwencji. Z upływem czasu dostrzegał, iż istnieją różne formy publicznej aktywności Kościoła czy społecznego oddziaływania religii. Ażeby nie pojawiło się zagrożenie, że to oddziaływanie nie będzie deprawować wiary – religia musi być wyraźnie oddzielona od ideologii. W *Polskim młynie* Tischner podkreślał z całą stanowczością, że religia musi zachować własną tożsamość. Musi być pozbawiona jakichkolwiek naleciałości. Przekonywał, że religia musi być religią, a Kościół musi być Kościołem. Jeżeli tak by nie było, wtedy pojawi się niebezpieczeństwo utraty tożsamości. Religia i Kościół byłyby wtedy już czymś zupełnie innym i najprawdopodobniej trudno by było tą tożsamość i „czystość” odzyskać. Z takim właśnie przekonaniem Tischner wszedł w wolną Polskę, a relacje religii i polityki stały się wówczas jednym z głównych przedmiotów jego rozważań²⁷.

Myśliciel uważał, że obowiązkiem polskich katolików jest przede wszystkim aktywny udział w budowie demokratycznego państwa i wolnorynkowej gospodarki. Przestrzegał przy tym człowieka przed zamykaniem się w getcie wyznaniowym. Skutkiem takiej postawy była sympatia, a można nawet powiedzieć, że poparcie dla Unii Demokratycznej, która w późniejszym okresie przekształciła się w Unię Wolności. Równocześnie opowiadał się za liberalnym modelem ustrojowej przemiany gospodarczej i podkreślał jej podwójny sens – nie tylko ekonomiczny, ale również etyczny. Dlatego też z aprobatą odnosił się do poparcia, jakiego przemianom wolnorynkowym udzielił w 1990 roku Episkopat, który w wydanym dokumencie podkreślił nieodzowność bolesnych posunięć i poddał krytyce podejście: „za złą płacę zła praca”, docenił kluczową rolę prywatnej przedsiębiorczości i zauważył, że bezrobocie jest głównie wynikiem likwidowania pracy pozoranej²⁸.

W myśleniu Tischnera o problemie publicznej obecności religii można dostrzec wyraźną dwutorowość. Z jednej strony, z przekonaniem mówił, że pełne przeżywanie wiary obejmuje także konkretną odpowiedzialność za kształt życia zbiorowego²⁹. Z drugiej zaś, przeciwny był określonej sposobowi społecznego przejawiania się polskiego katolicyzmu. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż tym można tłumaczyć ambiwalentny stosunek Tischnera do nauczania prymasa Stefana Wyszyńskiego, krytykę neotomistycznej etyki społecznej, rezerwę wobec politycznego patosu duszpa-

²⁶J. Gowin, op. cit., s. 132.

²⁷Ibidem, s. 134.

²⁸Ibidem, s. 136-137.

²⁹Stąd chociażby młodzieńcza fascynacja Tischnera marksizmem, oczekiwanie od polskich katolików większego aktywizmu, zainteresowanie teologią wyzwolenia, czy zaangażowanie w „Solidarność”. Zob. B. Secler, *Księdza Tischnera rozważana o marksizmie*, w: A. Łaska (red.), *Marksistowskie inspiracje w badaniach polityki*, Warszawa 2013, s. 181-194.

sterstwa stanu wojennego oraz sprzeciw wobec rozpolitykowania duchowieństwa w czasach wolności i szerzenia syndromu religii politycznej z jej totalitarną skazą³⁰.

Zagłębiając się w tischnerowską *Krainę schorowanej wyobraźni* natkniemy się właśnie na pojęcie „religii politycznej”. Według Tischnera dzięki temu określeniu można odsłonić prawdziwe oblicze totalitaryzmu. Pojawiło się ono w 1938 roku w tytule książki Erica Voegelina, poświęconej komunizmowi, faszyzmowi i narodowemu socjalizmowi. Rok później w podobnym celu użył tego pojęcia Raymond Aron. Jednak od samego początku formuła ta była obciążona pewną dwuznacznością, dotyczącą przede wszystkim genezy totalitaryzmu. Dla Voegelina totalitaryzm – „religia polityczna” – powstał w wyniku procesów sekularyzacji, jakim uległa w czasach nowożytnych chrześcijańska Europa. Tischner pisał, że cześć składana prawdziwemu Bogu została zastąpiona czcią „bożków”, którymi są klasa, rasa i ekonomia. Inaczej kwestia ta wygląda u Arona. Otóż uważał on, że współczesne systemy totalitarne są „religiami politycznymi” dlatego, iż odrzucają utrwaloną przez Oświecenie zasadniczą różnicę między władzą religijną a władzą świecką, sprowadzającą władzę świecką do poziomu władzy religijnej. Jeżeli chodzi o pierwszy przytoczony przypadek to, aby przezwyciężyć totalitaryzm, trzeba powrócić do chrześcijańskich korzeni Europy. Taki powrót nie wystarcza niestety w drugim przypadku. Wszystko dlatego, że zarzewie totalitaryzmu tkwi w samym chrześcijaństwie. Trzeba zatem zwrócić się ku oświeceniowej koncepcji podziału władz, która właśnie wtedy w znacznej mierze krystalizowała się w opozycji do chrześcijaństwa. Dla jednych więc ratunkiem przed niebezpieczeństwem totalitaryzmu jest powrót do dawnej wiary, dla innych zaś – jeśli nie radykalna krytyka wiary, to przynajmniej głęboka rewizja depozytu wiary³¹.

Zatrzymajmy się na chwilę nad samym terminem „religia polityczna”. Jak pisał Tischner – użyciem pojęcia rządzi intencja krytyczna: pojęcie sugeruje, że totalitaryzm, który prześladowuje religię, w gruncie rzeczy popada w to, co odrzuca, i sam staje się religią – religią polityczną. Taki pogląd może jednak sugerować czy nawet zakładać, że religia jest także jakąś odmianą totalitaryzmu. Można pójść jeszcze dalej i uznać, że religia miałaby być totalitaryzmem niejako z natury, a polityka stawałaby się totalitarna wtedy, gdy naśladuje religię. Wtedy też należałoby stwierdzić, że spór między religią a totalitaryzmem jest sporem między dwoma totalitaryzmami, które walczą o niepodzielną władzę nad całym człowiekiem³².

Tischner w *Krainie...* zauważał, iż problem „religii politycznej” nabrał w Polsce – szczególnie w latach dziewięćdziesiątych – szczególnego znaczenia. Wiązał się on przede wszystkim z zagadnieniem stosunków między władzą Kościoła a władzą państwa. Nasuwa się tu pytanie – jaki był (ale również jaki nadal jest) wzajemny stosunek

³⁰J. Gowin, op. cit., s. 141.

³¹J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 55.

³²Ibidem, s. 56.

obu tych władz? Problem zaostrzył się, w latach dziewięćdziesiątych, w wyniku narastającej w kręgach katolickich świadomości klęski. Ugrupowania polityczne, które powoływały się na wartości chrześcijańskie poniosły porażkę w wyborach. Nie można było osiągnąć porozumienia w sprawie ratyfikacji konkordatu, nie wspominając już szeregu „perypetii” związanych z ustawą o ochronie życia poczętego. Kościół napotkał wielkie trudności w porozumieniu z ogromną częścią polskiego społeczeństwa. Zgubiono gdzieś wspólny język. Można się dziś zastanawiać jak to możliwe w katolickim kraju, z którego na dodatek pochodził papież-Polak? W takiej sytuacji mogła pojawić się pokusa władzy³³.

Tischner wskazywał w tym kontekście na dwie postawy. Jedni przecież mieli głębokie przekonanie, iż chrześcijaństwo, katolicyzm czy Kościół były z natury wolne od pokus totalitarnych, natomiast państwo niejako z natury jest na nie wystawione. Nie ma więc zasadniczej różnicy między państwem totalitarnym a państwem liberalnym, ponieważ ich dążenia są w sumie podobne: jedno i drugie chce zamknąć katolików w zakrystii, jedno i drugie chce usunąć religię ze szkół, jedno i drugie ma za nic ochronę życia. Druga postawa, o której pisał krakowski myśliciel, przejawia się tym, że religia nie jest wcale wolna od totalitarnej pokusy. W tym przypadku ważny jest rozdział władzy świeckiej od religijnej.

Pomiędzy dwoma przytoczonymi wyżej stanowiskami, toczył się w Polsce – według Tischnera – jawny spór. Nie przybierał on jednak prawie w ogóle form sporu o zasady. Czego zatem dotyczył? Otóż chodziło o szczegóły, jak na przykład – stosunek prawa i etyki, miejsce wartości chrześcijańskich w życiu społecznym, naukę religii w szkołach publicznych, udział duchownych w uroczystościach państwowych itd. Natomiast, gdy połączy się w całość szereg konkretnych zjawisk i spojrzy głębiej – to można dostrzec – istniejący spór, który wprost dotyczy samej natury władzy³⁴.

Pomimo nasuwających się wątpliwości czy zarzutów, jakie można wysnuć wobec poglądów czy politycznej postawy Tischnera, jego przemyślenia na temat religii i polityki stanowią jeden z najważniejszych punktów odniesienia o miejscu Kościoła w życiu społecznym współczesnej Polski i o moralnych fundamentach porządku publicznego. Płaszczyzną tego myślenia są trzy wartości tj. wiara, wolność i solidarność. Wizja polityczna, wobec której kierują nas rozważania Tischnera jest wizją demokracji szanującej światopoglądową i ekonomiczną wolność jednostki. Nie należy jednak zapominać, że jest ona jednocześnie zakorzeniona w narodowej tradycji oraz w kulturowej tożsamości Polski i Europy³⁵.

³³Ibidem, s. 57.

³⁴Ibidem, s. 57-58.

³⁵J. Gowin, op. cit., s. 143-144.

Religia – demokracja – Kościół

Józef Tischner był jednym z tych ludzi Kościoła, którzy przywrócenie porządku demokratycznego w 1989 roku w Polsce przyjęli z entuzjazmem i zadowoleniem. Kolejne miesiące uświadomiły jednak autorowi *Nieszczęsnego daru wolności*³⁶, że w swoim poparciu dla demokracji staje się – wśród ludzi Kościoła – coraz bardziej osamotniony. Tischner zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że jako społeczeństwo, a także jako wspólnota kościelna, Polacy nie byli przygotowani na przyjęcie demokratycznych reguł³⁷.

W 1993 roku Tischner pisał: „Nie po raz pierwszy w dziejach stajemy wobec zadania zbudowania własnego państwa. Podobnie było po odzyskaniu niepodległości. Ale wówczas punktem wyjścia budowy nie było państwo iluzji, lecz państwo obce, zaborcze. Z pewnością z punktu widzenia polskiego interesu było to państwo niedobre, ale wzięte jako takie, w jego wewnętrznej strukturze, nie było zaprzeczeniem tego, za co się podawało. Car nie udawał jakiegoś tam sekretarza, a szlachcic sługi swojego chłopca. Nie chodziło wtedy o przejście od iluzji do prawdy, ale od państwa obcego do własnego”³⁸. Demokratyczny porządek polityczny zaczął wyłaniać się w Europie w czasach, kiedy Kościół katolicki pozostawał w ścisłej relacji z postfeudalnym porządkiem absolutystycznych monarchii. Taki był zatem historyczny kontekst wzajemnej nieufności, jaką obdarzały się od czasów rewolucji francuskiej ruchy emancypacyjne i instytucja kościelna. Jednak początkowo wrogi, potem krytyczny, a wreszcie powściągliwy stosunek Kościoła do demokratycznego ustroju państwa wyrastał z głębszych korzeni, a mianowicie z rozbieżności pomiędzy samą zasadą demokratyczną a tradycyjnym katolickim rozumieniem państwa. Z punktu widzenia Kościoła o ocenie określonego porządku państwowego nie przesądzała forma sprawowania władzy, kto tą władzę posiadał czy jaki był zakres tej władzy. O ocenie porządku państwowego przesądzał cel państwa, to do czego państwo dążyło. Kościół udzielał zatem państwu aprobaty w stopniu – w jakim celem jego działań było odwzorowanie prawnonaturalnego porządku wartości wywiedzionego z Objawienia. Na czym zatem polegało tak naprawdę zadanie państwa? Odpowiedź na to pytanie może być krótka – na obronie prawdy, a zatem, w wielowiekowej praktyce zakończonej dopiero przez Sobór Watykański II, religii katolickiej³⁹.

Inne religie czy światopoglądy cieszyły się wprawdzie prawem do faktycznego istnienia i nie oczekiwano od państwa ich tłumienia, jednak pozbawione były prawdziwej wolności religijnej. To właśnie w imię prawdy – szczególnie w państwach, gdzie większość stanowili katolicy – Kościół dążył do ograniczenia praw innowierców,

³⁶J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993 i n.

³⁷J. Gowin, op. cit., s. 145.

³⁸J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 209-210.

³⁹J. Gowin, op. cit., s. 146.

a także przyznania sobie wolności religijnej wszędzie tam, gdzie katolicy pozostawali w mniejszości. Przed człowiekiem wierzącym pojawił się dylemat. Polegał on na wytworzeniu się napięcia pomiędzy prawdą a wolnością. Konflikt przecinano w Kościele, w taki sposób, że uznawano jednostronny prymat prawdy nad wolnością. Konsekwencją tego była niechęć i krytyka pluralizmu społecznego oraz demokracji. Zasadnicza zmiana w „myśleniu” Kościoła dokonała się podczas wspomnianego wyżej Soboru Watykańskiego II. Dylemat prawda *versus* wolność rozwiązała deklaracja *Dignitatis humanae*, która w sposób całkowicie odmienny od ujęcia tradycyjnego traktowała tę kwestię. Soborowe decyzje wyznaczały kierunek rozwoju katolickiej nauki społecznej. Kościół w Polsce rozstrzygnięcia te przyjmował z ostrożnością⁴⁰. Wielu biskupów, księży, a także katolików świeckich zaczęło traktować odzyskaną demokrację jak kłopotliwy prezent, którego przyjęcia nie wypada odmówić, ale który wymaga wielu przeróbek – tak by pasował do wystroju polskiego domu. Z takim podejściem polemizował Tischner. Wówczas jednak nie zdawał sobie chyba sprawy z tego, jak wielkiej krytyce za swoje poglądy zostanie poddana jego osoba. Podkreślał on, że w demokracji jest miejsce na prawdę. Prawda ta jednak ma charakter formalny, albo mówiąc inaczej – prawdą demokracji jest prawo⁴¹.

Na początku lat 90. ubiegłego stulecia autor *Nieszczęsnego daru wolności* podkreślał, że celem polskiego społeczeństwa jest zbudowanie państwa demokratycznego, państwa ładu prawnego. Według Tischnera zbudowanie takiego państwa nie było wówczas możliwe bez pomocy Kościoła katolickiego. Dlaczego? Otóż szacunek dla prawa i przywiązanie do instytucji demokratycznych muszą zawsze – zdaniem myśliciela – znaleźć wsparcie w instytucji o najwyższym autorytecie moralnym. Trzeba pamiętać jednak o tym, że pomoc Kościoła nie może pociągać za sobą przekreślenia autonomii państwa. Z drugiej jednak strony Tischner zastanawiał się czy Kościół katolicki ze swą niedemokratyczną strukturą władzy może sprzyjać powstawaniu demokracji? Pytanie to było dla krakowskiego filozofa o tyle zasadne, gdyż narodziny nowożytnej demokracji były uwarunkowane wpływami myśli antycznej, reformacją, wpływami deizmu, oświeceniowym liberalizmem, a także koncepcją „z natury dobrego” człowieka – a zatem ideami zasadniczo obcymi katolicyzmowi. Tischner zastanawiał się zatem czy nie są to przeszkody w budowaniu polskiej demokracji. Zwracał przy tym uwagę na traktującą te wątpliwości literaturę niemiecką, która w Polsce była prawie w ogóle nie znana. A szkoda, bo to przecież w Niemczech powojennych kwestia istoty demokracji splotła się z potrzebą rozrachunku z przeszłością i połączenia w jednym

⁴⁰Przeszkodą w pełnym pojednaniu się z demokracją była podejrzliwość wobec całej epoki nowożytnej, charakterystyczny dla polskiego katolicyzmu lęk przed wolnością, zsowietyzowanie mentalności społecznej, które nie ominęło ludzi Kościoła i wreszcie szybko rozwijające się na tak podatnej glebie zarodki integrizmu.

⁴¹J. Gowin, op. cit., s. 147-148.

organizmie społecznym wiele wyznań, a nawet religii. „Budujemy państwo demokratyczne trochę tak, jak byśmy sami je wynaleźli” – pisał Tischner⁴².

Zwracał przy tym uwagę na encyklikę Jana Pawła II *Centesimus annus*⁴³ wydaną 1 maja 1991 roku w 100. rocznicę encykliki *Rerum novarum* Leona XIII. To właśnie encyklika papieża Polaka stała się dla Tischnera głównym punktem odniesienia w jego rozumowaniu nad demokracją. Dokument ten przyniósł stanowcze potępienie zarówno systemu totalitarnego, jak również chęci sięgania w imię prawdy po rozwiązania autorytarne. W encyklice nie ma oczywiście gloryfikacji ustroju demokratycznego i wynoszenia go ponad inne systemy. Kościół – o czym przypomina Tischner w *Nieszczęsnym darze...* – uczy, że człowiek może się zbawić w każdym ustroju. Nie każdy jednak ustrój sprzyja temu zbawieniu, a zwłaszcza nie każdy odpowiada jednakowo zasadzie godności człowieka⁴⁴. Według Tischnera, Jan Paweł II połączył wolność z dwiema innymi wartościami, bez których o demokracji dojrzałej nie może być mowy. Chodzi mianowicie o wolność połączoną z prawdą i solidarnością. Rozważając stosunek papieża do demokracji Tischner stwierdził: „>>Solidarność w prawdzie<< i >>prawda w solidarności<< stały się – w znacznym stopniu dzięki niemu – tą >>siłą bezsilnych<<, która w końcu obaliła przemoc. Dzięki wzajemnemu powiązaniu prawdy i solidarności papieska >>teologia wyzwolenia<< stała się rzeczywistym wyzwoleniem z przemocy. Czy wychodząc dziś ze świata Kołymi i Oświęcimia i budując demokrację, można zapomnieć o tych doświadczeniach?”⁴⁵.

Zdaniem Tischnera Jan Paweł II zdawał sobie także sprawę ze słabości demokracji i znał przy tym drogi, jakimi człowiek ucieka od wolności. Demokracja jest chyba jedynym systemem władzy, który sam siebie może unicestwić. Natomiast w przeciwieństwie do demokracji, ustroje totalitarne istnieją nawet tam, gdzie ludzie ich nie chcą. Jak pisze Tischner – gorycz ucieczki od demokracji poznali kiedyś Niemcy dopuszczając do władzy Hitlera. „Dziś poznają ją społeczeństwa, które jeszcze wczoraj heroicznie obalały komunizm. Jak to możliwe? Czy nie wynika to z lekceważenia prawdy o człowieku i z zapomnienia o rzeczywistej solidarności międzyludzkiej?”⁴⁶ – pytał krakowski myśliciel.

Warto w tym miejscu powrócić do zasygnalizowanego wyżej problemu rządów prawa jako – według Tischnera – najważniejszego składnika sprawiedliwego państwa. Obserwując zmierzch komunizmu i kształtowaniu nowego porządku, podkreślał on, że tym do czego zmierzamy nie są przede wszystkim demokracja i kapita-

⁴²J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 210.

⁴³Tłem tej encykliki jest załamanie się ideologii marksistowskiej i upadek systemu komunistycznego. Rozwija ona główne tezy katolickiej nauki społecznej w świetle współczesnych doświadczeń historycznych, zwłaszcza w aspekcie upadku doktryn totalitarnych. Uznając osiągnięcia gospodarcze kapitalizmu, zwraca uwagę na zagrożenie wartości etycznych wynikające z absolutyzacji zasad liberalizmu.

⁴⁴J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 211.

⁴⁵Idem, *W krainie...*, op. cit., s. 86.

⁴⁶Ibidem, s. 86.

lizm. W książce *Polski młyn* pisał: „Mamy przed sobą wizję państwa ładu prawnego, państwa do końca praworządnego. Rysem znamionym totalitaryzmu jest to, że władza znajduje się w nim ponad prawem; ideologia komunistyczne legitymizuje tę sytuację. Kto wychodzi ze stanu totalitaryzmu, ten zmierza do tego, by władza była poddana prawu”⁴⁷. Tischner w swoich przemyśleniach o państwie prawa nawiązywał do Hegla. Idea dobra jest tym co spala wspólnotę ludzką. Właściwa, rozumna akceptacja idei dobra nie kłóci się z ludzką wolnością, a jest jej warunkiem ponieważ nie można być dobrym i wolnym w samotności. Podstawą państwa jest etyczna więź wolnych ludzi i to właśnie państwo stoi na straży tej więzi. Natomiast posłuszeństwo państwu nie jest podporządkowaniem się zewnętrznemu przymusowi, ale wewnętrznym posłuszeństwem prawu⁴⁸.

Zrównanie praw politycznych wszystkich ludzi – bez względu na to, jaki światopogląd czy religię – było według integristów skandalem demokracji. Tischner natomiast postrzegał ten problem jako argument na rzecz wyższości systemu demokratycznego nad innymi ustrojami. Demokracja przecież jest mechanizmem rozwiązywania konfliktów w pluralistycznym społeczeństwie i nie angażuje się w rozstrzygnięcie sporów światopoglądowych. Zasada rządu większości nie przesądza jednak o tym, jak te rządy będą wyglądać, jakimi wartościami i zasadami będą się kierować, wreszcie jakie cele będą tym rządów przyświecać. Podobnie formalny charakter ma zasada rządów prawa, a zatem uznanie np. równości politycznej, wolności zgromadzeń, myśli czy słowa za nieprzekraczalną granicę, której nie wolno naruszyć żadnej większości, gdyż czyniąc to, przeobrażałaby demokrację w dyktaturę. Ten formalny charakter mechanizmów, które wykorzystuje demokracja nie oznacza, że porządek ten jest neutralny pod względem wartości, bo przecież w reguły demokracji na stałe wpisane są dwie wartości, mianowicie: wolność i równość⁴⁹.

Tischner uważał, że „demokracja nie uzurpuje sobie prawa do rozstrzygnięcia, który z wyznawanych poglądów jest prawdziwy, lecz każdemu przyznaje równą przestrzeń wolności. Oczywiście, zawsze istnieje możliwość, że jakaś większość pozbawi praw obywatelskich jakąś mniejszość, ale wtedy będzie to koniec demokracji. Niestety nigdy nie można wykluczyć możliwości demokratycznego końca demokracji”⁵⁰.

Przedłużeniem poglądów Tischnera o formalnym charakterze demokracji były rozważania o relacji między prawem stanowionym a prawem naturalnym. W demokracji człowiek podporządkowany jest nie władzy innych ludzi lecz władzy prawa. Należy jednak pamiętać o tym, że to obywatel tworzy prawo, a zatem o naruszeniu wolności z chwilą podporządkowania się temu prawu nie może być mowy. Krakowski filozof przeciwny był traktowaniu prawa stanowionego jako automatycznego odbicia

⁴⁷J. Tischner, *Polski młyn...*, op. cit., s. 311-312.

⁴⁸J. Gowin, op. cit., s. 148-149.

⁴⁹Ibidem, 149-150.

⁵⁰J. Tischner, *W krainie...*, op. cit., s. 27.

prawa naturalnego, które określa wieczne i niezmiennie normy obowiązujące człowieka z racji jego metafizycznej natury. To właśnie prawo naturalne stanowi w państwie demokratycznym jedynie minimalny wspólny mianownik etyczny. Natomiast to minimum etyczne jest niezbędne do przetrwania wszelkiego porządku państwowego⁵¹. W powyższym kontekście warto wykorzystać określenie „dyktatura dobra”, które użył Jarosław Gowin. Do takiej właśnie dyktatury mogły by prowadzić próby pełnego odwzorowania prawa naturalnego w prawie stanowionym, deprecjonowanie legalności w imię praw moralnych, opieranie programów politycznych na postulatach prawnonaturalnych. Prawo naturalne – tak jak to rozumie Kościół – może określać kształt demokratycznego państwa tylko w takim zakresie, co do którego istnieje zgoda społeczna. Może oczywiście dojść również do sytuacji, w której demokratyczna większość przez podjęcie jakiejś decyzji naruszy prawnonaturalne minimum wartości. Za przykład niech posłuży w tym momencie kwestia aborcji, dokładnie jej legalizacja. Tischner odmawiał poparcia postulatowi całkowitego zakazu przerywania ciąży. W odpowiedzi na takie stanowisko tzw. „obrońcy życia” uznali je za relatywizowanie nauki Kościoła. Zdaniem J. Gowina – nawet gdyby pozostawić na boku kwestię, czy rzeczywiście całkowita delegalizacja aborcji jest jedyną prawomocną konsekwencją katolickiej etyki społecznej⁵², stanowisko ks. Tischnera w sprawie znaczenia legalizacji aborcji dla oceny porządku demokratycznego współbrzmiało z głosem Jana Pawła II. Tischner, niegdyś współpracownik przyszłego papieża Polaka, stawiał wiele pytań m.in. o to czy legalizacja aborcji przez większość nie jest naruszeniem zasady pokoju społecznego? Cztery lata przed swoją śmiercią, ksiądz Profesor polemizując z Jackiem Kuroniem stwierdził, że podważenie prawa do życia człowieka poczętego jest podważeniem etycznego fundamentu demokracji⁵³.

W *Nieszczęsnym darze...* czytamy: „Demokracja ma swój szczególny etos, obejmujący – mówiąc najogólniej – wszystkie te wartości, bez których nie była by możliwa. Jaki jest stosunek etosu demokracji do chrześcijańskich ideałów etycznych?”. Na tak postawione pytanie Tischner odpowiada przywołując podręcznik etyki chrześcijańskiej, a w nim artykuł T. Rendtoffa poświęcony zagadnieniu konstytucji demokratycznego państwa, gdzie czytamy, że celem konstytucji jest ujęcie „podstawowego konsensusu etycznego” społeczeństwa. Spisana konstytucja nie jest jednak samowystarczalna, lecz obejmuje jedynie te orientacje etyczne społeczeństwa, które pozwalają na prawne ujęcie⁵⁴. Według Tischnera etos demokracji jest ogólny, ale nie samodzielny, a zatem zostaje określony na pewnym stopniu abstrakcji formalnej, w rezultacie czego więcej mówi o tym, jak ma obywatel postępować, a mniej o tym co ma robić. Zmienny jest poziom abstrakcji, a zatem w zależności od przekonań obywateli i pozio-

⁵¹J. Gowin, op. cit., s. 151.

⁵²Szerzej: J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1999.

⁵³J. Gowin, *Religia...*, op. cit., s. 153.

⁵⁴J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 215-216.

mu ich świadomości etycznej może być mniej lub bardziej wymagający. Nie wyklucza to napięć, w tym również napięć moralnych⁵⁵.

Dla wspomnianego wyżej J. Gowina tischnerowska wizja demokracji sytuuje się na przecięciu posoborowej katolickiej nauki społecznej, tradycji liberalnej i konserwatywnego republikanizmu. Z punktu widzenia zasad, które według Tischnera powinny przyświecać odzyskanej wolności – o której szczegółowiej będę pisał w kolejnym podrozdziale – dzisiejszą kondycję polskiej demokracji trzeba ocenić jako opłakaną. Krakowski filozof wskazywał przede wszystkim na egoizm i krótkowzroczność klasy politycznej, bierność obywateli, korupcję, paraliż wymiaru sprawiedliwości czy etatyzm. Wszystkie te patologie pojawiły się, bo postanowiliśmy budować demokrację pozbawioną etycznych zasad. W Polsce upowszechniło się skrajnie liberalne rozumienie demokracji utożsamiając ją jedynie z systemem formalnych procedur. Chodzi tu zatem o to, że państwo demokratyczne ma zachować neutralność wobec wszelkich koncepcji dobra i prawdy. Polityka demokratyczna natomiast to gra polegająca na szukaniu kompromisu między sprzecznymi interesami, a nie na uzgadnianiu racji czy poszukiwaniu uniwersalnych zasad⁵⁶.

Demokracja, której bronił Tischner jest „demokracją zakorzenioną” tzn. że jest ona osadzona w przestrzeni symbolicznej cywilizacji judeochrześcijańskiej, wyrastająca z charakterystycznej dla chrześcijaństwa koncepcji osoby, oparta na tradycjach narodowych, religii, lokalnych obyczajach, a także małych wspólnotach⁵⁷.

Według wielu myśl Tischnera w omawianej kwestii uległa już dzisiaj po części zapomnieniu, po części sptyceni. Jednak w swym rozumieniu demokracji myśliciel nie był odosobniony.

Podsumowanie

Powyższe rozważania wpisujące się w problematykę skomplikowanej relacji pomiędzy religią, polityką i demokracją były próbą zarysowania głównych wątków pojawiających się w tym zakresie w myśli Józefa Tischnera. Refleksji tej – w moim przekonaniu – nie należy traktować archaicznie. Problemy poruszane przez krakowskiego filozofa są nadal aktualne, zaś pytania o mariaż religii i polityki, specyfikę tej relacji nie uległy zatarciu, są ponadczasowe. Tischner reprezentujący idee bliskie katolikom otwartym wielokrotnie przestrzegał przed sprawdzaniem religii do sfery ideologii oraz przekonywał o konieczności rozdziału władzy świeckiej od władzy religijnej. Zdaniem myśliciela religię należy trzymać w bezpiecznej odległości od narzędzia władzy jakim jest państwo. Nadto – jak pisał Tischner – dwie „autonomiczne rzeczywistości” tj. Kościół i państwo rządzące się własnymi prawami powinny respektować swoją

⁵⁵Ibidem, s. 216.

⁵⁶J. Gowin, *Religia...*, op. cit., s. 171.

⁵⁷Ibidem, s. 171.

odrębność ale przy jednoczesnym rozwijaniu współpracy i dialogu dla dobra wspólnego wszystkich obywateli. Wiąże się z tym nie tylko dobra wola ale i umiejętność zawierania kompromisów. Tischnerowskie stanowisko w tej sprawie „nie woła o powrót do wiary epoki przedoświeceniowej, lecz o krytyczną refleksję nad dziejami chrześcijaństwa, ze szczególnym uwzględnieniem sojuszu >>tronu i ołtarza<<. Refleksja nad historią winna towarzyszyć refleksji nad podstawowymi prawdami religii. Jak rozumieć istotę władzy w chrześcijaństwie? Sięgając zarówno w głąb dziejów chrześcijaństwa, jak też w głąb zasad wiary, należy bronić się przed powrotem totalitarnej pokusy”⁵⁸.

* * *

Bartłomiej Secler – politolog i internacjolog, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, specjalność medioznawstwo. Absolwent Collegium Polonicum w Słubicach oraz Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Adiunkt w Zakładzie Kultury Politycznej tej ostatniej uczelni. Autor monografii *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1995-2000* (Poznań 2014).

⁵⁸J. Tischner, *W krainie...*, op. cit., s. 57-58.

Paweł A. Leszczyński

**MIĘDZY CZERWONYM BRATEM A CZARNĄ SIOSTRĄ:
ZARYS WYBRANYCH ZAGADNIĘ
POLITYKI WYZNANIOWEJ PAŃSTWA WOBEC
KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO W LATACH 1945-1989**

I.

Obrazowe usytuowanie Kościoła luterańskiego w Polsce lat 1945-1989, zostało zaczerpnięte z tytułu książki Friedhelma Borgreffe (o której będzie mowa w dalszej części artykułu), który adekwatnie ukazuje usytuowanie wszystkich nierzymskokatolickich związków wyznaniowych tamtej doby. Dla mniejszościowych związków wyznaniowych okres PRL nie był łatwy. Z jednej strony aparat władzy częstokroć nieprzychylnie nastawiony do samej ich obecności na polskiej ziemi, a z drugiej strony Kościół katolicki przez prawie cały ten czas odległy jeszcze w Polsce od ekumenicznego wymiaru posłannictwa.

Po II wojnie światowej Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce podjął dzieło odbudowy swoich struktur, co było zadaniem utrudnionym m.in. poprzez fakt wymordowania wielu duchownych luterańskich przez hitlerowskiego okupanta, na czele ze zwierzchnikiem – ks. Biskupem Juliuszem Bursche. Do tego doszły utrudnienia natury polityczno-prawnej. Bowiem na terenie Ziem Zachodnich i Północnych dekret majątkowy z 19 września 1946 r. nie zapewnił mimo zabiegów władz zwierzchnich Kościoła odpowiednich do opieki duszpasterskiej nad polskimi luteranami przebywającymi na te tereny warunków, m.in. w zakresie świątyń. Przeciwnie, w obliczu dezyderatów strony ewangelickiej w tej materii, władze administracyjne i polityczne zabezpieczały wyłącznie potrzeby strony katolickiej, czemu w początkach PRL towarzyszyła nie tylko na tym obszarze bardzo dobra współpraca organów państwowych z hierarchiami i w ogóle duchowieństwem katolickim.

Według Ryszarda Marka – rzymskokatolicka administracja apostołska z siedzibą w Gorzowie przejęła w pierwszych latach powojennych na swoim terenie 243 świątynie niemieckich katolików oraz od 1300 do 1500 kościołów ewangelickich, jakkolwiek dane podawane przez różne źródła różnią się i według niektórych – katolickich kościołów na tym obszarze było 150. Z kolei w latach 1957-1958 otrzymała zgodę na przejęcie 65 nieużytkowanych kościołów niekatolickich¹.

¹R. Marek, *Kościół rzymskokatolicki wobec ziem zachodnich i północnych*, Warszawa 1976, s. 227-228 wraz z treścią przypisu nr 40 na s. 343-344.

Zdaniem Thomasa Urbana znaczącą rolę w ideologizacji polityki rekatolicyzacji Ziemi Zachodnich i Północnych odegrał po II wojnie światowej ówczesny prymas kardynał August Hlond – „Hlond odwołał się tym samym do powszechnego wyobrażenia, jakoby Niemcy protestanci byli śmiertelnymi wrogami katolickich Polaków. W latach 1945-1946 polski Kościół katolicki przejął większość dotychczasowych kościołów ewangelickich na tych terenach, bez jakichkolwiek regulacji prawnych. Przejęcie odbywało się niekiedy w obecności części duchownych i członków parafii. Polskie władze centralne nakazały usunięcie z dotychczas niemieckich kościołów dzieł sztuki. Dziś część obecnie polskich parafii domaga się wydania tych często wartościowych przedmiotów, niekiedy zalegających w magazynach muzealnych. Także materiały budowlane – od marmuru po cegły – wywożono do odbudowy zburzonej Warszawy. (...). (...).

Kościół katolicki propagował jednym głosem z władzami komunistycznymi hasło o „ziemiach odzyskanych”, które – będąc prapolskie – w zeszłych stuleciach znalazły się pod obcym panowaniem. Za swe główne zadanie poczytywał sobie zjednoczenie repatriantów, osiedleńców z centralnej Polski oraz pozostałych w kraju Ślązaków z Górnego Śląska i Mazurów w jedną społeczność. Księża mieli utwierdzać wierzących katolików, że prawnie zajęli obce domy i obce mienie. Do pierwszych czynności nowych księży należało także likwidowanie niemieckich napisów w kościołach, na przydrożnych krzyżach i kapliczkach. W wielu miejscowościach zdzierano nawet bądź zaklejano kitem napisy na grobach”².

Po 1945 r. na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski w związku z Umową Poczdamską z 2 sierpnia 1945 r. i zorganizowanym przesiedleniem ludności niemieckiej za Odrę oraz zamieszkaniem na tymże terytorium przez Polaków, dokonana się zarazem największa w najnowszych dziejach Europy transformacja konfesyjna tych ziem, w postaci ich masowej rekatolicyzacji, przy pamięci o nieprzerwalnej przecież od czasów Reformacji obecności Kościoła katolickiego i jego struktur na rzeczonym obszarze.

Reinterpretacja historii w obiektach sakralnych przejętych przez Kościół katolicki po II wojnie światowej obecna jest do dziś. W „Schematyzmie” diecezjalnym z 1995 r. czytamy w odniesieniu do gorzowskiej katedry, iż – „w r. 1537 kościół został przejęty przez protestantów i był w ich posiadaniu do 1945 r. Wnętrze kościoła zostało całkowicie zdewastowane”.

Próżno w tej notatce szukać rzetelnej informacji o przyjęciu przez całą radę miejską i burmistrza Jana Schede komunii pod dwiema postaciami 1 listopada 1537 r., co było implikacją żywotności i akceptacji idei Reformy luterańskiej wśród ówczesnych mieszkańców. „Przejmowanie” sugeruje rozruchy i używanie przemocy ale tego

²T. Urban, *Utracone ojczyzny. Wypędzenia Niemców i Polaków w XX wieku*, przełożyła A. Kowaluk, Warszawa 2007, s. 153, 172.

nie było wówczas, gdyż krok miejskich władz wynikał z ugruntowanych wcześniej przekonań mieszkańców. Nie wiadomo też o jakiej dewastacji chcą twierdzić autorzy tego sformułowania. Takich sformułowań w tymże dziele jest tu więcej, a niektóre – jak ten dotyczący kościoła p.w. św. Bartłomieja Apostoła w miejscowości Lgiń, zdaje się sugerować ... żywotność kontrreformacyjnego zapału w postaci sformułowania – „Parafia Lgiń, od początku swego istnienia, mimo zalewu [podkreślenie autora] protestantyzmu w XVI w., zawsze pozostawała katolicka”³.

Na taki sposób przedstawiania historii przynależności konfesyjnej obiektów sakralnych na terenach poniemieckich zwrócił też uwagę m.in. Zbigniew Mazur wskazując na swoistą symboliczną rekatoliczację świątyń ewangelickich, na przykładzie kościoła św. Jadwigi w Krośnie Odrzańskim, w którym na tablicy przy wejściu czytamy m.in. „20 II 1945 r. Krosno wróciło do Polski. Zajętą przez protestantów świątynię mariacką z powrotem przejął kościół katolicki”⁴.

II.

Żywotność stereotypu „Polak-katolik”, „Niemiec-ewangelik” objawiała się częstokroć w powojennych realiach, czasem też w formie fizycznych napaści na luteran, tak jak np. miało to miejsce w Łodzi w dniu 29 lipca 1945 r.⁵

Nieprzychylnie (mówiąc ogólnie) nastawienie ówczesnych władz wobec m.in. luteran w tamtym okresie naświetlił też m.in. ks. Ryszard Janik – „Malejące zbory, dawniej liczebne i samodzielne, przemieniały się w coraz głębszą diasporę. Wiele kościołów i domów parafialnych zostało nam zabranych czy to przez Kościół Rzymsko-katolicki, czy to przez władze państwowe. Nie brakło i takich, które ze względu na małą garstkę parafian nie będącą w stanie utrzymać swoich kościołów, ulegało zniszczeniu, bądź też opuszczane, zamieniane były na magazyny, warsztaty i inne obiekty użyteczności publicznej. Do tego należy dołączyć fakt niechęci ówczesnych władz politycznych do Kościoła ewangelickiego, w tym także do działalności Bratniej Pomocy im. G. [-ustawa-uzupełnienie autora] A. [-dolf-a-uzupełnienie autora], która nie była mile widziana”⁶.

³Schematyzm *Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej 1995*, Zielona Góra 1995, s. 242, 488, 497, 500, 522, 549, 582, 657 („(...) poświęcono dotychczasową ewangelicką świątynię, nadając jej tytuł św. Jana Chrzciciela”), 697.

⁴Z. Mazur, *Między ratuszem, kościołem i cmentarzem*, [w:] Z. Mazur (red.), *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Poznań 1997, s. 326. Warto przypomnieć – co podkreśla rzeczony Autor – iż podobne motywy powtórzyły się w 1995 r. w niektórych miejscowościach, gdy niektórym pomylili się obchody 50-lecia rekatoliczacji tych ziem z 50-leciem powrotu Kościoła na tym obszarze, tak jakby również Kościoła katolickiego tu nie było przed 8/9 maja 1945 r. – por., ibidem, s. 334.

⁵K. Lesiakowski, *Napaść na ewangelików*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, nr 9, październik 2001, s. 31-33.

⁶R. Janik, *Z pamiętnika Bratniej Pomocy im. Gustawa Adolfa w pięćdziesięciolecie (1946-1996)*, Bielsko-Biała 1996, s. 20-21. O sytuacji mniejszościowych związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej zob. też m.in. – A. Piekarski, *Mniejszości wyznaniowe w Polsce*, „Pokolenia”, nr 6/1986, s. 33-47; K. Urban, *Wyznania nierzymskokatolickie w Polsce Ludowej*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 1/1987, s. 142-157; idem, *Polska Rada Ekumeniczna (rys historyczny na tle dążeń unifikacyjnych mniejszości religijnych w Polsce)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Studia Religioznawcze”, z. 16/1986, s. 111-144; idem, *Mniejszości religijne w Polsce po II wojnie Światowej. Szkice i materiały*, Kraków 2012; J. Kałamajski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce (geneza, rozwój i miejsce w PRL)*, praca dyplomowa wykonana pod kierunkiem naukowym płk. Dr. Dionizego Brodzińskiego, Wojskowa Akademia Polityczna im.

Skoro o niechęci władz mowa, to warto omówić instytucję ustanowioną do nadzorowania wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych w ówczesnej Polsce – niezależnie od policji politycznej („bezpieki”) – Urząd do Spraw Wyznań. Podobne instytucje były powołane we wszystkich państwach komunistycznych, a ich rządcy najwyraźniej nie przyswoili sobie słów ich ideowego kolegi – rosyjskiego marksysty Anatolija Łunaczarskiego, który onegdaj odnotował, że – religia jest jak gwóźdź, im mocniej w nią bijesz, tym głębiej włazi. Kontrproduktywność prześladowań udowadnia historia świata.

Zanim na mocy ustawy z 19 kwietnia 1950 r. został powołany Urząd do Spraw Wyznań, funkcjonowało Ministerstwo Administracji Publicznej w latach 1945-1950. Był to centralny organ administracji państwowej kierowany przez dyrektora i podległy premierowi (czyli Prezesowi Rady Ministrów). Urząd był ściśle złączony z Urzędem Rady Ministrów poprzez wspólny budżet i obsługę administracyjną, gospodarczą i kadrową. Od 1974 r. Urzędem do Spraw Wyznań kierował „minister bez teki”, a od 1976 r. do 1989 r. (czyli do momentu jego zniesienia mocą ustawy) Minister – Kierownik Urzędu.

Warto odnotować, iż do 1957 r. istniały referaty do spraw wyznań w prezydiach powiatowych rad narodowych, rad narodowych miast będących powiatami i prezydiach dzielnicowych rad narodowych w Warszawie i w Łodzi. Zostały zniesione mocą uchwały Rady Ministrów z 8 marca 1957 r.

Jeden z owych ministrów-kierowników Urzędu w swoich wspomnieniach wyraził się, iż sprawy wyznań formalnie były w gestii tego tworu, jednak w dużym stopniu faktycznie („dyskrecjonalnie” jak chce Kazimierz Kąkol) były podporządkowane departamentowi IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, gdzie planowano i realizowano działania wymierzone we wspólnoty religijne oraz – systemowo – w ramach aparatu partyjnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR), na szczeblu stołecznym w Wydziale Administracyjnym Komitetu Centralnego PZPR, z tym, że materiały wytworzone przez bezpiekę i ów Wydział KC nie były udostępniane Urzędowi do Spraw Wyznań. Natomiast na jego biurko jako ministra-kierownika w każdy poniedziałek rano trafiały m.in. ... teksty kazań niektórych duchownych do analizy i wypracowania dalszych dyrektyw postępowania wobec kleru⁷.

W latach 1975-1989 w ramach ówczesnych województw najważniejsze decyzje w odniesieniu do „regionalnej” polityki wyznaniowej podejmowała „trojka” w składzie: I sekretarz Komitetu Wojewódzkiego PZPR, Wojewoda i Szef Służby Bezpieczeństwa. Stanowiło to odwzorowanie centralnego układu decyzyjnego przedstawionego przez K. Kąkola.

F. Dzierżyńskiego – Wydział Nauk Pedagogicznych – Katedra Filozofii – Studium Podyplomowe Filozofii, Warszawa 1985.

⁷K. Kąkol, *Spowiedź pogromcy Kościoła*, Olsztyn 1994, s. 10, 11, 16.

Urząd do Spraw Wyznań, niczym niegdyś monarchowie absolutni w Europie realizował swoje *ius inspiciendi cavendi*, a więc prawo prewencyjnego i represywnego nadzoru nad wszystkimi związkami wyznaniowymi. W odniesieniu do m.in. Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego były to uprawnienia niezwykle rozbudowane, a wynikające ze swoistego „włania nowego wina do starych bukłaków”, czyli wykorzystania przez państwo komunistyczne uprawnień wobec tegoż Kościoła jakie miała autorytarna sanacyjna Polska, na mocy dekretu Prezydenta RP z 1936 r. (zmienionej ustawą o zmianie dekretu z 1947 r.) o stosunku państwa do Kościoła luterańskiego. Dodatkowo, zostały owe uprawnienia nadzorcze w stosunku do wszystkich wyznań, wzmocnione brzmieniem dekretu z 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych. W odniesieniu do Kościoła luterańskiego Urząd do Spraw Wyznań mógł legalnie wtrącać się do kwestii tworzenia, przekształcania, znoszenia i ustalania granic i siedzib diecezji oraz obsady urzędów: biskupa, seniorów diecezjalnych, prezesa Synodu, prezesa, wiceprezesa i radców Konsystorza. Z kolei właściwy miejscowo wojewoda ingerował w tworzenie, przekształcanie, znoszenie oraz ustalanie granic i siedzib parafii oraz w obsadę funkcji proboszczów, diakonów i adiunktów. Np. we wrześniu 1976 r. decyzją wojewody gorzowskiego nie zgłoszono zastrzeżeń przeciw mianowaniu ks. Józefa Pośpiecha administratorem gorzowskiej parafii luterańskiej.

Tak m.in. w miniaturze wyglądał proklamowany w konstytucji PRL z 1952 r. rozdział kościoła od państwa. Widać, że państwo od wyznań odłączyć się bynajmniej nie zamierzało. W związku z powyższym Biskup Kościoła był częstym mimowolnym gościem Urzędu do Spraw Wyznań, a m.in. w wypadku ks. biskupa Andrzeja Wantuły rozmowy te dotyczyły: ruchu kadrowego w strukturach kościelnych, rocznych dotacji z Funduszu Kościelnego, obrony samodzielności finansowej Kościoła, wyjazdu ludności mazurskiej po 1970 r. czyli po układzie Gomułka-Brandt, przynależności do kościoła większości obiektów sakralnych używanych przezeń „prawem kaduka”⁸. Ta ostatnia kwestia wiązała się z uchwaleniem ustawy z 23 czerwca 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych, własności niektórych nieruchomości położonych z na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Wbrew tytułowi tego aktu prawnego, największym jej beneficjentem był największy Kościół w Polsce, gdyż jednym z motywów władz było zakończenie stanu tymczasowości w odniesieniu do obiektów sakralnych będących we władaniu jego kościelnych osób prawnych, co dotąd osłabiało wymowę krytyki polskich władz pod adresem Watykanu za to, że odmawia on unormowania stanu prawnego Kościoła katolickiego, drogą ustanowienia na tych ziemiach diecezji. Biskup Wantuła miał w tym kontekście wypowiedzieć słowa odnoszące się do sytuacji materialnej luteran w PRL,

⁸R. Janik, *Z konsystorskich wspomnień własnych o Biskupie Andrzeju Wantule 1965-1975*, „Słowo i Myśl”, nr 12-13(86-87)/2005, s. 25.

że „gdy się Państwo pocałuje w Watykanem, my pójdziemy jak stary wagon na boczny tor”⁹.

Szczególną krzywdą dla polskiego luteranizmu było uniemożliwienie przez wspomniany Urząd wprowadzenia do użytku „*Śpiewnika kościelnego zborów mazurskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce*” w 1952 r., wydrukowanego na kredowym papierze w 1951 r. w Lund, przy wsparciu tamtejszego luterskiego Kościoła Szwecji. Przyczyną skierowania na przemiał całego nakładu było to, iż w pieśni „Boże coś Polskę”, refren zawierał zwrot „Ojczyznę wolną pobłogosław Panie!”. Mazurzy zostali zmuszeni do śpiewania w języku niemieckim, a za to z kolei byli dodatkowo szykanowani¹⁰.

III.

Kościół i inne związki wyznaniowe miały utrudnioną pracę m.in. na odcinku młodzieżowym, poza tym np. wydawanie czasopism religijnych było uzależnione od zezwolenia organów kontroli prasy, publikacji i widowisk (czyli „cenzury”), dysponujących obszernym zakresem swobodnego uznania. Do tego dochodziły problemy z przydziałem ze strony państwowego monopolisty papieru, co rzutowało również na ograniczone nakłady literatury religijnej, wydawanej przez luterskie wydawnictwo kościelne „Zwiastun”.

Poważnym utrudnieniem było regulowanie doniosłych kwestii wolności sumienia i wyznania ludzi oraz uprawnień związków wyznaniowych nie w formie aktów prawa powszechnie obowiązującego i szeroko dostępnego przez fakt urzędowej publikacji w „Dzienniku Ustaw” (jak w tamtym czasie np. ustawy, dekrety z mocą ustawy, rozporządzenia), ale w formie tzw. prawa powielaczowego, czyli resortowego, nie znanego szerokim kręgom obywateli. Tytułem przykładu można wymienić: instrukcję Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 9 września 1981 r. w sprawie zapewnienia posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach, sanatoriach i domach pomocy społecznej resortu zdrowia i opieki społecznej, instrukcję tegoż z dnia 9 marca 1982 r. w sprawie katechizacji dzieci i młodzieży przebywających w sanatoriach i prewatoriach resortu zdrowia i opieki społecznej, zarządzenie nr 47 Prezesa Rady Ministrów z dnia 24 listopada 1981 r. w sprawie planowania i realizacji inwestycji sakralnych i kościelnych, zarządzenie Ministra Oświaty i Wychowania z dnia 23 października 1981 r. w sprawie umożliwienia dzieciom i młodzieży szkolnej uczestniczenia w katechezie parafialnej, zarządzenie nr 32/81/RN Ministra Sprawiedliwości z dnia 10 września 1981 r. w sprawie wykonywania praktyk i posług religijnych w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich, zarządzenie Nr 33/81/CZZK Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 września 1981 r. w sprawie wykonywania praktyk i posług

⁹Ibidem.

¹⁰T. Bruell, *Szkice z powojennej historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w latach 1945-1959*, Cieszyn 2010, s. 87-88; zob. też w kontekście utrudnień w pracy duszpasterskiej m.in. s. 32, 58. Por. – A. Kossert, *Między dwoma tradycjami. Trudna historia Kościoła ewangelickiego na Mazurach po roku 1945*, „Borussia” nr 19/1998-1999, s. 123-129.

religijnych w zakładach karnych, aresztach śledczych i ośrodkach przystosowania społecznego, czy też – pismo Prokuratora Generalnego PRL z dnia 31 grudnia 1982 r. sygn.. DPU Prez. 51/81 skierowane do prokuratorów wojewódzkich i rejonowych – w sprawie korzystania z posług religijnych przez osoby tymczasowo aresztowane.

IV.

Z pewnością na pewną poprawę postrzegania przez władze PRL Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce wpłynęło „Memorandum Wschodnie” Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD) w 1965 r., w którym niemieccy ewangelicy sygnalizowali gotowość uznania zachodniej granicy Polski na Odrze i Nysie Łużyckiej i opowiedzieli się klarownie za rozwojem dobrosąsiedzkich kontaktów między Polakami i Niemcami. Dużą rolę w ich kształtowaniu w ramach bilateralnych kontaktów kościelnych odegrał jeden z liderów EKD urodzony w Landsbergu (dzisiejszym Gorzowie) biskup Kurt Scharf¹¹.

Nikt nie przypuszczał, iż pod koniec lat 70., a przede wszystkim na początku lat 80. XX w. na Mazurach dojdzie do zaboru kościołów ewangelickich przez katolików, a miało to miejsce 5 kwietnia 1981 r. w Ukcie, 1 maja 1981 r. w Nawiadach i 9 października 1981 r. w Szestnie; wcześniej przed tymi wydarzeniami miało miejsce zagarnięcie kościoła ewangelickiego w Spychowie. Wobec zastosowanej tu metody „faktów dokonanych” władze partyjne i państwowe zachowały bierność¹². Jak odnotował ówczesny zwierzchnik Kościoła luteranckiego ks. bp Janusz Narzyński – „Do niewątpliwych cieni w naszych stosunkach z Kościołem Rzymskokatolickim należą kolejne akty zagarnięcia naszych świątyń ewangelickich w Diecezji Mazurskiej. Największe poruszenie w kraju i za granicą wywołało zajęcie przemocą kościoła ewangelickiego w Szestnie w dniu 9 października 1981 r. Sprawa ta stała się głośna w prasie zagranicznej. Była ona również przedmiotem specjalnego reportażu nadanego przez Telewizję w Holandii”¹³.

V.

Po sierpniu 1980 r. w gronie członków NSZZ „Solidarność” znaleźli się także luteranie. Dnia 2 stycznia 1982 r. w Szpitalu Górniczym w Katowicach Ochojcu zmarł 29-letni górnik Joachim Gnida, górnik zamieszkały w Rudzie Śląskiej, postrzelony podczas pa cyfikacji przez m.in. pluton specjalny ZOMO kopalni „Wujek” 16 grudnia 1981 r., na terenie której odbywał się strajk przeciwko wprowadzonemu w nocy 12 na 13 grudnia 1981 r. stanowi wojennemu. J. Gnida był luteraninem. Jego pogrzeb począwszy od nabożeństwa, aż do złożenia trumny do grobu był – by użyć resortowego żargonu – „za-

¹¹Zob. m.in. K. Scharf, *Für ein politisches Gewissen der Kirche. Aus Reden und Schriften 1932-1972*, Stuttgart 1972.

¹²A. Sakson, *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Poznań 1990, s. 255-256 wraz z treścią przypisów nr 28, 29 30.

¹³J. Narzyński, *Z życia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w 1982 roku*, „Kalendarz Ewangelicki 1983”, Warszawa 1982, s. 56.

bezpieczony” przez Milicję Obywatelską, obawiającej się manifestacji patriotycznej i wolnościowej¹⁴.

Trudno podzielać wygłaszane *post factum* w niektórych kręgach opinie o zbyt małej „opozycyjności” Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wobec władz, m.in. w latach 80. XX w. Wszak zróżnicowany był wachlarz postaw w samym Kościele katolickim, w tym wśród niższego i wyższego duchowieństwa. Prymas Józef Glemp do ulubieńców „Solidarności” nie należał, a 7 grudnia 1981 r. na spotkaniu z przedstawicielami kierownictwa związku powiedział m.in. „Uprawiając taką politykę, Panowie, przekroczyliście mandat dany wam przez świat pracy. Jeśli chcecie prowadzić czystą grę polityczną – utwórzcie komitet przy Zarządzie „Solidarności”, a nie wciągajcie do gry całego Związku”¹⁵.

Jak zauważył Marek Gędek przywołując wywiad – rzekę ze Zbigniewem Bujakiem – papież Jan Paweł II popierał postulaty robotników, a J. Glemp umiarkowanie i zachowywał dystans wobec podziemnych struktur związkowych po stanie wojennym i nie odpowiedział – w przeciwieństwie do papieża – na list ukrywającego się Bujaka. Janusz Rolicki wskazał na boom budowlany w zakresie budownictwa nowych kościołów katolickich za Jaruzelskiego oraz cenione przez kler w codziennym życiu – zwolnienie z opłat celnych za samochody sprowadzane z zagranicy i stwierdził, że takiego przywileju nie mieli nawet członkowie KC PZPR¹⁶.

Wspomniany wyżej Glemp (którego brat był prominentnym funkcjonariuszem PZPR) był krytykowany za brak jednoznacznego potępienia stanu wojennego, a po jednym z jego kazań w Warszawie po wprowadzeniu stanu wojennego wierni wychodzili z kościoła¹⁷. Z pewnością daleko mu było m.in. do postawy ks. abp., kardynała Henryka Gulbinowicza. Jak zauważył ks. Tadeusz Isakowicz-Zalewski – „W Polsce funkcjonuje wielki mit, że Kościół hierarchiczny popierał Solidarność. Mogę powiedzieć, że znaczna część księży popierała – w różnych formach i w różnym stopniu. Ale iść na całość w tej sprawie gotowa była tylko garstka. I była całkiem spora grupa księży, którzy uważali, że duchowni absolutnie nie powinni się w to angażować, że to jest polityka. Niektórzy nas wprost atakowali. (...) Był na przykład taki znany duszpasterz akademicki w Krakowie, który publicznie krytykował obecność solidarnościowych symboli na Mszach świętych na pielgrzymkach. Podczas pielgrzymki latem 1988 roku – kiedy ma czele czternastej grupy nieśliśmy obraz Matki Boskiej ze strajku – ten ksiądz dorwał się do mikrofonu i wskazując na solidarnościowe transparenty, zaczął

¹⁴Dokument nr 110 – 1982 styczeń 4, Mikołów – Plan zabezpieczenia pogrzebu Joachima Gnidy, górnik poległego 16 grudnia 1981 r. podczas pacyfikacji strajku w kopalni „Wujek”, sporządzonego przez komendanta miejskiego MO w Mikołowie, kapitana Adolfa Cygana, [w:] A. Dziurok (wstęp, wyb. i red.), *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, Warszawa 2004, s. 557-561.

¹⁵A. Micewski, *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Paryż 1987, s. 57.

¹⁶M. Gędek, *Przełom: Polska 1976-1991*, Lublin 2002, s. 132 (wraz z treścią przypisu nr 30), 135 (wraz z treścią przypisu nr 34).

¹⁷Ibidem, s. 133.

krzyknąć: „Zdejmijcie te szmaty!” (...). (...). (...). Działacze Solidarności przychodzili do mnie nieraz z pretensjami, że Kościół się od nich odwraca, że ich nie rozumie: niby popiera Solidarność, ale wobec władz zachowuje się ugodowo. „Dobrze, że Papież jest z nami”, mówili, „bo byłoby krucho”. (...). (...). (...). Nie mówię o księdzu Jankowskim czy innych głośnych postaciach, ale o księżach, którzy w latach osiemdziesiątych byli proboszczami małych parafii i wspierając Solidarność, ryzykowali – że tak powiem – na dwie strony: narażali się władzy państwowej i narażali się kościelnym przełożonym¹⁸.

Gdy niektórzy domagają się potępienia postaw kościołów mniejszościowych, iż nie były radykalnie antyustrojowe wraz z kościołem większości, to warto by ci którzy z pozycji katolickich takie opinie głoszą, zmierzili się z „belką we własnym oku” w postaci np. ruchu księży – patriotów, którego prominentny przedstawiciel – ks. Stanisław Owczarek, prezes Zarządu Głównego Zrzeszenia Katolików „Caritas”, wygłosił 21 lutego 1980r., m.in. taką „laurkę” – „I dlatego nie mogę pominąć tego tak pryncypialnego zagadnienia, jakim dla mnie w socjalizmie jest sprawiedliwość społeczna. Ma ona bowiem dla każdego chyba kapłana katolickiego kapitalne znaczenie. Sprawiedliwość i równość społeczna, tak wysoko podnoszona przez chrześcijaństwo, u nas i nie tylko u nas, realizowana jest w sposób pionierski, bez demagogii, w praktyce codziennej, dopiero przez partię marksistowską. Budzi to mój najwyższy szacunek i uznanie, szacunek i uznanie wielu moich konfratrów. (...). Wszystko to w sposób oczywisty przemawia za kierowniczą, szczególną rolę partii klasy robotniczej w życiu naszego narodu¹⁹”.

Najlepszą opinią dlatego taka wspólnota działań po prostu nie mogła mieć miejsca w tamtych uwarunkowaniach politycznych, jest ta przedstawiona przez Olgierda Kieca – „Utworzenie wspólnego frontu przeciwko ateistycznym władzom wykluczała także głęboka nieufność protestantów do katolików, opierająca się na negatywnych doświadczeniach okresu międzywojennego, a pogłębiona wydarzeniami wojennymi, kiedy to setki świątyni ewangelickich (zwłaszcza na Ziemiach Zachodnich i Północnych) zostały przejęte przez katolików. Polskim protestantom trudno było też zaakceptować maryjny model pobożności, kładący nacisk na masowe rytuały, pielgrzymki, a od roku 1979 także masowe spotkania z papieżem. Rzucenie samotnego wyzwania komunistycznym władzom przez mniejszości było jednak niemożliwe wo-

¹⁸T. Isakowicz-Zalewski, *Moje życie nielegalne*, współpraca W. Bonowicz, Kraków 2008, s. 81, 82, 315. Na temat postawy hierarchii katolickiej wobec stanu wojennego w Polsce zob. także – P. Raina, *Jan Paweł II, Prymas i Episkopat Polski o stanie wojennym*, Londyn 1982; idem, *Kościół w Polsce 1981-1984*, Londyn 1985; M. Rudziński (oprac.), *Pojedynek: wtorkowe konferencje rzecznika prasowego rządu 1981-1985*, Warszawa 1985, s. 39, 70, 169 i n., 232, 234; A. Micewski, *Kirche, „Solidarność” und Kriegszustand in Polen*, Mainz-München 1988. Na temat postaw Kościołów zrzeszonych w PRE wobec stanu wojennego na terenie stołecznym – zob. T. Ruzikowski, *Stan wojenny w Warszawie i województwie stołecznym 1981-1983*, Warszawa 2009, s. 414-418.

¹⁹*Jedność Narodu źródłem siły i gwarancją pomyślnego rozwoju Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Materiały z plenarnej sesji Ogólnopolskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu, 21 II 1980*, Warszawa 1980, s. 90. Na temat ruchu „księży-patriotów” zob. m.in. B. Bankowicz, „Księża patrioci”, „Mówią Wieki”, nr 10/1995, s. 46-50.

bec siły aparatu państwowego, zdolnego sparaliżować działalność niewielkich liczebnie Kościołów (przykładem była konfiskata kościoła Św. Trójcy w Warszawie w 1950 r.) – ale także zapewniającego, odmiennie niż przed II wojną światową, prawne uznanie i formalne przynajmniej równouprawnienie wszystkich wyznań²⁰.

Najbardziej adekwatnie określił sytuację nie tylko ewangelików i nie tylko protestantów w Polsce lat 1945-1989 niemiecki autor Friedhelm Borggreffe w swojej książce – wydanej pod auspicjami tamtejszego Związku Marcina Lutera – *Polscy protestanci między czerwonym bratem i czarną siostrą*²¹. Czerwonym bratem była PZPR i instytucje władzy jej służące na wszystkich poziomach, a czarną siostrą – Kościół katolicki.

VI.

Rzecz jasna polityka wyznaniowa w dobie PRL ewoluowała. Nowy, lepszy klimat dla kościołów mniejszościowych przyniosło objęcie funkcji Ministra – kierownika Urzędu do Spraw Wyznań przez prof. Adama Łopatkę. Kościoły Polskiej Rady Ekumenicznej (w tym Ewangelicko-Augsburski) spotkały się 10 maja 1983 r. z przewodniczącym Rady Państwa Henrykiem Jabłońskim i ponownie 18 stycznia 1984 r. a 27 stycznia 1984 r. z wicepremierem Mieczysławem F. Rakowskim. Tenże, po powołaniu na premiera 5 października 1988 r. spotkał się w siedzibie Kościoła Metodystycznego z pastorem Adamem Kuczmą, superintendentem naczelnym – zwierzchnikiem tego Kościoła i zarazem prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej, informując o zamierzeniach jego przyszłego rządu. To gest warty odnotowania, bo nigdy później osoba desygnowana na premiera w najnowszej historii Polski nie spotkała się ze środowiskiem PRE. Zawsze (i o ile) miało to miejsce w trakcie urzędowania i po wielokrotnie ponawianych usiłowaniach. W powyższym spotkaniu uczestniczyli też inni przedstawiciele Rady²².

W 1983 r. w Telewizji Polskiej został wyemitowany cykl reportaży pt. „Religie i kościoły w Polsce”, przedstawiający obiektywnie doktrynę, liturgię i działalność wielu związków wyznaniowych. Również w okresowym raporcie z realizacji przez Polskę Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych strona rządowa podkreśliła – „Pamiętajac o tym, że Polska jest krajem wielowyznaniowym, choć katolicyzm jest religią większości obywateli – władze państwowe dbają również o wszechstronny rozwój stosunków z kościołami i związkami wyznaniowymi nierzymskokatolickimi”²³.

²⁰O. Kiec, *Kościół ewangelickie w Polsce w latach 1980-2008*, [w:] O. Kiec, S. Dudra (red.), *Kościół, polityka, historia. Ze studiów nad problemami mniejszości wyznaniowych w Polsce w XX i XXI wieku*, Warszawa 2009, s.1.

²¹F. Borggreffe, *Polens Protestanten zwischen rotem Bruder und Schwarzer Schwester*, Erlangen 1983.

²²Albrecht Schönherr biskup ewangelicki z NRD powiedział onegdaj, iż wtedy można mówić o dobrych stosunkach państwo-kościół, gdy zwyczajni ludzie „na dole” odczuwają, że jest rzeczywiście dobrze w tym względzie. Powiedział te słowa 6 marca 1978 r. na spotkaniu z przewodniczącym Rady Państwa NRD Erichem Honeckerem, gdyż wówczas „na górze”, czyli w Berlinie Wschodnim była wymiana uprzejmości ale bez konkretnych liberalizacyjnych kroków ze strony władz. Słowa Schönherra mają wymiar ponadczasowy.

²³*Realizacja przez Polskę Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Raport złożony w Komitecie Praw Człowieka: Genewa 26 i 27 marca 1987 r.*; Ministerstwo Sprawiedliwości, Departament Prawny – Biuro Prasowe, Warszawa,

Jakkolwiek o realizację owej wielowyznaniowości środowiska niekatolickie musiały się dopominać. Taka była treść wystąpienia seniora Diecezji Wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Józefa Pośpiecha w dniu 7 kwietnia 1986 r., gdy stwierdził m.in. – „Była mowa o rozmowach z Kościołem. Brakowało mi bliższego określenia tego Kościoła. Gdy w naszym kraju mówi się w sposób ogólny o kościele, to ma się na myśli Kościół rzymsko-katolicki, zapominając, iż są Kościoły, które działają zgodnie z naszą konstytucją i które są bardzo aktywne na odcinku życia społecznego”²⁴.

Czytając te słowa przychodzi na myśl refleksja o aktualności tych słów również i w dzisiejszych demokratycznych uwarunkowaniach Polski, gdzie nazbyt chętnie powtarza się sformułowanie o Polsce katolickiej, lekceważąc wieloświatopoglądowość polskiego społeczeństwa.

VII.

Przemawiając w 1986 r. podczas składania swojego sprawozdania z piastowania funkcji prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1983-1986, ks. bp J. Narzyński wskazał pięć wariantów wyboru orientacji przez kościoły zrzeszone w Radzie wobec realiów państwa socjalistycznego: drogę opozycji i walki z ustrojem, drogę „getta”, drogę restauracji i odnowy dawnych związków między państwem a kościołem – czyli powrotu do doby konstantyńskiej, drogę „biernego przystosowania się”, aż do rezygnacji z własnej tożsamości oraz drogę „konstruktywnej, dynamicznej lojalności i służby patriotycznej oraz obywatelskiej” dla społeczeństwa. Tę ostatnią uznał za najbardziej optymalną. Co ważne – odrzucając drogę numer cztery – „biernego przystosowania się, aż do rezygnacji z własnej tożsamości”, ówczesny zwierzchnik luteran odważnie odrzucił próby – „(...) synkretyzmu światopoglądu socjalistycznego i komunistycznego z chrześcijaństwem. Jak uczy doświadczenie taki synkretyzm chrześcijaństwa i marksizmu filozoficznego, jest niezależnie od pewnych istniejących konwergencji niemożliwy”²⁵.

W różnych warunkach ustrojowych i w różnych epokach dziejowych znalezienie odpowiedniego *equilibrium* między państwem a związkami wyznaniowymi jest zadaniem trudnym. Dlatego warto posłużyć się cytatem zaczerpniętym z Władysława Kołodzieja, który tak pisał – „Państwo dba przede wszystkim o doczesne szczęście obywateli i troszczy się o los przyszłych pokoleń, podczas, gdy misją Kościoła Chrystusowego jest dopomóc największej liczbie dusz ludzkich do osiągnięcia zbawienia

listopad 1987r., s. 56.

²⁴O kondycję moralną społeczeństwa. Materiały ze spotkania Przewodniczącego Rady Państwa z przedstawicielami środowisk opiniotwórczych oraz działaczami społecznymi i państwowymi 7 kwietnia 1986, Warszawa 1986, s. 124. Zagadnienia społeczno-etyczne z punktu widzenia polskiego luteranizmu lat 80. XX w. przybliżył m.in. Stanisław Markiewicz w swoich publikacjach książkowych i broszurowych tamtego okresu, a selektywnie – m.in. Jan Kałamajski w – *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce (geneza, rozwój i miejsce w PRL)*; zob. przypis nr 6.

²⁵J. Narzyński, *O zaangażowaną wspólnotę braterstwa ekumenicznego, solidarnego współdziałania i służby na rzecz pokoju*, „Posłannictwo. Kwartalnik Teologiczno-Filozoficzny”, nr 1-2/1987, s. 111-112.

wiecznego. I jeśli działalność Kościoła Chrystusowego zbiega się z działalnością Państwa, to jedynie na polu sprawiedliwego podziału dóbr materialnych i niesienia sobie przez obywateli wzajemnej pomocy materialnej. To, co Państwo robi od góry przez ustawy i rozporządzenia, Kościół czyni to od dołu przez rozwijanie uczuć miłości bliźniego. Działalność Państwa i działalność Kościoła krzyżują się w dziedzinie życia materialnego. A więc kierunek działalności Państwa jest pionowy, natomiast Kościół działa w kierunku poziomym jeśli idzie o plan fizyczny. Na planie duchowym sprawa funkcji Państwa i Kościoła przedstawia się odwrotnie. Państwo działa wszcz przez kulturę i oświatę, zaś Kościół działa wznwyż przez podnoszenie człowieka do Boga. W tej działalności Kościoła i Państwa nie może i nie powinno być zgrzytów, zadrażnień, nieporozumień i walk. Kościół oddaje Państwu to, co jest jego (cesarskiego; Mat. XXII-2). Kościół, który dąży do objęcia roli Państwa lub ogłasza siebie jako Państwo, taki Kościół przestaje być Kościołem Chrystusa Pana, Którego Królestwo nie jest z tego świata (Jan XVIII-36)²⁶.

W latach 80. XX wieku o pluralizm światopoglądowy, a nie zdominowanie myślenia kanonami marksistowskimi, a zarazem przeciwko klerykalizmowi katolickiemu, dopominały się niektóre środowiska prorządowe – Stronnictwo Demokratyczne i Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne (o charakterze ekumenicznego stowarzyszenia chrześcijan różnych wyznań, mające swoich reprezentantów w Sejmie, Radzie Państwa i radach narodowych), które w styczniu 1989 r. zmieniło nazwę na Unia Chrześcijańsko-Społeczna. Również niektóre środowiska opozycyjne w latach 70. i 80. XX wieku jak Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela, Ruch Wolnych Demokratów, Komitet Samoobrony Społecznej KOR, Polskie Porozumienie Niepodległościowe, część środowisk NSZZ „Solidarność” oraz restytuowana w 1987 r. Polska Partia Socjalistyczna, czy Liberalno-Demokratyczna Partia „Niepodległość”.

Stare schematy dotychczasowej polityki wyznaniowej odeszły ostatecznie do lamusa historii w dniu 12 września 1989 r., gdy rozpoczął swoje urzędowanie rząd premiera Tadeusza Mazowieckiego.

* * *

Paweł A. Leszczyński – doktor habilitowany nauk prawnych, profesor nadzwyczajny w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Gorzowie Wielkopolskim. Specjalizuje się w prawie konstytucyjnym, prawie wyznaniowym i prawie administracyjnym. Autor ponad stu publikacji, w tym monografii: *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP* (Warszawa 2001); *Centralna administracja wyznaniowa II RP – Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego* (Warszawa 2006); *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi* (Gorzów Wielkopolski 2012).

²⁶W. Kołodziej, *Kościół Chrystusowy w Polsce: rys historyczny – organizacja – zasady wiary*, Warszawa 1948, s. 32.

Piotr Pochyły

DEKLARATYWNE WYRAZY RELIGIJNOŚCI III RP W EXPOSÉ MINISTRÓW SPRAW ZAGRANICZNYCH

Dla kompleksowego przedstawienia tematyki artykułu analizie poddano wszystkie „Informacje” ministrów spraw zagranicznych w latach 1990-2015¹. Ujęte zostały także strategia „Priorytety polskiej polityki zagranicznej na lata 2012-2016” – była załącznikiem do „Informacji” z 2012 roku oraz *exposé* Grzegorza Schetyny z 2014 roku, mimo iż było drugim wystąpieniem ministra w jednym roku kalendarzowym (formalnie nazwanym „Informacją rządu”), lecz w związku z korektami polityki poprzednika uznano za zasadne, by poddać je analizie. Celem artykułu jest wykazanie znaczenia deklaratywnych wyrazów religijności III RP w dorocznym *exposé* ministrów spraw zagranicznych.

Prowadzenie polityki zagranicznej przez państwo jest nierzadko procesem skomplikowanym, a na pewno wymagającym głębokiej strategii, przy założeniu, że ma być skuteczna i pozwalać zrealizować założone cele. Wynika on z realizacji interesu narodowego, a tym podstawowym jest zawsze zapewnienie szeroko rozumianego bezpieczeństwa. Niejednokrotnie pewnych posunięć nie rozpatrujemy tylko przez pryzmat powszechnie znanych prawd i szybko nasuwających się wniosków (Amerykanie zaatakowali Irak ze względu na zasoby ropy), ale są one pochodną innego typu analizy.

Jako państwo o zakorzenionej tradycji chrześcijańskiej, w którym wiodącą religią jest katolicyzm, po 1989 roku mogliśmy oficjalnie i bez ideologicznych przeszkód konstruować wznowione 17 lipca 1989 roku stosunki i współpracować ze Stolicą Apostolską, a posługiwanie się chrześcijańskim etosem uczynić jednym z elementów polityki zagranicznej. Co istotne, zwłaszcza rządy uważane za postsolidarnościowe (szczególnie w latach 1989-1993 i 1997-2001), ale także i te tworzone przez PO i PSL w latach późniejszych często prezentowały otwarte stanowisko wobec promowania wartości i otwartości na rzecz ochrony interesów chrześcijan na świecie, a i Włodzimierz Cimoszewicz pełniąc funkcję ministra spraw zagranicznych w latach 2001-2005 w lewicowym rządzie podejmował także kwestie religijne. Jeśli prześledzić doroczne *exposé* ministrów spraw zagranicznych od 1990 roku to znajdziemy w nich

¹Krzysztof Skubiszewski – 1990-1993, Andrzej Olechowski – 1994, Władysław Bartoszewski – 1995, 2001, Dariusz Rosati – 1996-1997, Bronisław Geremek – 1998-2000, Włodzimierz Cimoszewicz – 2002-2004, Adam Daniel Rotfeld – 2005, Stefan Meller – 2006, Anna Fotyga – 2007, Radosław Sikorski – 2008-2014, Grzegorz Schetyna – od 2014 roku. Zwyczajowo określa się te wystąpienia jako *exposé* ministrów na dany rok.

szereg deklaracji i prognoz pozwalających na formułowanie wniosków o prowadzeniu polityki jako wyrazu lub następstwa religijności.

Już w 1990 roku minister Krzysztof Skubiszewski wiele uwagi poświęcił przełomowi w stosunkach polsko-niemieckich, którego podstawą miał być słynny list biskupów polskich do biskupów niemieckich z chrześcijańskim przebaczeniem i prośbą o wybaczenie. Jak mówił: „Przełom dokonał się był dzięki odważnym inicjatywom kościelnym. Myślę tu zwłaszcza o stanowisku biskupów polskich z 1965 roku. Ich słowa o wzajemnym przebaczeniu, głęboko chrześcijańskie, należą do skarbnicy życia publicznego dzisiejszej Polski. Wówczas naród nie miał władzy w państwie, za naród więc przemówili biskupi. [...] Nasze propozycje, [...], są polityczne, mają jednak wymiar wykraczający poza politykę”². Były to słowa o fundamentalnym znaczeniu dla omawianego tematu, ponieważ w sposób klarowny eksponowały wartości religijne polskiej strony, a dodatkowo były znaczące w tamtejszych realiach dla obopólnych stosunków. Odwołanie się do doświadczeń historycznych było wymownym gestem dobrej woli Polski i deklaracją chęci współpracy ponad podziałami. Co istotne słowa te skierowane były do współrządzącej wtedy w RFN chadecji Helmuta Kohla.

W następnych latach Krzysztof Skubiszewski szerzej także nakreślił potrzebę specjalnych stosunków ze Stolicą Apostolską, kontynuację prac nad przygotowaniem konkordatu i wspólne cele do zrealizowania wskazując na „Odrębne miejsce w polityce zagranicznej” jakie „zajmują stosunki ze Stolicą Apostolską. Ich szczególna rola bierze się z moralnego autorytetu papieża i misji pokojowej, jaką Stolica Apostolska pełni w społeczności międzynarodowej” a „[...] priorytetowy charakter ma nasze współdziałanie w wysiłkach służących sprawie **moralności międzynarodowej, pokoju i bezpieczeństwa** [wyróżnienie P.P.]”³. W latach 1992-1993 potwierdził te działania akcentując polski wkład w to zaangażowanie: „[...] Papież Jan Paweł II angażuje swój wielki autorytet na rzecz **moralności międzynarodowej, pokoju i przyjaznej współpracy państw i narodów. Polska dyplomacja współuczestniczy w tych wysiłkach** [wyróżnienie P.P.]”⁴. Wskazał na istotne znaczenie utrzymania wysokiego poziomu stosunków ze Stolicą Apostolską jako „**najwyższym międzynarodowym autorytetem moralnym**”, z którą współpracujemy „**na rzecz pokoju i porozumienia**” [wyróżnienia P.P.]⁵. Potwierdził chęć podpisania przez Polskę i ratyfikację konkordatu. W 1992 roku minister upomniał się także o prawa Polaków na Wschodzie, w tym o „[...] zaspokajanie potrzeb religijnych, a także renowację zabytków polskiej kultury i miejsc pamięci narodowej” (np. świątyń, przyp. P.P.).

²Informacja o polityce zagranicznej rządu przedstawiona w Sejmie X kadencji, 26 kwietnia 1990 r.

³Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej Polskiej w roku 1991. Exposé przedstawione na 65. Posiedzeniu Sejmu RP – 27 czerwca 1991 r.

⁴Informacja ministra spraw zagranicznych o polityce zagranicznej RP. Przedstawiona na 14. Posiedzeniu Sejmu RP I Kadencji – 8 maja 1992 r.

⁵Informacja rządu o polityce zagranicznej Polski. Przedstawiona na 43. Posiedzeniu Sejmu RP I Kadencji – 29 kwietnia 1993 r.

Oczywiście w działaniach ministra Skubiszewskiego należy także upatrywać chęci podpisania konkordatu ze Stolicą Apostolską, nad którym prace zintensyfikowano po objęciu funkcji premiera przez Hannę Suchocką 10 lipca 1992 roku. Udało się to osiągnąć 28 lipca 1993 roku, choć ratyfikowany został dopiero w kwietniu 1998 roku. Jego treść jednoznacznie wskazuje na oczekiwania Rzeczypospolitej i powody potrzeby podpisania dokumentu, także w kwestiach prowadzenia polityki zagranicznej, a deklaracje, że „[...] religia katolicka jest wyznawana przez większość społeczeństwa polskiego” czy „kierując się wymienionymi wartościami oraz powszechnymi zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych” czytelnie obrazują wyznaniowy aspekt międzynarodowej roli Polski i ideologiczne podstawy konieczności współpracy i podpisania konkordatu ze Stolicą Apostolską, szczególnie w kwestii deklaratywnej⁶. Zmiana władzy w 1993 roku, odejście ministra Skubiszewskiego i przejście rządu przez koalicję SLD-PSL opóźniło proces ratyfikacyjny, mimo że w myśl obowiązującej wtedy tzw. „Małej Konstytucji” na wybór m. in. ministra spraw zagranicznych i tym samym kreowanie polityki zagranicznej ogromny wpływ miał prezydent Lech Wałęsa – manifestujący publicznie swój katolicyzm, a przez połowę kadencji nowego rządu piastował swą funkcję.

Znamienne w treści było wystąpienie ministra Andrzeja Olechowskiego, który wprost wskazał także na pozareligijne powody zainteresowania Polski silnymi więzami ze Stolicą Apostolską. W niewielkim, ale znaczącym w treść fragmencie stwierdził: „Innym państwem, z którym stosunki mają dla nas wielowymiarowy charakter, jest Stolica Apostolska. Dbamy o to, aby były one wzorowe. [...] **Ojciec Święty jest najbardziej nam życzliwą głową obcego państwa** [wyróżnienie P.P]. Nie należy o tym zapominać, dyskutując o ratyfikacji konkordatu bez niej nasze stosunki wejdą w trudną fazę”⁷.

Wiele uwagi kwestiom religijnym poświęcił w 1995 roku minister Władysław Bartoszewski podkreślając „szczególny charakter” stosunków ze Stolicą Apostolską, wspólnotę wartości poprzez „troskę o sprawiedliwy porządek świata, o respektowanie wartości, których korzeni upatrujemy w chrześcijańskim wymiarze naszej kultury”. Dodał, iż „z radością witaliśmy papieża Jana Pawła II z okazji jego krótkiego pobytu na polskiej ziemi”⁸. W dalszej części wypowiedzi odniósł się do prac po polskiej stronie nad projektem ustawy o ratyfikacji konkordatu, dzięki czemu stosunki ze Stolicą Apostolską zostaną trwale uregulowane, co „jest zgodne z polską racją stanu”⁹.

⁶M. Ikonowicz, *Polska droga do konkordatu* – <http://www.tygodnikprzeklad.pl/polska-droga-do-konkordatu/> (5.06.2015).

⁷*Exposé ministra spraw zagranicznych Andrzeja Olechowskiego w Sejmie* – 12 maja 1994 r.

⁸*Informacja ministra spraw zagranicznych o głównych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 50. posiedzeniu Sejmu RP II Kadencji* – 24 maja 1995 r.

⁹Ibidem.

Swoją drogą za pontyfikatu Jana Pawła II nie zdarzyło się, by minister spraw zagranicznych Polski nie wspomniał o potrzebie stosunków ze Stolicą Apostolską. Nawet jeśli było to tylko wzmiankowane i bez deklaracji o „specjalnych stosunkach...”, jak uczynił to w 1996 roku Dariusz Rosati: „Wysoko cenimy międzynarodową działalność papieża Polaka. Liczymy na rychły postęp w sprawie ratyfikacji konkordatu z Watykanem”¹⁰. Zresztą rok później odniósł się szerzej do potrzeby obopólnych relacji, choć była to niejako reakcja wymuszona pielgrzymką papieską. Pamiętać należy, że poza religijnymi przesłankami – szczególnie dla państw uznawanych za katolickie, papież każdorazowo przyjeżdża jako głowa państwa, więc obowiązkiem MSZ jest taką wizytę od strony polskiej przygotować. Wiązała się ona także z pojawieniem się sprawy ratyfikacji konkordatu. Sam minister zresztą stwierdził, iż „powstaje dobry polityczny klimat dla dalszej poprawy stosunków z Watykanem [...]”¹¹. Postkomunistyczna lewica miała w stosunkach z Kościołem problem ideologiczny związany ze swoim pochodzeniem z jednej strony¹², ale z drugiej potrzebowała przychylnych relacji z Kościołem i Stolicą Apostolską dla regulacji stosunków wewnętrznych, jak i starań związanych z integracją europejską. Dlatego pielgrzymka papieża nie mogła zostać publicznie zlekceważona.

Jesienią 1997 roku władzę w Polsce objęła koalicja AWS-UW i klimat polityczny zarówno do ratyfikacji konkordatu, a także podnoszenia wartości religijnych zmienił się. Widać to także w narracji nowego ministra spraw zagranicznych Bronisława Geremka, który jednym z najważniejszych (siódmym) celów polityki zagranicznej Polski określił „zachowanie specjalnych, wykraczających poza tradycyjnie rozumiane dwustronne stosunki dyplomatyczne, więzi ze Stolicą Apostolską”. Podkreślił także, że przyjęcie konkordatu zniosło przeszkody we wzajemnych relacjach, a poparcie papieża dla integracji z Unią Europejską odegrało bardzo istotną rolę w przekonywaniu niezdecydowanych w kraju i w negocjacjach akcesyjnych¹³. Otwarte wspieranie przez Jana Pawła II polskich starań integracyjnych było corocznie przez ministra podkreślane. W roku 2000 – związanym z rocznicą historycznego zjazdu gnieźnieńskiego, Bronisław Geremek podkreślił wagę, jaką miało przyjęcie chrztu przez Polskę dla wejścia w orbitę cywilizacji zachodniej¹⁴. Z kolei kierunki polityki papieża w zakresie „wzmac-

¹⁰Informacja ministra spraw zagranicznych o głównych kierunkach polityki zagranicznej Polski, 9 maja 1996 r.

¹¹Informacja ministra spraw zagranicznych o głównych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 106. posiedzeniu Sejmu RP II Kadencji – 8 maja 1997 r.

¹²Jak zauważa Marcin Przeworski w latach 1993-1997 rząd postkomunistyczny prowadził „agresywną kampanię przeciwko konkordatowi, uniemożliwiając jego ratyfikację”, zob. M. Przeworski, *25-lecie wznowienia stosunków dyplomatycznych Polski ze Stolicą Apostolską* – <http://ekai.pl/dossier/x80531/lecie-wznowienia-stosunkow-dyplomatycznych-polski-ze-stolica-apostolska/> (5.06.2015).

¹³Informacja ministra spraw zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 13. posiedzeniu Sejmu RP III Kadencji – 5 marca 1998 r.

¹⁴Informacja ministra spraw zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 78. posiedzeniu Sejmu RP III Kadencji – 9 maja 2000 r. Prezydent Aleksander Kwaśniewski przyjął w marcu 2000 roku wtedy prezydentów Niemiec, Słowacji, Węgier i Litwy, odbyła się specjalna sesja parlamentu w Gnieźnie.

niania pokoju i poszanowania praw człowieka” znajdowały uznanie w oczach ministra i były zgodne z polityk realizowaną przez Polsk¹⁵.

Ostatnim ministrem spraw zagranicznych w mniejszoŒciowym juŒ wtedy rdzie Jerzego Buzka by Wladysaw Bartoszewski, który w podobny jak w 1995 roku sposób podkreŒli „serdeczne stosunki” ze Stolic Apostolską, a takŒe zadeklarowa „współdziałanie dyplomacji polskiej i watykańskiej na forum międzynarodowym, zwszcza w rozwiązywaniu konfliktów regionalnych oraz w budowaniu ogólnositowego nowego ładu społecznego i moralnego”¹⁶. Mówi o inspiracji ekumeniczną dziaalnoŒci Jana Pawła II w kwestii szukania porozumienia i dialogu nawet z najtrudniejszymi partnerami. Trudno o czytelniejszy przykład deklaratywnej religijnoŒci samego rdu i inspiracji nauk KoŒcioa do prowadzenia polityki zagranicznej, jak rwnieŒ czytelnej wykładni pogdów samego ministra.

Przejcie wdzy przez lewic w roku 2001 odbyło się w innych okolicznoŒciach. Polska musiała zmierzy się z kryzysem finansów publicznych z jednej strony, a z drugiej jako członek NATO i sojusznik państw Zachodu zaja stanowisko w zmieniających się realiach międzynarodowych związanych z zamachem na WTC z 11 wrzeŒnia 2001 roku. Ministrem zosta czołowy polityk w historii III RP, by premier – Wlodzimierz Cimoszewicz, co podnosiło rang samego resortu. Jego pierwsze expose prezentowało credo polityki nowego rdu. Poruszy w nim kwesti stosunków ze Stolic Apostolską, które „kształtowane bd w myŒ postanowień konkordatu”. Istotną zmian by większy chłód i skoncentrowaniu się na wypełnianiu zobowiązań w wzajemnych relacjach w wyniku obowiązywania umowy międzynarodowej, jaką by konkordat. JednakŒe minister zdołał podkreŒli istotne dla Polski trwałe poparcie Stolicy Apostolskiej dla stara akcesyjnych i radoŒ z nadchodzącej wizyty Jana Pawła II¹⁷.

W kolejnym roku Wlodzimierz Cimoszewicz podtrzyma deklaracj, Œe wzajemne stosunki ze Stolic Apostolską zajmują „specjalne miejsce w naszej polityce” a pielgrzymka papieska z 2002 roku „by waŒnym wydarzeniem międzynarodowym. W Œwiat popłyno gbokie i aktualne przesłanie o miłosierdziu. Znajdujemy w nim takŒe moralne odniesienie do polityki międzynarodowej”¹⁸. Nacisk na szacunek dla moralnoŒci w polityce międzynarodowej trudno pogodzić z sygnalizowanym w tym wystąpieniu, co prawda niedostownie, polskim wspdziaem w inwazji na Irak. JednakŒe biorąc pod uwagę realia tamtego okresu, powszechną narracj o obaleniu r-

¹⁵ Informacja rdu o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski. Przedstawiona na 47. Posiedzeniu Sejmu RP III Kadencji – 8 kwietnia 1999 r.

¹⁶ Informacja ministra spraw zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 110. posiedzeniu Sejmu RP III Kadencji – 6 czerwca 2001 r.

¹⁷ Informacja ministra spraw zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 16. posiedzeniu Sejmu RP IV Kadencji – 14 marca 2002 r.

¹⁸ Informacja Rdu na temat polskiej polityki zagranicznej w 2003 roku (przedstawiona przez Ministra Spraw Zagranicznych na posiedzeniu Sejmu w dniu 22 stycznia 2003 roku).

dów tyrana, oswobodzeniu Irakijczyków z rządów despoty, to „moralne” mogło być wspomoczenie w tym mieszkańców tego państwa.

Z punktu widzenia analizy ciekawym elementem jest rok 2004, kiedy Włodzimierz Cimoszewicz mówił o tym, że rozmawiając o pokoju na świecie „nie sposób pominąć roli Ojca Świętego”, a to „Jego niezłomne zaangażowanie sprawiło, że kryzys iracki nie był nigdzie postrzegany w kategoriach konfliktu cywilizacji i religii”. Oczywiście priorytetem było utrzymanie dotychczasowych obopólnych relacji ze Stolicą Apostolską „w całokształcie zadań polityki polskiej”¹⁹. Nasuwa się pytanie, czy minister tak uważał czytając tylko europejską prasę, rozmawiając z zachodnimi rozmówcami? Przecież Amerykanie nie ukrywali, że jadą także odbijać ziemię świętą z rąk niewiernych, a sam prezydent George W. Bush deklarował, że to Bóg kazał mu skończyć z tyranią w Iraku²⁰. Poza tym JP II wielokrotnie publicznie nawoływał do nie rozpoczynania wojny w Iraku i tego nasza dyplomacja także słuchać nie chciała lub, w imię innych interesów, uwzględnić nie mogła.

Drugim interesującym wątkiem z tego wystąpienia jest wskazanie aktywności Polskiej Akcji Humanitarnej, Caritasu i Polskiej Misji Medycznej m. in. w Iraku jako potencjale do wykorzystania celem wsparcia polityki zagranicznej i kreowania odpowiedniego wizerunku państwa²¹. Tym samym Caritas jako kościelna organizacja pomocowa wpisała się w rolę jako element polityki zagranicznej. Był to pewien znak czasu, zwrócenie uwagi na powtarzający się, szczególnie za czasów Radosława Sikorskiego, element, to jest rozbudowywanie tzw. pomocy rozwojowej jako ważnej części polskiej polityki zagranicznej.

Generalnie rzecz biorąc w omawianym okresie gro wypowiedzi koncentrowało się wokół „szczególnego charakteru” czy „specjalnych stosunków” Polski ze Stolicą Apostolską. W początkowym okresie związane było to ze sprawą podpisania konkordatu (do 1997 roku), a następnie wsparcia Kościoła dla polskiej akcesji do Unii Europejskiej. Swoisty przełom przypada na lata 2004-2005, kiedy z jednej strony umarł przychylny Polsce Jan Paweł II (2005), a z drugiej – był to moment wstąpienia Polski do Wspólnoty (2004). Tym samym nie trzeba było już tak zabiegać o poparcie Stolicy Apostolskiej, co unaocznilo się w kolejnych *exposé*, a więzi ze Stolicą Apostolską związane z odejściem papieża – Polaka uległy lekkiemu poluzowaniu.

Zarówno w roku 2005 jak i w 2006 nie było w wystąpieniach ministrów Adama Daniela Rotfelda i Stefana Mellera bezpośrednich odniesień do kwestii religijnych. Ten drugi nie odniósł się nawet do osoby nowego papieża – Benedykta XVI, nie przedstawił polskiego stanowiska na okoliczność zmian w Stolicy Apostolskiej. Nawet jeżeli

¹⁹Informacja Rządu na temat polskiej polityki zagranicznej w 2004 roku przedstawiana na posiedzeniu Sejmu w dniu 21 stycznia 2004 roku przez Ministra Spraw Zagranicznych RP Włodzimierza Cimoszewicza.

²⁰George Bush: 'God told me to end the tyranny in Iraq' – <http://www.theguardian.com/world/2005/oct/07/iraq.usa> (21.07.2015).

²¹Ibidem.

przyjmujemy, że reprezentował lewicowy rząd i mógł unikać kwestii wyznaniowych, to studiując wystąpienia jego poprzednika – Włodzimierza Cimoszewicza natrafiamy na szereg fragmentów związanych z relacjami z tym państwem.

Dopiero wraz z objęciem resortu w rządzie Jarosława Kaczyńskiego przez Annę Fotygę otrzymaliśmy szerszy kontekst wyrazów religijności. Pani minister podkreśliła priorytetowy charakter stosunków ze Stolicą Apostolską, wymieniła liczne wizyty z polskiej strony (prezydenta Lecha Kaczyńskiego, swoją i wiceministra spraw zagranicznych Pawła Kowala). Omawiając swoją wizytę w Watykanie przytoczyła ważną kwestię, że **szereg stanowisk Polski na forum ONZ jest zbieżne ze Stolicą Apostolską** [podkreślenie P.P.]. Omawiano także wspólne sprawy związane z opinią o traktacie konstytucyjnym. Jak podkreśliła: „Łączy nas pogląd, że traktat podstawowy Unii Europejskiej winien odwoływać się do wartości chrześcijańskich”²². Wizja zaprezentowana przez ministra mniejszościowego wtedy już rządu PiS pokazuje wysoką rangę deklaratywną stosunków ze Stolicą Apostolską, a także szereg inicjatyw i stanowisk Polski na arenie międzynarodowej jawnie akcentujących chrześcijańskie wartości, poszanowanie praw człowieka, kierowanie się moralnością w polityce międzynarodowej.

Na osobne omówienie zasługuje czas spędzony na stanowisku ministra spraw zagranicznych przez Radosława Sikorskiego. Jest jedynym, który aż siedmiokrotnie przedstawiał swoje *exposé*. Analizując je nasuwa się wniosek, że częściej niż do samych relacji ze Stolicą Apostolską – choć np. w 2011 roku zadeklarował współpracę z Włochami i Stolicą Apostolską na rzecz ochrony praw chrześcijan na świecie²³, wykorzystywał chrześcijańską tożsamość Polski do dowodzenia jej europejskich korzeni, przynależności do świata zachodniego²⁴. Wskazywał często na „ducha jagiellońskiego”, odwoływał się koncepcji Jana Pawła II, gdzie Europa oddycha oboma płucami – wschodnim i zachodnim²⁵. Miało to służyć kreacji Polski jako państwa posiadającego tradycję, zasłużonego dla idei integracji europejskiego, któremu przeszłość pozwala także samemu być motorem zmian na kontynencie, kreatorem wydarzeń (Partnerstwo Wschodnie, rozwój Grupy Wyszehradzkiej). Jak mówił w 2013 roku: „Polacy chcą być w Unii pełnoprawnymi obywatelami, *cives Romani*, a nie podrzędnymi *foederati*. Nie dla prestiżu, który jest z tym związany, ale aby móc wpływać i wspólnie z innymi kształtować przyszłość Unii [...]. Gdyby więc świat wschodniosłowiańskiego prawosławia kiedyś zechciał, i umiał, przyjąć dorobek prawny oraz instytucjonalny naszej Unii, to horyzont europejskiego świata przesunąłby się nie tylko za Dniepr, ale hen, po granice Chin i Korei. Polska na zawsze przewyciężyłaby syndrom

²²Informacja na temat polskiej polityki zagranicznej w 2007 roku, 11 maja 2007.

²³Informacja Ministra Spraw Zagranicznych nt. polityki zagranicznej RP w 2011 r., 15 marca 2011.

²⁴Informacja Ministra Spraw Zagranicznych na temat polityki zagranicznej RP w 2008 roku, 8 maja 2008; Informacja Ministra Spraw Zagranicznych na temat polityki zagranicznej RP w 2010 roku, 8 kwietnia 2010.

²⁵Informacja ministra spraw zagranicznych o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w 2013 roku, 20 marca 2013.

peryferii i znalazłaby się w bezpiecznym centrum [...]”²⁶. Jasnym jest, że czynnik religijny wykorzystany miał zostać w tej szerokiej i odległej wizji ministra do wykreowania Polski jako państwa środka, otoczonego przyjaznymi sąsiadami i zdjęcia z niej odium państwa frontowego, co należy oceniać jako próbę interesującą, ale niezrealizowaną. W myśl słów Radosława Sikorskiego swoim zachowaniem na arenie międzynarodowej mieliśmy zyskać szacunek państw tradycyjnego Zachodu, zostać uznanym za równorzędnego partnera, o co wydaje się wciąż usilnie zabiegamy.

W tym samym wystąpieniu w myśl obowiązującej oficjalnej wykładni nie użył określenia „ludobójstwo”, której domaga się wielu ekspertów i polityków, a „zbrodnia wołyńska” mówiąc o 70. rocznicy tego wydarzenia. Docenił orędzie ukraińskich biskupów greckokatolickich, upamiętniające te tragiczne wydarzenia. Podkreślił jednakże, iż „pojednanie musi się dokonywać w duchu szacunku dla prawdy historycznej”. W kwestii rozwoju stosunków polsko-rosyjskich wyraził nadzieję, że wizyta patriarchy Cyryla I i wspólne przesłanie Kościołów przysłuży się pojednaniu między narodami²⁷. W przeciwieństwie do zachowania Stefana Mellera z 2005 roku, Sikorski podziękował ustępującemu papieżowi Benedyktowi XVI, a od jego następcy oczekiwał współpracy m. in. „w kwestii ochrony praw chrześcijan na świecie”²⁸.

Wraz z rozwojem działalności tzw. „Państwa Islamskiego” na Bliskim Wschodzie, szczególnie prześladowaniem i mordowaniem chrześcijan, głos w tej sprawie coraz mocniej zaczęła zabierać także strona polska. Nowy minister spraw zagranicznych Grzegorz Schetyna pod koniec 2014 roku powiedział, że Polska nie będzie ślepa na terroryzm, katastrofy humanitarne, prześladowania i zbrodnie wobec mniejszości religijnych i etnicznych. Zadeklarował pomoc dla irackiego Kurdystanu, dla chrześcijan i jazydów²⁹.

W kolejnym roku minister także odniósł się szerzej do działań wobec tego „ekstremizmu religijnego”. Omówił zakres polskiej pomocy humanitarnej, przede wszystkim dla irackich chrześcijan. Złożył ważną deklarację, że „w imię obrony zachodnich wartości, w imię obrony południowych rubieży Europy przed destabilizacją włączamy się w działania międzynarodowej Globalnej Koalicji walczącej z tzw. Państwem Islamskim”. Jednym z elementów tej polityki było „promowanie dialogu międzykulturowego”. Wedle słów Grzegorza Schetyny dialog międzykulturowy staje się ważnym elementem polskiej dyplomacji. Deklarował, że na koniec 2015 roku Polska zorganizuje konferencję skierowaną do muzułmańskich elit z Bliskiego Wschodu i Afryki. „Rzeczpospolita jako kraj, który mimo rywalizacji z Portą Otomańską szacunkiem i opieką darzył swoich obywateli – muzułmanów jest właściwym miejscem do

²⁶Ibidem.

²⁷Ibidem.

²⁸Ibidem.

²⁹Informacja Rady Ministrów o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w latach 2014–2015, 6 listopada 2014.

przełamania uprzedzeń i budowania porozumienia między różnymi kulturami”³⁰. W wypowiedzi tej kryje się kolejny element wykorzystania tradycji chrześcijańskiej otwartości, gotowości do dialogu w imię interesów politycznych. Wstąpienie Polski do koalicji państw zwalczających „Państwo Islamskie” niesie za sobą oczywiście kwestie religijnej identyfikacji, ale wiara jest też po prostu możliwością „wejścia do politycznej gry”, koniecznością dyplomatycznego wsparcia sojuszników (Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii czy Niemiec). Jednakże bezpośrednia pomoc humanitarna Polski skierowana jest w zdecydowanej większości do chrześcijan i nie jest to krok przypadkowy.

W 1990 roku Krzysztof Skubiszewski mówił o pojednaniu polsko-niemieckim, którego podstawą był gest biskupów polskich. 25 lat później jego następca również zwrócił uwagę, iż „Trudno byłoby sobie dziś wyobrazić współczesną nam Unię Europejską bez partnerstwa polsko-niemieckiego, wyrastającego z wielkiego gestu polskiego Kościoła katolickiego. Także w przyszłości orędzie biskupów powinno być źródłem inspiracji dla polskiego myślenia o Europie”³¹. Trudno o czytelniejszą deklarację ważności obecności Kościoła katolickiego w życiu politycznym państwa i wpływu duchowego pojednania na sytuację międzynarodową.

Analizując zgromadzony materiał źródłowy nasuwa się kilka wniosków o charakterze generalnym. Wyrazy religijności ze strony polityków pojawiają się najczęściej w zakresie szerokiej potrzeby stosunków ze Stolicą Apostolską, szacunku dla samego papieża Jana Pawła II, ale także jako element naszego postępowania na arenie międzynarodowej objawiający się popieraniem działań na rzecz pokoju, poszanowania moralności, praw człowieka. Nawet jeśli w niektórych okresach nie pojawiają się odniesienia do kwestii religijnych (lata 2005-2006, 2009 czy 2012), to nie zmienia to faktu, iż polska polityka zagraniczna w latach 1990-2015 korzystała i odwoływała się do chrześcijańskiej tradycji, deklarowała przynależność do kręgu państw katolickich celem pozyskania przychylności Stolicy Apostolskiej, a także własnych obywateli i oddając istniejący stan rzeczy. Polska była i jest państwem katolickim, zdominowanym przez dyskurs, którego znaczącym uczestnikiem jest Kościół katolicki, a politycy, nawet jeśli nie emanują swoją wiarą czy wywodzą się ze środowisk laickich to dla spokoju sprawowania funkcji i realizacji interesów państwa kwestie religijne musieli tolerować i je podejmować (np. Dariusz Rosati czy Włodzimierz Cimoszewicz).

Podsumowując, ministrowie spraw zagranicznych III RP czynili z deklaratywnego wyrażania religijności element polityki zagranicznej może nie najważniejszy, ale istotny i szanowany czynnik determinujący zachowanie Polski na arenie międzynarodowej.

³⁰ Informacja ministra spraw zagranicznych o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w 2015 roku, 23 kwietnia 2015.

³¹ Ibidem.

* * *

Piotr Pochyły – adiunkt w Zakładzie Stosunków Międzynarodowych Instytutu Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Specjalizuje się w zagadnieniach dotyczących polskiej polityki zagranicznej oraz stosunkach międzynarodowych na Bliskim Wschodzie. W tych obszarach sytuują się jego artykuły naukowe. Pracę doktorską pt. *Autonomia kurdyjska w Iraku po 1990 roku* obronił w 2012 roku na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Sekretarz redakcji w czasopiśmie naukowym „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”.